

LOS PELDAÑOS DE LA EXTINCIÓN

BREVIARIO DEL NEOPESIMISMO

PEDRO NARANJO COBO

TESIS DOCTORAL

PROGRAMA DE DOCTORADO DE FILOSOFÍA

DIRECTOR: PROF. DR. JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA

DPTO. ESTÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

SEVILLA, 2022

ES IMPRESCINDIBLE DEDICAR ESTAS PÁGINAS SOBRE NEOPESIMISMO A JAVIER RODRÍGUEZ PINEDA, PUESTO QUE HABLAR CON ÉL DE FILOSOFÍA ES LA MEJOR IDEA QUE HE TENIDO HASTA LA FECHA.

You say the whole world's ending,
honey, it already did.
You're not gonna slow it,
Heaven knows you tried.
Got it? Good, now get inside.

—BO BURNHAM, *ALL EYES ON ME*.

ÍNDICE

RESUMEN / ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN	8
1. Justificación del tema y estado de la cuestión	8
2. Hipótesis de trabajo	12
3. Objetivos a alcanzar	14
4. Metodología	16
CAPÍTULO I: DESARROLLO Y CONFIGURACIÓN DEL TÉRMINO 'PESIMISMO'	17
1.1) Antecedentes del pesimismo	17
1.2) Genealogía del término	19
CAPÍTULO II: PESIMISMO COMO DIAGNÓSTICO	21
2.1) Pesimismo clásico	21
2.1.1) Definición	21
2.1.2) Arthur Schopenhauer	25
2.1.3) Philipp Mainländer	29
2.1.4) Emil Cioran	32
2.2) Pesimismo de la fortaleza	35
2.2.1) Definición	35
2.2.2) Friedrich Nietzsche	38
2.2.3) Miguel de Unamuno	42
2.2.4) Jean-Paul Sartre	45

CAPÍTULO III: PESIMISMO COMO PRESCRIPCIÓN. NEOPESIMISMO.	51
3.1) Introducción	51
3.2) Conciencia	59
3.2.1) La madre de todo sufrimiento	59
3.2.2) Filosofía del desistimiento	79
3.3) Nihilismo	84
3.3.1) ¿Qué es el nihilismo?	84
3.3.2) Nihilismo moral	86
3.3.3) Nihilismo existencial	94
3.3.4) Nihilismo individual	100
3.4) Absurdo	109
3.5) Suicidio	122
3.5.1) Des-estigmatizar la muerte voluntaria	122
3.5.2) Deseo de muerte	135
3.6) Antinatalismo	140
3.6.1) Mejor no haber sido nunca	140
3.6.2) La no existencia es <i>siempre</i> preferible	151
CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS / CONCLUSIONS AND PERSPECTIVES	158
Conclusiones / Conclusions	158
Perspectivas / Perspectives	166
BIBLIOGRAFÍA	168

RESUMEN / ABSTRACT

This research was motivated by our acknowledgment of the lack of a cohesive structure in the so called 'philosophical pessimism'. We observed that, though some ideas are generally considered pessimistic, there was not a systematization of those ideas nor a theoretical corpus of pessimism that allows us to make such a statement. The same goes for the authors considered by most contemporary philosophers to be pessimists: what appears to be some dim darkness in their intellectual approaches to existence automatically qualified them as pessimists, but we lacked a historical categorization of the differences between those authors, their philosophical systems, and, most of all, the possible connections and influences among them.

That is why we considered necessary to carry out a review of philosophical pessimism in order to identify what constitutes that school of thought (or even if it can be seen as such), to propose a binary system that separates what, as far as we are concerned, are different types of pessimism that have become mutual antagonists, and finally, to systematize these a ideas in a progressive philosophical theory which could eventually culminate in a development and correction of those steps that, from our point of view, were mistaken.

Our hypothesis, then, was the following: it is possible, and it should be done, to track down the pessimistic ideas of, at least, the last two centuries, in order to connect them, define a theoretical corpus and develop their components until what we consider to be their last consequences with the objective of creating an intrinsically new system of thought. We considered this hypothesis to be highly fruitful due to the small amounts of investigations regarding this topic. It is easy to imagine, as we have deeply discussed in the present essay, that philosophical pessimism is not a very esteemed subject of study, and it tends to be underrated or simply considered to be uninteresting in the modern world, where affirmative philosophy rules. However, and contrary to popular belief, we found out that many authors, from the nineteenth century Germans to the French existentialists of the twentieth century, had the seed of the modern considerations of pessimism in their philosophical proposals, which was in concordance with our hypothesis, and many of them could be perfectly labeled as pessimists, even if these authors themselves fought to not be associated with such description.

Likewise, the heterogeneous condition of the matters that we have dealt with allowed us to look into the core of many authors that investigated one topic from different, and often totally opposed views. The task of occasionally redeem that confrontation in order to establish a clear connection and progression between their ideas have been as stimulating as it has been productive; that is the case, for example, of suicide and antinatalism, both of them subjects where philosophers tend to strongly disagree. While philosopher David Benatar, for example, considers that there is no life worth-starting, but also that there can be a life worth-living for those who already exists,

author Thomas Ligotti criticizes that posture, claiming that no existence can be redeemed from the harm that carries with it.

When it comes to the method that we have used, it must be said that we have proceeded with the properly philosophical one, that is, research, reading, elaborating what we have read, and talk to experts in those matters about our conclusions. With all that and the guidance of our director, the project of this thesis drove us through very complex texts, where three main sources could be distinguished.

The first one refers to the books written by the philosophers involved in our investigation. For example, when we had to develop a chapter about nihilism, it was necessary to dig deeply into the texts of Nietzsche and Sartre, among others. Also, it seemed impossible to talk about suicide without alluding to Mainländer's *Philosophy of Redemption* or Améry's *Discourse on Voluntary Death*. To become familiar with the terminology used by these authors in order to fully understand the nuances of their proposals required a careful examination of the structural ideas of their philosophical systems. To that purpose, the second source was priceless.

It consisted on secondary bibliography, or in other words, articles and sometimes books about other authors, where some philosophers that we considered relevant for our purpose exposed their ideas about them, or even just a clear and useful interpretation. An example of that would be the long list of articles cited at the end of the present work, that allowed us to expand our comprehension about some particular points that we were investigating.

Finally, our third source is the one that we consider the most innovative: we got in touch with four contemporary authors whose works are nowadays key for approaching the matters that we were interested in. In our conversations with these authors, we exposed to them our idea of neopessimism, and asked them their philosophical insights about the cornerstones of our proposal, some of which constituted the most famous subject of investigation of the aforesaid authors, such as David Benatar's antinatalism or Julio Cabrera's position on suicide.

Lastly, we want to summarize our results by saying that we found out that neopessimism is, indeed, a feasible idea, and in view of that, we have done our best to implement it. We hope to have configured a philosophical system that exposes to the reader an ordered theoretical corpus of what constitutes the pessimistic core, understood from a purely analytical and methodological position. Of course, we are aware of how bleak our work can seem, and we do not have any intention of defending ourselves from that observation. It is, on the contrary, our main goal to challenge the position of affirmative philosophy when it comes to existential questions that, for many decades, have been neglected in favor of academic matters that are, from our point of view, of no interest at all to the average citizen that has to decide how to conduct himself in this chaotic and meaningless universe.

INTRODUCCIÓN

1. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

La utilidad es la prostitución de la filosofía. Valorar algo por la posibilidad que juzguemos que tiene de mejorar nuestra situación es pervertir la esencia misma del pensamiento. En ese marco, resulta difícil justificar la existencia de lo que nadie ha pedido. En el mercado de la academia, el pesimismo filosófico es un objeto polvoriento y han de tenerse muy buenos motivos para sacarlo del cajón. Nosotros los tenemos, pero no son motivos extrínsecos. En este trabajo, el lector no encontrará una pulcra revisión sistemática sobre un solo autor, de la que, con fortuna, podrá extraerse una matización pseudo-original de la interpretación de tal o cual término. Hablaremos, por supuesto, de los precedentes intelectuales del tema que nos ocupa, pero he ahí la cuestión: el tema que nos ocupa se subdivide a su vez en varios temas, lo cual constituye, a nuestro entender, el primer motivo que justifica la existencia de este trabajo.

Y es que si tomásemos a los mayores expertos occidentales en filosofía pesimista y les preguntásemos: “¿En qué consiste el pesimismo filosófico?”, no darían en modo alguno una respuesta unívoca. La explicación es simple: no existe dicha respuesta. La gama de autores denominados “pesimistas”, por sí mismos o por quienes les juzgaron y les juzgan, se extiende a lo largo de los siglos por la historia de la filosofía, siempre marginados, siempre hablando en susurros. Unos dirán que el pesimismo filosófico es en esencia nihilismo. Otros que es una fenomenología existencial malograda. Y por supuesto, no faltarán quienes lo remitan a un simple mal del ánimo o a un problema de actitud.

Estos desacuerdos no son endémicos de nuestra era. Si acaso, son consecuencia de lo ridículamente bien educados que se encuentran los integrantes del mundo académico contemporáneo. Pero lo cierto es que se remontan a muy atrás, a siglos en los que Nietzsche llamaba “pesimismo de la fortaleza” a una filosofía que pretendía corregir a Schopenhauer, en los que Cioran se mofaba de la noción de absurdo que Camus había planteado poco antes, por considerarla insuficiente, y a nuestros mismos días, donde el antinatalismo del filósofo sudafricano David Benatar encuentra una detallada crítica en el profesor retirado Julio Cabrera, argentino de nacimiento y residente en Brasil. Se ve, pues, que la primera razón que justifica este trabajo es la de *esclarecer*, de una vez por todas, qué constituye el pesimismo. Pero un aviso aquí es imprescindible: no lo haremos hacia atrás, recolectando piezas perdidas para forzarlas a encajar entre sí. Esa tarea se parecería demasiado a las mencionadas revisiones sistemáticas que tanto han satisfecho a los tribunales de nuestro tiempo. Lo que nosotros haremos será hallar el denominador común más neurálgico de lo que constituye el pesimismo, para, con ese trampolín, impulsarnos hacia la construcción de un nuevo sistema que realmente satisfaga la demanda no formulada de cohesión en una filosofía pesimista. Dicho sistema será el *neopesimismo*, y organizará y secuenciará las ideas

hasta ahora dispares e inconexas sobre el pesimismo, para después desarrollarlas hasta lo que consideramos sus últimas consecuencias. Así nacerá un nuevo sistema, original en su génesis y en su ocaso.

El segundo motivo que justifica este trabajo tiene menos que ver con los pantanos de la filosofía que con lo que a nosotros nos parece un necesario zarandear la colmena. Como corrobora la amplia preparación bibliográfica que hemos realizado para estas páginas, no abundan los trabajos de filosofía pesimista. Por el contrario, la mayoría de los artículos que hallamos parecen enfrascados en una discusión endogámica que, a nuestro entender, solo interesará a los especialistas en el tema. Pero hubo un tiempo en el que la filosofía tenía que ver con los padecimientos y agonías mentales de las personas de a pie, las mismas que compran el pan y ven la televisión y luchan por mantenerse al día en un mundo que avanza demasiado deprisa. Las disertaciones de Husserl sobre la *epojé* o las categorías del espíritu de Hegel tienen poco que ver con el individuo que decide acabar con su vida. Las respuestas que quiere ese individuo, que, en el fondo, habita en todos nosotros, son de otra índole, quizá una más mundana, pero en modo alguno más sencilla. Tal vez por eso existe un vacío tan grande en cierto tipo de filosofía existencial: porque el pesimismo parece materia de perezosos que destruyen en lugar de construir, que niegan en lugar de afirmar. Claro que afirmar resulta muy sencillo cuando sobre cada término pueden crearse tres términos más, sin haber esclarecido aún si Nietzsche utilizaba el eterno retorno de forma literal o metafórica, o si Foucault exageraba en sus proclamas postestructuralistas sobre los sistemas de poder.

He ahí la segunda razón para la existencia de este trabajo: la necesidad de reivindicar la filosofía como una cuestión de vida o muerte. Y permítasenos un matiz: no una cuestión *sobre* la vida o la muerte, sino una cuestión *en* la que se vive o se muere. El pesimismo ha existido siempre en el lodazal de la intelectualidad, y a nuestro parecer, no debemos sacarlo a la luz, sino sumergirnos nosotros en su oscuridad.

No obstante, esto presenta el desafío de la *originalidad*, un concepto tan aclamado en nuestras universidades como etéreo en último término. Como hemos dicho, el neopesimismo que nacerá en este trabajo lo hará tomando varias cuestiones, analizando las propuestas de sus máximos exponentes, y enmendándolas y desarrollándolas hasta su conclusión lógica en la medida en que nos parece que deben enmendarse o desarrollarse. En este proceso, quizá el lector sienta, al final de ciertos apartados, algo parecido a lo que en narrativa se denomina *anticlímax*, pues la nuestra es una forma *negativa* de filosofar. Veremos estos conceptos más adelante, pero concédasenos unas líneas para aclarar una cuestión fundamental. Lo que denominamos “filosofía afirmativa” es la filosofía mayoritaria, cuyo espíritu central vive sobre una serie de premisas: que el ser es mejor que el no ser, que la existencia es un bienpreciado, que existe valor intrínseco en unos u otros conceptos, y que hay formas de salvar lo que quizá ya haya muerto. Afirmativa, decimos, porque siempre dice sí, siempre pone y nunca quita. Cuando construye algo, lo hace mediante reemplazos. La

filosofía afirmativa no soporta la nada, no soporta la carencia, no soporta no saber o no encontrar respuestas con las que pueda cohabitar.

El pesimismo, y más aún, como en adelante expondremos, el neopesimismo, es, por el contrario, una filosofía negativa. La filosofía negativa tiene un acometimiento muy distinto de las cuestiones del pensamiento, en primer lugar, porque el marco de referencia mismo es distinto. La filosofía negativa no tiene apego por el ser, al menos, no la clase de apego que muestran la mayor parte de escuelas. No considera que la existencia sea un bien, y no carece de razones para ello. Todas se expondrán en estas páginas, naturalmente, pero conviene adelantar esta divergencia entre la filosofía que afirma, la filosofía que cree en las soluciones, en el valor de lo nuevo y en el de las hermenéuticas de lo viejo, y nuestro tipo de filosofía, que es el subterfugio que aquellos autores que, como Philipp Mainländer hace dos siglos o Thomas Ligotti hace escasos años, refunfunan con obstinación que existir no es un bienpreciado y que deberíamos hacer trizas las ilusiones filosóficas que lo defienden. De esa divergencia nace nuestra interpretación de lo que es *original*.

Este es, a nuestro juicio, el principal requisito que debe cumplir un trabajo de doctorado como el que aquí exponemos. En el apartado de esta introducción dedicado a nuestros objetivos detallaremos específicamente qué novedades pretendemos implementar, pero lo que nos atañe en estas líneas no es el *qué* sino el *de qué forma*. La filosofía negativa hace sus contribuciones, lógicamente, desde la perspectiva negativa. Por ejemplo: donde la filosofía afirmativa considera que desarrollar la inversión de valores que Nietzsche postula es una aportación original, nuestra filosofía negativa reivindica el quitar antes que el poner, y en su camino desmiente la mencionada inversión de valores, para corregir el curso del pensamiento nietzscheano por donde consideramos que debió ir. Dicho de otro modo: si para la filosofía afirmativa es original crear una ética, para la filosofía negativa es original destruirla. Aquella propone valores, mientras que esta nos libra de ellos, pues no aspira a darle utilidad alguna a lo que crea. No valora algo en función del uso que pueda dársele, sino de la condición propia de ese algo. Y como el lector comprobará, la condición del neopesimismo se basta para merecer, al menos, un mínimo de atención, aun si no nos salva del destino final que diagnostica.

Quizá el lector no encuentre en estas ideas el confort filosófico que todos buscamos, pero he ahí por qué el pesimismo vive en la trastienda de la intelectualidad. No es cómodo y no es agradable. Deja una sensación de falta de cierre, pero esa es precisamente la cuestión: no consideramos que exista un cierre filosófico, ni que al final de toda esta disertación vaya a abrirse un camino luminoso por el que escapar de nuestros sombríos diagnósticos. Es de filosofía negativa de lo que trata esta tesis, y lo original de sus aportaciones debe verse en el marco de esa negatividad. Ahora, pasemos al otro aspecto de este apartado: el estado de la cuestión.

Valga decir, ante todo, que, dado el carácter eminentemente novedoso de nuestra propuesta, carecíamos de bibliografía específica al respecto. Naturalmente, los

problemas filosóficos de los que partimos tienen autores y antecedentes, pero la idea aquí es crear un nuevo sistema, y para ello, hemos debido dar puntada con hilo a cada paso. Con el objetivo de hacerlo del modo más sólido posible, hemos contactado con varios exponentes contemporáneos del pesimismo filosófico para pedir su opinión sobre estos asuntos, opiniones en su mayoría inéditas, y que constituyen la madera con la que se encenderá la hoguera del neopesimismo. Confiamos en que la originalidad de las comunicaciones personales desarrolladas para esta tesis sea también materia de apreciación en lo que respecta al apartado bibliográfico, pues, como decimos, lo que estos autores nos han comentado ha sido información que, formalmente, hemos obtenido en exclusiva. En este sentido, cada uno de ellos tenía mucho que decir sobre el estado de la cuestión, que es lo que aquí nos ocupa. Y aunque a lo largo de esta introducción no pensamos hacer uso alguno de citas bibliográficas, nos vamos a permitir una excepción por lo especialmente pertinente de lo que el ya mencionado filósofo argentino Julio Cabrera nos dijo cuando le preguntamos por el estado de la cuestión:

Yo nunca he aprobado esa exigencia de comenzar las propias investigaciones con el *status questionis*, pues eso presupone una forma comunitaria y proletaria de filosofar. Siempre he estimulado la iniciativa personal y el acto singular de filosofar, más que la “contribución” que el pensador puede hacer a una problemática que ya está siendo estudiada por ejércitos de *scholars*. Aquí en Brasil, en donde la filosofía es extremadamente académica, ya vi proyectos de tesis originales siendo rechazados porque el estudiante no tenía bibliografía para leer. Esto presupone que la universidad no es un lugar de generación de ideas, sino una especie de fábrica en donde se manufacturan productos que ya fueron pensados en otro lado. ... Creo que la filosofía genuina surge de las entrañas de la propia vida y no de una agenda institucional o comunitaria. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Ese “surgir de las entrañas de la propia vida” es a lo que nos referíamos antes con que la justificación de nuestra investigación radica, ante todo, en un cambio de enfoque del paradigma filosófico, que pasa de re-investigar las grandes obras a relacionarse con el pensamiento existencial usando dichas obras como puente. No pretendemos contribuir a algo que ya existe, sino crear algo nuevo a partir de problemas planteados en otros tiempos y, a nuestro juicio, no resueltos. Por tanto, describir el estado de la cuestión es una tarea compleja, ya que dicha cuestión no existe por sí misma en tanto que el neopesimismo es un concepto de creación propia. Las subsecciones a las que alude, problemas como la conciencia, el nihilismo o el antinatalismo, están, por supuesto, en distintos puntos cada una, y son producto de una trayectoria que en unos casos tiene más recorrido que en otros. Eso lo especificaremos en cada apartado correspondiente, donde el estado de cada problema será desgranado en profundidad antes de proceder con nuestras aportaciones.

¿Cabe entonces hablar del estado del neopesimismo? No, pues estamos a punto de crearlo. ¿Acaso del pesimismo a secas? Se podría intentar, pero ante todo existe el

problema de que no hay consenso sobre qué es pesimismo y qué no, y por tanto, delimitar el objeto de estudio es ya de por sí una tarea compleja. ¿Y qué hay de las problematizaciones propiamente pesimistas? Aquí la respuesta es más clara, pero como decimos, se verá en los apartados pertinentes.

Así pues, en cuanto al estado de la cuestión, habremos de conformarnos por el momento con la siguiente respuesta: el pesimismo integra unas líneas de pensamiento históricamente marginales y marginadas, por razones que más adelante detallaremos, y los avances contemporáneos tienen más de revisiones (como es el caso del filósofo Joshua Foa Dienstag, a quien también entrevistamos) que de auténticas sistematizaciones de los problemas a tratar. Por tanto, tenemos el terreno libre. Y en buena medida, nuestra intención es prenderle fuego.

2. HIPÓTESIS DE TRABAJO

Nuestra hipótesis es clara, pero antes de exponerla, hemos de mostrar a qué se enfrenta, para que quede claro por qué es importante indagar en ella.

A nuestro entender, hay tres problemas fundamentales en la filosofía occidental: la teleología de las ideas, la confianza en el lenguaje y el olvido de que toda afirmación se hace en un marco de referencia en cuyo centro está, por definición, el sujeto que afirma. Estos tres elementos sostienen el pensamiento en general, y el de la filosofía afirmativa en particular, y son, para nosotros, un problema porque obstaculizan la evolución y hasta la inclusión en el debate de la filosofía pesimista. Son resortes intelectuales que interfieren en cierto tipo de razonamientos, restringiendo sus posibilidades y reorientándolos. No somos los primeros en señalar que muchos procesos filosóficos adolecen de alguna de estas tres ‘patologías procedimentales’ del pensamiento, pero hasta donde hemos podido encontrar, sí los primeros en listarlas e interconectarlas como marco general. Procedemos a explicarlo.

El término “teleología” designa el entramado estructural que la mente guarda para con las causas finales. Cuando hablamos de la teleología de las ideas, nos referimos a esa disposición humana a aceptar que todo cuanto existe, existe en pos de algo, es decir, que los problemas que se nos plantean están constituidos como problemas en tanto que van a algún sitio, en tanto que tienen una solución. Además, dicha solución debe resultarnos satisfactoria. Por ello, la teleología de las ideas hace que abordemos los procesos filosóficos con un fin predeterminado. El ejemplo que se nos antoja más intuitivo de esta falacia, por lo general inconsciente, es uno que analizaremos en profundidad en el capítulo correspondiente, pero que conviene mencionar aquí: el suicidio. En el caso del suicidio, por razones que también veremos más adelante, el objetivo decidido de antemano a la hora de abordarlo es salvar la vida, la nuestra y la del prójimo por extensión. Es decir: cuando cogemos una idea para trabajar en ella, vamos ya sesgados respecto al lugar al que queremos que nos lleve. Y en el caso de la filosofía negativa, que es la que nos ocupa, el proceso es especialmente dañino, porque

la teleología de las ideas es de naturaleza principalmente afirmativa, y como tal, se dedica a salvar todo cuanto puede, a prometer respuestas a problemas irresolubles, y a nunca pensar que quizá la no existencia sea mejor que la existencia.

En cuanto a la confianza en el lenguaje, nos parece un error porque nos hace olvidar algo, y es que aquello de lo que hablamos no existe, o no tiene por qué existir, realmente fuera de nosotros. Este debate estuvo muy vivo en otros tiempos, y la filosofía analítica de la mano de autores como Wittgenstein o Russell dio buena cuenta de él, pero en la filosofía continental, especialmente en la existencial y en las ramas fenomenológicas, hemos caído en asumir que ciertos términos tienen algo así como una entidad propia. Para el caso que nos ocupa, el del pesimismo, esto es especialmente problemático, por ejemplo, a la hora de hablar de la moral. El neopesimismo defenderá más adelante el nihilismo, y lo hará problematizando los conceptos de 'bien' y 'mal', pero para ello no es necesario recurrir a la *Ética* de Spinoza, sino al propio marco lingüístico en el que estos constructos respiran. Hablar de algo crea ese algo en un espacio intelectual compartido, pero para quien no comparte ese espacio, hablar de algo equivale a exhalar vaho. El problema de la filosofía afirmativa es que asume apriorísticamente que todo el mundo va a compartir un marco creado por designación lingüística (en su inmensa mayoría aprendida) que parece revestido de la sacralidad de la moral. Y este es solo un ejemplo de cómo el lenguaje construye ideas que se nos inculcan culturalmente de forma mecánica, y a las que terminamos rindiéndoles un culto casi divino, precisamente por nuestra confianza ciega en que aquello que podemos designar lingüísticamente existe.

El tercer y último error al que nos referimos está estrechamente vinculado al anterior, y consiste en que el sujeto cree poder relacionarse con su entorno prescindiendo de su propia visión, y hasta de él mismo. Dicho de otra forma: olvidamos que cuanto un individuo afirma, no puede más que afirmarlo en *su* marco de referencia, en buena medida compuesto de constructos de naturaleza lingüística, de conceptos que no tienen por qué corresponderse con la realidad circundante ni con la de otro sujeto. En el centro de nuestras afirmaciones estamos, inevitablemente, nosotros mismos, y esta es una prisión circular de la que no podemos salir, y al parecer, esta imposibilidad le ha valido a la filosofía afirmativa para despreciar su mera existencia. Lo inaccesible de ciertos conocimientos, lo inasible de algunos sufrimientos, y lo nunca verbalizado de muchas de las sensaciones de las que parte la filosofía (lo que acaso en otra época se llamaran 'intuiciones'), pivota necesariamente sobre la vivencia *de uno mismo*. La fenomenología trata de hacerse cargo de esto, pero no llega muy lejos antes de erigirse ella también como su propio marco, prescindiendo del sujeto que la hace. El modo en que esto se relaciona con el pesimismo es que, mientras que el pesimista no pretende salvar la vida y, por tanto, no está corrompido por el deseo de universalizar sus respuestas (o la ausencia de las mismas), el filósofo afirmativo quiere curar varias heridas con la misma venda. Evidentemente, todos queremos ser curados. Por eso existe un pacto de ignominioso silencio a la hora de recordar que nuestro mundo no es *el* mundo (como Thacker explicará), que nuestra forma de moldear la existencia no es, de

hecho, la forma en que la existencia se moldea (Sartre lo ejemplificará), y que tomarse un sufrimiento de otra forma no modifica en modo alguno el taladro emocional y filosófico al que nos somete dicho sufrimiento (Camus recibirá dardos a este respecto).

Es importante enunciar estos problemas de forma sucinta ahora y no más adelante para evitar desviarnos de la cuestión central (erigir el neopesimismo) y corromper nuestro proceso con digresiones filosóficas de otra índole. Somos conscientes de que el resumen que hemos hecho es incompleto, pero lo es de forma intencionada. No aspiramos a analizar los pormenores de estos problemas, solo a hacer partícipe al sujeto del modo en el que el neopesimismo los ve para, de esta forma, establecer la antítesis con el proceso de la filosofía afirmativa. Hecho esto, estamos en posición de enunciar nuestra hipótesis de trabajo.

Partimos de dos observaciones paralelas: 1. El pesimismo filosófico carece de un corpus teórico. Cuando hablamos de filosofía pesimista, solo alcanzamos a designar lo que Wittgenstein llamaba ‘parecidos de familia’, pero nunca una definición aplicable a los distintos autores o escuelas. 2. Muchos de los autores que son ampliamente considerados pesimistas no llevaron sus conclusiones hasta lo que nosotros consideramos sus últimas consecuencias. De haberlo hecho, hoy tendríamos sistemas muy diferentes. También por esto, varios de esos autores, enunciadores soterrados del pesimismo, no han sido incluidos en subcategorías específicas que, a nuestro entender, les corresponden. Es el caso, por ejemplo, de Sartre y el nihilismo.

Con estas dos observaciones, nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: pueden (y deben) rastrearse las ideas pesimistas de, al menos, los dos últimos siglos, para conectarlas entre sí, definir un corpus teórico y desarrollar sus componentes hasta crear un sistema intrínsecamente nuevo.

3. OBJETIVOS A ALCANZAR

El primero de nuestros objetivos es sacar al pesimismo filosófico de la etérea indefinición en la que lleva siglos viviendo. Pretendemos rastrear sus orígenes hasta varios siglos antes de Cristo (cosa que haremos en el primer capítulo, dedicado a la genealogía del término) y desde ahí llegar a los últimos doscientos años. En ese punto, definiremos el pesimismo de la forma más amplia que podamos, y nótese que no pretendemos estructurar una definición que abarque todas las propuestas, pues consideramos que no es ese nuestro terreno. Muchos autores son o han sido declarados pesimistas, y la noción que tengan de esto no nos compete más que para hablar de nuestra creación, el neopesimismo. Así pues, nuestro abordaje de qué constituye el pesimismo filosófico se hará desde la perspectiva de un ‘dolor estructural’, en términos de Cabrera, en la existencia, y desde este trampolín efectuaremos el salto al grueso de nuestra tesis.

El segundo objetivo, definido el pesimismo, será recoger varias ideas tradicionalmente asociadas con él, ya sea desde una perspectiva existencial (como el

absurdo de Camus) o desde otro tipo de valoraciones (como los postulados contra el ‘yo’ del neurofilósofo Thomas Metzinger), y hacer lo que nadie hasta ahora ha hecho: conectarlas, hilvanarlas, estructurarlas, y secuenciarlas. De esta forma, pasaremos del caótico e impreciso término “pesimismo” a un corpus teórico que pone en diálogo diferentes ideas de la filosofía negativa de una forma inédita hasta ahora. Uniremos el planteamiento de la conciencia como un mal con tres vertientes distintas de nihilismo, luego mostraremos cómo del nihilismo nace el absurdo, y finalmente, cómo, ante este, llegamos a las conclusiones paralelas del suicidio y el antinatalismo. Estos cinco pilares sostendrán el neopesimismo, pero aún faltará un último paso para tenga su propia entidad conceptual.

El tercer objetivo es lo que da verdadero empaque original a la empresa que aquí planteamos. Definir el pesimismo hasta ahora no es, al fin y al cabo, más que buscar el denominador común, algo que permita hermanar a autores tan dispares como Cioran y Dienstag, y si bien lo consideramos algo meritorio, no es por sí mismo suficiente para erigir sobre ello una tesis doctoral. El siguiente paso, sin embargo, sí nos parece propio de una investigación de esta envergadura, pues conectar ideas esparcidas a lo largo de los siglos para formar un solo sistema secuencial es la piedra de toque de la filosofía contemporánea, y hacerlo en torno a una propuesta de nombre y direccionalidad propia es, a nuestro entender, el eje de la creación académica. Pero nuestro propósito al abrir esa puerta es, de hecho, llegar al último de nuestros objetivos, pues no pretendemos solo *sistematizar* las ideas pesimistas, sino *desarrollarlas*, de tal forma que podamos hablar de neopesimismo, y no quizá de un ‘metapesimismo’. Así pues, nuestra tercera aspiración es, una vez expuestas las ideas neopesimistas y las propuestas de sus autores más emblemáticos, contraponer nuestra propia visión al término al que dichos autores llevaron sus razonamientos. Pretendemos desmentir aquello en lo que consideramos que erraron, y hecho esto, atrevernos a llevar las ideas pesimistas hasta el límite lógico y último de su potencial.

Así veremos la diferencia entre *diagnosticar* estas ideas (lo hecho hasta ahora por el pesimismo) y *prescribir* estas ideas (a lo que el neopesimismo aspira).

4. METODOLOGÍA

La metodología que hemos seguido en este trabajo es la propiamente filosófica, y consta de cuatro partes.

En primer lugar, hemos realizado una extensa labor investigativa y bibliográfica para analizar los pormenores de los problemas a tratar. Para ello hemos recurrido a fuentes primarias (textos representativos de los propios autores) y secundarias (artículos y libros sobre dichos autores y sus ideas). Asimismo, y como antes mencionamos, en pos de la originalidad del trabajo, hemos recabado material novedoso entrevistando a cuatro autores contemporáneos a los que, además, hemos leído y estudiado con detenimiento: los autores estadounidenses Thomas Ligotti y Joshua Foa Dienstag, el

filósofo sudafricano David Benatar y el ya citado profesor retirado argentino Julio Cabrera.

En segundo lugar, hemos procedido a una elaboración pormenorizada de las ideas y los razonamientos que pretendíamos construir. Para ello nos hemos valido de tutorías con el director de esta tesis, con el que hemos ido contrastando y organizando la exposición de la investigación, y de varios esquemas e índices que nos permitieron estructurarla y secuenciarla.

En tercer lugar, nos hemos enfrentado a la escritura misma del trabajo, donde nos hemos apoyado constantemente en la bibliografía y en citas, en su mayoría textuales para no pervertir el sentido estricto de las palabras de los autores citados, así como en un trabajo distribuido a lo largo de los días de forma que fuese posible ir profundizando en las ideas conforme estas se vertían en la hoja.

En cuarto y último lugar, hemos procedido a una minuciosa labor de corrección, una vez más, con la ayuda del director de este trabajo, tanto en el aspecto formal (referencias, erratas, etc.) como en el filosófico, donde hemos repasado cada razonamiento por entero repetidas veces, y hemos revisado que su exposición fuese clara y progresiva, así como que las conclusiones resultasen sólidas y bien acotadas.

Confiamos en que esta labor haya dado lugar a un trabajo digno de lectura, así como que esté a la altura de la cuestión tratada. No aumentará la popularidad del pesimismo, pero hemos hecho cuanto hemos podido. Sabernos derrotados de antemano solo le ha aportado más encanto.

CAPÍTULO I: DESARROLLO Y CONFIGURACIÓN DEL TÉRMINO 'PESIMISMO'

1.1) ANTECEDENTES DEL PESIMISMO

La mayor dificultad que nos encontramos a la hora de trazar el origen del término «pesimismo» es lo etéreo de lo que define. Muchos autores de los que veremos en las páginas siguientes han argüido que, en efecto, el pesimismo carece de una sistematización sólida. Hay quien incluso ha postulado que dicha carencia está en su propia esencia. Así pues, para delimitar, aunque solo sea de forma aproximativa, la trayectoria de esta filosofía, hemos de acotarla desde sus más remotos antecedentes.

El filósofo contemporáneo Eugene Thacker escribió que "el pesimismo es la forma filosófica del desencanto" (2017, p. 12), y a nuestro modo de ver, ese desencanto es tan antiguo como la propia civilización. Ya en el Reino Medio egipcio (1980-1630 a. C.) "surgerà un tipo de literatura, única por sus mensajes y contenidos pesimistas que contrastará notoriamente con la mirada optimista de la vida que el egipcio poseía de su mundo" (Martín, 2010, pp. 232-233), y que nos indica que el desencanto al que Thacker se refiere no es endémico de ninguna era particular. Es en el propio Egipto donde encontramos el que acaso sea el texto pesimista más antiguo que se conoce, *La disputa de un hombre con su ba*. En la cultura egipcia, el ba guarda ciertas correspondencias mitológicas con lo que en occidente denominamos "alma". No obstante, el ba, pese a su naturaleza espiritual, solo se aplica al ser humano cuando este ha fallecido, siendo una suerte de puente entre el mundo divino y el terrenal.

En ese contexto, *La disputa de un hombre con su ba* nos sitúa en la discusión de un individuo superado por la adversidad de la existencia que discute con su ba cuestiones inherentemente pesimistas, como el suicidio y la futilidad del devenir. Ese hombre "se encuentra desesperado por el contexto social en el que vive y busca suicidarse como única solución para escapar de sus problemas", defendiendo que "el individualismo avanza sobre la sociedad del mismo modo que la ruina y la desolación avanzan sobre el territorio egipcio" (Marín, 2010, p. 238). Los condicionantes sociales de esta cosmovisión son, por supuesto, determinantes, pero no más de lo que lo son los análogos de las mismas en cualquier otra época. Dicho de otro modo, el pesimismo del texto que aquí tratamos no puede atribuirse únicamente a la explotación, la esclavitud y las penurias propias de la sociedad egipcia, que, además de distar siglos de su supuesta erradicación en el mundo moderno, no son lo que aqueja en último término al protagonista del relato. De hecho, Martín nos dice que lo interesante de *La disputa de un hombre con su ba* "es el cuestionamiento de los valores y las creencias religiosas por parte del ba, ... llegando incluso a cuestionar la existencia de una vida en el Más Allá" (2010, pp. 241-242). El sentimiento de abandono metafísico o trascendental, al que más adelante nos referiremos en profundidad, es una constante que se repite tanto en Egipto

como en nuestros días, pasando por todas las etapas históricas intermedias. Veamos otro ejemplo.

El historiador inglés Wilfred G. Lambert (1926-2011) nos habla del texto *The dialogue of pessimism* [*Diálogo del pesimismo*, traducción nuestra], escrito en idioma acadio, cuya fecha no puede acotarse más que alrededor del año 1000 a. C. Aun habiendo podido recuperarse solo parcialmente, Lambert, en su libro *Babylonian Wisdom Literature* (2006) [*Literatura de Sabiduría Babilonia*, traducción nuestra], recompone fragmentos del texto en los que podemos ver cómo la visión optimista de la existencia es desafiada por un esclavo que, sistemáticamente, desmonta los planes de su amo para un día cualquiera, dándole argumentos sólidos para hacer tanto una cosa como su contraria.

De la versión en inglés que nos ofrece Lambert, traducimos y adaptamos formalmente el siguiente fragmento (1963, p. 139, traducción nuestra):

—¡Escúchame, esclavo!

—¡Aquí estoy, amo, aquí estoy!

—¡Rápido! Prepárame el carruaje. Quiero ir a palacio.

—¡Vaya, amo, vaya! Le beneficiará. Cuando el rey le vea, le rendirá honores.

—¡Pues, esclavo, no iré a palacio!

—¡No vaya, amo, no vaya! Cuando le vea, el rey le enviará a Dios sabe dónde. Quizá le envíe por una ruta que desconoce. Le hará sufrir en agonía día y noche.

Nótese que las alusiones a la agonía que el rey puede dispensar a placer no se han de temer en base a una afrenta concreta, sino, según el esclavo, al propio hecho de que están en su poder. La aleatoriedad que esclavo expone tanto para el beneficio como para el perjuicio será, más adelante lo discutiremos, característica nuclear del pesimismo que nos proponemos sistematizar. Pero ahora, pasemos al comienzo de nuestra era, a los primeros años después de Cristo, donde también los griegos mostraron que el sufrimiento agónico que refleja el diálogo acadio pervive en nosotros.

Un ejemplo sólido de esto es Plutarco (46/50 d. C. – 120 d. C.), autor griego que desempeñó tareas de historiador, magistrado y, naturalmente, filósofo. De su obra, prestaremos aquí especial atención al conjunto de textos que ha llegado a nuestros días bajo el nombre de *Obras morales y de costumbres*, o *Moralia*. En concreto, en el segundo volumen encontramos el *Escrito de consolación a Apolonio*, donde Plutarco nos dice que, tanto en su época como en el pasado, "gran número de hombres sabios ha deplorado la condición humana y ha pensado que la vida es un castigo y que nacer para el hombre es, en principio, la mayor de las desgracias" (1986, p. 93). Esta idea de que nacer es una carga y hasta una maldición resiste en la corriente moderna del antinatalismo, al que, por su importancia en el neopesimismo planteado en la introducción, dedicaremos un capítulo completo de la presente investigación. No

obstante, aun si ahora no nos sumergimos directamente en el corazón de este mensaje, es importante notar que nace de la valoración que Plutarco nos muestra: la de que la condición humana es, repetimos, deplorable.

Tanto es así que, en las páginas inmediatamente posteriores, Plutarco pone en boca de Aristóteles "que no haber nacido es en verdad lo mejor de todo, y el morir es mejor que el vivir" (1986, pp. 94-95), e incluso va más allá cuando plantea la dicotomía entre ignorancia y sufrimiento,

pues una vida con la ignorancia de los propios males es la más libre de penas. Pero para los hombres es totalmente imposible obtener la mejor cosa de todas y participar de la naturaleza de lo que es lo mejor: en efecto, lo mejor para todos, hombres y mujeres, es no haber nacido. Sin duda la siguiente después de esto y la primera de las cosas que puedan conseguir los hombres, pero la segunda mejor, es, después de haber nacido, morir lo más rápidamente posible. (Plutarco, 1986, pp. 94-95)

El último ejemplo que queremos mostrar como antecedente del pesimismo, antes de pasar a la genealogía del término, es, como a nadie sorprenderá, el del filósofo griego Hegesias, cuya fecha de nacimiento y de muerte son inconcretas, pudiendo datarse solo la primera, alrededor del 290 d. C. Este autor, vinculado al hedonismo defendido por los cirenaicos, sostenía que, dada la naturaleza intrínsecamente sufriente y carente de la existencia, la búsqueda del placer estaba condenada al fracaso. Ante esta perspectiva, Hegesias de Cirene "ocupa un nicho especial en la historia de la filosofía: es el único filósofo que abogó activamente por el suicidio" (Matson, 1988, p. 533, traducción nuestra).

La concepción que Hegesias tenía de la conciencia como elemento último a extinguir la traeremos en la sección del capítulo del neopesimismo dedicada a la conciencia misma, pero conviene adelantar que, si bien conforme los siglos avanzan surgen más y más ejemplos de pesimismo filosófico, consideramos a Hegesias el último contribuidor original de la Antigüedad a unas ideas que, como vemos, se remontan al siglo XXI a.C.

1.2) GENEALOGÍA DEL TÉRMINO

El capellán Sebastián de Covarrubias (1539-1613) fue célebre por escribir el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), el primer diccionario etimológico escrito solo en nuestro idioma. En esta obra no se encuentra definición alguna de la palabra "pesimismo". Por contraposición, la Real Academia Española lo define hoy, en su vertiente filosófica, como la "doctrina que insiste en los aspectos negativos de la realidad y en el predominio del mal sobre el bien" (Real Academia Española[RAE], 2021). Esta definición es, cuanto menos, incompleta. pero es difícil realizar reproche alguno en esa dirección, puesto que el pesimismo filosófico, como antes dijimos, carece hoy por hoy de una sistematización coherente.

Pese a ello, hablar de los "aspectos negativos de la realidad" incorpora una valoración cualitativa lejana de las circunstancias en las que el término "pesimismo" fue acuñado. No se trataba entonces de aspectos, sino de una visión general, nacida, de hecho, como reacción a su contraria.

El origen de la palabra "pesimismo" se encuentra en el latín *pessimum*, que designa lo peor. Su contrario es, naturalmente, el optimismo, también de raíz latina, que designa lo mejor. Ambos términos aparecieron en Francia en el siglo XVIII, y pese a que podría suponerse que fueron de nacimiento más o menos simultáneo, no sorprende saber que fueron acuñados con más de un siglo de separación. En su obra *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* (2006) [*Pesimismo: Filosofía, Ética, Espíritu*, traducción nuestra], Joshua Foa Dienstag nos indica que "la Academia Francesa admitió la palabra «optimismo» en 1762, pero «pesimismo» solo en 1878" (2006, p. 9, traducción nuestra).

Cierto es que el uso de la primera antecedió al de la segunda. Fue la revista jesuita *Journal de Trévoux* (1701-1782) quien la empleó para hablar de la obra de Gottfried Leibniz (1646-1716) *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). En ella, el autor alemán sostiene que vivimos en el mejor de los mundos posibles, pues este es obra de la omnipotencia y la sabiduría divina (Leibniz, 2014). Tal visión luminosa de la existencia provocó que "los escritores franceses empezaran a referirse a esta doctrina como *optimista*" (Dienstag, 2006, p. 9, traducción nuestra), y a su vez, generó críticas por parte de François-Marie Arouet (1694-1778), más conocido como Voltaire. Este, en su cuento *Cándido o el optimismo* (1759), se refiere a las tesis Leibniz de forma paródica y crítica. Fue la popularidad internacional de esta obra la que provocó que "los críticos jesuitas de Voltaire, en el *Journal de Trévoux*, le acusaran de «pesimismo»" (Dienstag, 2006, p. 9, traducción nuestra).

La tardía acogida de la palabra "pesimismo", que, como hemos señalado, tuvo lugar un siglo más tarde que la de "optimismo", puede deberse a múltiples factores. Entre ellos, nosotros nos atrevemos a señalar la hostilidad que el pesimismo como corpus filosófico genera en las sociedades occidentales. Discutiremos este fenómeno en los apartados correspondientes, pero vale la pena señalar que, ya en la Europa del siglo XVIII, el pesimismo se revelaba como oposición al *status quo* tradicional, de moral cristiana y confianza en la metafísica divina.

Pese a tal represión, el término "pesimismo" trascendió la lengua francesa y aterrizó en la alemana mucho antes de que lo emplearan los autores a los que lo vinculamos. Un ejemplo lo encontramos en el tercer volumen de los *Cuadernos* de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), donde, en un parco aforismo, leemos: "El uno con su optimismo, el otro con su pesimismo" (2017, p. 70). Poco podía intuir Lichtenberg hasta qué punto era acertada aquella dicotomía, que dividió el panorama filosófico anterior a él y, como veremos a continuación, siguió dividiéndolo en los siglos posteriores, hasta nuestros días.

CAPÍTULO II: PESIMISMO COMO DIAGNÓSTICO

2.1) PESIMISMO CLÁSICO

2.1.1) Definición

Cabe pensar que, para definir una variante "clásica" del pesimismo, primero debemos haber definido el pesimismo en su acepción más general. Sin embargo, como ya anunciáramos en la introducción, el eje de este trabajo es la indefinición teórica en la que el pesimismo filosófico ha existido desde su nacimiento. En nuestra búsqueda, no nos hemos topado con ningún intento, ni siquiera aproximativo, de sistematizar el pesimismo, con la excepción del ya mencionado Dienstag, al que también recurriremos en este apartado.

No obstante, antes de acotar el pesimismo por lo que contiene, nos será útil definirlo por aquello con lo que contrasta. En su ensayo *La conspiración contra la especie humana* (2010), Thomas Ligotti nos dice que "el carnicero, el panadero y la aplastante mayoría de los filósofos coinciden en una cosa: la vida humana es algo bueno, y debemos mantener en vida nuestra especie el mayor tiempo posible" (2017, p. 29), lo cual es, naturalmente, un ideario contrario al pesimismo. Es ahí cuando el propio Ligotti matiza que "algunas personas parecen haber nacido para rezongar que estar vivo no está bien", y que "podrán hacerlo sin preocuparse por que sus esfuerzos vayan a tener un exceso de admiradores" (2017, p. 29), debido a lo que es nuestro primer postulado respecto al pesimismo: que tiene una faceta clásica porque es tan antiguo como la filosofía misma, aunque, de forma más o menos deliberada, ha sido marginado y enterrado por sus detractores, es decir, la inmensa mayoría de la humanidad. Esto no debe extrañarnos, ya que, "como orientación filosófica, el pesimismo va contra las disposiciones mayoritarias que ven la vida como ... significativa y útil, y justifican — aun contra toda probabilidad— la esperanza en un futuro mejor" (Packer y Stoneman, pp. 1-2, traducción nuestra), cosa que es muy común en cierto tipo de pesimistas que en este capítulo trataremos bajo el nombre de "pesimistas de la fortaleza". Con todo, no son pocos quienes, aun declarándose contrarios al pesimismo, lo han secundado, acaso sin saberlo:

El pesimismo, como vengo diciendo, ha estado escondido a plena vista. Sus ejemplares incluyen, entre otros, a: Rousseau, Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Unamuno, Ortega y Gasset, Freud, Camus, Adorno, Foucault, y Cioran —por nombrar solo unos pocos de lo que podría ser una muy larga lista. ... Y se podría decir que tiene vínculos cercanos con escritores como Sartre, Arendt, Benjamin, Wittgenstein, y Weil. (Dienstag, 2006, pp. 5-6, traducción del autor).

Lo primero que saltará a la vista del lector al mirar estos nombres y los complejos sistemas filosóficos que acarrear son las diferencias que guardan entre sí.

Esta es la razón por la que, en el presente capítulo, hemos distinguido dos tipos de pesimismo (aunque, de hecho, podrían distinguirse aún más subtipos): la falta de sistematización del pesimismo facilita idiosincrasias en los autores que lo abanderan. Así, por ejemplo, puede verse una relación clara entre Schopenhauer, Mainländer, y Cioran, pero pese a su empleo común del término "pesimismo", solo podemos definir entre ellos la clara inclinación ontológica hacia los aspectos más sombríos de la realidad.

Dicho de otro modo: el pesimismo —en tanto que doctrina filosófica, existente por ejemplo en Schopenhauer o en Eduardo von Hartman— supone el reconocimiento de un "algo" (naturaleza o ser) cuyo carácter constitucionalmente insatisfactorio afirma. En este sentido, el pesimismo constituye, evidentemente, una afirmación de lo peor. (Rosset, 1976, pp. 16-17)

Pero, se nos dirá, lo "sombrio" que mencionamos más arriba no es en modo alguno una clasificación filosófica. Por ello, sintetizaremos la definición que tan elusiva resulta diciendo que el pesimismo, entendido en su acepción general, es aquella filosofía en cuyo núcleo se encuentra una valoración esencialmente negativa de la existencia debido a que en esta hay lo que habremos de llamar un dolor "estructural", es decir, perteneciente o relativo a la constitución misma de nuestras vidas. Y es que el pesimismo se debe a la certeza de que "el dolor estructural no es tan solo un sentimiento, sino que se apoya en pruebas materiales a su favor", tales como "la fragilidad del cuerpo, en la enfermedad y en el conflicto inevitable entre seres naturales (como los humanos)" (Cabrera, 2014, p. 145).

Con todo ¿qué implica esa "negatividad" pesimista? ¿Hasta dónde llega su alcance, y de qué forma podemos, si es que podemos, lidiar con ella? He ahí lo que distingue a los pesimistas de la fortaleza, que veremos en el siguiente apartado, de los pesimistas clásicos, a los que trataremos en este.

Si decimos que "el pesimismo puede derivarse de considerar el lugar ontológico del sufrimiento frente a la felicidad" (Cabos, 2015, p. 153), debemos decir también que la condición de ese sufrimiento es *intrínseca* en nuestra existencia; esto es, que no hay modo alguno de eludirla. Es así como piensan los autores a los que hemos denominado "pesimistas clásicos": para ellos, la vivencia subjetiva del sufrimiento humano desmiente, a priori, que podamos salir de nuestra propia condición. Aunque en los tres autores que hemos seleccionado como ejemplos de este subtipo de pesimismo veremos que cada uno de ellos aporta matices cruciales a esta definición, adelantamos ahora que hemos escogido el término "clásico" porque este pesimismo lidia con la valoración negativa de la existencia *después* de haberla experimentado, y no esquivándola en primera instancia. He aquí la primera referencia al error occidental de la "teleología de las ideas" del que hablábamos en la introducción: los pesimistas clásicos no pretenden *de antemano* sobreponerse al pesimismo. En lugar de eso, son descriptivos y hay en ellos un obvio componente de desistimiento.

De hecho, "el mayor ataque contra el pesimismo filosófico quizá sea que su único tema es el sufrimiento humano" (Ligotti, 2017, p. 95), y esto es especialmente visible en los pesimistas clásicos. Los pesimistas de la fortaleza, como más adelante veremos, son una respuesta a tales ataques, y se proponen plantear el pesimismo como susceptible de ser heroicamente superado. Por el contrario, pesimistas como Schopenhauer, Mainländer o Cioran, según dice Thacker en su artículo de opinión online sobre *La conspiración contra la especie humana*, "ostentan un lugar privilegiado para Ligotti" (Thacker, 2013, traducción nuestra). Esto coincide con nuestra valoración del pesimismo clásico, puesto que "el pesimismo, en esta perspectiva, no es simplemente una forma práctica de realismo" y tampoco "otro nombre para el secularismo, apoyando una nueva fe en la elección y la acción humana tras la ducha fría que es la muerte de Dios", sino que "rechaza cualquier movimiento redentor hacia algo más allá del pesimismo" (Thacker, 2013, traducción nuestra). Esto hace que el pesimismo clásico tenga unos rasgos particulares que lo distinguen del pesimismo de la fortaleza, y, sin embargo, ambos se cobijan bajo el paraguas terminológico de "pesimismo". Pero ¿qué hace que un pesimista sea tal, además de la característica nuclear de reconocer el dolor estructural de la existencia, y erigir su filosofía en torno a él?

Como hemos dicho, rara vez ha intentado responderse a esta pregunta, puesto que el pesimismo filosófico es en sí una materia tan marginal dentro del ámbito académico que proceder a su sistematización no genera interés ni demasiados aplausos. Con todo, Dienstag hizo un respetable intento al decirnos que "si bien podría dar una serie de caracterizaciones de cada autor [pesimista], será más efectivo a la hora de mostrar su esfuerzo común proceder mediante una serie de proposiciones que los pesimistas suscriben en mayor o menor grado" (Dienstag, 2006, p. 19, traducción nuestra), pero es en esa variación de grado donde encontramos nuestro problema. A nadie se le escapa el sabor filosófico común de los autores pesimistas, que nos permite reconocerlos como tales, pero demostrar ese vínculo en una sucesión causal e inequívoca de factores es difícil, tanto por los diferentes tiempos y contextos en los que dichos autores vivieron, como por su frecuente empeño voluntario en que no se les asociara a líneas de pensamiento tan poco populares. Aun así, Dienstag considera, como anuncia, que existen unas proposiciones que hermanan esos sistemas de pensamiento, y escribe:

Estas proposiciones, que hasta cierto punto se apoyan unas en otras, son, en su forma más tosca, las que siguen: que el tiempo es una carga; que el curso de la historia es, en cierto sentido, irónico, que la libertad y la felicidad son incompatibles; y que la existencia humana es absurda. (2006, p. 19, traducción nuestra)

Nuestra postura es sencilla: Dienstag se equivoca al definir el pesimismo general de esta forma. No porque no sea cierto lo que dice, sino porque la aplicabilidad de los términos es demasiado débil para que funcione en tantos autores como él propone. A nuestro entender, es cierto, por ejemplo, que la mayoría de autores pesimistas suscriben

en mayor o menor medida que la existencia humana es absurda, pero la noción de absurdo que toma Dienstag, y que también nosotros tomaremos, es la más sistematizada: la de Albert Camus. No obstante, por lógico que sea defender, por ejemplo, una suerte de absurdismo schopenhaueriano, el término tiene unas connotaciones tan propias de la dialéctica existencialista que el parentesco que guarda con Schopenhauer resulta tan claro como forzado de etiquetar. Algo análogo ocurre con considerar "que el tiempo es una carga". Tal cosa podría afirmarse fácilmente de varios autores, pero, como ocurre con el absurdo, el problema llega cuando hay que *profundizar* en la noción de "carga". Al hacerlo, la claridad que unía a los pesimistas se desvanece. Algunos, como Schopenhauer y su aburrimiento, consideran que el tiempo es, en efecto y simplemente, un instrumento del sufrimiento, mientras que otros, como Sartre, ven en el tiempo nuestra posibilidad de redención.

Consideramos que, para que el pesimismo filosófico se identifique como tal, no hemos de crear unas subcategorías en las que meter los distintos sistemas a golpe de léxico, sino que debemos permitir que la comunalidad de sus planteamientos hable por sí misma. En pos de esto fue que contactamos con varios exponentes del pesimismo contemporáneo en distintas áreas y les entrevistamos sobre la pertinencia de nuestra investigación acerca del neopesimismo, así como del pesimismo filosófico en general. En esta materia resultó especialmente útil el filósofo argentino Julio Cabrera, quien, en sus e-mails, nos proporcionó varias introspecciones que se expondrán a lo largo de este trabajo. Gracias a él nos ratificamos en que, aunque el pesimismo no cuente, hasta ahora, con un listado académicamente aceptado de términos que lo definan, sí que está acreditado "en lo que, desde Wittgenstein, llamamos «parecidos de familia». Es lo que permite decir que Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Cioran, Weininger y Cabrera son pesimistas, mientras que Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Jürgen Habermas no lo son" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021). En su e-mail, concluye ese mismo párrafo diciendo: "No podrías afirmar esto si no te fuera claro, de algún modo, lo que significa «pesimismo»" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021).

Pero lo mismo que hace que, para definir el pesimismo, sea suficiente prestar atención al criterio básico del dolor estructural, y ya después admitir las diferencias entre los autores, también hace necesario distinguir el pesimismo clásico del pesimismo de la fortaleza. Entre los autores de cada uno no es obligatorio un parentesco terminológico, pues sus sistemas, como a continuación demostraremos, parten del mismo lugar y tienen objetivos análogos, que, además, se influyen entre sí; no obstante, entre esos dos subtipos de pesimismo sí que hay marcadas diferencias.

Y al igual que antes renegábamos de su genérica caracterización del pesimismo, no tenemos problema a la hora de coincidir con Dienstag en que

hay una división entre aquellos pesimistas, como Schopenhauer, que sugieren que la única respuesta razonable a estas proposiciones es una cierta resignación, y aquellos, como Nietzsche, que rechazan la resignación en favor de una ética

afirmadora de la vida, el individualismo y la espontaneidad. (Dienstag, 2006, p. 19, traducción nuestra)

Si, como decíamos, lo que define al pesimismo en general es el reconocimiento de un dolor estructural en la existencia, ahora decimos que el pesimismo clásico y el pesimismo de la fortaleza se distinguen en la respuesta que proponen a dicho dolor. Los pesimistas clásicos, como los que veremos a continuación, no consideran que tal dolor sea superable (si bien algunos proponen métodos que, según dicen, pueden ayudarnos a "perder victoriosamente"), mientras que los pesimistas de la fortaleza sostienen que podemos manejar y/o escapar de ese dolor.

Establecido esto, procedamos ahora a ver tres exponentes del pesimismo clásico, en sus similitudes y diferencias, que ilustrarán lo que venimos defendiendo.

2.1.2) Arthur Schopenhauer

Lo primero que debemos decir sobre los autores que vamos a ver a continuación es que las divergencias que nosotros tenemos con ellos serán debidamente desgranadas en el capítulo siguiente, dedicado por entero a nuestra propuesta original del neopesimismo. En las próximas páginas, nos limitaremos a exponer sus sistemas filosóficos de la forma más aséptica posible, si bien quizá nos permitamos alguna pincelada sobre lo que está por venir.

Apuntado esto, nos parece que la única opción lógica para empezar a acometer el pesimismo clásico es, por supuesto, Arthur Schopenhauer (1788-1860). Este autor nació en Danzig, ciudad situada en la actual Polonia bajo el nombre de Gdansk, y es referente inexcusable de todo autor posterior a él que haya lidiado con los recovecos más oscuros de la filosofía existencial. Influencia marcada y reconocida de pesimistas clásicos, como Philipp Mainländer, y de pesimistas de la fortaleza, como Friedrich Nietzsche, Schopenhauer nos dice en su magnum opus *El mundo como voluntad y representación* (1819) que "hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir" (2009, p. 142). Con todo, "aunque frecuentemente se ha tildado a su filosofía de pesimista, irónicamente esta noción es usada con poca frecuencia por el filósofo alemán" (Cabos, 2015, p. 144), debido a que, como más arriba indicamos, el término no tenía en aquel tiempo la difusión que tiene ahora.

Entonces ¿qué hace de Schopenhauer un autor de tan marcado carácter pesimista? La respuesta es: su complejo y sombrío sistema filosófico, en cuyo núcleo se encuentra el concepto de la *voluntad* o *voluntad de vivir*. Para nuestro autor, la voluntad es la cosa en sí que tanto tiempo persiguió Kant, y que se materializa de una forma impersonal en todo cuanto existe. Pero no debemos confundir la voluntad schopenhaueriana con el deseo que anida en todo ser humano, puesto que aquella es una fuerza de naturaleza ciega cuyo único propósito es su perpetuación, mientras que este solo es consecuencia de aquella. A tal efecto, todo lo que compone el mundo en el que se mueve el sujeto es un fenómeno de la voluntad, que en ello se concreta y se

mantiene, no debiendo confundirse con la voluntad misma, que es, como hemos dicho, la cosa en sí. En palabras del propio Schopenhauer:

Esa *cosa en sí* ... que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno ... : mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir, el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre. (2009, p. 163)

Esa voluntad nos mantiene en constante búsqueda, activos en la vida; es a ella a lo que el ser de todo existente se reduce, pues es "el fondo primordial e irreductible del ser", así como "el engendrador y productor de todo mundo visible y de toda vida, presente y actuante en cada uno de los fenómenos" (Mann, 2014, p. 38), en particular, en nuestros deseos. Es ahí donde despunta el pesimismo de Schopenhauer.

Como hemos dicho, la voluntad es una fuerza omnipresente que solo busca su propia perpetuación. Dicha perpetuación tiene lugar a través de existentes, de modo que la supervivencia de estos es su mayor canalización. Pero para sobrevivir, hablando ya de los existentes humanos, todos requerimos de sucesivas metas que nos arrastren de un día al siguiente. Por desgracia, hay metas que se alcanzan, y es ahí donde se revela, para Schopenhauer, la futilidad de toda búsqueda, ya que la saciedad dura unos instantes antes de ser reemplazada por una nueva carencia, y por tanto, por el deseo de suplirla al que nos condena la voluntad.

En cuanto manifestación fenoménica de la voluntad, la vida de cada individuo presenta este singular rasgo: su transcurso vital suele consumirse en el continuo esfuerzo por alcanzar alguna cosa, pero tan pronto es esta alcanzada, vuelve a presentarse en su lugar un nuevo anhelo. (Samamé, 2016, p. 144)

De anhelo en anhelo (esto es, de carencia en carencia), se mueve el ser humano en su existencia con la consiguiente vivencia de frustración, cansancio y, cuando se toma conciencia del mecanismo que nos rige, hastío. Sin embargo, tal conciencia no nos exime del cumplimiento de la voluntad, que nos impele a todo lo que, en último término, propicia nuestra permanencia en este mundo de sinsabores. De ahí que Ligotti nos diga que "Schopenhauer es un gran pesimista, entre otras razones porque revela un rasgo distintivo de la imaginación pesimista", esto es, la voluntad de vivir, esa superestructura, esa fuerza ciega, sorda y muda que anima a los seres humanos en detrimento suyo" (Ligotti, 2017, p. 69).

Pero en nuestro detrimento no juega solo el constante querer insatisfecho, sino también, nos dice Schopenhauer, el vacío resultante de su rara satisfacción. Si algo nos muestra la voluntad es que para el ser humano no existe nada parecido a la "paz interior". El fundamento de nuestro mantenernos en el tiempo es el mantenernos *hacia* algo, con la farsa auto-prometida de que su consecución nos aliviará del pesar que sentimos. Sin embargo, como individuos, aborrecemos la ausencia de preocupaciones, de problemas y de tormentos. Somos adictos, según Schopenhauer, a nuestro propio

sufrimiento, y sin él, nos encontramos ante una suerte de *horror vacui* volitivo. Pero no olvidemos esto: si la voluntad está presente en todo y se concreta en el desplazamiento hacia un objetivo, es porque el estado de base de nuestra existencia es en sí mismo *carente de*, lo cual es, a su vez, su propia carencia. Vivir es comparable a rellenar constantemente un vaso agujereado por el fondo. Para los humanos,

querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia misma se le vuelven una carga insostenible. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos. (Schopenhauer, 2009, p. 369)

Repitémoslo: el dolor y el aburrimiento son los componentes últimos de nuestras vidas. Schopenhauer plantea con esto un antagonismo del individuo para con su propia voluntad de vivir, a la cual está irremediamente sujeto. Y dado que nuestro autor "reconoce las objetificaciones de esta 'voluntad' como una línea continua de desarrollo desde el 'impulso ciego' de la naturaleza, a través de las plantas y los animales, hasta los cuerpos humanos" (Grimwade, 2011, p. 3, traducción nuestra), no es difícil ver que hemos de escoger entre la dualidad sufrimiento-aburrimiento y la autonegación.

Podría preguntárenos ahora por el rol que ocupan en el sistema de Schopenhauer constructos tan cotizados socialmente como la "felicidad", y es nuestro propio autor quien se encarga de respondernos que, precisamente porque la naturaleza de la existencia humana es la carencia y la experiencia de sufrimiento que esta conlleva, todo cuando nos resulta cognoscible, de primera mano y como tal, es esa misma carencia. "Solamente la carencia, es decir, el dolor, nos es siempre inmediatamente dado", nos dice Schopenhauer, "mientras que la satisfacción y el placer solo los podemos conocer de manera mediata, recordando el sufrimiento y la carencia anteriores que cesaron con su aparición" (Schopenhauer, 2009, p. 378). ¿Qué clase de vida aguarda, pues, a quienes optan por no colaborar en esta charada de pretensiones y voluntad? En *El arte de conocerse a sí mismo* leemos palabras de renuncia a cualquier proyecto de éxito, y contemplamos, en su lugar, el recogimiento misantrópico que corresponde ante un mundo poseído por la torturadora voluntad de vivir:

En un mundo en el que por lo menos cinco sextas partes están compuestas de pícaros, locos o tontos, el sistema de vida para cada uno de los que integran la sexta parte restante debe consistir, tanto más cuanto más quiera resaltar sobre los demás, en el mayor recogimiento posible. La convicción de que el mundo es un desierto en el cual la sociedad no merece confianza alguna debe internalizarse y volverse un hábito. (Schopenhauer, 2007, p. 59)

No ha de extrañarnos este consejo, ya que, dado que la voluntad "es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento" (Mann,

2014, p. 42), el único proceder lógico es oponernos a ella. Con todo, nos advierte Schopenhauer, esto ha de hacerse con la total certeza de que perderemos nuestra ridícula batalla. La contienda está amañada, y no podemos engañarnos al respecto. Nuestra propia venida a la existencia nos condenó, y es por esto que Schopenhauer la considera la tragedia primigenia, cuyo precio pagamos en nuestra huida de la muerte:

Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte con la que luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla. (Schopenhauer, 2009, p. 369)

Esta concepción del nacimiento como tragedia la revisaremos en un apartado por entero dedicado a ella en el capítulo del neopesimismo. En dicho capítulo, trataremos al filósofo sudafricano David Benatar, exponente contemporáneo del antinatalismo con el que también hemos mantenido una comunicación personal, y que en su libro *Better never to have been* (2006) [*Mejor no haber sido nunca*, traducción nuestra], alude a Schopenhauer y al pesimismo clásico que aquí tratamos. Para Schopenhauer, "el sufrimiento es lo único que existe de forma independiente. La felicidad, para él, no es sino una ausencia temporal del sufrimiento. La satisfacción es el efímero cumplimiento de un deseo. En términos hedonistas, no hay placeres intrínsecos" (Benatar, 2006, p. 77, traducción nuestra). La voluntad es la culpable de esto, pues en último término ontológico, solo la voluntad existe. Si en el mundo no hay, según Schopenhauer, "ni causalidad, ni finalidad, ni libertad, se debe a que la voluntad repite ciegamente, fuera de todo principio o fundamento" (Rosset, 1976, p. 82), y es cierto que no podemos detener el proceso iniciado, pero podemos abstenemos de iniciarlo.

Aquí debemos adelantar que Schopenhauer concibe, a regañadientes, salidas cuasi-satisfactorias de la pesadilla en la que existimos, pero no es este el lugar para exponerlas en detalle. Lo que no podemos esquivar, sin embargo, es que, si bien "para Schopenhauer, el pesimismo es la única respuesta filosófica viable para esta condición radicalmente inhumana" (Thacker, 2011, p. 22, traducción nuestra), también nos propone la noción de "ascetismo" como método para oponernos a la voluntad de vivir. Según Schopenhauer, "[el asceta] niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obra desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él" (Schopenhauer, 2009, p. 441), lo cual se traduce, ante todo, en la abstinencia sexual.

La perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir. Con ella el asceta contradice la afirmación de la voluntad que se extiende más allá de la vida individual y anuncia que con la vida de ese cuerpo se suprime también la voluntad de la que es fenómeno. (Schopenhauer, 2009, p. 442)

Pero, se nos dirá, si abstenemos de procrear es una forma de limitar la perpetuación de la voluntad a nosotros, ¿por qué Schopenhauer no recomienda el

suicidio? A esa pregunta responderemos en el apartado pertinente, donde criticaremos también el sistema que acabamos de exponer. Por ahora, baste con esta somera descripción del pensamiento de quien es, sin duda, el primer pesimista clásico de la era moderna.

2.1.3) Philipp Mainländer

Mainländer, nacido y muerto en Alemania (1841-1876), es el primero de los pesimistas suicidas a los que aquí trataremos. Su muerte, aun discutiblemente trágica, fue coherente con el sistema que propuso, cuya esencia pesimista radica en su aportación más original: la *voluntad de morir*. El paralelismo con la voluntad de vivir schopenhaueriana no es casual, naturalmente, pero no fue Schopenhauer el único cuyo pensamiento tuvo eco en los autores posteriores, y hasta en nuestros días.

En la introducción al volumen de Mainländer que aquí nos interesa, *Filosofía de la redención* (1876), Pérez Cornejo nos dice que "la lectura de este libro cambiaría por completo el destino de Nietzsche, y el de toda la filosofía posterior" (2020, p. 14), lo cual era cierto incluso para campos extra-filosóficos, como el psicoanálisis. La idea de que en el ser humano habita una voluntad de morir resuena claramente en el Tánatos freudiano, que más adelante desgranaremos, y la afirmación de que "placer y displacer son los estados inmediatos del demonio; son movimientos completos e indivisos de la auténtica voluntad de vivir, o, expresado objetivamente, estados de la sangre, del corazón" (Mainländer, 2020, p. 115), puede darnos una idea de hasta qué punto la herencia de Mainländer no murió con él. En palabras de Pérez Cornejo "la "voluntad de morir" inconsciente de Mainländer estaría *detrás* de la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y de la "voluntad de poder" de Nietzsche" (2020, p. 28), pues el pesimismo clásico al que adscribimos a nuestro autor influye también en el pesimismo de la fortaleza. Pero empecemos por el principio.

Al lector más agudo no le habrá pasado por alto que el año de la muerte de Mainländer coincide con el de la publicación de su obra magna. No es coincidencia. Nuestro autor se ahorcó tan solo un día después de que su trabajo saliese a la luz. En la obra que constituyó para él una suerte de epitafio, se preguntaba: "¿Y quién es y *debe* ser un pesimista? Quien está *maduro* para la muerte" (2020, p. 290), cosa que, sarcasmo aparte, cumplió al pie de la letra. La muerte fue para Mainländer el eje ontológico desde el que abordar al ser humano. Si Cabrera nos dice hoy que "hay en la ontología afirmativa un sistemático favorecimiento del ser contra el no-ser" (2014, p. 36), le debemos a pesimistas clásicos como Mainländer la afirmación de que "la vida, en general, es "una cosa lamentable": fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*" (Mainländer, 2020, p. 199). Y este lamento tiene una trascendencia pragmático-mística que remite al núcleo religioso del pensamiento mainländeriano.

Como muchos antes que él, Mainländer creía en Dios, si bien no en la acepción común. Él creía que, en efecto, Dios había existido, pero que se había *suicidado*. En su plenitud, había comprendido que su "omnipresencia de ser" era, en tanto tal, una condena, y ante esta, lo único que podía hacer para pasar al no-ser, es decir, para morir, era fragmentarse y dejar que esos pedazos de divinidad tendieran al mismo fin al que Él, de forma holística, se entregó. Para quien ha visto un mundo de cualidad semejante al que Schopenhauer nos describe, no hay más alternativa:

Así pues, a Dios solo le quedaba un único acto posible, y por cierto un acto *libre*, porque no estaba sometido a coacción alguna, y porque podía tanto dejar de hacerlo como ejecutarlo, a saber: ingresar en la *nada absoluta*, en el *nihil negativum* [objeto vacío, sin concepto], es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir. (Mainländer, 2020, p. 266)

Más arriba adelantamos que, para erigir nuestra propuesta del neopesimismo, hemos contactado con exponentes del pesimismo filosófico contemporáneo, entre los cuales se encuentran dos de los ya citados: David Benatar y Thomas Ligotti. Nos interesa repetir esto ahora porque, habiendo expuesto la figura de una unidad original y suicida, cuyos fragmentos a la deriva somos nosotros, se comprenderá que Pérez Cornejo nos diga que "cabe reconocer paralelismos evidentes entre los planteamientos mainländerianos y ... algún escritor lovecraftiano como Thomas Ligotti ... o el antinatalista sudafricano David Benatar" (2020, p. 35). De ahí que el estatus de Mainländer como pesimista clásico no le reste actualidad alguna. En su idea de un Dios que ingresó en la nada, esparciéndose en un universo de fragmentos que llevan impresos ese mismo deseo, encontramos una concepción antropológica que se repetirá en el pesimismo: la de que el universo es indiferente a nosotros, la de que en cada corazón humano late una velada autodestrucción, y, en definitiva, la de que "*la meta de toda vida es la muerte*" (Freud, 2015, p. 72), que encontramos impregnando nuestro alrededor.

Como Cornejo señala, entre los múltiples sucesores de Mainländer se encuentra Ligotti, que sintetiza la idea pesimista de la futilidad condenatoria de la existencia en unas sencillas frases: "Para decirlo simplemente: *no somos de aquí*", defiende, "si desapareciéramos mañana, ningún organismo de este planeta nos echaría de menos. Nada en la naturaleza nos necesita. Somos como el Dios suicida de Mainländer" (Ligotti, 2017, p. 271).

Resumiendo hasta ahora: para Mainländer, "esta unidad simple [Dios] *ha existido*, pero ya no *existe*. Se ha hecho añicos, transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*" (Mainländer, 2020, pp. 133-134), pero lo fue en tanto que nos dejó marcada la trayectoria a seguir. Nosotros somos los restos, el cadáver danzante de un Dios que comprendió que no existir era mejor que existir. Esa es nuestra genealogía: Dios "creó a la humanidad como medio para dispersar su conciencia y, en último término, extinguirse" (Packer y Stoneman, 2018, p. 145, traducción nuestra). En nosotros pervive

esa tendencia hacia la no existencia, que nuestro autor llama "voluntad de morir". Sin embargo, en contraposición a la voluntad de vivir de Schopenhauer, respecto a la que, según este, solo podemos oponernos negándola, Mainländer toma otra vía:

El pesimismo autodestructivo mainländeriano transmuta el concepto de negación por el de destrucción. Voluntad de muerte (*Wille zum Tod*) es la conciencia de la vida como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. Bajo esta cosmovisión, toda cosa en el mundo es inconscientemente voluntad de muerte. (Baquedano, 2007 p. 123)

En efecto, para Mainländer, la vida no es más que *un medio* para la muerte, el designo último marcado por el Dios suicida del que provenimos. Vivir es una forma de desgastarnos, y el desgaste nos llevará, en último término, a la muerte. Por eso, "en su curso de desarrollo, cada individuo es conducido, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en el que puede cumplirse su tendencia a la aniquilación" (Mainländer, 2020, pp. 268-269). Con todo, hemos de apuntar, la voluntad de morir guarda un parentesco con la voluntad de vivir de Schopenhauer que trasciende el mero nominalismo, y es, entre otras vertientes, el de la omnipresencia. Para Mainländer, todo cuanto existe es voluntad de morir, y esta se sobrepone a la de vivir. Sin embargo, lo hace de forma camuflada y no tan evidente:

Esta voluntad de morir está oculta, especialmente en el hombre, por la voluntad de *vivir*, porque la vida es un *medio* para la muerte, algo que se expone incluso ante el más obtuso: morimos incesantemente; nuestra vida es una lenta lucha con la muerte, en la que diariamente la muerte gana poder frente a cualquier ser humano, hasta que apaga la luz de la vida en cada uno de nosotros. (Mainländer, 2020, p. 317)

La lucha perdida de antemano contra la muerte, corazón mismo de la existencia, hermana a estos dos pesimistas clásicos, Schopenhauer y Mainländer. Pero mientras que aquel repudiaba el suicidio (ya veremos cómo), este es el único filósofo moderno que hemos podido encontrar que, abiertamente, lo aprueba:

Quien ya no es capaz de soportar el peso de la vida, que la arroje. Quien ya no pueda soportar este salón carnavalesco, ... esta cámara de servicio que es el mundo, que salga por esa puerta que "siempre está abierta" a la noche serena. (Mainländer, 2020, p. 291)

Y a eso nos anima Mainländer: a favorecer nuestra propia inexistencia del modo en que más cómodo nos resulte. Tan seguro está de que lo que en realidad nos guía es la voluntad de morir que "su predicción fue que algún día nuestra voluntad de sobrevivir en este mundo o en cualquier otro se extinguirá universalmente por obra de una voluntad consciente de morir y desaparecer, siguiendo el ejemplo del Creador" (Ligotti, 2017, p. 49), puesto que Mainländer no creía en una vida tras la muerte, ya que el propio Dios estaba muerto. Quien muera debe tener "la certeza de que no le espera *ningún* estado nuevo, ni placentero ni doloroso, sino la desaparición de todos los estados

por sí mismos, con la aniquilación de su ser más íntimo" (Mainländer, 2020, pp. 221-222). Por este carácter de finitud, nuestro autor también se encarga de remarcar que no *nos insta* a suicidarnos, si bien tampoco censura que lo hagamos. Desde su perspectiva, es indiferente que nuestra muerte se dé por la propia mano o por la del tiempo, porque la voluntad de morir nos lleva hacia la inexistencia, ya sea por el debilitamiento que conlleva vivir o por el acto deliberado acabar con nosotros mismos. Tan solo es una cuestión de *eficacia*, y aquel que "ha puesto el fin *antes* que el medio ... actúa, igualmente, en pro de los intereses de la naturaleza y del suyo propio, pero debilita *más eficazmente* tanto la suma de fuerza del todo como también su tipo " (Mainländer, 2020, p. 287).

Dicho de otra forma: en la muerte está la redención, y el suicidio es el camino de una selecta minoría de ejecutores privilegiados y fuertes de la voluntad de morir. Cada suicida "recorre la *vereda* más corta de la redención, lejos del *camino principal* hacia la redención, reservado a la *multitud*; ve elevarse ante él la cima, con su dorada luz, y la culminará" (Mainländer, 2020, p. 287)

Esta es la filosofía de Mainländer, y en sus palabras se lee la misma misantropía que encontramos en Schopenhauer y, como a continuación veremos, en Cioran. En un mundo donde *creemos* que queremos vivir, pero secretamente nos conduce una terrorífica voluntad de morir, encontramos que "miremos donde miremos, nos sale al paso el egoísmo más despiadado, y una completa carencia de consideración. Y esto no quiere decir sino que es necesario vigilar constantemente, y empujar a derecha e izquierda para no ser tirado al suelo y pisoteado" (Mainländer, 2020, p. 157). El hombre es un lobo para el hombre, pero, sobre todo, para el tipo único de hombre que él mismo constituye.

2.1.4) Emil Cioran

Pese a ser rumano de nacimiento, Emil Cioran (1911-1995) escribió la mayor parte de su obra en francés, y residió en París durante buena parte de su vida. Allí firmó importantes volúmenes, de contenido mayoritariamente aforístico, en los que se expone un pensamiento basado, según Thacker, en "un decir-no", en concreto, "a la posibilidad de cualquier otro mundo, aquí o fuera de aquí" (2017, p. 20). Y es que la cosmovisión de Cioran desprende una lírica de podredumbre que comienza en el hecho mismo de nacer, sobre el que nuestro autor, como nos indica en *Del inconveniente de haber nacido* (1973), medita en sus incontables horas de insomnio: "Tres de la mañana. Percibo este segundo, después este otro; hago el balance de cada minuto", escribió. "¿A qué viene todo esto? *A que he nacido*", concluyendo que "de cierto tipo de vigiliass se desprende el cuestionar el nacimiento" (2014a, p. 7).

Aquí encontramos dos elementos continuos del pensamiento cioraniano: el insomnio y la aseveración de que mejor sería no haber nacido. Sobre la primera, Quintana nos dice que "una de las raíces del pesimismo de Emil Cioran fue su falta de

sueño" (2016, p. 25), y sobre la segunda, Dienstag se refiere al aforismo antes citado para aseverar que "Cioran lo pone al principio del libro para que entendamos que todo lo siguiente está enmarcado en esta experiencia fundamental" (2006, p. 140, traducción nuestra), siendo la misma el horror hastioso de la propia existencia. Para nuestro autor, todo existente es en sí mismo defectuoso al ojo humano, precisamente por la naturaleza incompleta en la que el ser se nos presenta. No tiene problema en afirmar que "el ser es sospechoso", lo cual, a su vez, le lleva a preguntarse: "¿Qué decir entonces de la "vida", que constituye su desviación y su deshonra?" (Cioran, 2014a, p. 89). Esta pregunta se basa en el error mismo de la existencia, para el que no hay perdón alguno. La experiencia de sufrimiento es tan intrínseca para el individuo que nuestro autor dice que "cuanto más se vive, menos útil parece el haber vivido" (2014a, p. 110), ya que en la experiencia no hallamos ninguna esperanza; más bien, el tedio propio de los desconsolados.

A ese respecto, la verdad, como concepto, adolece para Cioran de la misma futilidad que el propio existir, condenado a desaparecer en la muerte, motivo por el cual "solo es eterno lo que no tiene relación con la verdad" (Cioran, 2014b, p. 183). Referente del pesimismo más contemporáneo, "Cioran publicó varios volúmenes de ensayos y aforismos filosóficos que atacaban lo que consideraba la inexcusable cutrería de toda la creación" (Ligotti, 2017, pp. 215-216), y en esa estructura aforística, nuestro autor halla refugio de la coacción formal típicamente académica. "Las obras mueren; los fragmentos, como no han vivido, no pueden morir" (Cioran, 2014a, p. 175), nos dice, y no hemos de engañarnos pensando que, por tener la discontinuidad propia del aforismo, sus obras son menos claras y explícitas respecto a su pensamiento.

Consideramos a Cioran un pesimista clásico porque diagnostica una falla nuclear en la existencia humana que no tiene elusión posible. Pero él, a diferencia de Mainländer, no aspira a una unión cuasi-divina en la muerte, sino que su concepto del pesimismo le lleva al paladeo de la propia absurdidad.

¿Qué es un pesimista, al fin y al cabo? Alguien que ha alcanzado un grado de lucidez sobre la falta de valor, lo absurdo de la existencia, y no ha querido expulsar esa idea de la consciencia, no ha querido huir de ella, sino explorarla a fondo. (Quintana, 2016, p. 51)

Es esa exploración la que Cioran lleva a cabo a través de múltiples aforismos. Esto, por desgracia, es objeto de debate en cuanto a la validez de contenido; es decir: ¿puede considerarse que una idea es filosóficamente coherente si no se presenta como parte de un sistema? "Los mismos intelectuales a veces no toman en serio, por ejemplo, el pesimismo de Emile Cioran porque está escrito de forma poética y aforística" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo 2021), y esto no deja de sorprendernos, principalmente por dos razones, que a continuación exponemos.

La primera de ellas es que "muchos de los más grandes pesimistas (por ejemplo, Arthur Schopenhauer, Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche, E. M. Cioran) también fueron escritores de aforismos, y esta coincidencia no es accidental" (Dienstag, 2006, p.

XII, traducción nuestra), aunque nos empeñemos en verla así. La validación o no de un aforismo filosófico está, en nuestra opinión, tendenciosamente vinculada al contenido del mismo. Aunque lo veremos en el subapartado correspondiente, Nietzsche escribió casi toda su obra en este formato, y no solo se ha aceptado e integrado en el academicismo de nuestros días, sino que incluso pretende incluirse en este autor una progresión por etapas que no es tal, a menos que se fuerce. Con Cioran no ocurre lo mismo, en parte, cierto es, porque su pensamiento se mantuvo más o menos en los mismos parámetros a lo largo de toda su vida, pero también, a nuestro juicio, porque su cualidad sombría no invita a validarlo. Esto entronca con lo que planteábamos al inicio sobre los prejuicios académicos a los que el pesimismo ha tenido que enfrentarse a lo largo de la historia, y que han provocado el desmerecimiento de la mayoría de sus autores. Es hora de ver que el pensamiento se filtra por las rendijas de los múltiples formatos literarios, y de nosotros depende cómo lo integremos. Así, "la forma aparentemente fragmentaria de la colección de aforismos comunica, más allá del contenido, la condición de desorden que el pesimismo como tal describe en el mundo" (Dienstag, 2006, p. 228, traducción nuestra), el mismo caos que provoca la voluntad de vivir de Schopenhauer o el dios suicida de Mainländer.

La segunda razón es que hay una reticencia intrínseca en el pensamiento teleológico a aceptar aquello que va contra sus conclusiones. Si en la introducción decíamos que es característico de occidente acometer un razonamiento con una idea previa de adónde se quiere llegar, ahora decimos que esa hoja de ruta filosófica excluye, casi por principio, las conclusiones pesimistas. Primero, por terroríficas, y segundo, por incómodas. Que Cioran las escriba en aforismos proporciona la excusa perfecta para considerarlo, como mucho, un pensador extraño, cuando en realidad, es un sólido representante del pesimismo clásico. El aforismo permite al autor adelantarse a sí mismo, a menudo exponiéndonos la conclusión y forzándonos a nosotros a reconstruir el proceso que ha conducido a ella. Esto supone demasiado esfuerzo en nuestra cultura de la inmediatez. Sin embargo, dependiendo del caso, podemos estar dispuestos a hacer dicho esfuerzo, por ejemplo, cuando se trata de Nietzsche, quien nos dirige a un empoderamiento mediante su pesimismo de la fortaleza; por el contrario, si Cioran nos dice que "durante los momentos de tristeza (con la muerte y la locura rivalizando entre sí) las esperanzas hostigadas se tornan en pensamientos homicidas. Y de la bestia humana que has sido, te conviertes en rehén del no-ser" (Cioran, 2014b, p. 275), no sentimos deseo alguno de desentrañar esas ideas para encontrar en nosotros la parte en la que resuenan. Nadie quiere ser un rehén del no-ser, ni defender que puede serlo.

Ese es el cometido del pesimismo, y ese es el acierto de Cioran. Para él, "sufrir significa *meditar* una sensación de dolor: filosofar, meditar sobre esa meditación" (Cioran, 2014b, p. 29), pero al ser humano medio le gusta que la filosofía dé respuestas seguras, que afirme nuestra libertad y que nos ofrezca una redención del sufrimiento. Es lo que, como a continuación veremos, hicieron los pesimistas de la fortaleza, mientras que Cioran "sirvió como una antiheroica respuesta del pesimismo del siglo XX a Nietzsche, un espíritu vengador que combina la visión filosófica de Schopenhauer con

el estilo combativo y aforístico de Nietzsche" (Packer y Stoneman, 2018, p. 6, traducción nuestra). Él meditó sobre la meditación del sufrimiento, pero esto se parece demasiado a *rumiarlo*. A veces, sin embargo y como nuestro autor rumano muestra, rumiar es todo a lo que puede consagrarse una vida. Él dice que "solo tiene convicciones quien no ha profundizado en nada" (Cioran, 2014a, p. 141), y en su caso, la profundización conduce al pesimismo.

Cioran no nos da promesa alguna de liberación. Sus aseveraciones pueden contener un atisbo de estética, y es en lo que él se refugia, pero al final, el pesimismo es su objeto de entrega. Esto, por desgracia, le mantiene fuera de muchas aulas, ya que, "para bien o para mal, el pesimismo sin compromiso carece de atractivo público. En definitiva, los pocos que se han tomado la molestia de abogar por una hosca apreciación de la vida podrían perfectamente no haber nacido" (Ligotti, 2017, p. 20), y no creamos que Cioran se abstiene de cargar contra el nacimiento. Ya hemos visto el aforismo con el que abre *Del inconveniente de haber nacido*, y ahora cerramos este apartado diciendo que "no nacer es sin duda la mejor fórmula que hay. Desgraciadamente no está al alcance de nadie" (Cioran, 2014a, p. 219).

2.2) PESIMISMO DE LA FORTALEZA

2.2.1) Definición

Visto el pesimismo clásico, hemos de sumergirnos ahora en su alternativa: el pesimismo de la fortaleza. Si aquel diagnostica el pesimismo en el seno de nuestra existencia y no considera que tal condición sea superable, este difiere: su característica principal es la variedad de propuestas con las que pretende *superar* el pesimismo. El sufrimiento al que alude esta vertiente es prácticamente el mismo que encontramos en los autores anteriores y, como veremos, las influencias de unos en otros son patentes, pero aquí se concibe el sufrimiento como premisa que no hemos de considerar, en sí misma, negativa, puesto que solo es síntoma de las posibilidades que nos ofrece.

Tomamos el nombre "pesimismo de la fortaleza" de la *opera prima* de Nietzsche, autor al que consideramos máximo exponente de este pesimismo, titulada *El nacimiento de la tragedia* (1871-1872), en la que leemos:

¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? ¿Como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros, los hombres europeos "modernos"? ¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por

considerarlo el enemigo, el digno enemigo contra el que poner a prueba su fuerza, en el que esta quiere aprender qué es "el sentir miedo"? (Nietzsche, 1996, p. 26)

¡Cómo no tomar este fragmento como referencia de un nuevo enfoque del pesimismo, tan exitoso como fallido en su misma intención! Pero, al igual que obramos en lo referente al pesimismo clásico, tampoco aquí criticaremos los sistemas filosóficos que tratemos. Nuestro trabajo, hasta la exposición del neopesimismo, consistirá en esbozar las propuestas de tres eminentes pesimistas de la fortaleza: Nietzsche, Unamuno y Sartre. Lo haremos de forma parca, dejando para más adelante un análisis pormenorizado de nuestras impresiones.

Así pues, y como decíamos, no ha escapado a los ojos de varios autores contemporáneos que "están los pesimistas «heroicos», o más bien los «pesimistas» heroicos. Se trata de pesimistas sedicentes que toman en consideración el polo desfavorable ... pero no se comprometen con su implicación de que la vida es algo que no debería ser" (Ligotti, 2017, p. 61), sino que su trabajo radica en buscar una salida del sufrimiento, una superación ontológica del mismo. Los pesimistas clásicos dicen "no" a la vida, a menudo mediante vías de abstinencia o de desistimiento, mientras que los pesimistas de la fortaleza tienen como nexos comunes de sus sistemas proferir un gran "sí".

No podemos olvidar, como antes decíamos, que el pesimismo no es bien recibido, ni en el panorama académico ni, menos aún, en el social. El público demanda la afirmación de la vida que tiene y promesas de cambio, y esto es algo que ni Schopenhauer ni Cioran están dispuestos a ofrecer. No así sus contrapartes. Nos dice Thacker que "con Nietzsche llega el pronunciamiento de un pesimismo dionisiaco, un pesimismo de fuerza o goce, un decir-sí a lo peor, un decir-sí al mundo como es" (2017, p. 20) o, dicho de otro modo: un pesimismo *afirmativo*. En el subapartado correspondiente al nihilismo nos detendremos a analizar debidamente lo que entendemos por moral afirmativa, pero ahora basta con recordar lo que decíamos en la introducción: en la sociedad occidental se venera lo que añade, no lo que resta; lo que promete, no lo que desmiente; lo que descubre, no lo que desacredita. Es a esta tendencia a la que obedecen Nietzsche, Unamuno y Sartre, puesto que "la sociedad intelectual teme a los pensadores que tienden a acabar reflexiones. Ama y estimula, en cambio, a aquellos capaces de renovarlas incesantemente" (Cabrera, 2014, p. 148), y es este empeño en salvar la vida del individuo a toda costa lo que ha enaltecido a los pesimistas de la fortaleza. Sin ir más lejos, "para Schopenhauer la consecuencia de sus negaciones ha sido que ocupa mucho menos espacio en el museo del pensamiento moderno que su compatriota y antagonista Friedrich Nietzsche" (Ligotti, 2017, p. 150), ya que este fue capaz de sintetizar la opresora voluntad de vivir de aquel en una flamante voluntad de poder que revitaliza al individuo.

El pesimismo de la fortaleza quiere, en efecto, mirar al abismo, pero, sobre todo, hacerlo con la certeza de que él es más fuerte. Saber lo que es el sentir miedo, nos decía Nietzsche en la cita arriba mencionada, pero no el miedo paralizante del mundo-sin-

nosotros, que Thacker define en su obra *En el polvo de este planeta* (2011), sino una suerte de vértigo que remita a nuestra propia libertad. El pesimismo de la fortaleza nos cede el control de nuestra condición, y sea esto una ilusión o no, lo cierto es que ha creado una gran tradición en Europa. Es precisamente un autor español quien define con admirable exactitud el espíritu con el que nace el pesimismo de la fortaleza:

¿No será posible, para el hombre común, actuar como si se supiera que hay un bien puro en otro lugar, afuera —pero sin saberlo ni creerlo verdaderamente— y con ello, actuar con la libertad y generosidad del que no espera nada y, justamente por ello, es, por fin, libre? (Quintana, 2016, p. 54)

Y aunque es cierto que "cómo podríamos alimentar y apoyar *a voluntad* lo que sabemos que son ilusiones sin un pacto de ignominiosa pretensión entre nosotros es algo ... que nunca ha sido explicado" (Ligotti, 2017, p. 62), también lo es que los pesimistas de la fortaleza reclaman que su pensamiento es una manera de *enfrentarse* a la tragedia en lugar de ser aplastados por ella. "El filósofo trágico puede así definirse como un pensador sumergido en la alegría de vivir y que, a pesar de reconocer el carácter impensable de ese júbilo, desea pensar al máximo su impensable prodigalidad" (Rosset, 1976, p. 58), que es a lo que nos instan Nietzsche y sus correligionarios.

Para ellos, la prevalencia del sufrimiento se parece a un juego que hay que ganar. Son autores de prosa hábil e ideas carismáticas, que, aunque beben claramente del pesimismo clásico, como en los siguientes subapartados veremos, a menudo rehúsan ser tratados como tales. Por ejemplo, Cioran defendía una tradición de autores pesimistas y un derrotismo casi ascético, mientras que "Unamuno y Camus, por otra parte, aunque están de acuerdo con Cioran en la prevalencia de la infelicidad, ambos abrazan enérgicamente la vida que se nos ofrece bajo el diagnóstico pesimista" (Dienstag, 2006, p. 122, traducción nuestra).

La problematización del pesimismo de la fortaleza y su renuencia a ser considerado pesimista (ya vemos que, cuando Nietzsche emplea el término, se encarga de definirlo en su propia acepción huidiza) radica en que, a la vista de sus conclusiones, cuesta distinguirlos de las tradiciones contrarias. Son pesimistas, sin duda, pero ¿hasta dónde llega su tolerancia al sufrimiento?, "¿cómo puede uno separar al pesimista del optimista en obras como *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno o *El mito de Sísifo* de Camus?" (Thacker, 2017, p. 42). En efecto, "nadie necesita nunca el pesimismo de la manera en que uno necesita el optimismo ..., los libros edificantes o una palmadita en la espalda", (Thacker, 2017, pp. 11-12), y para eso está el pesimismo de la fortaleza, que diagnostica un dolor estructural para luego redimirnos de él.

Cuestiones como "la verdad" en los pesimistas de la fortaleza resultan más heterogéneas que en los pesimistas clásicos. A menudo, estos tienen una actitud cínica a ese respecto, pero para los pensadores afirmativos, como los que aquí tratamos, "no se trata pura y simplemente de «la verdad», sino de toda la verdad compatible con la continuidad de la vida, con la empresa de que el pensamiento no quede empantanado y pueda continuar desarrollándose" (Cabrera, 2014, p. 133). Es el desarrollo lo que

persigue el pesimista de la fortaleza: el cambio, la mutación, la superación, la victoria. Nos encontramos con que estos autores transitarán senderos oscuros, pero, invariablemente, emergerán victoriosos al otro lado, lo cual les hace merecedores de más aceptación social que pensadores como Mainländer.

El antinatalista David Benatar escribió: "El pesimismo tiende a no ser bien recibido. Debido a la disposición psicológica a pensar que las cosas son mejores de lo que son, ... la gente quiere oír mensajes positivos" (2006, p. 209, traducción nuestra). Mientras acabe en alto, el pesimista de la fortaleza tendrá éxito, sin importar la profundidad de los infiernos a los que haya descendido por el camino. En una entrevista con el propio Benatar, hablando de los pesimistas de la fortaleza, le preguntamos si creía que estos autores fueron víctimas de esa imposición de poner una nota positiva final, y nos contestó:

Probablemente es cierto, pero no se trata solo del valor de enfrentarse a la sociedad, sino también del impulso natural que mucha gente tiene a darle un giro positivo a las cosas. Hay casos donde estos autores, quizá, no querían alienar demasiado a la gente, así como escenarios en los que realmente sentían en su interior el impulso de darle una visión positiva al apuro humano. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Las razones que condujeron a los pesimistas de la fortaleza a las conclusiones a las que llegaron son, en efecto, variadas, y a continuación, procedemos a exponer sus sistemas para juicio del lector.

2.2.2) Friedrich Nietzsche

El primer autor a tratar en este apartado es uno de los más citados y referenciados del último siglo: Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sus textos, mayoritariamente aforísticos, inspiraron a generaciones y generaciones de filósofos posteriores, entre los cuales se hallan muchos de los ya citados, como Dienstag o Thacker, y otros que aún nos quedan por ver, como Sartre o Unamuno. La pertinencia de presentar aquí a este autor es, además de que le consideramos padre del pesimismo de la fortaleza, que "en la vasta literatura que Nietzsche ha generado, se presta muy poca atención a su autodefinición como pesimista" (Dienstag, 2006, pp. 161-162, traducción nuestra), de modo que el análisis de su sistema nos valdrá para ilustrar lo más emblemático del pesimismo de la fortaleza.

En primer lugar, debemos decir que "aquellos que muestran lo que Nietzsche llama un «pesimismo de la fortaleza», parten de la premisa de que los valores no son intrínsecamente significativos ... sino que son el producto de varios procesos de construcción de significado" (Packer y Stoneman, 2018, p. 85, traducción nuestra), y esta aportación, aun con antecedentes, no se había expresado con tal contundencia hasta la llegada del pensador alemán. En *Más allá del bien y del mal* (1886) nos dice que el que "la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral;

es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo” (Nietzsche, 2012, p. 76), pues es característica de nuestro autor una rebeldía intelectual contra los moldes que vienen impuestos en la Europa en la que vive.

Hablando de forma coloquial, Nietzsche no deja títere con cabeza. Les reprocha a los griegos su miedo ancestral a los instintos, llegando a decir que "la cuestión de si ... el instinto merece más autoridad que la racionalidad ... continúa siendo aquel mismo viejo problema moral que apareció por primera vez en la persona de Sócrates" (Nietzsche, 2012, p. 151); a Schopenhauer el ser "meramente el heredero de la interpretación cristiana", con el agravante de que "supo *dar su aprobación* también a lo *rechazado* por el cristianismo, los grandes hechos culturales de la humanidad, todavía en un sentido cristiano, es decir, nihilista" (Nietzsche, 2002, p. 129); y a todos los filósofos en general una cobardía que correlaciona con el error de la teleología de las ideas de la que hablábamos en nuestra introducción:

Todos ellos [los filósofos] simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada ...: siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una «inspiración», casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba lo que ellos defienden con razones buscadas posteriormente. (Nietzsche, 2012, p. 32)

En esta purga del pensamiento, encontramos ideas muy heterogéneas en los distintos volúmenes de Nietzsche, de entre las cuales aquí resaltaremos las que entroncan directamente con nuestro tema: el pesimismo de la fortaleza. Lo primero que diremos es que "Nietzsche es famoso como promotor de la supervivencia humana, siempre y cuando haya suficientes supervivientes que sigan sus pasos como *pesimista perverso*: alguien que se ha dedicado a amar la vida precisamente porque es lo peor imaginable" (Ligotti, 2017, p. 150). Tal cuadro de horror empieza, para nuestro autor, con el diagnóstico de la moral caduca bajo cuyo yugo vivimos. Según él, es responsabilidad directa del pensador ser libre, absteniéndose y escapando de las categorías en las que el puritano juicio de sus congéneres intenta situarlo. Así, en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) leemos:

Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe más allá del bien y del mal, de que tenga por debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de un conocimiento que yo he sido el primero en formular: no hay en modo alguno hechos morales. Lo que tiene en común el juicio moral con el religioso es que cree en realidades que no existen. La moral es solamente una interpretación de ciertos fenómenos, o, dicho más concretamente, una mala interpretación (2002, p. 89).

Vemos ahí el desprecio que Nietzsche siente por la tan reverenciada moral cuyos defensores encumbran como pilar de la convivencia entre individuos. Encontrándose ante esta pobre separación entre "lo bueno" y "lo malo", como valores binarios abiertamente cognoscibles mediante un todopoderoso cristianismo, Nietzsche escribe *La*

genealogía de la moral (1887), donde nos dice que "necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*" (2011, p. 33). Su puesta en entredicho consiste en invertir lo ya existente, transmutando los valores malos en buenos y viceversa. Nietzsche pasa aquí a juzgar las proposiciones filosóficas en virtud de su carga de *poder*, y no de adecuación a la moral tradicional. Nos insta a abandonar la multitud y a crear nuestro propio código moral basado en la destrucción del anterior y en la subsiguiente consecución de poder. Vivimos en un rebaño de seguidores natos que miran a las aves majestuosas en el cielo, nos dice Nietzsche, y nos propone la siguiente idea:

Cuando los corderitos dicen entre sí «estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, — ¿no debería ser bueno?», nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: «Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero». (2011, p. 66)

Esta dialéctica del poder es un elemento nuclear en la filosofía nietzscheana. El mundo se divide en esclavos y señores, nos dice, y los primeros han creado la moral judeocristiana para retener a los segundos en su ascenso. Nietzsche asegura que "la moral de los esclavos es ... una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis "bueno" y "*malvado*": — se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad" (Nietzsche, 2012, p. 276), pero para él, la cuestión es justamente la inversa.

Lo bueno es lo poderoso. Esa es la piedra angular del criterio nietzscheano. Mediante nuestra propia afirmación, aceptamos nuestro deseo de dominar tanto a otros como a nosotros mismos. Siguiendo tal volición, despreciamos los esquemas preestablecidos, entre ellos, y sobre todo, la moral, creando unos valores nobles y señoriales. El elemento que hilvana este camino, y segunda idea a resaltar, es la voluntad de poder.

Schopenhauer defendía la voluntad de vivir, fuerza irreprímible que guía nuestro inconsciente y a cuyos devaneos estamos sujetos aun en nuestro propio detrimento; Mainländer hablaba de la voluntad de morir, presente en todo tras el suicidio de Dios, y a la que debemos seguir hasta la muerte misma para culminar con el plan que Él trazó para nosotros. Heredero de ambos pensadores alemanes, Nietzsche "no dudará en sustituir el pesimismo schopenhaueriano por una «voluntad de poder» más vigorosa y vitalista" (Thacker, 2015, p. 31), que nos muestra la esencia del pesimismo de la fortaleza. Nietzsche le da al individuo el control de su propio devenir. Diagnostica, en efecto, unas circunstancias existenciales terribles, pero reivindica un heroísmo personal capaz de sobreponerse a la condición humana. Nos dice que "el sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres" (Nietzsche, 2012, p. 294), y, por tanto, lo reclama para todo aquel que quiera ser independiente. De ahí que, "aunque Nietzsche distinguía

entre lo que frecuentemente llamaba «mi pesimismo» y aquel que lo precedió, su adopción del término «pesimismo» también indica la tradición desde la que su filosofía se expande" (Dienstag, 2006, p. 163, traducción del autor).

Donde el pesimismo clásico aborda el sufrimiento en la negativa sobriedad de considerarlo básicamente indeseable, el pesimismo de la fortaleza antepone la exaltación y la épica:

Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento — y no hay ningún «en lo posible» más loco que ése —; ¿y nosotros? — ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor de lo que ha sido nunca! (Nietzsche, 2012, p. 212)

Tanto abunda ese deseo de sufrimiento para que el pesimista de la fortaleza pueda probarse a sí mismo su catadura, que Nietzsche plantea la tercera y última idea de su sistema que vamos a exponer: el eterno retorno. En la que quizá sea su obra más célebre, *Así habló Zaratustra* (1885), el protagonista del mismo nombre se encuentra con un enano que le dice que “toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo” (Nietzsche, 1997, p. 230). A esto, y de forma aún más elocuente, Zaratustra responde:

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? ...

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras? *¿Por lo tanto* — incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle *hacia delante* — *tiene que volver a correr una vez más!*— (Nietzsche, 1997 p. 230)

Pero si bien es cierto que "la visión cíclica de la historia, en su versión metafísica, conduce, en suma, a un pesimismo existencial, más aún, a un verdadero y propio nihilismo" (Illanes, 1993, p. 99), la idea de que nuestras vidas se repitan eternamente sin variación alguna es, para Nietzsche, motivo de gozo. Con todo, nos advierte, solo lo será para lo que él denomina "superhombre": es el único tipo de ser humano que no se sentirá aterrado ante la idea de una vivencia cíclica de su propia existencia. Según Nietzsche, el superhombre es aquel individuo que, guiado por la voluntad de poder, ha escapado del rebaño del pensamiento esclavo y se nutre ahora tanto de su soledad como de los pensamientos particulares y heroicos que de ella nacen. Es tanta la satisfacción que el superhombre siente respecto a su vida que, ante la aparente pesadilla de repetirla en bucle, "dice: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!»" (Nietzsche, 1997, p. 229).

Como vemos, la filosofía de Nietzsche es tan extensa como compleja, y para mayor profundidad en su estudio, el lector puede indagar en la vasta literatura que

encontramos alrededor de este pensador. Por nuestra parte, consideramos cumplida la meta que nos propusimos: mostrar, de forma breve y sucinta, las características fundamentales del sistema nietzscheano, referente del pesimismo de la fortaleza. Este, como hemos visto, diagnostica un dolor estructural en nuestra existencia, pero nos asegura que podemos superarlo desmarcándonos de los valores tradicionales, creando los propios, siguiendo el impulso de dominancia que es voluntad de poder, y convirtiéndonos en superhombres satisfechos con el eterno retorno de lo mismo.

Con todo, cabe seguir a Ligotti cuando, hablando de Nietzsche, se pregunta: "¿Por qué creía este adepto del sí —que decía que no con la boca chica— que era tan importante mantener alto nuestro espíritu de cuerpo evitando la crisis del nihilismo cuya inminencia predijo?" (Ligotti, 2017, p. 152). Esta pregunta y otras más las responderemos en el capítulo sobre el neopesimismo.

Ahora, pasemos a nuestro siguiente pesimista de la fortaleza: Miguel de Unamuno.

2.2.3) Miguel de Unamuno

Nacido en 1864 y muerto en 1936 y "asiduo de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard", nos dice Savater que a nuestro autor "se le puede considerar generosamente como precursor del existencialismo" (2013, p. 12), movimiento de marcado corte pesimista que más adelante veremos. Esto no ha de extrañarnos, puesto que la obra de Unamuno, y en particular *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), es una incesante pugna con lo que él consideraba la dualidad razón-vitalismo. En resumidas cuentas, "Miguel de Unamuno trata de justificar la adopción de la creencia religiosa partiendo de nuestra necesidad de no morir" (Oya, 2017, p. 199), y ese intento desesperado por salvar al ser humano de su inevitable destino le llevará a reconocer la tragedia que radica en el corazón mismo de nuestra existencia. Tanto es así que su impacto no se limita al existencialismo, sino también a pesimistas clásicos, puesto que "Cioran, de hecho, estaba bajo la inspiración de Unamuno cuando planeó estudiar en España, hasta que la Guerra Civil de 1936 lo impidió" (Dienstag, 2006, p. 120, traducción nuestra).

El pesimismo de Unamuno radica, como hemos dicho, en su reconocimiento de un dolor estructural en la existencia humana; su condición de pesimista de la fortaleza, por otra parte, se debe a sus reiterados intentos por sobreponerse a dicho dolor. Pero hay algo que honra a Unamuno por encima de otros de sus compañeros de armas, y es que él mismo reconoce que no busca que la razón esté de su lado. Él solo quiere salvarse, contentarse con la tragedia humana y aguantar en la vida. En ese empeño, y bajo su fiel cristianismo, nuestro autor admite que "si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte", y ante cualquier atisbo de reproche de su irracionalidad, añade: "¿Que me engaño? ¿No me habléis de engaño y dejadme vivir!" (Unamuno, 2013, p. 77).

El conflicto que Unamuno nos plantea es que "todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse" (Unamuno, 2013, p. 38), y tal conspiración no parece evitable. La existencia es insípida y no promete redención alguna, al menos, ninguna que pueda alcanzarse mediante una articulación lógico-formal razonable. Para Unamuno, "los seres humanos están atrapados, pues, entre el deseo de permanencia y el conocimiento de decadencia y muerte" (Dienstag, 2006, p. 125, traducción nuestra), y de esa jaula no podrá jamás escapar. Siempre se sentirá dividido entre lo que *quiere* que sea real y lo que *sabe* que es real. El salto entre ambos es insalvable. Un individuo se querrá a sí mismo, y se querrá como tal y para siempre. La razón le dice que va a morir, y la fe que sobrevivirá a todo. El problema es que aquella es devastadora, y esta inasible.

Para Unamuno, nos dice Ligotti, "lo racional se identifica con las conclusiones de la conciencia, fundamentalmente que todos moriremos. Lo irracional representa todo lo que es vital en la humanidad, incluyendo un anhelo universal de inmortalidad en un estado físico o no físico" (2017, p. 62), y ese anhelo es la piedra angular del sentimiento de tragedia que lastra todas nuestras vidas. En palabras de nuestro autor:

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no solo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, esas ideas reaccionen sobre él, corroborándolo. (Unamuno, 2013, p. 45)

Precisamente, que las ideas corroboren el sentimiento trágico de la vida es lo que hace que el polo racional resulte indeseable. Uno piensa para intentar salvarse, pero es el propio pensamiento el que atenta contra su salvación. Cuanto nos ofrece es humo, y no podemos frenar nuestra caída ateniéndonos al humo. Así pues, "por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida" (Unamuno, 2013, p. 124), lo cual equivale a decir, en términos unamunianos, que no se puede ser racional sin ser pesimista.

Pero recordemos que la filosofía de Unamuno se propone derrotar al pesimismo. ¿Qué opción le queda para esto? Dios, naturalmente. Sin embargo, la honestidad expositiva de la que hablábamos antes hace que Unamuno, a diferencia de otros pensadores cristianos, no pretenda en ningún momento *demostrar* que Dios existe, sino exponer por qué debemos *creerlo*, entendiendo aquí que la creencia es un acto de la voluntad. Puede que la razón nos diga que Dios no existe, pero "no me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros" (Unamuno, 2013, p. 81), porque para nuestro autor, ese curso es, en efecto, susceptible de torcerse.

Lo racional nos lleva a la desnudez de la muerte, y "aquí, Unamuno sigue a otros pesimistas: a través de la razón, los humanos tienen previsión de la muerte, al contrario que la aversión instintiva de los animales" (Dienstag, 2006, p. 126, traducción nuestra); lo irracional, por otra parte, conduce a la salvación de la fe. Pero cuando se observa esta dualidad unamuniana, es conveniente hacer una aclaración:

¿Quiere esto decir que cuanto vamos a ver, los esfuerzos de lo irracional por expresarse, carece de toda racionalidad, de todo valor objetivo? No; lo absoluta, lo irrevocablemente irracional, es inexpresable, es intransmisible. Pero lo contra-racional, no. Acaso no haya modo de racionalizar lo irracional; pero lo hay de racionalizar lo contra-racional, y es tratando de exponerlo (Unamuno, 2013, p. 164)

La exposición de Unamuno consiste, pues, en enfrentarnos al sentimiento trágico de la vida mediante su revelado en el sufrimiento que la conciencia de nuestra decadencia y angustia trae consigo, para luego ofrecernos la fe como consuelo volitivo. A nuestro autor no le interesan aquellas espiritualidades que prometen salvarnos en forma de comunión con un ser último, ni siquiera Dios. Lo que Unamuno desea es pervivir *él*, con un concepto del yo que también desgranaremos en el capítulo sobre el neopesimismo, un concepto fuerte y duradero de la individualidad. No le interesa la paz, sino la duración de su ser, de su alma propia, lo que Spinoza llama *conatus*. Este es el hambre de inmortalidad que le atenaza y para el que no le ofrecen consuelo ni las filosofías orientales, muchas de las cuales prescinden de la idea de "yo", ni otras variantes occidentales de la fe teísta, como el panteísmo.

No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. (Unamuno, 2013, p. 75)

El lector comprenderá que la única forma de cesar esa tortura es encomendarse a un Dios puramente personal, diseñado por el sujeto que desea. Donde la mayoría ve en esto un problema, Unamuno ve el núcleo de nuestra existencia misma: lo que nos impide concebir siquiera a un Dios de forma tan descarada es la irracionalidad del proceso, pero ese carácter contrario a la razón es lo que Unamuno reivindica. Si la razón nos hace desdichados, debemos deshacernos de ella.

Según nuestro autor, no debe desecharse ningún arma en nuestra contienda contra la muerte, pero "la muerte que realmente interesa a Unamuno no es, pues, la que se halla al final de nuestras vidas, sino la muerte-en-vida que la conciencia crea a cada momento" (Dienstag, 2006, p. 126, traducción nuestra), ya que es la perspectiva de la muerte, y no su llegada, lo que constituye el sentimiento trágico de la vida. Toda felicidad está empañada, para Unamuno, de su propia finitud, y ante dicha finitud, no hay felicidad posible salvo en la promesa de que no se cumpla. Por eso, nuestro anhelo por la existencia de Dios es más relevante que el que la razón la corrobore.

No es, pues, necesidad racional, sino vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. (Unamuno, 2013, p. 226)

En la exposición desnuda de la prevalencia de su deseo sobre la de su razón, encontramos en Unamuno un humanismo que solo resiste el pesimismo mediante lo divino. Su fe le mantuvo con vida, y en sus propias palabras, "el que afirma su fe a base de incertidumbre, no miente ni puede mentir" (Unamuno, 2013, p. 241).

En nuestra conversación privada con Ligotti, le preguntamos si pensaba que Unamuno y otros pesimistas de la fortaleza temían rechazar la vida como ya hicieran filósofos previos a ellos, en su mayoría pesimistas clásicos, y su respuesta es, en este momento, un buen aporte para la temática que nos ocupa:

No creo que filósofos humanistas como Miguel de Unamuno tuvieran miedo de rechazar la vida de la forma en que lo hicieron Schopenhauer y Michelstaedter. Era simplemente que creían de verdad que, por trágica que pueda ser [la vida] — en el caso de Unamuno, la tragedia es la que trae consigo la conciencia—, vale la pena aguantar hasta el final, valiendo todas las opciones lo mismo. (T. Ligotti, comunicación personal, 31 de diciembre de 2020)

Consideramos así expuesto el sistema filosófico de un autor español de marcadísima importancia, entre otras corrientes, para el existencialismo, como adelantáramos al comienzo de este mismo apartado. Ha llegado ahora el momento de zambullirnos directamente ese movimiento.

2.2.4) Jean-Paul Sartre

Sartre nació en 1905 y murió en 1980. A lo largo de su vida ganó el Premio Nobel de Literatura, fue un exponente marxista de fama mundial y creó el existencialismo, una etérea corriente que, desde nuestro punto de vista, está muy vinculada con el pesimismo. Si bien varios autores, incluido el propio Sartre, se han esforzado por negar tal relación, no ha de extrañarle al ojo ajeno que las temáticas de quien ha vivido dos Guerras Mundiales, una ocupación y la Guerra Fría sean propias de una visión sombría del devenir humano.

Sin embargo, consideramos a Sartre un pesimista de la fortaleza porque el sistema de este autor francés rescata al ser humano, en el último momento y con elegancia, de lo que a lo largo de casi toda su obra parece una condena inevitable. Cuando le mencionamos esto a Cabrera en la entrevista que mantuvimos con él, ratificó que "aunque autores como Nietzsche y Sartre son pesimistas, ellos acaban encontrando una salida luminosa" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021), y esta última es, en el caso de Sartre, uno de sus elementos más conocidos.

Adelantamos desde este momento que Sartre es uno de los fenomenólogos contemporáneos que más complejidades y matices presenta en su obra. Sin ir más lejos, la principal de ellas, *El ser y la nada* (1943), es un grueso tratado de ontología existencial en el que Sartre acomete el ser dividiéndolo en dos categorías fundamentales: el en-sí y el para-sí. En la diferencia existente entre ambos nace el pesimismo sartreano. Pero vayamos por partes.

Desde la perspectiva de nuestro autor, "lo fundamental es el estudio de la relación entre la conciencia humana existente y el mundo al que se dirige activamente que, a su vez, la limita y determina" (López Sáenz, 2012, p. 294), y por ello, la primera distinción que Sartre realiza es entre el ser que es consciente y el que no lo es. Este último es el que recibe el nombre de ser en-sí, y se caracteriza por estar exento de toda la vivencia que nosotros, los humanos, padecemos por el hecho de tener conciencia. El ser en-sí carece de fracturas, puesto que no se separa de sí mismo ante sus propios ojos, como sí nos ocurre a nosotros. En palabras de Sartre:

El ser en-sí no tiene un *dentro* que se oponga a un *fuera* y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es *macizo*. En cierto sentido, se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. (2013, p. 37)

Tal síntesis se debe a que, como hemos dicho, a que el en-sí no sufre la alienación que trae consigo la conciencia que distingue. Cualquier árbol, cualquier objeto inanimado, cualquier elemento con el que podamos relacionarnos sin que se relacione por igual con nosotros es un ser en-sí "macizo", inmune a la experiencia fenoménica del sujeto.

Todo lo contrario ocurre con el ser consciente, al que Sartre denomina ser para-sí. Lo definitorio del para-sí es la conciencia de ser, que conlleva a su vez la conciencia de *no ser* todo lo demás. Mientras que el ser en-sí se limita a ser de forma cerrada, aquello que sabe que *es* también sabe que *no es*, y de ese *no ser* surge la nada, que media entre lo que el para-sí es y lo que existe sin que él lo sea.

El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. ... *El para sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.* (Sartre, 2013, p. 135)

Y el motivo por el que el para-sí "no puede coincidir consigo mismo" es justamente la conciencia, que se refleja en que el para-sí está presente ante sí mismo y se observa en la distancia. Esa distancia entre uno y él mismo crea una nada proyectiva que se hace más patente aún cuando la comparación atañe al ser en-sí, ajeno a las tribulaciones del ser humano en tanto que humano.

En ese momento surge lo que Sartre llama "la náusea". Este fenómeno, que también da nombre a su más célebre novela, publicada en 1938, describe la toma de conciencia del sujeto de ser diferente a lo que le rodea, que, sin embargo, también *es*. La

inmediatez de ese conocimiento, según Sartre, nos desborda. "Entonces, ¿esto, esta cegadora evidencia es la Náusea? ... Ahora sé: Existo —el mundo existe— y sé que el mundo existe. Eso es todo. Pero me da lo mismo. Es extraño que todo me dé lo mismo: me espanta" (Sartre, 2016, p. 197), y sin embargo, no es raro que nos espante, ya que la náusea es una sensación individual que sobreviene por la toma de conciencia de la existencia causal pero inmotivada del ser en-sí, y por extrapolación, de la existencia en general. Revela lo contingente de nuestro propio ser, la forma en que dependemos del medio y nos desvanecemos en él imbuidos de una conciencia de la que el resto de elementos del mundo, seres en-sí, están exentos. Por esto, "es lógico que Sartre considere que la náusea es su sensación radical [del ser humano] de desasosiego frente a lo absurdo del mundo y a la contingencia de todo lo existente" (López Sáenz, 2012, p. 294), ya que la náusea es, ante todo, toma de conciencia de esa condición humana.

Se vislumbra ahora cómo la ontología del en-sí y del para-sí, basada en la conciencia, da a luz a lo que, demostraremos, es el pesimismo sartreano. Esa experiencia de "la ausencia de explicación del mundo y de la existencia humana, de su gratuidad, de su falta de sentido, expuesta bajo la forma de esta sensación precisa que Sartre denomina «la náusea»" (Pirard, 2005, p. 68) es un eco de lo que en *El ser y la nada* sistematiza como "la angustia".

En su investigación sobre la filosofía sartreana, Leddy nos dice que "un pesimismo implacable sobre la condición del hombre y de los supuestos valores e ideales que siempre ha buscado, así como un agudo sentido de la vanidad de las cosas, es lo que prevalece en cada página de Sartre" (1957, p. 49), y no se equivoca, puesto que nuestro autor creó el existencialismo sobre una premisa que significa, a grandes rasgos, eso mismo. "La existencia precede a la esencia", decía Sartre en su famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo*, dada en 1945 y publicada al año siguiente.

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (Sartre, 1999, p. 31)

Es decir: la esencia puede interpretarse como el propósito de algo, y puede preceder o suceder a la existencia de dicho algo. Por ejemplo: a la hora de fabricar un vaso, pretendemos que retenga un líquido del que podamos disponer, ya sea para su ingesta o para cualquier otro uso; en ese caso, la esencia del vaso precede a su existencia, puesto que lo creamos con ese fin concreto. Con el ser humano, el ser para-sí consciente de sí mismo, ocurre lo contrario: primero existe, y luego debe darle a su existencia un propósito en pos del cual moverse, un proyecto. Por ello, Sartre nos dice que "el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del

existencialismo" (1999, p. 31), lo cual entronca con otro concepto fundamental de Sartre para entender su angustia: la libertad.

Que en el ser humano la existencia preceda a la esencia implica, para nuestro autor, que somos libres de moldear nuestra vida como gustemos. Y esto lo hacemos queramos o no. Ahí radica la carga: no podemos no elegir. Un sujeto que se encuentra arrojado al mundo sin un propósito, sin un objetivo que cumplir, sin una esencia que conquistar, es libre de quitarse la vida, de jugar al ajedrez o de estudiar filosofía. Pero haga lo que haga, es a sí mismo a lo único a lo que debe remitirse. Todo lo que tiene son *posibilidades* de qué hacer con la ausencia de esencia, y no hacer nada es en sí mismo hacer algo.

Somos responsables de nuestra propia anulación, nos dice Sartre, pero quisiéramos no serlo, pues es demasiada responsabilidad. Por ello "ser libre es estar condenado a ser libre" (Sartre, 2013, p. 196): si nos posee la náusea y nos vemos derrotados por ella, no hay nadie a quien culpar salvo a nosotros mismos; si tomamos una decisión y fracasamos, tan solo es responsabilidad nuestra.

Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podría encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres. (Sartre, 2013, pp. 599-600)

Esa "prisión de la libertad" es la angustia sartreana. Para él, se manifiesta como el vértigo que sentimos ante nuestras infinitas posibilidades y la responsabilidad que conlleva decidir entre todas. Cuando las tenemos frente a nosotros, son solo posibles a los que el para-sí puede apegarse, pero cuando llega el momento de actuar, y ese momento siempre llega, se convierten en innumerables amenazas de fracaso, en augurios de que uno no estará nunca a la altura de sí mismo.

El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación. (Sartre, 2013, p. 74)

Nuestro deseo es el de vivir por cuenta de otro o de otros, de la historia, del gobierno, de cualquiera que nos libre de la responsabilidad de nuestro propio devenir. Sin embargo, nos dice Sartre, esa mala fe existencial juega en nuestra contra, pues precisamente en nuestra responsabilidad se esconde la forma más eficaz de enfrentarnos a la angustia. Es cierto que "el Para-sí no puede ser jamás sino problemáticamente su Futuro, pues está separado de este por una Nada que él es; en una palabra, es libre, y su libertad es el propio límite de sí misma" (Sartre, 2013, p. 196), pero por ello, de nuevo en palabras de Sartre, "no definimos al hombre sino en relación con un compromiso" (1999, pp. 73-74).

Esa noción de compromiso es, para Sartre, la puerta de salida. En su ineludible libertad, uno tiene, según nuestro autor, el poder de inventarse un propósito, de creer en

unos valores, de orientarse en una dirección que no tiene más carga que la que uno mismo le da. Y es que, dado que "también Sartre se adhiere a la exclusión idealista de cualquier principio previo a la actuación moral, y cede a la existencia la tarea de inventarse sus valores" (Weire, 1977, p. 188), dicha invención carece de límites, al igual que nuestras posibilidades. La fuente de la angustia es también la fuente de nuestra respuesta a ella. Dicha respuesta consiste en la creación de un proyecto al que encomendar nuestra vida, que solo tendrá valor en la medida en que nosotros nos encontremos en él.

Sin ir más lejos, en *La Náusea*, Roquentin, el protagonista, concluye que ante la angustia que se cierne sobre él, abrazar un proyecto que le trascienda (una novela, en este caso) y al que pueda consagrarse, es la única forma de *crear* un sentido en algo que de cualquier modo seguirá sin tenerlo. Así, "el resultado positivo se produce por la apuesta en existencia de algo que no corresponde al modo de existir de los entes naturales, y saca al ser humano ... de sus propias limitaciones metafísicas" (Pirard, 2005, p. 85), algo que siempre se concreta en la acción. Para Sartre, esto es lo más relevante, también en su vertiente política, tan activa como controvertida.

Es justo de esta forma, con el recurso del proyecto capaz de "dar sentido" a nuestra vida, que Sartre reniega de las acusaciones hechas en su momento al existencialismo de que este no era más que una forma de desistimiento.

La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: solo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. (Sartre, 1999, p. 56)

Sin embargo, en esto no encontramos nosotros desvinculación alguna del pesimismo, sino más bien lo contrario: una reivindicación afirmativa del mismo. Pero, como escribe Dienstag, aunque los pesimistas de la fortaleza "a menudo salieron de su camino para defender la idea del pesimismo, no siempre adoptaron esta etiqueta para sí" (2006, p. 118, traducción nuestra), y este es el caso de Sartre. Hemos expuesto cómo describe ontológicamente el dolor estructural de la náusea y la angustia, así como la forma en que las sitúa en el centro de nuestra existencia como elementos inescapables, y cómo usa la responsabilidad y la libertad (a las que, no lo olvidemos, concibe en último término como una carga, como una *condena*) para afirmar *in extremis* su esperanza en el devenir humano. En las ilustradoras palabras de Quintana:

Por todo ello, el existencialismo es un verdadero humanismo. Una defensa a ultranza de la libertad y la responsabilidad humana. Y por ello, también una filosofía pesimista. No habrá jamás un momento de descanso para el hombre. Arrastrará hasta que muera la pesada carga de la responsabilidad de sus actos. (Quintana, 2016, p. 197)

No obstante, también Sartre reniega de la muerte voluntaria. Pero esto es materia para el próximo capítulo que procedemos a abrir ahora, por considerar ya esbozado el complejo pesimismo de Sartre. Este quedará con nosotros en todo su carácter inasible, puesto que "se sufre, y se sufre por no sufrir bastante. El sufrimiento de que *hablamos* no es jamás enteramente el que sentimos" (Sartre, 2013, p. 155).

Así concluye nuestro capítulo sobre el pesimismo como diagnóstico. Si tuviéramos que dar un corolario previo a pasar a nuestra aportación original, diríamos que el pesimismo se caracteriza por considerar que en el centro de la existencia humana hay un "dolor estructural", en términos de Cabrera, así como que la pervivencia de dicho dolor es irremediable y que permea todo cuanto vivimos. Dentro de esto, nosotros proponemos distinguir entre dos grupos de pesimistas, los clásicos y los de la fortaleza, atendiendo a una característica muy definitoria: aquellos defienden que el sufrimiento de la existencia siempre vencerá y se limitan a formar un sistema a su alrededor, mientras que estos consideran que existen métodos "heroicos" para sobreponernos al dolor estructural, e incluso para superarlo.

Establecido esto, continuemos nuestro camino.

CAPÍTULO III: PESIMISMO COMO PRESCRIPCIÓN. NEOPESIMISMO

3.1) INTRODUCCIÓN

Es el momento de hablar del neopesimismo. Hemos preparado el terreno durante cuatro decenas de páginas, y la exposición final no puede ya postergarse. Sin embargo, hay dos advertencias que debemos hacer, o más bien, recordar.

La primera es que hablar del neopesimismo es hablar del miedo. Pero no hemos de entender por ese miedo la clase de sobresalto que experimentamos en una película o la ansiedad que da la anticipación de la catástrofe personal, laboral o social. Tampoco nos referimos al que toma por caso la fenomenología analítica, donde Martin Heidegger (1889-1976), en el parágrafo 30 de su obra *Ser y tiempo* (1927), lo define como una relación fáctica ante un objeto concreto (Heidegger, 2012). El miedo al que nosotros nos referimos tiene más que ver con el terror. El pesimismo, como hemos expuesto, ha sido cuidadosamente marginado, enterrado o desmerecido a lo largo de la historia, y sus enterradores han tenido éxito. Hasta ahora. El neopesimismo viene a resucitar a los muertos, y como la Inquisición española nos enseñó, ninguna brujería es tolerada, y menos aún, la filosófica. Pero eso es el pesimismo: brujería filosófica.

En nuestra conversación privada con Ligotti, nos dijo que "la mayoría de filósofos no reflexionan sobre el pesimismo, al menos, no seriamente. Como tú señalas, tan solo pensar en el pesimismo filosófico te desacreditaría como filósofo" (T. Ligotti, comunicación personal, 28 de diciembre de 2020, traducción nuestra), pero nosotros contestamos a esto: "¡Adelante con el descrédito!". En las páginas que siguen seremos minuciosos en nuestra disertación, y llegaremos a conclusiones terroríficas, al menos, para todos aquellos afirmadores de la academia que desacreditan a los filósofos tan solo por plantear que quizá, en efecto, la existencia no merezca la pena. Y aquí nos permitimos la aclaración de que, cuando hablamos de existencia, lo hacemos refiriéndonos al proceso vivencial en el que nos hallamos insertos, pues si bien es cierto que la ec-sistencia está al margen del merecimiento al no tener su origen en nuestra voluntad, sí que debe considerarse el merecimiento de *continuarla*, esto es, de seguir optando por ella, o no, siendo cada uno de nosotros un para-sí consciente de sí en su libertad.

Con todo, el miedo no nace de dicha conclusión. Esta solo ejerce de remate. La genealogía del pánico filosófico es muy anterior. Basta con observar a nuestro alrededor un instante, o, como diría el propio Ligotti, examinar los objetos cotidianos:

Es entonces cuando te fijas en los calcetines que llevas y piensas en los pies que ocultan... y en el resto del cuerpo al que están unidos esos pies ocultos... y en el universo en el que ese cuerpo vaga de un lado a otro en compañía de tantas otras formas siniestras. "¿Y ahora qué?", parece decir una voz desde el otro lado. Y qué ocurriría si te mirases a ti mismo —el objeto más cotidiano que hay— y te

sintieses incapaz de asignar una cualidad y un significado a lo que se ve o a lo que lo ve. Y ahora qué, en efecto. (Ligotti, 2017, p. 111)

La respuesta a ese "¿Y ahora qué?" es el neopesimismo. Necesitamos repensar el pesimismo, porque este sigue acumulando polvo en la trastienda de la historia. Y el motivo por el que se le metió ahí es que nunca atenuó las conclusiones que ningún ser humano, menos aún el contemporáneo, quiere enfrentar. Ese es el sentido que le damos al término "siniestro" con el que nos enfrenta Ligotti: el de un objeto de estudio cuyas características se insinúan aciagas y sombrías en toda su cotidianidad.

La segunda advertencia tiene que ver con que, desde el principio del presente trabajo, hemos erigido el neopesimismo sobre dos pilares: la sistematización y el desarrollo de las ideas pesimistas. Como vimos en el capítulo anterior, hay autores pesimistas de muchas orientaciones y existe un amplio grado de matices entre ellos, aunque nosotros, por comodidad expositiva, los hayamos agrupado funcionalmente en pesimistas clásicos y pesimistas de la fortaleza. Las diferencias entre ambos grupos, y también entre los autores que constituyen cada uno de ellos, han provocado, a lo largo de la historia y como Dienstag defiende, que el pesimismo pase desapercibido como corriente. Y es que, en efecto, el pesimismo carece de sistematización. Hay ideas que concebimos como marcadamente pesimistas, pero no un corpus teórico que haga del pesimismo una filosofía en sí. Si tratáramos de crearlo, el resultado no sería el pesimismo con el que siempre hemos lidiado, sino un tipo diferente, algo así como una edición corregida y ampliada. Un pesimismo nuevo. Un *neopesimismo*.

Pero la sistematización, por sí misma, no es suficiente para constituir, como es nuestra intención, una nueva corriente. No basta reorganizar las piezas del puzle: es necesario ampliarlo. Y este es, como acabamos de mencionar, el segundo pilar del neopesimismo. Muchas ideas pesimistas tienen continuidad en las neopesimistas, pero estas son desarrollos ulteriores de aquellas. Nuestro trabajo consiste en recoger varios testigos filosóficos, a priori desconectados entre sí por sus autores, y unirlos en un sistema para, por último, llevarlos más allá de donde los dejaron quienes los concibieron. Por esta razón, se observará que la mayoría de nuestros capítulos empiezan hablando de una idea que no es original nuestra, y esto no ha de extrañar al lector: lo hacemos así porque pretendemos *conectar* nuestras aportaciones con lo que se ha hecho hasta ahora. Incluso, en varios casos, empezaremos por ejemplificar una idea (como el nihilismo en Nietzsche o el absurdo en Camus) para mostrar de dónde partimos, y después nos volveremos contra esos orígenes para proponer algo nuevo en su lugar. De esto derivará una propuesta filosófica que puede resultar cruel, pero ya otro autor anterior a nosotros dijo que:

Probablemente no haya pensamiento sólido ... más que en el registro de lo despiadado y de la desesperación ... Todo lo que tiende a atenuar la crueldad de la verdad, a atenuar las asperezas de lo real, tiene como consecuencia indefectible el desacreditar la más genial de las empresas, así como la más estimable de las causas. (Rosset, 1994, p. 11)

Nosotros no atenuaremos nada. Corremos el riesgo de equivocarnos, pero esta posibilidad nos asusta menos que la de permanecer al margen. No es esta una opción para el neopesimista. Decía Wittgenstein que "de lo que no se puede hablar hay que callar" (Wittgenstein, 2012, p. 145), y nosotros decimos: ¿acaso se puede hablar de algo? Este año se ha cumplido un siglo de la publicación del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), y seguimos buscando a un solo filósofo que haya permanecido en silencio. De esto se deducen dos posibilidades: o Wittgenstein se equivocaba, y no hemos de callarnos aun de aquello de lo que no podemos hablar, o podemos hablar de todo, y por tanto el silencio no tiene ningún carácter filosóficamente obligatorio.

El neopesimismo se debe a la individualidad del habla inútil. Dijimos en la introducción que uno de los tres grandes errores del pensamiento occidental es la confianza en el lenguaje, puesto que el lenguaje no designa más que abstracciones en nuestras cabezas y el procesamiento errado, tanto en términos lógico-formales como físicos, que hacemos de dichas abstracciones. Solo interactuamos con entes deformados, y el lenguaje es hijo de esa deformación. ¿De qué, entonces, vale la pena hablar? ¿Por qué escribimos ahora una tesis sobre no escribir nada? Porque escribir sobre no escribir nada es escribir la nada misma, o, interpretado a la forma de Rosset, crear un pensamiento sólido en el registro de lo despiadado, ya que no hay nada más despiadado que condenar al ser humano al fracaso. Esto, como decíamos, da miedo, y del miedo a la condena nace el neopesimismo.

Otro de nuestros preciados filósofos suicidas, el franco-uruguayo Albert Caraco (1919-1971), ya avanzó en sus escritos que:

Se acabó ese optimismo que fue la suerte de tantos europeos durante cuatro siglos, la Fatalidad regresa a la Historia y nos preguntamos de súbito hacia dónde nos encaminamos, nos preguntamos sobre el porqué de aquello que nos pasa, la hermosa confianza de nuestros padres en un progreso sin límites, acompañando una vida siempre más humana, se ha desvanecido: damos vueltas alrededor del círculo y no alcanzamos siquiera a concebir nuestras obras. (Caraco, 2004, p. 10)

Repitémoslo: "la Fatalidad regresa a la Historia". ¡Pues dichoso aquel que concibe el regreso de algo que nunca se fue! Pero no podemos detenernos ahí, si queremos tener cabida en el mundo académico. Asumamos que el pesimismo nunca fue marginado en el gueto de la literatura europea, y limitémonos a reivindicarlo. Por encima del terror, por encima las vueltas que damos en círculo sobre nuestras propias obras.

El neopesimismo es una sistematización de ideas tradicionalmente asociadas al etéreo concepto del pesimismo. Esa es, como ya dijimos, su primera novedad. La segunda, y quizá la más detestada, es que llevará estas ideas hasta lo que consideramos que son sus conclusiones últimas, cosa que otros autores, principalmente pesimistas de la fortaleza, no llegaron a hacer. Con esto, postulamos, se acaba la *necesidad* del silencio, y Wittgenstein puede descansar tranquilo. De nada se puede hablar, y tampoco

del silencio. Decirlo es redundante, de modo que hablemos, mejor aún, *rumiemos* nuestra derrota, y expliquemos por qué el juego de la existencia estaba amañado desde el principio.

El último día de la pasada década, Ligotti nos dijo en un e-mail que:

Aquellos que acepten las conclusiones del neopesimismo se encontrarán en el final de las aspiraciones intelectuales y existenciales de la humanidad, y sucumbirán a la visión de la vida que tiempo ha fue asumida por los pensadores y artistas pesimistas, aunque nunca fuera irrefutablemente verificada. (T. Ligotti, comunicación personal, 31 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Pero nuestra pretensión no es acabar con nada. Lo sería si tuviéramos alguna pretensión, pero lo cierto es que nos consideramos mero descriptores: lo que decimos es lo que vemos, y lo que cada cual haga con esto no nos incumbe ni nos interesa. Traemos el neopesimismo porque lo consideramos pertinente, y lo consideramos pertinente porque "nos falta una teoría comprensiva del sufrimiento consciente" (Metzinger, 2017, p. 244, traducción nuestra), es decir, de aquel derivado del estatus ontológico de la conciencia en los términos en los que a continuación la describiremos, independientemente de que lo queramos o no.

Sin embargo, muchas de las críticas que se nos harán parten de la emoción, del ámbito más puramente pasional del pensamiento, y, por tanto, no debemos marginarlo. Considerar al pesimismo una "enfermedad del alma" es lo que por tantos siglos lo ha mantenido en los márgenes de la filosofía, pero la condición de enfermo del pesimista es otro de los puntos a replantear. En primer lugar, hemos de pensar, al adentrarnos en el neopesimismo, en *quién* censura estas ideas y las mantiene alejadas como si de una enfermedad se tratara. A ese respecto, Thacker, en la entrevista que Thomas Dekeyser publicó el año pasado, dijo:

El pesimismo es generalmente patologizado en los círculos filosóficos (especialmente en aquellos que o bien están patológicamente profesionalizados, o bien se consideran algún tipo de vanguardia política a través de la pura opacidad de su terminología), y pesimismo et al. solo será bien recibido si lleva a alguna otra parte, como medio para un fin... (2020, pp. 369-370, traducción nuestra)

Pero esa es una diferencia intrínseca entre el pesimismo y el neopesimismo: aquel, como hemos visto en el capítulo anterior, es susceptible de manipularse para que conduzca a otro sitio; este, sin embargo, lleva en su misma constitución la falta de toda aspiración, más que la de abolir la creencia en las aspiraciones. Por tanto, decimos, los círculos académicos que censuran las ideas pesimistas deberán ver reflejadas y atendidas en el neopesimismo las mismas emociones que provocan sus críticas. El propio reflejo es lo último en lo que quiere pensar un filósofo.

En segundo lugar, en la condición "enferma" de la filosofía pesimista debemos arrojar datos y teorías que, aun no habiendo recibido demasiada difusión por razones

obvias, apoyan la viabilidad del neopesimismo. Nos referimos, por ejemplo, al llamado *realismo depresivo*, entendido este último calificativo como la manera determinada en que un sujeto particular se relaciona con la realidad. "La hipótesis del realismo depresivo (Alloy & Abramson, 1979) afirma que los individuos deprimidos exhiben una percepción más ajustada y realista y menos propensa a los sesgos que sus contrapartes no-depresivas" (Hussain, 2012, p. 60, traducción nuestra), lo cual, al menos, pone en valor que los rasgos sufridores de la existencia no merecen nuestro desprecio, a menos que tengamos un desprecio análogo por lo que quiera que entendamos por "verdad".

Y es que ningún pensamiento es sincero a menos que sea desafiante, y en la sociedad contemporánea, lo primero que debemos desafiar es la verdad. Esta se ha divinizado, pero como Nietzsche y Mainländer nos enseñaron, el tiempo de los dioses pasó. Pensar es hoy repensar, y repensar con hostilidad hacia el pasado. El neopesimismo propone esa idea: dejar de, como dice Thacker, patologizar el pesimismo (no en términos clínicos, sino académicos), y empezar a vivirlo, aunque nos duela, aunque nos mate. No divinizamos la verdad, pero respetamos su búsqueda, siempre que se haga desde la futilidad. Para ello, es necesario cambiar el paradigma, de forma que "a la pregunta nietzscheana de «¿Cuánta verdad puede soportar un hombre?», se podría responder: «Verdad vivida, muy poca, pero verdad contemplada, mucha»" (Cabrera, 2014, p. 70), y esto es vergonzoso.

La supervivencia no debe venir antes que la honestidad, porque la honestidad es la coincidencia de uno con lo que piensa. Si uno no coincide con lo que piensa, ni uno ni lo que piensa tienen valor para el otro. Es el divorcio último. Pensar independientemente de las consecuencias, como el neopesimismo hará, es en efecto un pensar iracundo y radical, fuera de los márgenes filosóficos que hoy en día nos constriñen, puesto que hoy en día, llamamos "radical" a la filosofía conformista y afirmadora.

El problema con la filosofía es que ella piensa radicalmente dentro de una sociedad que ha tenido que organizarse sobre valores no radicales, o pensados no radicalmente. Por eso, lo que el filósofo piensa puede oponerse a los valores vigentes y establecidos, como ocurrió con Sócrates en su tiempo. Si uno hoy en día defiende la legitimidad del suicidio puede ser procesado. Es difícil pensar bajo ese riesgo permanente de tener que beber la cicuta. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

El neopesimismo defenderá la legitimidad del suicidio en estas páginas, y encantados beberemos la cicuta. Decíamos antes que no desatenderemos la emoción disfrazada de lógica de la que parten muchas de las críticas al pesimismo, pero tampoco desatenderemos nuestra propia emoción. Es cierto, en fin, que lo que sienta cualquiera de las dos partes de un debate intelectual debe considerarse irrelevante. No pretendemos ser fríos: solo pragmáticos. No hablamos de gustar, sino de crear. El gusto vendrá luego, y la creación no tendrá culpa de nada.

La indeterminación es la causante de esto, y no ha de extrañarnos, puesto que el pensamiento filosófico, como el matemático, se ha caracterizado siempre por un deseo

de *tapar grietas*. No se considera del todo respetable un sistema filosófico cuyo propósito de partida no sea cohesionarlo todo en una propuesta responsiva. Quien no anhele responder a cuanto pueda preguntarse, no es, para la mayoría, un auténtico pensador. Pero el neopesimista, y es importante aclararlo en esta introducción, no desea responder por el hecho de responder, sino ser introspectivo con sus propias respuestas. El ámbito fenoménico de una pregunta es el individual; solo ahí se contesta. Pero ¿qué ocurre cuando el individuo solo puede agarrarse a la incertidumbre, a la indeterminación, a la imposibilidad de contestar? Parecería, entonces, que el filosofar mismo se hace imposible. Pero no es así. No lo fue tampoco para el tercero de los filósofos suicidas que aquí presentamos, el italiano Carlo Michelstaedter (1887-1910). En curiosa analogía con Mainländer, se suicidó un día después de terminar su última obra. Corta edad para morir la de veintitrés años, sin duda, pero ya hemos visto que el hábito no hace al monje ni la edad al filósofo. Escuchemos, pues, lo que Michelstaedter nos dice en su obra más conocida y póstuma, *La persuasión y la retórica* (1913), sobre la indeterminación de la volición humana sobre la que se cimenta el neopesimismo:

Aquello que [el hombre] quiere le viene dado, y queriendo la vida, se aleja de sí mismo: *no sabe lo que quiere*. Su destino no es su destino, él no sabe aquello que hace por qué lo hace: su actitud es la de un *ser pasivo*, puesto que *no se tiene a sí mismo*: mientras viva en él irreductible, oscura, el hambre de la vida. (Michelstaedter, 2010, p. 11)

De aquí cabe deducir que el hambre de la vida es la fuente de nuestra insatisfacción y de la alienación respecto a nosotros mismos. Ya nos lo anunció Schopenhauer, aquel pesimista clásico. Nuestra voluntad se pierde en nuestro propio interior, y no la comprendemos. Esto desconcierta a cualquiera, y el deseo de control para huir de ello fundamenta la teleología de las ideas de la que hablábamos en la introducción: pensamos para vivir. Pero vivir no tiene por qué ser el fin. Quizá fue lo que Michelstaedter comprendió. Según Ligotti, "Michelstaedter no pudo aceptar un hecho estelar de la vida humana: que ninguno de nosotros tiene control sobre lo que somos, una verdad que extirpa toda esperanza si lo que quieres es sentirte invulnerablemente en posesión de ti mismo" (2017, p. 44). No estamos en posesión de nosotros mismos, pues no hay un "yo" que poseer. Pero esto también lo explicaremos en el apartado dedicado al nihilismo. Ahora debemos centrarnos en un último concepto de esta introducción, uno de suma importancia: el mundo-sin-nosotros.

Múltiples veces hemos mencionado en este trabajo al filósofo estadounidense Eugene Thacker. Exponente contemporáneo del pesimismo filosófico, publicó en 2011 un exitoso ensayo titulado *En el polvo de este planeta*, en el que habla, entre otras cosas, de la relación entre la filosofía, en particular la pesimista, y el tipo de miedo al que nos referíamos al principio de este capítulo, ese miedo que tiene que ver más con el horror cósmico del pensamiento ante su propia impotencia que con el terror inmediato de la emocionalidad. Para Thacker, eso es "*el horror de la filosofía*: el aislamiento de aquellos momentos en los que la filosofía revela sus propias limitaciones y restricciones, momentos en los que misteriosamente el pensamiento se enfrenta a su

propia posibilidad" (Thacker, 2015, p. 12). Detengámonos en esa idea: la posibilidad del pensamiento. Desde el neopesimismo, defendemos que la posibilidad solo se define en contraste con su contrario, es decir, que aquello de los que nos consideramos capaces solo se revela ante todo aquello de lo que nos consideramos incapaces. En el centro de esas materias, por supuesto, está el acceso a una comprensión plena del mundo.

Comprender algo no se reduce a entenderlo cognitivamente. En cierta medida, así lo creemos, y es la acepción más común, pero basta con echar un vistazo a la filosofía de los dos últimos siglos para ver que nuestra comprensión siempre se nos antoja insuficiente, porque *la propia realidad es insuficiente*. No es un problema extrínseco, sin embargo, sino nuestro, del propio observador. Recibimos los mensajes, pero al final, cuando la noche cae y todo está en silencio, sabemos que no podemos decodificarlos, no del todo, no hasta su último secreto. Siempre hay en nuestra mente un susurro de lo que no hemos entendido, como una insinuación existencial de que, en algún punto de nuestro recorrido filosófico, nos hemos perdido algo.

En *El principio de crueldad* (1988), el filósofo francés Clément Rosset escribe a este respecto:

Lo más notable de esta reticencia ancestral de la filosofía a tomar en consideración la sola realidad es que no proviene en absoluto, contrariamente a lo que se podría suponer, de un legítimo desasosiego ante la inmensidad y, por consiguiente, ante la imposibilidad de una tarea semejante, sino más bien de un sentimiento exactamente contrario: de la idea de que la realidad, incluso suponiéndola conocida y explorada por completo, jamás revelará las claves de su propia comprensión, por no contener en ella misma las reglas de descodificación que permitirían descifrar su naturaleza y su sentido. (1994, pp. 16-17)

El neopesimismo seguirá a Rosset en esto, y apostillará: no disponemos de dichas reglas porque la naturaleza de la realidad no es la de sernos revelada. Eso nos gustaría, y es lo que los filósofos han pretendido desde que el mismo nacimiento de la filosofía. Anhelamos que el mundo se adecue a nuestros deseos, y creemos que, mirándolo bajo cierto prisma, lo comprenderemos. Pero aquí es donde entra Thacker para defender que existe un mundo humano en nuestras cabezas, en las historias que nos contamos, pero que el mundo *real* propiamente dicho es esencialmente no-humano. "Posiblemente uno de los mayores retos a los que se enfrenta la filosofía hoy sea comprender el mundo en el que vivimos como humano y *al mismo tiempo* como no-humano" (Thacker, 2015, p. 12), pero para el neopesimismo esto no es un reto en absoluto, pues el neopesimismo abraza la concepción tripartita del mundo que el mismo Thacker propone.

Nuestro autor distingue entre el *mundo-para-nosotros*, que es, en pocas palabras, aquel mundo vivenciado individualmente en el que nos insertamos a nosotros mismos, nuestra lectura del entorno que nos rodea, nuestra narración de él para encajarlo en un marco antropológico que lo haga parecer controlable; el *mundo-en-sí*, que es el mundo tal cual existe fuera de nuestro marco y de nuestras preferencias, el mundo como

elemento físico indiferente a nosotros, con el que podemos interactuar y sobre el que nos asentamos, pero que sigue sus propios designios y que se revela, por ejemplo, en tornados, tsunamis y otros fenómenos similares; y por último y más relevante para el asunto que nos ocupa, el *mundo-sin-nosotros*, que es más complicado de definir. El mundo-sin-nosotros está entre las dos categorías anteriores. Es una brecha ontológica caracterizada por su cierre epistemológico. Se insinúa, pero no se materializa, y "aunque sepamos que hay algo ahí fuera que no es el mundo-para-nosotros, y aunque podamos llamarlo mundo-en-sí, ese algo constituye un horizonte para el pensamiento, siempre más allá de los límites de la inteligibilidad" (Thacker, 2015, p. 15), motivo por el cual nos excluye.

Ahí radica el pánico. No estamos ante una distinción binaria propia del idealismo kantiano, en el que el "en-sí" del mundo puede entenderse como el noúmeno del existente, sino ante una nueva forma tripartita de entender el mundo como el exterior con el que no relacionamos y visto desde la perspectiva del sujeto que lo percibe en distintos estratos. No hablamos de una metafísica que carece de realidad, sino de una orientación filosófica contemporánea en la que se dan las siguientes distinciones. En el mundo-para-nosotros, aquel al que estamos acostumbrados, al que miramos con familiaridad, en el que aparcamos nuestros coches y construimos lujosas cafeterías, es poético, y admite todo tipo de fe, de autoayuda y de optimismo. En el mundo-en-sí la cosa cambia, porque se nos revela principalmente en forma de catástrofes naturales, que nos recuerdan que solo somos habitantes de una roca acuosa que flota en el espacio, que no tenemos el control sobre la dirección del viento, que los volcanes estallan y los polos se derriten sin preguntarnos primero, porque, en efecto, el mundo lleva su propio curso. No obstante, el mundo-en-sí basta para prevenir a los humanos más agudos, pero no aún para hacerles temblar. Siempre creemos que podemos controlarlo. La ingeniería, el transhumanismo, los detectores de terremotos, los cimientos a prueba de huracanes... El mundo puede ser hostil, nos decimos, pero podemos alcanzar un equilibrio para existir sobre su faz.

Entonces entra el mundo-sin-nosotros. Este no lo vemos ni lo tocamos. No podemos explorarlo ni plasmarlo en ecuaciones diferenciales. Es un mundo que no solo no nos necesita, como el mundo-en-sí, sino que, a diferencia de este, permanece fuera de nuestro alcance. El mundo-sin-nosotros es terrorífico porque solo podemos *intuirlo*, solo se revela en nuestra impotencia, en nuestro miedo, en la certeza última de que no hemos comprendido cómo funciona la realidad. El mundo-sin-nosotros es, como decíamos, una brecha ontológica en la que la filosofía sartreana o heideggeriana pierden toda vigencia, precisamente por lo inexcusablemente humano de su carácter, y por tanto, siempre nos será desconocido.

Pero ¿acaso no se nos ha enseñado desde los grados más elementales de la escuela que el mundo es razonable, causal, guiado por principios comprensibles y dominables, y jamás ajeno a nosotros? ¿Acaso el marco antropológico no es, de hecho, el único marco? Aquí vemos que no, pero el neopesimista va más allá, y, con Thacker, afirma que el mundo es, en su naturaleza final, misantrópico.

Esto da lugar a lo que nuestro autor llama "pesimismo cósmico", que a su vez da título a su obra de 2015, en la que leemos:

La futilidad surge de la funesta sospecha de que, detrás de la neblina de causalidad con la que envolvemos el mundo, solo está la indiferencia de lo que existe y de lo que no existe; a la postre, hagas lo que hagas, no te conducirá a ningún fin, un abismo irrevocable entre pensamiento y mundo. La futilidad transforma el acto de pensar en un juego de suma cero. (Thacker, 2017, p. 24)

"Un juego de suma cero" es, quizá, la forma más exacta de definir la futilidad neopesimista. Esta es un efluvio del mundo-sin-nosotros, inalcanzable hagamos lo que hagamos.

La visión del pesimismo cósmico es un extraño misticismo del mundo-sin-nosotros, un hermetismo del abismo, un ocultismo noumenal. Es el difícil pensamiento del mundo como absolutamente no-humano, indiferente a todas nuestras esperanzas, nuestros deseos, nuestras luchas individuales y en grupo. Su pensamiento-límite es la idea de la nada absoluta, inconscientemente representada en las abundantes y populares imágenes de guerras atómicas, desastres naturales, pandemias globales, y cataclísmicos efectos del cambio climático. (Thacker, 2015, p. 29)

Con ese mundo "absolutamente no—humano", con la idea de la nada absoluta, es con lo que lidia el neopesimismo, cuyos pilares pasamos a exponer, por fin, con la extensión requerida. Empecemos por donde empiezan todos los horrores: por la conciencia.

3.2) CONCIENCIA

3.2.1) La madre de todo sufrimiento

El primer escalón del neopesimismo es la nefasta valoración de la conciencia humana. "Naturalmente, es preciso admitir que los psicólogos cognitivos, los filósofos de la mente y los neurocientíficos discrepan entre sí sobre lo que es la conciencia" (Ligotti, 2017, p. 31), pero, aun así, consideramos que hay bases lo suficientemente sólidas como para, al menos, *acotar* ese origen del sufrimiento humano. Empecemos diciendo que no es fácil decidirse por el término "conciencia" o "consciencia". Las traducciones de textos anglosajones, como el que acabamos de citar de Ligotti, se enfrentan a la misma elección, puesto que, en inglés, tanto "consciousness" como "conscience" incorporan la "s", y según el traductor que acometa un texto u otro, encontramos estas palabras traducidas de esta o aquella forma. Sin embargo, Metzinger nos pone sobre la pista de cómo acometer este problema:

La palabra "conciencia" se deriva de la latina *conscientia*, que originariamente significaba conocimiento, percepción de uno mismo y conciencia (moral).

Conciencia como conocimiento y como ámbito de reflexión moral quedaban unidas. (2018, p. 364)

Así pues, por lo que a este capítulo se refiere, y dado el origen latino de la palabra y que en su mayor parte estará escrito en español, justificaremos nuestra decisión ateniéndonos a las definiciones de la Real Academia Española. Esta define la *conciencia* de una forma principalmente moralista, a saber, como el "conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios" (Real Academia Española[RAE], 2021), y está claro que esta vertiente no es la que nos interesa como madre de todo sufrimiento. A la mencionada definición siguen varias más, de las que solo la sexta es catalogada como endémica del ámbito filosófico, y dice que la conciencia es la "actividad mental del propio sujeto que [le] permite sentirse presente en el mundo y en la realidad" (Real Academia Española[RAE], 2021). Esto se aproxima más a la acepción que nosotros utilizaremos en el presente trabajo, pero no termina de satisfacerlos.

Por otra parte, la RAE define *consciencia* en segunda acepción como el "conocimiento inmediato o espontáneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones" (Real Academia Española[RAE], 2021), y en tercera acepción como el "conocimiento reflexivo de las cosas" (Real Academia Española[RAE], 2021). Esto guarda, en efecto, un parentesco más estrecho con la capacidad cognitiva a la que nosotros nos referiremos en este apartado en particular y en este capítulo en general. Entiéndase que cuando nosotros hablamos de "conciencia" o "consciencia", estamos empleando un recurso fonético-visual, una semántica acordada, pero en último término vacía y ambigua, para designar nuestro propio medio mental, el líquido amniótico de nuestro conocimiento. Tal y como nosotros la entendemos, es el estado base de nuestra vigilia, que nos provee de conocimientos proyectivos y memorísticos, así como de la capacidad de evaluarlos, deformarlos, elaborarlos y reflexionar sobre ellos. Podríamos remitirnos a psicólogos y neurocientíficos que apoyan una definición u otra con una precisión muy convincente, y lo haremos (el neurofilósofo alemán Thomas Metzinger es un ejemplo), pero estos párrafos introductorios pretenden decir que, ya se use el término "conciencia" o "consciencia", no nos supone un problema mientras designe el ámbito de significado compartido que, estamos seguros, el lector entiende en nuestras palabras. Con todo, y para acabar, anunciamos que utilizaremos la palabra "conciencia" por pura comodidad, ya que la mayoría de autores de idiomas foráneos han sido traducidos así, y no como "consciencia". Dicho esto, volvamos al neopesimismo.

Al neopesimista le basta abrir los ojos a su realidad para darse cuenta de que el origen del sufrimiento del que hablan tanto los pesimistas clásicos como los pesimistas de la fortaleza nace de nuestra conciencia. Quizá esto suene reduccionista, y de inmediato procederemos a explicarlo, pero queremos dejar claro que la relación entre conciencia y sufrimiento es tan lineal como parece. Otros animales no tienen el mismo grado de desarrollo de conciencia que nosotros, y eso les ahora mucho sufrimiento. "Es más", escribió Unamuno, "el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. *La conciencia es una*

enfermedad" (2013, p. 45, subrayado nuestro). Entra aquí un factor fundamental en la vinculación de la conciencia con el sufrimiento, y es la cantidad de conciencia. Gracias a ella podríamos incluso añadir que, ontológicamente hablando, el animal no sufre, sino que solo *se duele*, pues mientras que el ser humano sabe de la muerte, el animal solo "la sabe" cuando muere.

El autor que más útil nos resultará en dicha cuestión es el filósofo noruego Peter Wessel Zapffe (1899-1990). Pesimista y antinatalista (aspecto este último que abordaremos más adelante, como colofón del neopesimismo), Zapffe ha sufrido una de esas "discriminaciones filosóficas" a las que nos hemos referido anteriormente: la impopularidad de sus ideas ha obstaculizado la traducción de sus textos a la mayoría de idiomas. No somos los primeros en reivindicar esto, pero gracias a Gisle R. Tangenes, contamos con la versión inglesa de un texto fundamental para acometer la enfermedad de la conciencia: *El último mesías* (1933). En este breve ensayo, Zapffe se refiere a la conciencia de la siguiente forma:

Una brecha en la misma unidad de la vida, una paradoja biológica, una abominación, una absurdez, una exageración de naturaleza desastrosa. La vida había sobrepasado su propio objetivo, destruyéndose a sí misma. Una especie estaba demasiado armada – con un espíritu todopoderoso sin igual, pero a la vez, una amenaza a su propio bienestar. (2004, p. 1, traducción nuestra)

Esta condición de la conciencia como "amenaza a su propio bienestar" se debe a que la sobredotación cognitiva que ha resultado de siglos de evolución se ha vuelto contra nosotros. Es una carga saber que vivimos, y es una carga saber que moriremos, como también es una carga que sea la conciencia, nuestra propia piedra angular, la que dé lugar a todos los deseos, y por tanto, a todas las carencias. Para cualquier individuo, "una mirada sincera a los movimientos de su vida anímica le basta para evidenciar que el origen de sus cuitas nace en la estructura misma de su conciencia", y que, por tanto, "el sufrimiento es el producto de una conciencia que quiere" (Cabos, 2015, pp. 150-151). A esto, no obstante, consideramos pertinente matizar, en contraposición a Cabos, que nuestro abordaje de la conciencia implica que esta tiene *contenidos* más que estructura, ya que la conciencia no es una cosa, siendo aquellos los que generan una experiencia fenomenológica de una u otra índole. Asimismo, en el sistema schopenhaueriano cabe distinguir la conciencia de la voluntad, siendo esta la que quiere, y aquella la que lo sabe; divergencias estas que, sin embargo, pasamos por alto en vista del punto común al que llegamos.

Recordemos que Schopenhauer ya lo adelantó, y aquí empieza a verse por qué nuestra propuesta habla de "*neopesimismo*", y no de "*post-pesimismo*" o cualquier palabra similar. El pesimismo que nosotros proponemos no pretende haber inventado el fuego, tan solo haberlo encauzado. Hemos visto que entre los pesimistas de la fortaleza, como Unamuno, hay ya antecedentes de la conciencia como enfermedad, al igual que entre los pesimistas clásicos encontramos valoraciones negativas de nuestra propia condición mental. ¿Dónde radica el *neo* de nuestra propuesta, entonces? Lo veremos al

final de este apartado. Por ahora, basta con indicar que este puente ya estaba tendido, aunque ninguno de nuestros predecesores terminara de cruzarlo, y mucho menos, de apuntalarlo.

Cuando le preguntamos a Cabrera si, en su condición de filósofo pesimista contemporáneo, coincide con nuestra valoración de la conciencia, nos dijo que "la conciencia no es tan sólo madre de todo sufrimiento, sino también madre de toda inmoralidad" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021), teniendo claro, matizamos, que la conciencia siempre se articula como conciencia de algo y no como conciencia en sí. Esto entronca con lo ya planteado por Zapffe, el precedente más explícito y valeroso que hemos encontrado para este espinoso tema, que sostiene que "la desgracia de la raza es la de haber sobrepasado el límite de su evolución; es decir, haber superdesarrollado una mente ... hasta el punto de resultar inadecuada, de ser ella misma la causa de la disolución de la especie" (Marino-Cicinelli, 2019, p. 229), pues el noruego está seguro de que en nuestro exceso de habilidad yace nuestra sentencia de muerte. Esta llegará, nos indica, o al menos, sería lógico que llegase (de ahí se deriva su antinatalismo), y en relación a ella se cometen las mayores atrocidades, tanto contra nosotros mismos como contra nuestros congéneres.

La moral, como ya dijimos, será materia de análisis en el próximo capítulo, dedicado al nihilismo, pero conviene resaltar ahora que, más allá de las valoraciones individuales, el daño que sufrimos es proyectado, parcial o totalmente, en nuestras relaciones con el medio. El sufrimiento que padecemos nos convierte en criaturas dañadas que, sin embargo, se encuentran insertas en una sociedad que aspira al funcionamiento, como si la falla inherente de la conciencia como madre de todo sufrimiento no nos convirtiese, de entrada, en aspirantes a la utopía de la convivencia.

La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. ... Homo homini lupus: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? (Freud, 2010, p. 110)

¡Pero tales experiencias son, de facto, aquellas para las que nuestra conciencia nos ha capacitado! Lo que a lo largo de la historia de la filosofía se ha considerado nuestra mayor ventaja es, en realidad, nuestro peor lastre, uno que acaba hastiándonos, haciéndonos perder la razón, cruzar toda clase de límites, y encontrar justificación para ello. Con todo, el exceso abrumador de conciencia con el que hemos sido maldecidos no se contenta con expandirse, pues, como Schopenhauer nos indica, nuestra pseudo-omnipotencia como presuntos seres superiores de la creación transmuta, inmediatamente, en un aburrimiento consciente de sí.

La conciencia nos obliga a prever nuestro futuro y a insertarnos en el mundo como una individualidad libre, consecuencia de lo cual es el afán puramente humano

por controlar y someter a su propio medio. Estamos conducidos por deseos, como el propio Freud indicara, deseos a los que cabe llamar pulsiones y de otras muchas maneras, pero la realidad es que ninguno de ellos acaba con una satisfacción duradera, precisamente porque ser consciente es ser consciente de *la falta de*, es sabernos carentes de algo que nunca se concreta. Tener nuestro grado de conciencia es tener un deseo desarrollado en la misma proporción. He ahí la carga schopenhaueriana que expusimos en el pesimismo clásico:

El deseo es por naturaleza dolor: la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era solo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad (Schopenhauer, 2009, p. 371)

Y preguntamos ahora: ¿no es ese mismo vacío, ese mismo *aburrimiento*, del que hablaba Sartre al diferenciar al ser en-sí, compacto e invulnerable a la nada, del ser para-sí, cuya característica, no lo olvidemos, es tener conciencia, y por tanto, estar herido con sus males? Consideramos que sí, y, de hecho, es el propio Sartre, pesimista de la fortaleza que contrasta con Schopenhauer, quien escribe que "la conciencia existe como un árbol, como una brizna de hierba. Dormita, se aburre. ... Y este es el sentido de su existencia: que es conciencia de estar de más" (2016, p. 269). En efecto, estamos de más en el universo, como podría defenderse que están demás los gatos, los ornitorrincos o los babuinos, pero a diferencia de ellos, nosotros somos conscientes de tal condición, y nos pasamos la vida tratando de imponernos a ella. En nuestra entrevista a Benatar le preguntamos si coincide con que la conciencia es la madre de todo sufrimiento, pues, le dijimos, nos condena a la angustia, al miedo y a la frustración, y su respuesta fue:

Creo que la conciencia es negativa por las razones que has mencionado. Le hace a uno vulnerable a todos los males. Si no eres un ser sintiente, pueden pasarte cosas malas, pero no está claro que importen. Si piensas en una planta que no obtiene agua, no es bueno para la planta, pero a ella no le importa. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

La importancia que le damos a nuestros males es la importancia que le damos a su evitación, y esto nos lleva de nuevo al aburrimiento del que nos habla Schopenhauer, y del que Zapffe, autor protagonista de este apartado, se hace eco al decirnos que "nada finito satisface a la larga, uno siempre está procediendo, acumulando conocimiento, labrándose una carrera" (2004, p. 5, traducción nuestra), porque siempre hay algún lugar al que llegar, pero nuestra conciencia ya nos adelanta que el deseo de satisfacción es más importante que la satisfacción misma, revelándose esta inútil. Por ello, "cuando una meta se alcanza, el anhelo continúa; así, el objeto de deseo no es el objetivo, sino su mera persecución – la pendiente, y no la altura máxima, de la curva que representa la vida" (Zapffe, 2004, p. 5, traducción nuestra).

Es por esto que la condición social que la conciencia tiene como cumbre evolutiva resulta chocante para el neopesimista. Las cosas han de retorcerse mucho para no ver que el hándicap perpetuo que es este sobredesarrollo nunca podrá compensarse por mucho que tengamos internet, vayamos al espacio o dispongamos de comida envasada. No se trata de rechazo al progreso tecnológico, sino a la cosmovisión generalizada de que la conciencia nos permite combatir los horrores de la existencia, cuando en realidad, es la propia conciencia la que crea la mayoría de ellos. Zapffe nos transmite el mismo mensaje: estamos esclavizados por el autoengaño de que tener herramientas para solucionar un problema es mejor que no tener el problema. Nos mostramos agradecidos con el desarrollo cognitivo que nos ha dado coches con sensor de aparcamiento, sin pararnos a pensar que todo lo que hemos "ganado" es producto de un pacto al estilo de Fausto con la evolución:

Desde un punto de vista evolutivo, según observa Zapffe, la consciencia fue una metedura de pata cuyos efectos requerían ser corregidos. Fue una excrescencia accidental que nos convirtió en una especie de seres contradictorios: cosas siniestras que no tienen nada que ver con el resto de la creación. Gracias a la consciencia, madre de todos los horrores, nos volvimos capaces de tener pensamientos que nos resultan alarmantes y horriblos, pensamiento que nunca han sido compensados equitativamente por los que son serenos y tranquilizadores. (Ligotti, 2017, p. 36)

Ese "no tener nada que ver con el resto de la evolución" al que alude Ligotti es la condición humana por antonomasia. El individuo se encuentra alienado de lo que, considera, es su propio mundo, sencillamente porque, como escribió Thacker, no somos de aquí. Los animales no tienen la angustia sartreana, ni basculan entre el aburrimiento y el sufrimiento al estilo de Schopenhauer, ni viven bajo el sentimiento trágico que Unamuno diagnostica en todos nosotros, ni se retienen a sí mismos mediante la moral de los esclavos que denuncia Nietzsche, ni se ven conducidos por la voluntad de morir a la que Mainländer y Freud remiten nuestra agresividad.

Y ¿qué decir de lo inanimado? Hay fuerzas físicas que conducen el universo con lo que a nosotros nos parece la precisión de un reloj, pero dicha valoración no cabe en una escala cósmica. Decíamos en la introducción que uno de los grandes errores de la civilización occidental es olvidar que toda afirmación que el individuo hace la hace en un marco de referencia en cuyo centro se encuentra él mismo. Esto nos lleva a creer que todo existente se presta a nuestras calificaciones ontológicas, pero de hecho, si bien no hay nada negativo en fascinarnos con la estética y el funcionamiento de la Vía Láctea, la indiferencia de esta debería recordarnos que su belleza radica, justamente, en que no tiene nuestros errores. No desea destruir a otras vías, ni estar donde no está, porque en el universo no hay nada conocido que desee a la manera humana. Pero nosotros vivimos en lo que Ligotti llama "contradicción", puesto que nuestra naturaleza desmiente nuestro bienestar. Somos conscientes de no ser todo lo que nos rodea, todos esos seres en-sí de los que habla Sartre, y por ello decimos que "la nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la conciencia" (Sartre, 2013, p. 136). ¿Qué otro ser

carga con la maldición de ponerse en cuestión a sí mismo día tras día y en cada uno de sus actos?

Ligotti nos dice que "uno de los mayores inconvenientes de la consciencia ... es que exagera los sufrimientos necesarios y crea otros innecesarios, como el miedo a la muerte" (2017, p. 207). Pero, se objetará, también los animales huyen de la muerte, la evitan a toda costa, y por tanto, bien podría decirse que la temen. No a nuestra manera, contestamos, y esta cuestión en particular está más que estudiada por los psicólogos. Ningún animal posee la estructura cerebral necesaria para abstraer la muerte más allá de su aparición inmediata o de su anticipación inminente. Nada salvo el ser humano existe sabiendo que la espada de Damocles pende sobre él. Este conocimiento es el que no compensa el pánico existencial que acarrea. "La conciencia no es compensación suficiente del sufrimiento porque todos los proyectos mismos de la conciencia son barridos por el continuo paso del tiempo" (Dienstag, 2006, p. 38, traducción nuestra), y el tiempo es en sí mismo un proyecto de la conciencia. La capacidad de anticipar nuestro éxito o nuestro fracaso en los términos en que nosotros lo hacemos es lo que garantiza que nunca escaparemos de la sombra que se extiende sobre nuestros planes.

Sabemos que estamos vivos y sabemos que un día moriremos. También sabemos que sufriremos durante nuestra vida antes de sufrir —lenta o rápidamente— cuando nos acerquemos a la muerte. Este es el conocimiento que "disfrutamos" como el organismo más inteligente que ha brotado del útero de la naturaleza. (Ligotti, 2017, pp. 38-39)

El lector estará de acuerdo en que esto es suficiente para, al menos, reevaluar el sentido que le damos a nuestra condición de "inteligentes". ¿En qué estriba el desarrollo de nuestro cerebro si nos hace imposible habitar nuestras propias cabezas sin tener que estar lidiando constantemente con ansiedades, padecimientos y carencias de todo tipo? Quintana afirma que "la objeción fundamental hacia esta vida es la incompatibilidad entre ser, consciencia y alegría" (2016, p. 30), y no se equivoca, como tampoco Zapffe se equivocó antes que él, ni Schopenhauer antes que Zapffe, pues nos advirtió que "para los pesimistas (y aquí Schopenhauer hace de modelo) la voluntad fenomenológica individual —la conciencia— es el origen de todo sufrimiento" (Packer y Stoneman, 2018, p. 142, traducción nuestra).

Sin duda, el lector recordará el mundo-sin-nosotros de Thacker, que, nos dice este autor, nos obliga a pensar nuestro medio existencial como absolutamente no-humano. También esto es consecuencia del divorcio mental al que estamos sometidos por la conciencia. Sabemos que no sabemos lo que ocurre bajo nuestra limitada realidad. El mundo no se rige por nuestra conciencia amañada; es, en efecto, absolutamente no-humano, en el sentido de absolutamente no-consciente. A este respecto, el neurofilósofo alemán Thomas Metzinger, al que ya hemos citado en este capítulo y que será piedra angular de uno de los subapartados sobre el nihilismo, escribe que "lo propio de la conciencia humana, además de los fenómenos de evolución biológica que la originan, es que hace que la realidad aparezca *dentro de sí*. Produce

reflexividad; el proceso de la vida se hace consciente de sí mismo" (Metzinger, 2018, p. 29), y cuando el proceso de la vida llega a ese punto, ha revertido las ventajas que pudiera presentar.

En el aspecto biológico, el neopesimista admite sin reparos que "si un mínimo de consciencia pudo haber tenido propiedades de supervivencia durante un capítulo inmemorial de nuestra evolución —como apunta una teoría—, esta facultad no tardó en convertirse en un agente sedicioso que trabaja en contra de nosotros" (Ligotti, 2017, p. 37). Llevamos al enemigo dentro, pues nosotros somos el enemigo. Hay un viejo refrán español que dice que no se puede estar en misa y repicando. Nos hacemos eco de él para parafrasearlo y decir que no se puede ser humano y feliz, suponiendo que este concepto merezca siquiera consideración.

Nos encontramos arrojados al mundo como el Dasein de Heidegger, y en el núcleo de esta encarcelación está lo que el mismo Metzinger denuncia:

Nunca se nos preguntó si queríamos existir, y no se nos preguntará si queremos morir o si estamos preparados para ello. Tampoco se nos preguntó, en particular, si queríamos vivir con esta combinación de genes y *este* tipo de cuerpo. Finalmente, nunca se nos consultó si queríamos vivir con *este* tipo de cerebro incluyendo *este* tipo específico de experiencia consciente. (Metzinger, 2018, p. 285)

Añadimos a las palabras de Metzinger que nadie en su sano juicio habría aceptado "este tipo específico de experiencia consciente" de habersele dado a elegir. Y esto nos lleva de nuevo a Zapffe, quien, siendo la conciencia el vórtice de perdición que estamos describiendo, se pregunta:

¿Por qué, entonces, la humanidad no se ha extinguido en grandes epidemias de locura? ¿Por qué solo un número consistentemente menor de individuos parece porque fracasan al intentar soportar el esfuerzo de vivir – pues la cognición les da más de lo que pueden sobrellevar? La historia cultural, así como la observación de nosotros mismos y de otros, permite la siguiente respuesta: La mayoría de gente aprende a salvarse limitando artificialmente el contenido de su conciencia. (Zapffe, 2004, p. 2, traducción nuestra)

Dicha respuesta no nos sorprenderá, a la luz de lo muy expuestos que estamos a ella, máxime conforme la civilización avanza. ¿O es que el aumento que ha experimentado la industria del entretenimiento con el paso de las décadas, de los años y hasta de los meses, no nos da una pista sobre la necesidad imperiosa que tenemos de no enfrentarnos directamente a nuestra conciencia? Los peligros de permitir que el sobredesarrollo que anida en nuestra mente se expanda sin control son infinitos. Por ejemplo, "si, en el mayor nivel introspectivo de granularidad fenomenológica que le es accesible, un sistema autoconsciente descubriera demasiados momentos de valor negativo, este descubrimiento podría paralizarle e impedirle procrear" (Metzinger, 2017, p. 241, traducción nuestra), lo cual es inconcebible en nuestra sociedad. La

reproducción se cuenta entre las fases obligatorias de todo desarrollo humano "sano". Si los sufrimientos que la conciencia comporta y crea nos hacen cuestionarnos que la existencia merezca la pena, es casi obligatorio que apartemos la mirada.

Como concluyó Zapffe, necesitamos obstaculizar nuestra conciencia a toda costa o nos impondrá una visión demasiado clara de lo que no queremos ver, que, según advirtió el filósofo noruego, como cualquier otro pesimista, es "la hermandad de sufrimiento entre todo lo que está vivo". (Ligotti, 2017, p. 37)

Y ¿en qué consisten esos obstáculos que le imponemos a su conciencia? Ante todo, adelantamos que, aunque por la continuidad del planteamiento que llevamos hasta ahora vamos a exponer el modelo de Zapffe, puede optarse por muchos otros, pues la mayoría de autores a lo largo de la historia nos han proveído de varias formas de sublimar nuestro sufrimiento. Desde Nietzsche instándonos a la producción y contemplación de arte, pasando por Sartre y su compromiso con el devenir de la historia, hasta Schopenhauer, cuyo "escape de la vida mediante el disfrute de la música podría verse como apoyo a una actitud positiva hacia la vida" (T. Ligotti, comunicación personal, 28 de diciembre de 2020, traducción nuestra), basta abrir un libro para encontrar una tarea en la que ocupar la conciencia. Nuestro cerebro rebosa de estructuras para refractar el sufrimiento que nos rodea y que anida en nosotros.

Contribuyendo a esta línea de crítica, (...) Zapffe sostiene que dichas estructuras de pensamiento funcionan como estrategias reflexivas anti-pesimistas, que, cuando se las estimula apropiadamente, sirven para obstruir la eficacia retórica de la argumentación pesimista. Específicamente, él identifica cuatro restricciones distintas, aunque relacionadas, que entorpecen la eficacia retórica de la argumentación pesimista: distracción, aislamiento, anclaje y sublimación. (Packer y Stoneman, 2018, p. 3, traducción nuestra)

Algunos lectores se verán remitidos a Freud por términos como "anclaje" o "sublimación". No es de extrañar, pues los paralelismos entre ambos pesimismo son claros. Sin embargo, mientras que "el llamado *pesimismo freudiano* ... critica la lectura optimista de la metáfora poder-expresión que establece la acción unilateral del poder sobre algo que queda imposibilitado de expresarse libremente" (Montalbán-Peregrín, 2012, p. 497), Zapffe nos remite a lo que está ausente más que a lo que se reprime, a lo que se silencia más que a lo que se susurra. Hablemos, pues, de los cuatro mecanismos con los que contamos, según Zapffe, para limitar el contenido de nuestra conciencia.

El primero es el aislamiento, y "por aislamiento, me refiero aquí al rechazo completamente arbitrario de la conciencia hacia todo pensamiento o sentimiento perturbador o destructivo" (Zapffe, 2004, p. 3, traducción nuestra). En efecto, esta desestimación de lo doloroso es mucho más deliberada de lo que tendemos a pensar. Hoy en día es más sencillo que nunca. Seleccionamos lo que consumimos, acogemos lo que queremos sentir y desechamos el resto. La mayor parte de las personas no abre libros que la desafíen, y más aún, libros contrarios a sus ideas. Es por eso que las ventas de libros pesimistas rara vez sobrepasan al número de pesimistas: hay ideas que no

conviene fomentar fuera del espacio seguro de un aula en la que pueda acotárselas de inmediato como reliquia maldita de otro tiempo.

Por ello, Zapffe concluyó que "la consciencia había sobrepasado el punto de ser una propiedad soportable de nuestra especie, y que para minimizar este problema debemos minimizar nuestra consciencia" (Ligotti, 2017, p. 41). El aspecto cuantitativo de este asunto es espeluznante. A menor consciencia, menor sufrimiento; a menor estimulación, menor consciencia; a menor estimulación, más aislamiento. Este sentido pragmático del pensamiento subyace, a nuestro entender, en la mayor parte de nuestras acciones. No vamos hacia donde creemos que hay peligro, y no acunamos aquellos pensamientos que creemos de antemano que pueden desestabilizarnos. Si el telediario nos muestra imágenes de catástrofes, cambiamos de canal o, peor aún, nos exponemos a ello para distanciarnos lo máximo posible. Lo encerramos bajo el epígrafe de "mala suerte" o "cosas que ocurren en un remoto lugar del mundo". Lo *aislamos*. Y es que "no es posible vivir más que a condición de mantener a raya la verdad, o más bien, de tomarla siempre al revés" (Rosset, 1994, p. 31).

En este sentido, los pesimistas son aquellos para los que este mecanismo no ha funcionado, y, en nuestra opinión, no por falta de intento. Ya Thacker dijo en su entrevista con Dekeyser que "un filósofo rara vez empieza siendo un pesimista o un nihilista; *llega* a esto, y a menudo mediante el fracaso, la futilidad y una filosofía en ruinas. Uno siempre *admite* que es pesimista; uno siempre *se resigna* al pesimismo" (2020, p. 369, traducción nuestra, cursiva nuestra). No es de extrañar, pues, que el aislamiento de los horrores de la existencia que Zapffe describe como mecanismo unánime tienda, paradójicamente, a aislar al pesimista. Una de las tareas de la filosofía, desde sus inicios, ha sido en su mayor parte la de encontrar soluciones a las cargas de la consciencia, y encontrarlas a toda costa, a cualquier precio. Esta tarea, de nuevo en palabras de Rosset, está

ilustrada también por la mayoría de las empresas filosóficas, cuya principal intención no consiste en revelar la verdad al hombre, sino más bien en hacer que la olvide: en hacer que "pase" su crueldad, como un medicamento hace que cese provisionalmente un dolor, en dulcificar la experiencia de la realidad con una infinita variedad de remedios ... que siempre se reducen, a fin de cuentas, a un exorcismo alucinatorio de lo real ... (1994, p. 31)

El aislamiento zapffeano consiste, así pues y en definitiva, en exorcizar lo real para evitar que la consciencia nos lo transmita en su plenitud. Si surge sufrimiento, lo desvinculamos, en la medida de lo posible, de causas que auguren su estabilidad a largo plazo, y si la angustia, vértigo de la libertad, se nos aparece, deformamos nuestras perspectivas cuanto sea necesario para que, aun reduciendo nuestra libertad, no metastatice al resto de nuestra precaria existencia.

Fueron muchas las veces en las que Nietzsche comparó a la mayoría de la humanidad con animales de una u otra clase. En lo relativo a los productos de la consciencia y a nuestra forma de vivirla (el caso que vamos a citar a continuación tiene

lugar en el contexto de una crítica a la moral, de la que hablaremos en el siguiente apartado), el filósofo alemán equipara los mecanismos de ignorancia escogida a los que Zapffe nos remite con el comportamiento propio de un rebaño:

Ninguno de esos animales de rebaño, torpes, inquietos en su conciencia (que pretenden defender la causa del egoísmo como causa del bienestar general —), quiere saber ni oler nada de que el "bienestar general" no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente vomitivo ... (Nietzsche, 2012, p. 217)

El carácter vomitivo de este manejo que la conciencia hace de sí misma para no destruirse proviene de su falta de honradez. Zapffe considera, como también el neopesimista, que convivir con la conciencia es únicamente posible mediante la gestión parcial y deliberadamente tuerta del mundo cuyas puertas nos abre. Por eso, "para poder vivir sin abismarnos en una caída libre de inquietud, aislamos los hechos terribles que conlleva estar vivo relegándolos a un compartimento remoto de nuestra mente" (Ligotti, 2017, p. 41), y así sesgamos la narrativa de nuestra propia existencia. De dicho sesgo habla Benatar en su obra más conocida, donde nos indica que, en efecto, "hay una inclinación a recordar experiencias positivas más que negativas" (2006, p. 65, traducción nuestra). Esto es producto del mecanismo de aislamiento que nos permite existir. Los eventos traumáticos, nos decimos en el fondo de nosotros, no son más que eso, eventualidades, fallos del sistema que no solo pueden superarse sin que quede rastro de ellos, sino que, de hecho, no constituyen en absoluto la norma de lo que es vivir.

Que el registro en clave de escarnio de este último párrafo no engañe al lector: existen multitud de estudios respecto al "sesgo optimista" al que nos referimos, y que, a nuestro entender, apoya el primer mecanismo represivo de Zapffe.

Por ejemplo, cuando se les pidió que recordaran eventos que hubieran tenido lugar a lo largo de sus vidas, los sujetos de varios estudios enumeraron un número mucho mayor de experiencias positivas que de experiencias negativas. Este recuerdo selectivo distorsiona nuestro juicio respecto a cómo de bien han ido nuestras vidas hasta ahora. No es solo que las evaluaciones de nuestro pasado estén sesgadas, sino que también lo están nuestras proyecciones o expectativas sobre el futuro. Tendemos a tener una perspectiva exagerada de lo bien que irán las cosas. (Benatar, 2006, p. 65, traducción nuestra)

Sin embargo, a nuestro juicio, en esa perspectiva futura exagerada intervienen más mecanismos zapffeanos además del que hemos desgranado hasta ahora. Por ejemplo, le atribuimos un rol de gran importancia al mecanismo de *anclaje*. Según Zapffe, necesitamos puntos fijos en nuestras cosmovisiones a los que poder retornar como lugar seguro cuando la aleatoriedad de la existencia amenace nuestra estabilidad. No estamos diseñados para vivir en el ojo del huracán del azar. Requerimos certezas, si es necesario, de orden superior a todo lo dudable que encontramos en la existencia. Por ello, cada individuo se ancla a diferentes estratos de significado, dependiendo de su

condición, intereses, orígenes, etcétera, a los que considera exentos de los vaivenes de nuestro universo y de nuestra sociedad, y que, por tanto, son rocas en medio de la tormenta.

Para estabilizar nuestras vidas en las aguas procelosas del caos, conspiramos para anclarlas en "verdades" metafísicas e institucionales —Dios, Moral, Ley Natural, País, Familia— que nos embriagan con la sensación de ser oficiales y auténticos y estar a salvo en nuestra cama. (Ligotti, 2017, p. 42)

Los ejemplos de los que nos provee Ligotti son muy acertados. ¿Sufrimos un brutal atropello por el que ha de amputárse nos una pierna? Ha ocurrido por una razón, nos decimos. Dios, en su infinita bondad y sabiduría, tiene un plan, de modo que, si tal cosa ha ocurrido, debe haber una motivación mayor detrás, aun si todavía no la conocemos. ¿Un compañero de trabajo nos difama para ganar un ascenso por el que competía con nosotros? Bien, quizá hayamos perdido el puesto, pero no nos hemos rebajado a su nivel. Él es malo, y nosotros buenos. Hay una idea de Bien, con mayúscula, a la que nos acogemos, y que está por encima de la jungla corporativa. Quizá ante nuestro jefe no, pero ante ella, estamos en una posición inmejorable que compensa nuestra desgracia. ¿Un anciano ser querido fallece? Es ley de vida, nos dirán, y nosotros nos lo repetiremos. La Naturaleza, también con mayúsculas, es sabia. Llevamos toda la vida escuchándolo. La muerte es parte del nacimiento. Eso reviste nuestra pérdida de una mística casi trascendente. La ley natural que nos dio los buenos años se los ha llevado, pero no pasa nada, porque el vacío que podamos sentir es, también, de lo más natural. ¿Estalla una guerra en el otro hemisferio del mundo y nos llaman a filas? Quizá debamos abandonar nuestras carreras y nuestras casas, pero lo hacemos por un bien mayor: el país. Nuestra nación nos necesita, y formamos parte de algo más grande. La seguridad de la que tanto tiempo hemos disfrutado no es gratuita, y ahora debemos pagar por ella. Así, además, protegeremos a los que dejamos atrás, nuestra familia, la institución básica de cualquier sociedad que se precie.

Podríamos seguir, pero estamos seguros de que el lector ha comprendido la dialéctica con la que funciona el mecanismo de anclaje. Por supuesto, no es solo inherente al mero hecho de tener una conciencia sobredesarrollada, sino que, en la mayoría de los casos citados, este mecanismo se nos inculca desde la más tierna infancia. Cuando uno es pequeño y teme que haya un monstruo en el armario, sus padres, lejos de decirle que el auténtico monstruo está en su cabeza y que nunca podrá desembarazarse de él, a menudo le remitirán a Dios, a los ángeles de la guarda o a ellos mismos, como elementos de la existencia que le protegen invariablemente. Así logran que pase una noche, pero es, como reza el dicho, pan para hoy y hambre para mañana, pues tarde o temprano, para la mayoría de los adultos, los anclajes terminan revelándose fútiles.

El mecanismo de *anclaje* sirve desde la niñez temprana; los padres, el hogar, la calle, etc., se convierten en asunto que el niño da *por sentado* y a los que les concede un aura de seguridad. ... Cuando el niño descubre más tarde que esos

puntos fijos son tan 'arbitrarios' y 'efímeros' como cualquier otro, tiene una crisis de confusión y de angustia y no tarda en mirar a su alrededor en busca de otro anclaje. (Zapffe, 2004, p. 3, traducción nuestra)

Y es que todo anclaje conduce a otro. Para el neopesimista, la existencia de sus congéneres es una estructura de anclajes sobre el vacío. Pero no es un vacío *vacuo*; más bien lo contrario: está repleto de cuantas cosas hemos enumerado aquí. Cualquier individuo sabe que, si los anclajes en los que se sostiene su vida se soltasen, también él caería. ¿Hacia dónde? Es algo que, como sociedad, no estamos educados para preguntar. Nietzsche lo sabe, y por ello nos hace la advertencia dual de esclavos-señores que antes hemos expuesto. Esta abarca también la moral. Nótese que el sentido de "el bien" y "el mal" son terreno abonado para el mecanismo de anclaje. En el capítulo concerniente al nihilismo se explorará esta cuestión más a fondo, pero conviene esbozar ahora un planteamiento: ¿qué ocurriría si *toda* referencia moral fuese erradicada? ¿Hacia dónde viraría nuestra conducta, y más aún, nuestro concepto de ella, si no pudiéramos medir nuestras acciones en función de lo que nos han enseñado que está bien y que está mal? Si la referencia moral se revelase como una ilusión, la mayor parte de puntos de anclaje de nuestro día a día flotarían a la deriva, y nosotros con ellos.

Es por esto que Zapffe habla de un concepto que, en la cultura popular, principalmente en la ficción moralista, ha sido desgranado hasta el aburrimiento, y es esa noción de esperanza que hace las veces de carbón en una locomotora. La esperanza emana de los anclajes, pero que los anclajes sean reales o no, y que la esperanza misma conduzca a uno sitio particular o a otro o a ninguno, es secundario. "El ser humano está hecho de tal manera que le resulta muy difícil renunciar a toda esperanza. Por ello, le resulta igualmente difícil la aflicción completa" (Quintana, 2016, p. 30), pero es de la aflicción completa de lo que Zapffe habla cuando toma su lupa filosófica y enumera los mecanismos refractores de la conciencia. No es de extrañar que Zapffe viera la infancia como el ascenso que precede a la caída. Él considera que nos educaron para eso, levantando nuestras infancias sobre ilusiones metafísicas, morales y sociales. "Nadie nos ha dicho la verdad, la verdad ya no tiene defensores sobre la Tierra, ella es demasiado difícil de concebir, y aquellos que la penetran serán cada vez menos numerosos" (Caraco, 2004, p. 110), lo cual es lógico, puesto que todo ascenso es anclaje, y todo descenso la eliminación de los mismos. Al menos, así será hasta que expongamos más adelante tesis de filosofía oriental, principalmente budistas. Pero volvamos a lo nuestro.

El tercer mecanismo represivo que Zapffe desgrana consiste, básicamente, en distraerse:

Una forma muy popular de protección es la *distracción*. Uno limita su atención hacia el pensamiento crítico engatusándolo constantemente con fuegos artificiales. ... A menudo, esta táctica es del todo consciente. Ya puede la desesperación residir en nuestras narices y salir a borbotones en un sollozo repentino. Cuando todas las opciones de distracción se han gastado, el odio se

asienta, oscilando entre la ligera indiferencia y la depresión fatal. (Zapffe, 2004, p. 4, traducción nuestra)

Sartre nos indica que el ser es omnipresente, y como tal, observarlo puede distraernos de la nada que media entre él y nosotros. Es a esto a lo que se dedica la conciencia: a escurrir el bulto de su propia percepción. "Se advierte la particularísima posición de la conciencia: el ser está doquiera, contra mí, en torno mío, pesa sobre mí, me asedia, y soy perpetuamente remitido de ser en ser" (Sartre, 2013, p. 309), pero lejos de constituir esto nuestra carga, como Sartre sugiere, el neopesimista piensa, con Zapffe, que es uno de nuestros mecanismos de defensa más valiosos. Si solo pudiésemos contemplar nuestra condición errante y saturada de las carencias existenciales que Schopenhauer desgrana, la especie se hubiese extinguido hace mucho tiempo. Tenemos hambre de cualquier cosa que llene el vacío que nuestra propia conciencia nos revela, y, al igual que ocurre con el hambre y la comida rápida, casi cualquier plato es apto para sobrevivir un día más.

Para mantener nuestras mentes irreflexivas en un mundo de horrores, las distraemos con un mundo de basura fútil o trascendental. Como método más eficaz para promover la conspiración, se utiliza constantemente y solo se exige que la gente mantenga los ojos fijos en la bola... o en la pantalla de su televisor, en la política exterior de su gobierno, en sus proyectos científicos, sus carreras, su lugar en la sociedad o en el universo, etc. (Ligotti, 2017, p. 42)

La conspiración contra la especie humana, de donde proviene este fragmento referente a la filosofía zapffeana, se escribió en 2010, y por tanto, los ejemplos son de rabiosa actualidad. Sin embargo, *El último mesías* nació de la mente de Zapffe en 1933, y este hecho sí que resulta chocante por su carácter predictivo. Por mucha imaginación que el filósofo noruego tuviese, cuesta creer que vislumbrara la cultura de la inmediatez en la que casi la totalidad del primer mundo está inmersa. Sin embargo, basta echar un vistazo a nuestro alrededor para saber que acertó de pleno.

La distracción, hoy en día, no es solo un mecanismo represivo, sino una forma de vida en sí misma, y una alrededor de la cual hay construida toda una industria con su propia jerga. Si el lector nos acompaña en el siguiente tanteo mental, comprobará que tenemos razón: ¿cuántos elementos tecnológicos con los que se ha cruzado en las últimas veinticuatro horas tenían por fin último ocupar nuestra mente sin una finalidad productiva, sino, más bien, orientada hacia el consumo o la evasión de cualquier clase? Estamos convencidos de que el número será abrumador, como también es abrumadora la nomenclatura que se emplea para estos elementos. El lenguaje se distorsiona en función del negocio de la distracción. Pongamos por caso la palabra *smart*, que en inglés alude a la cualidad de la inteligencia. La semántica de la inteligencia, cuando se aplica a la tecnología que nos rodea, es proporcional a las opciones de distracción que nos ofrece.

Un *smartphone*, literalmente un "teléfono inteligente", es un dispositivo, generalmente de pantalla táctil, que permite el acceso a internet, siendo internet el

mayor pozo de entretenimiento/distracción que podamos encontrar. Sin embargo, cuando Antonio Meucci (1808-1889) inventó el teléfono, el último de los fines que le aplicó fue el principal de los que le damos hoy en día. La comunicación por servicios de mensajería instantáneas es, para la mayoría de nosotros, de uso más frecuente que el de las llamadas, propósito original del teléfono. Pero dicha mensajería, por lo general gratuita, funciona con internet, cuyo uso, recordemos, concede la cualidad de "smart" al teléfono.

Otro ejemplo es el del "smart TV", cuyo carácter inteligente proviene de lo manejable e intuitivo de su sistema operativo, así como, muy frecuentemente, del rápido acceso a plataformas de contenido audiovisual, que son, el lector lo habrá adivinado, entretenimiento puro. Y el entretenimiento, haciendo una analogía con la acepción zapffeana, es pura distracción. Pero la industria construida a su alrededor se cuida mucho de no provocar que el consumidor se sienta mal consigo mismo. Por eso, lo que el noruego llamara en su día "distracción" es hoy "entretenimiento", pero el esquema de funcionamiento no ha variado. Ocupamos nuestras mentes en tareas de consumo rápido e inmediato, que, en forma de redes sociales, artículos de internet, o mensajería instantánea, entre otras, nos distraen de la vacuidad en la que caería nuestra conciencia si tuviera tiempo de observarse a sí misma. Y lo más inquietante es que todos estos dispositivos al servicio de la distracción son de obra humana. Vivimos en una trampa de nuestra invención, como un hámster que preparara su propia rueda. Mientras tanto, Jeffrey Bezos, director ejecutivo de Amazon, es la persona más rica del mundo por cuarto año consecutivo (Forbes, 2021).

Finalmente, el cuarto mecanismo que Zapffe describe para paliar los horrores de la conciencia es lo que él llama "sublimación".

El cuarto remedio contra el pánico, la *sublimación*, consiste en transformar más que en reprimir. A través de dones estilísticos o artísticos, el dolor de vivir puede a veces convertirse en experiencias valiosas. ... Sin embargo, a menos que el peor agujonazo de sufrimiento se lime por otros medios, o se le niegue el control de nuestra mente, este recurso es de uso infrecuente. (Imagen: el montañero no *disfruta* la vista del abismo mientras se ahoga en su vértigo; solo cuando ha superado más o menos este sentimiento es capaz de disfrutarlo). (Zapffe, 2004, p. 5, traducción nuestra).

Nos dice Zapffe que el recurso de la sublimación "es de uso infrecuente" porque requiere una canalización por encima de los tres mecanismos anteriores. Nuestro autor nos provee del ejemplo del montañero, quien pasa grandes penurias físicas y psicológicas en las que invierte su energía en pos de una recompensa ulterior, pero, a nuestro parecer, hay muestras más claras de sublimación. Cualquier obra artística o discursiva, sin ir más lejos, entre las cuales se incluye, por supuesto, la del propio Zapffe. Él mismo reconoce que "el presente ensayo es un típico intento de sublimación. El autor no sufre, solo llena páginas que publicará en una revista" (Zapffe, 2004, p. 5,

traducción nuestra), y en parte, en esa refracción del sufrimiento de la conciencia radica el encanto de la sublimación.

En cierto sentido, sugerimos que la sublimación está estrechamente ligada al mecanismo represivo anterior, el de la distracción, con la fundamental diferencia de que quien se distrae se limita a, como suele decirse, matar el tiempo, mientras que quien sublima, se dedica a reconducir los padecimientos de la conciencia hacia la *producción* de algo en lo que su sufrimiento queda volcado.

Para poder anular un miedo escénico paralizador ante lo que les puede ocurrir incluso a los cuerpos y mentes más sanos, sublimamos nuestros temores exponiéndolos abiertamente. ... Valiéndose tanto de la tortuosidad como de la habilidad, esto es lo que hacen los pensadores y los tipos artísticos cuando reciclan los aspectos más desmoralizadores y desconcertantes de la vida como obras en las que las peores fortunas de la humanidad se presentan de forma estilizada y distanciada como entretenimiento. Literalmente, estos pensadores y tipos artísticos confeccionan productos que permiten escapar de nuestro sufrimiento mediante una simulación ficticia del mismo —por ejemplo, un drama trágico o una elucubración filosófica. (Ligotti, 2017, p. 42)

Simular nuestro sufrimiento, como indica Ligotti, es una forma muy habitual de sublimación, consistente en proyectarlo y convertirlo en un vodevil, en una historia o en un puente hacia cualquier otra cosa. Existen abundantes ejemplos de novelas, películas y obras de teatro que operan de esta forma, siendo capaces, incluso, de transformar el sufrimiento inicial en algo con lo que tanto autor como público se sientan más cómodos. Y es que la sublimación tiene su pico de efecto cuando no se la identifica como tal, cuando uno cree en el proyecto que está haciendo y se convence de que será trascendido por él a la manera de Sartre, ya que "constatación, resignación, sublimación más o menos compensatoria, son aquí las palabras de la sabiduría pesimista" (Rosset, 1976, p. 21), la rama de la sabiduría eternamente despreciada.

A mayor conciencia de la represión de la conciencia, menor efectividad tendrá dicha represión. Pero enunciar esta ley contra la ignorancia requería un sacrificio, y por ello, "Zapffe utiliza "El último Mesías" para mostrar cómo una composición literario-filosófica no puede perturbar a su creador ni a nadie con la intensidad de los horrores verdaderos, sino solo ofrecer una pálida representación de esos horrores" (Ligotti, 2017, pp. 42-43). Dicha representación nos basta. Cubre la carencia inmediata de sacar de nuestro interior el hándicap con el que siempre cargamos y colgárselo a algún personaje inventado, acaso sobre el papel, acaso representado por cualquier actor carismático. El ser humano es el único ente vivo conocido que posee nuestro desarrollo de conciencia, y, como nos indica Schopenhauer, "es también el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades" (2009, p. 369). Canalizar esas necesidades y querer frustrados es lo más cerca que podemos estar de liberarnos de nuestros propios límites. A esto es a lo que Zapffe llama sublimación, y con ella concluye nuestra exposición del sistema de este autor para

defender la idea, que el neopesimismo enarbola, de que la conciencia es, en realidad, una maldición.

En este punto, cabe preguntarse:

¿Hay motivos para el pesimismo fenomenológico? El concepto puede ser definido como la tesis de que la variedad de experiencia fenoménica generada por el cerebro humano no es un tesoro sino una carga: sopesados en la medida de una vida, la balanza entre alegría y sufrimiento se inclina hacia el último en casi todos los casos. (Metzinger, 2018, p. 268)

Nuestra respuesta es un atronador y fatídico *sí*.

Ahora bien, se nos dirá, si la idea de que la conciencia es un error de la evolución, madre de todo sufrimiento, ya tenía defensores, por escasos que estos fueran, ¿cuál es la contribución del neopesimismo? ¿Qué hace a este término de nuestra creación merecedor del prefijo "neo"? Este punto es fundamental para nuestra investigación, y procedemos a explicarlo.

Desde el principio del presente trabajo hemos erigido el neopesimismo sobre dos pilares: la sistematización de las ideas pesimistas y el desarrollo de las mismas. Con la de la conciencia como lastre de la condición humana se da la siguiente particularidad: aquellos autores, muchos de los cuales han sido citados en este apartado, que han hablado de los males de la conciencia, se han encargado de redimirla en el tramo final de sus disertaciones. Esto último puede parecer un matiz pequeño, pero no lo es. Al contrario: es el germen de una diferencia abismal.

De la misma forma en que dos semillas de distinta especie pueden parecerse al plantarlas pero nada tendrán que ver cuando se conviertan en árboles, el pesimista que de parte sobre cómo la conciencia alumbró los mayores horrores pero propone al final un giro para salvar nuestra condición, no se parecerá en nada al neopesimista cuyo sistema de pensamiento no aparta los ojos en ningún momento de la futilidad a la que la conciencia nos condena. Enunciado con mayor brevedad: excepto Zapffe y pocos más, hay quienes, al hablar de la conciencia como herida, han inventado la forma de resarcirla, y por tanto, el sistema que de ahí se deriva nada tiene que ver con la excepcionalidad que constituye el filósofo noruego. Pero entonces, ¿es Zapffe un neopesimista? Tal término no le es aplicable por la primera cláusula del neopesimismo, la que alude a la sistematización. El neopesimismo adopta la condena que Zapffe hace de la conciencia, pero de ahí avanza hacia otros pilares, como el nihilismo o el absurdo, de los que Zapffe no se ocupa en profundidad, si es que lo hace. Zapffe es una parte del todo neopesimista. Por ello, todo neopesimista es zapffeano a su manera, pero no todo zapffeano es neopesimista.

Expongamos, entonces, las diferencias entre la concepción de la conciencia que tiene el neopesimista y la que tienen los autores de los que el neopesimismo deriva. Estos han ejercido, a menudo, de anzuelo para los desesperados filosóficos. Sus obras

parecen auténticos tratados pesimistas, hasta que uno llega al final y se encuentra con el autor lavándose las manos.

Los falsos refugios han tentado a muchos que atesoran las obras filosóficas y literarias de índole pesimista, nihilista o derrotista como algo indispensable para su existencia. Muy a menudo se han adentrado en un libro que empieza como un discurso sobre la experiencia desolada pero concluye con el autor saliendo a hurtadillas por la puerta trasera y avanzando por un sendero luminoso, dejando a los lectores abatidos más dolidos de lo que estaban antes de entrar en lo que resultó ser solo una fachada de ruinas, una *trompe l'oeil* de desolación. (Ligotti, 2017, p. 181)

Al neopesimista le ofenden estas fachadas, estas espantadas por el pánico de la conciencia. Tristemente (y esto es lo que hace necesario al neopesimismo, no solo en lo relativo a la conciencia, sino a otras muchas ideas), casi ningún autor se libra de "salir a hurtadillas por la puerta de atrás". Pongamos un par de ejemplos.

Schopenhauer, a quien hemos declarado padre del pesimismo moderno, que encabezó la lista de pesimistas clásicos y al que en este apartado hemos citado por su equiparación de la voluntad de vivir, insaciable y condenatoria, con la conciencia, ¿qué puede haber escrito Schopenhauer como para que el neopesimista deba, en último término, renegar de él? He aquí la respuesta: el filósofo alemán, tras disertar ampliamente sobre lo inescapable de la voluntad, sugiere con la boca pequeña que esta puede "negarse". Es decir: prescribe métodos con los que el individuo puede apartarse del devenir condenatorio de la conciencia y abstenerse de sus males. De pronto, esta ya no es, como sí es para Zapffe, una maldición en el núcleo mismo de nuestros días, sino solo una carga que, por muy pesada que resulte, admite batalla, incluso con posibilidad de éxito.

¿Qué métodos nos da Schopenhauer para negar la voluntad de vivir y la condición a la que nos somete? Principalmente, remedos del budismo. Más adelante, como ya dijimos, hablaremos en mayor profundidad de la filosofía oriental. Por ahora, baste decir que los budistas coinciden con los neopesimistas en que en la conciencia tal y como nos la encontramos radica el origen de todos nuestros males, pero que podemos liberarnos de ellos mediante ciertas prácticas. Schopenhauer toma esta idea y la reduce, adecuándola al pensamiento occidental. En palabras de Gupta, "Schopenhauer nos urge a negar la voluntad de vivir a través de la renuncia y el ascetismo como medios únicos de liberación de un mundo malvado" (1975, p. 723, traducción nuestra), y aquí, *liberación* es el deje optimista que constituye el "avance por un sendero luminoso" del que habla Ligotti. El propio Schopenhauer escribe que

aquel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, falto de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado visto desde fuera, está repleto de regocijo interior y verdadera paz celestial. (Schopenhauer, 2009, p. 451)

Ahora, bien, de esto no tiene la culpa solo Schopenhauer. Él obedece a una trayectoria mayor de filósofos, pesimistas clásicos y de la fortaleza, víctimas "del impulso natural que mucha gente tiene a darle un giro positivo a las cosas" (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra). El problema de estos giros, "a los cuales deberían añadirse las salidas budistas de Schopenhauer" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021), es que obstaculizan aquello que Dienstag reclama: que el pesimismo sea reconocido como corriente continua a lo largo de la historia.

El lastre que para el pesimismo suponen tratados de filosofía existencial como los de Nietzsche o Sartre, al que a continuación utilizaremos como ejemplo de pesimista de la fortaleza huidizo, es que ponen a los lectores en alerta, pues "se arriesgan a abandonar los trabajos de filosofía pesimista con una purga catártica de sus miedos o abrazando el sufrimiento a la manera de Nietzsche, impidiendo ambas opciones la influencia del pesimismo" (Packer y Stoneman, 2018, p. 46, traducción nuestra). Claro que el pesimismo ya era un obstáculo en sí antes de que una larga caterva de autores lo deformase. Hemos hablado de la impopularidad del pesimismo, y en particular, de lo poco útil que resulta considerar la conciencia como una carga, y no como un don. Nuestro sobredesarrollo cognitivo no compensa sus horrores, pero en tanto que condición ineludible de nuestro ser, no es este un veredicto popular. "La gente quiere ser feliz. Cree que debería ser feliz. Y si algún filósofo dice que nunca podrá ser feliz porque su conciencia ha determinado su infelicidad, ese filósofo no será tenido en cuenta" (Ligotti, 2017, p. 81). ¿O es que el lector ha escuchado de muchas universidades en las que Zapffe sea parte del temario?

Sin embargo, Sartre está a la orden del día en cualquier curso sobre fenomenología existencial. En el capítulo anterior ya manifestamos nuestra admiración por él, y sus contribuciones existencialistas fueron, sin duda, una vuelta de tuerca al pesimismo. Eso sí: al pesimismo *integrado*, al pesimismo que encumbró a Nietzsche, un pesimismo heroico que termina comiéndose su propio cuerpo. Esto se nota en la noción sartreana del sufrimiento. Ya definimos que, para el filósofo francés, el ser humano está condenado a ser libre, puesto que no elegir es también una elección, y por tanto, cada uno de nosotros existe en una angustia perenne ante el vértigo de esa misma libertad. El problema de esto, nos dice Sartre, es que *somos conscientes* de ello. Somos ser para-sí, somos conciencia. Quizá Sartre no lo explicita como Zapffe, pues en su orientación fenomenológica aborda la conciencia desde otra perspectiva, pero ¿acaso el filósofo francés no nos está indicando que nuestra conciencia es la condición diferencial del sufrimiento, el filtro del sufrimiento autoinfligido en tanto que existente, e inacabable en tanto que su origen es la insatisfacción de la propia conciencia que sufre? "El sufrimiento que siento *yo* ... no es nunca sufrimiento bastante, por el hecho de que se nihiliza como en-sí con el acto mismo por el cual se funda. Como sufrimiento, escapa hacia la conciencia de sufrir" (Sartre, 2013, p. 152), que es, valga la redundancia, la conciencia que sufre.

Ahora bien, ¿recuerda el lector aquella cita de Nietzsche que expusimos en el apartado correspondiente, que decía que las personas como él prefieren "que el sufrimiento sea más grande y peor de lo que ha sido nunca" (Nietzsche, 2012, p. 212)? Ese enaltecimiento del sufrimiento como enemigo ante el que medirse es inequívocamente delator de aquellos pesimistas que, aun viendo en la conciencia la fuente de todo sufrimiento, no consideran (contra todo sentido biológico) que este sea inevitable. Por el contrario, crean una dialéctica de la combatividad del individuo ante su propia tragedia y subrayan la hipotética belleza del padecer, algo a lo que Sartre, tristemente, se suma:

Lo que llamamos el sufrimiento "bello" o "bueno" o "verdadero", que nos conmueve, es el sufrimiento que leemos en el rostro de los demás o, mejor aún, en los retratos, en la faz de una estatua, en una máscara trágica. Es un sufrimiento que tiene *ser*. Se nos ofrece como un todo compacto y objetivo, que no esperaba nuestra llegada para ser, y que rebasa la conciencia que de él tomamos. (Sartre, 2013, p. 155)

Para el neopesimista, hablar del sufrimiento "bello", por el mero hecho de estar proyectado como compacto y objetivo a la manera de una "máscara trágica", es un absoluto contrasentido. ¿Acaso no es todo el sufrimiento que leemos en el rostro de los demás un reflejo de nuestra propia agonía deformada? ¿No es la conciencia *distrayéndose* con aquello que ella misma no es (es decir, con su propia nihilización) para aliviar su propia carga? Ciertamente, puede producirnos alivio, acaso una potencial trascendencia, pero siempre será ilusoria, siempre finita, y sobre todo, nunca nos mostrará un sufrimiento que "rebase la conciencia que de él tomamos".

Sartre mira la conciencia y emplaza en ella, con su conocimiento de nuestra propia libertad ineludible, el origen de la angustia, de la soledad por la mirada del otro y de la náusea. "Según Sartre, uno no está de acuerdo, así espontáneamente, con el ser, como sí están los optimistas. Más bien al contrario, las cosas contempladas por sí mismas, producen náuseas, justamente porque carecen de sentido" (Quintana, 2016, p. 192), pero esa carencia de sentido no le impide, como tampoco se lo impidió a Schopenhauer, cavar un foso en su propia filosofía y salvar nuestra condición condenatoria mediante un "proyecto" que, según él, puede darle una esencia a nuestra existencia (recuérdese la máxima aparentemente maldita del existencialismo).

Así pues: ¿cuál es la contribución del neopesimismo en lo que se refiere a la conciencia, que justifica su prefijo "neo"? La respuesta es triple:

En primer lugar, el neopesimismo *rescata* las ideas de Zapffe sobre la conciencia para, valiéndonos de la única traducción del noruego que el pesimismo ha logrado infiltrar en Europa, defender su vigencia y relacionarlas, ayudados por Ligotti, con la deriva actual de nuestra sociedad (por ejemplo, en lo que se refiere a los mecanismos de sublimación y distracción). Aquí el neopesimismo no reclama haber *inventado* una filosofía, sino haber traído de vuelta, con objeto de utilizarla como punto de partida de su sistema, una que la tradición académica general se había encargado de enterrar.

En segundo lugar, el neopesimismo *señala* las diferencias entre la inmensa mayoría de pesimistas y los neopesimistas cuando se trata de la conciencia. Mientras que aquellos (Schopenhauer y Sartre han sido los ejemplos escogidos, pero la lista es larga) encuentran la forma, previamente adoptada y concebida para no espantar ni a los otros ni a sí mismos más de la cuenta, de redimir a la conciencia de su condición de juez, jurado y verdugo de nuestra existencia condenada, estos reivindican el rendimiento ante lo invencible de nuestra tragedia, lo cual da lugar al último paso.

En tercer lugar, recogiendo el testigo de Zapffe y desarrollando su idea, el neopesimismo *articula* una propuesta que, en tanto que estructura sistematizada "a hombros de gigantes", tiene el carácter de novedad: la *filosofía del desistimiento*.

3.2.2) Filosofía del desistimiento

La filosofía del desistimiento es una respuesta al planteamiento de Packer y Stoneman sobre lo que acabamos de exponer: "Si uno acepta esta línea de razonamiento —que la conciencia es o se ha convertido en un problema—, entonces uno se ve inmediatamente confrontado con la necesidad práctica de descubrir una solución" (2018, p. 56, traducción nuestra). ¡Falso!, exclama el neopesimista, ¡radicalmente falso!

En primer lugar, nunca nos confronta una *necesidad*, sino solo un *deseo acuciante*. El equívoco entre estos dos términos es muy frecuente en la filosofía pesimista. En torno a él gira toda la propuesta teológica de Unamuno, quien, como ya dijimos, sostiene que el *deseo* de creer en Dios puede tornarse en convencimiento, si previamente se vuelve *necesidad existencial*. Pero no existe un salto coherente entre ambas cosas.

En segundo lugar, ¿por qué la honestidad intelectual debe correlacionar de forma alguna con nuestros deseos? Hemos defendido que la conciencia es una carga, un problema irresoluble que nos garantiza una vida de sufrimiento ineludible. Esto no nos gusta, y estamos en nuestro derecho de patear todo lo que queramos. Pero no perdamos de vista que la conciencia es la que es, independientemente del terror que nos inspire una existencia bajo su yugo.

Nuestra propuesta de la filosofía del desistimiento consiste, precisamente, en *desistir* de buscar salidas. No hay salidas. Estamos perdidos (o, según se mire, encontrados), y ganaremos más afrontándolo que negándonos a verlo. Es la única realidad que debemos confrontar. De esto, no obstante, se ha abstenido la práctica totalidad de los pesimistas. Ya lo expusimos en el capítulo anterior, e incluso en parte de este.

Schopenhauer vio que en la conciencia radica el origen de nuestro sufrimiento, y escarbó en oriente hasta encontrar una trasposición budista que nos permitiera negar la voluntad y escapar de su influjo.

Mainländer dictaminó que somos los restos de la conciencia suicida de Dios, y al segundo corrió a defender que en la muerte está nuestra redención, pues lo divino nos guía hacia un progreso, aunque sea un progreso de desgaste, y que dicho progreso culmina en el éxtasis de morir (obsérvese que, para este pensador alemán, la conciencia ha pasado a ser nuestro mejor aliado en lo que respecta a comprender y ejecutar el plan divino).

Nietzsche detectó la insatisfacción nuclear del individuo, el pavor ante la posibilidad de que su vida se repita de la misma forma durante toda la eternidad, la debilidad subyacente a todas nuestras creencias, pero corrió a salvarnos con la promesa de un superhombre que realizaría (nadie sabe cómo) una supuesta voluntad de poder que nos guiará si la dejamos.

Sartre encontró en nuestra conciencia el fundamento de la angustia, pero, aseguró, no pasa nada: bastará con hallar un proyecto que nivele el vacío. Si nos comprometemos con la historia, nos dijo, podremos trascendernos a nosotros mismos, y ser parte de un devenir que está por encima de nuestra carencia intrínseca.

El neopesimismo nace del hartazgo de esto. Según la OMS, cada cuarenta segundos se suicida una persona (Organización Mundial de la Salud, [OMS], 2019). Instamos al lector a que piense en el número de vidas que se han perdido desde que empezó a leer este apartado sobre la filosofía del desistimiento. Le pedimos que calcule cuántos cerebros se han apagado mientras enumerábamos las propuestas de Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche y Sartre para sobrevivir al lastre de nuestra conciencia. Ahora, si puede, respóndase: ¿acaso no debemos desistir ya de estos métodos?

La filosofía del desistimiento es una propuesta original por su carácter eminentemente contraintuitivo. Packer y Stoneman tienen razón al apuntar que la tendencia inmediata ante un conflicto es a resolverlo por todos los medios, pero el neopesimista apunta que tal resolución, en el caso de la conciencia, no es posible. Los métodos de estos pesimistas clásicos y de la fortaleza tienen su utilidad, no lo negamos. Puede que nos ayuden a morir más lento. Pero debemos dar un paso atrás y mirar el problema con perspectiva. La fuente de nuestro sufrimiento es inagotable; somos nosotros, los humanos, los que nos agotamos. Así pues, desistamos de la dialéctica mental en virtud de la cual tiene sentido buscar una solución.

En otras palabras, podemos decir que hay un cierto pragmatismo subyacente a la filosofía occidental cuyo origen es casi imposible de rastrear. Es la noción de que *debe haber* una respuesta a nuestras preguntas fundamentales, aunque no la hayamos encontrado todavía, y que esa respuesta nos liberará del sufrimiento. Es decir, debe haber una forma de que los seres humanos vivan libres y felices. (Dienstag, 2006, p. 34, traducción nuestra)

Pero, contraponen el neopesimista, no existe deber alguno, y menos aún de la existencia para con nosotros. Si el sobredesarrollo de nuestra conciencia nos ha llevado

a este pozo de sufridores que se saben sufrientes, también nos da la opción de no aceptar la dialéctica de la que habla Dienstag. Podemos rechazar la idea de que haya una respuesta, rendirnos ante la posibilidad abrumadora y demostrada a lo largo de siglos de existencia humana de que no hay nada que podamos hacer para vivir heroicamente con nuestro sufrimiento. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿qué haría entonces la filosofía? ¿A qué se dedicarían esos pensadores que han escrito mares de tinta durante siglos para hallar un recoveco por el que escapar de nuestra prisión? Esta es, sin duda, una pregunta pertinente, pues para abrazar la filosofía del desistimiento, hemos de ser conscientes de la vía por la que el pensamiento occidental sistematizado nos ha estado conduciendo hasta ahora.

La filosofía quiere esclarecer los problemas solo a medias, para que los problemas continúen oscuros y se pueda, así continuar filosofando sin parar, o, al menos, sin visualizar nunca el fin de la reflexión. Así como la vida quiere, fundamentalmente, continuar, la filosofía quiere, fundamentalmente, seguir pensando. (Cabrera, 2014, p. 148)

Se ve, pues, por qué nuestra propuesta del desistimiento es novedosa: porque va en contra del espíritu mismo del filosofar tal y como hasta ahora lo hemos concebido. Nosotros sí visualizamos el fin de la reflexión, y es el siguiente: la conciencia es la madre de todo sufrimiento por las razones que hemos expuesto, y en tanto que no puede haber ser humano sin conciencia, todo ser humano está condenado a generar, *ad infinitum*, su propio sufrimiento, sin escapatoria posible, pues sería oponerse a la misma biología constitutiva de nuestro cuerpo.

Con esto concluye la filosofía existencial: hemos fracasado. No es posible salvarnos. Desde luego, no es el esclarecimiento del problema que el ser humano medio busca, pero es el que hay. Es por esto porque, nos dice Cabrera, el filosofar busca seguir filosofando, porque intenta resolver un problema irresoluble, y se niega a admitirlo. El neopesimismo lo admite. El neopesimismo hace de ello su portaestandarte.

Y aun así, ¡cuán agresiva resulta esta idea! Pero ya lo avisamos al comienzo de este capítulo: el neopesimismo es terrorífico, porque nace de los pantanos de la filosofía. El pesimismo como tal, en tanto que tradición soterrada, rara vez ha sido satisfactorio para las masas.

El pesimismo no está a la altura de uno de los principios básicos de la filosofía —el "como si"—. Piensa como si fuera a ser de ayuda, actúa como si fuera a marcar una diferencia, habla como si hubiera algo que decir, vive como si, de hecho, no estuvieras siendo vivido por una murmurante no entidad vaga y confusa. (Thacker, 2017, p. 13)

El neopesimismo aporta una resolución, de una vez por todas, a este no estar a la altura, y es hacer del desistimiento una filosofía. Redirijamos nuestra atención hacia otras cosas que no sean nuestra propia salvación. Dedicémonos a sobrevivir, en lugar

de perdernos en fútiles intentos de vivir. Y quien no quiera, siempre cuenta con la opción de la muerte voluntaria, como veremos dentro de algunos apartados.

En un principio, a la filosofía del desistimiento la llamamos "filosofía de la renuncia", pero decidimos hacer un cambio en la nomenclatura tras plantearle la idea a Cabrera, quien muy acertadamente, apuntó:

Creo que la idea es que debemos desistir de tratar de encontrar “salidas”; hay que admitir abiertamente que no hay salidas, y tratar de elaborar esa imposibilidad (o esa impotencia, en tus términos) de alguna forma, en lugar de seguir imponiendo una posibilidad ilusoria. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Nos encontramos, además, con que la idea de la filosofía del desistimiento, pese a no contar con una acuñación académica popular, lleva mucho tiempo en el limbo del pensamiento. Ligotti llegó a decirnos incluso que, "intelectualmente, es probable que yo ya aborde la vida con la filosofía del desistimiento" (T. Ligotti, comunicación personal, 31 de diciembre de 2020). No entramos en qué calidad de vida tendremos bajo dicho paradigma. Se nos ocurren varias hipótesis, pero el objetivo de este trabajo es abrir el camino; recorrerlo requiere de más espacio. El primer paso del neopesimismo es reivindicar la idea minoritaria de que la conciencia es un error de la evolución, y contraponer a su intento eternamente fallido de solución la filosofía del desistimiento. "Pero, por otro lado, la cuestión es ver si los humanos serán capaces de vivir en el desistir, si existen formas de vida renunciantes, o si eso debe llevarlos pura y llanamente a morir" (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021). Sobre las consecuencias de valorar la existencia humana en estos términos presentaremos los apartados sobre el suicidio y el antinatalismo. Pero esto habrá de esperar.

Por ahora, permítanos el lector detenernos, brevemente, en el examen de un pesimista contrario a la filosofía del desistimiento, un pesimista contemporáneo y al que en este trabajo hemos citado repetidamente: el profesor estadounidense Joshua Foa Dienstag. Si bien su libro *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* nos ha resultado muy útil y de lo más ilustrativo para varios sectores de nuestro trabajo, hemos llegado a una cuestión en la que hemos de desistir abiertamente de su posición.

Y es que, por una parte, Dienstag escribe lo siguiente:

El pesimismo *es* un sustituto del progreso, pero no uno indoloro. Al sugerir que miremos el tiempo y la historia de una forma diferente, el pesimismo nos pide que alteremos radicalmente nuestra opinión tanto de nosotros mismos como de lo que cabe esperar de cualquier sistema político. No se limita a decirnos que esperemos menos. Nos dice, de hecho, que no esperemos nada. (Dienstag, 2006, p. 5, traducción nuestra)

Suena a que Dienstag apoyaría nuestra propuesta de la filosofía del desistimiento. Sin embargo, si le damos un poco más de tiempo, nos encontramos con que toma la vía que muchos pesimistas escogieron antes que él, defendiendo que "crear

que el pesimismo debe llevar a la renuncia ... es creer que no hay otra respuesta posible a la toma de conciencia de que vivimos en un mundo trágico, desordenado e inmoral" (Dienstag, 2006, p. 197, traducción nuestra). Justamente, respondemos, eso es lo que el neopesimismo propone. Dejemos de darnos contra el muro intelectual contra el que tantas mentes privilegiadas se han abierto la cabeza a lo largo de la historia, viéndose obligadas al final a bajar la mirada y a intentar escabullirse de la verdad última de nuestra condición: que el veneno es la conciencia, y que lo llevamos con nosotros desde nuestro mismo nacimiento.

El propio Dienstag ejemplifica esta tradición:

La renuncia que Schopenhauer apoya no es exactamente una invitación a la desesperanza y a la impotencia. Más bien, la renuncia es un acto positivo, o un conjunto de actos, lo único que realmente podemos hacer para mejorar nuestra situación, como cuando uno dimite en señal de protesta. (2006, p. 107, traducción nuestra)

El lector no habrá olvidado que el nombre que originalmente concebimos para la filosofía del desistimiento era, precisamente, el de filosofía de la renuncia. Con seguridad, ahora verá por qué optamos por cambiarlo. El espíritu del desistimiento está adulterado desde sus inicios en los referentes de este trabajo. Desde Schopenhauer, que, en lugar de ver el desistimiento como una rendición, encuentra la forma de convertirlo en una muestra de rebeldía, hasta Dienstag, que se sube a ese carro y pretende pintar nuestra impotencia cósmica frente a nosotros mismos como una lucha heroica, consideramos que el combate contra la conciencia está amañado desde el principio. Nos hacemos eco de Ligotti cuando escribe que

Joshua Foa Dienstag ... es también un proselitista de un pesimismo sano y heroico (citas implícitas) que encara muchas de las verdades desalentadoras de la vida eliminando del cuadro toda visión radicalmente pesimista, y avanza resueltamente hacia un futuro que considera personal y políticamente viable. (2017, p. 62)

Quien cree que podemos sobreponernos a "la visión radicalmente pesimista" de nuestra propia condición, no puede desistir, y pasará el resto de sus días como todos los filósofos que hemos enumerado: luchando contra lo imposible, en lugar de, como sugiere Cabrera, elaborando esa imposibilidad.

Tanto es así que, cuando le preguntamos a Dienstag por la filosofía del desistimiento, nos contestó

Aunque el desistimiento ha sido, en efecto, un elemento de algunas variedades de pesimismo (especialmente en Schopenhauer y Leopardi), yo no creo que sea la única respuesta viable a las cargas de la conciencia. Describirnos a nosotros mismos como "impotentes" es malentender la situación. (J. Dienstag, comunicación personal, 9 de abril de 2021, traducción nuestra)

Este es un ejemplo prototípico de la mentalidad del pesimista de la fortaleza: mirar el abismo lo justo para no padecer sus vértigos insostenibles. Podemos aludir, como el propio Dienstag dice, a las cargas de la conciencia, pero reservándonos siempre la llave de un cofre secreto en el que se esconde nuestro poder último para cambiar nuestra situación. Quizá estemos ante los mecanismos zapffeanos en acción: el aislamiento de las cargas de la conciencia para que no metastaticen al resto de nuestra vida, o quizá la sublimación de nuestro sufrimiento en una supuesta búsqueda heroica de la redención. Esto es lo que pesimistas como Unamuno hicieron al reclamar a Dios contra toda racionalidad, y lo que hicieron otros filósofos a los que aquí no hemos tratado, como el William R. Brashear en su obra *The desolation of reality* [La desolación de la realidad] (1995), o el propio Dienstag,

Pero la solución de Unamuno, Dienstag y Brashear al rechazo de la vida por parte del pesimista nos pone en el mismo aprieto paradójico que Zapffe ve en la existencia humana, es decir, vivir con la pretensión de que estar vivo está bien. (Ligotti, 2017, p. 63)

De esto desiste el neopesimista, y acoge esta idea bajo el nombre de filosofía del desistimiento, como continuación de la oscura idea de la que pocos después de Zapffe se han hecho eco: que la conciencia, lejos de ser una aliada, es la peor de nuestras tragedias. "Podemos librarnos del optimismo sin tener el desistimiento como única alternativa", nos dice Dienstag (J. Dienstag, comunicación personal, 9 de abril de 2021, traducción nuestra), y nosotros, desde el neopesimismo y con todo el respeto que un autor de su talla merece, lo negamos.

Pero el neopesimismo no se detiene aquí, naturalmente. Establecer la conciencia como un mal y mostrar algún referente de esta idea solo es el primer hilo en el tejido de nuestra red. Ahora estamos listos para acometer el siguiente: se trata, nada menos, que del nihilismo.

3.3) NIHILISMO

3.3.1) ¿Qué es el nihilismo?

El término "nihilismo" ha tenido tantas proliferaciones dentro de la filosofía moderna que, a priori, parece difícil definirlo. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, y a diferencia de lo que ocurre con el pesimismo, el nihilismo se presta a trazar una raíz filosófica común, aunque a partir de dicha raíz se construyan distintas vertientes, tres de las cuales serán analizadas en el presente capítulo. Por el momento, empezaremos diciendo que la palabra "nihilismo" tiene su origen etimológico en el término latino *nihil*, que significa "nada". El "ismo" que le sucede y que lo convierte en una corriente de pensamiento proviene de la sistematización de esa nada como punto de partida filosófico; es decir: el nihilismo se debe a la idea de que un sistema filosófico puede partir del *rechazo* a los fundamentos que habitualmente tomamos como referentes intelectuales, en lugar de la afirmación de los mismos o de otros.

Por ejemplo: podemos analizar el comportamiento de un individuo aun rechazando que exista fundamento alguno para la moral (Nietzsche); podemos buscar un propósito en nuestra existencia aun afirmando que dicho propósito no existe antes que nosotros, sino que ha de crearse (Sartre); e incluso podemos afirmar que la propia experiencia fenoménica del "yo", que impregna todo cuanto pensamos, es en realidad una farsa neurológica, y que donde creemos que hay una identidad fija, no hay, en realidad, nada (Metzinger).

En lo que respecta al término en sí, su primera utilización conocida data de una carta que el filósofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) escribió a su colega Fichte:

En la carta ..., la más larga e importante de cuantas le remitió, aparece ocupando un lugar central la cuestión de la nada. Allí Jacobi refiere a la filosofía fichteana como nihilismo, siendo ésta acaso la primera vez que Jacobi utiliza este término. (Maureira, 2010, p. 1)

Con su posterior desarrollo de la mano de los autores que a continuación veremos, concluimos que el nihilismo afirma, en resumen, que muchos, y hasta la mayoría, de conceptos que tomamos como referencia en nuestro proceder filosófico, carecen de fundamento. Veit define el nihilismo, "en pocas palabras, como la tesis negativa y eliminativa consistente en negar los valores objetivos" (2018, p. 214, traducción nuestra), y este es un matiz importante, porque si bien el nihilismo atenta contra lo que considera constructos inventados, se refiere en su vocación destructiva al *fundamento* de dichos constructos. Esto es, la mayoría de nihilistas no niega, por ejemplo, que una persona pueda tener tales o cuales valores, sino que dichos valores sean objetivos. Así pues,

el término nihilismo, un constructo lingüístico basado en el latín *nihil*, o 'nada', parece implicar la afirmación o descripción de una ausencia, una falta, un rechazo, o una negación. Pero, en ese caso, ¿qué falta, o qué se rechaza, o qué se niega? Aquí es donde las respuestas difieren, y se han hecho varias propuestas en un intento de definir el nihilismo, o de entender la condición percibida del nihilismo dentro de Europa, de la civilización occidental como un todo, e incluso globalmente. (Wittrock y Andrén, 2014, p. 180, traducción nuestra)

A estas alturas, sin duda el lector podrá intuir por qué el nihilismo es de capital importancia para el análisis neopesimista, y por qué en este trabajo nos esforzaremos por precisar qué falta, qué se rechaza y qué se niega en algunas áreas de esta corriente. Si en el apartado anterior concluimos que la conciencia humana es un sobredesarrollo evolutivo que constituye, de hecho, nuestra maldición, en este arrojaremos luz sobre qué se encuentra un sujeto cuando, ante dicha conclusión, hace uso de su propia conciencia para investigar lo que le rodea. Naturalmente, este intento, como tantos otros de origen pesimista, se ha granjeado el rechazo de muchos filósofos a lo largo de la historia, si bien es cierto que el nihilismo no se recibe con la misma hostilidad en el área existencial, por ejemplo, que en la moral. Sin ir más lejos, el filósofo francés contemporáneo Bernard Sichère, autor moralista donde los haya, dedica su obra

Historias del mal (1996) al análisis de lo que él considera una cuestión axiomática "para enfrentar la consistencia del nihilismo contemporáneo" (Sichère, 2008, p. 16): la del mal como problema elemental de la filosofía.

Esta reacción no extraña ya al neopesimista, pues

cuando los filósofos afirmativos se encuentran frente al "nihilismo" —la condenación racional y moral de la vida, la desvalorización radical de la vida— suelen considerar esa actitud como un error fundamental, como un equívoco que deberá ser remediado a través de alguna metodología señalada, por ejemplo, el análisis trascendental (Kant) o aun el análisis del lenguaje (Wittgenstein). (Cabrera, 2014, p. 241)

Sin embargo, en este trabajo obraremos de modo radicalmente opuesto, mostrando por qué el nihilismo es, no solo la respuesta más racional, sino la más recomendable. Y lo mostraremos en tres campos distintos, con alusiones a autores clave en cada uno de ellos: el moral, el existencial y el relativo al "yo" como entidad. Con tal objetivo, concluimos esta breve introducción diciendo que, "de una forma más precisa, nihilismo significa la negación de todos los contenidos objetivamente válidos de sentido y valor" (Weire, 1977, p. 171).

Y ahora, mostremos sus aplicaciones.

3.3.2) Nihilismo moral

Es guía fundamental de nuestra cotidianidad la noción del bien y del mal. Hay cosas que están bien, como sostenerle la puerta a una anciana, afiliarse a una ONG o reciclar los vidrios, y cosas que están mal, como el asesinato, la infidelidad o conducir bebido. Sin esas directrices, estaríamos perdidos. Todo estaría permitido, como insinuara Nietzsche, y lo que es peor: nada estaría prohibido. Términos como "caos", "anarquía" o "ingobernabilidad" son los que salen a relucir en la mayoría de conversaciones sobre un escenario en el que el bien y el mal no existiesen.

Pero ¿de dónde vienen estas nociones? El origen último se remonta a mucho antes de lo que interesa a este trabajo, y ya puestos, a mucho antes de lo que, posiblemente, sea accesible a nuestro conocimiento. Son ideas antiguas, sin duda, la del bien y la del mal, la de lo correcto y la de lo incorrecto, la de lo permitido y la de lo prohibido. Sin embargo, en este punto, el lector perspicaz se habrá percatado de que entre estas tres contraposiciones hay matices pequeños pero cruciales. Y es que los dos primeros, pero sobre todo el primero, el del bien y el del mal, es, a nuestro entender, de naturaleza principalmente teológica, mientras que los siguientes son derivados más relativos a las distintas civilizaciones que a los mandatos divinos.

El neopesimismo postula que la noción del bien y del mal que está vigente en la cultura occidental es de naturaleza fundamentalmente religiosa, y en particular, judeo-cristiana. Resumido de forma esquemática, el razonamiento es el siguiente: Dios proveyó al ser humano, tanto por vía directa como mediante textos sagrados, de reglas, de normas aplicadas a cualquier mortal que quisiese vivir una vida de acuerdo a Su

ideal. Y puesto que Dios es superior a nosotros, no es razonable vivir una vida apartada de Su criterio. Así pues, lo que Dios dijo es lo que debe hacerse. Las normas que dio son inquebrantables. Lo que nos prohibió está *mal*, y por desobedecer esas normas, Adán y Eva fueron expulsados del paraíso. Pero lo que nos indicó abriendo las aguas para Moisés o deteniendo el cuchillo de Abraham, está *bien*. He ahí los dos modelos. Lo que Dios dicta es el bien, y lo que prohíbe es el mal.

Se nos dirá ahora que esto es una sobresimplificación. Lo es, en efecto, puesto que no es el problema de acotar el bien y el mal lo que nos interesa aquí, ni el mensaje que el neopesimismo enarbola. Con este esquemático resumen solo aspiramos a indicar que en nuestro vocabulario están infiltradas esas dos palabras, "bien" y "mal", así como sus derivados, y que remiten a conceptos neurálgicamente ajenos a toda estructura racional. Aquí entra el nihilismo moral.

Cuando el conocimiento empírico tenía un campo mucho más reducido, era sencillo mirar al cielo y ver un manto oscuro con agujeros que revelaban el fuego tras él, en lugar de grandes estrellas a distancias inconmensurables. También era fácil proyectar causalidades entre eventos que hoy sabemos que no las tienen, por ejemplo, realizar determinada danza y que llueva. No obstante, si esto último ocurría, nuestros antepasados adjudicaban, pues es así como el cerebro humano funciona, una mano autora a tal evento. Dicho de otra forma: si ha llovido cuando he bailado, es porque a *alguien* le gusta que baile de esta forma. No tiene por qué ser el Dios católico, padre de Jesús. Puede ser el Dios vengador del Antiguo Testamento. Puede ser Jehová. O puede ser el dios Sol, Zeus, o cualquier otra entidad metafísica de cuya existencia solo podemos hacer inferencias que, sin embargo, anidan en nuestra cultura y pasan de generación en generación. Así nace la moral.

En nuestra sociedad, la vinculación con la cultura judeo-cristiana es imposible de ignorar, motivo por el cual nos centraremos en ella, pero no olvide el lector que el proceso que vamos a exponer puede fácilmente extrapolarse a otros sistemas de fe. Han pasado más de veinte siglos desde la muerte de Cristo, y todos ellos han estado dominados, de una u otra forma, por la fe. A veces eran fes de muy distintas costumbres (en España, sin ir más lejos, la ocupación árabe creó elementos culturales que perviven en el país de hoy), pero coincidían en tener un código de comportamiento y unos mandatos dados por un ser superior. Vulnerar esos mandatos podía hacer que fuéramos al infierno o que se nos pulverizase en el acto. Asimismo, dichos mandatos podían prohibir comer cerdo pero permitir lapidar a una mujer, o prohibir la mentira pero animar a la autoflagelación. Los criterios son diversos.

El nihilismo moral, con su *nada* endémica, dice lo siguiente: el útero del que nacieron todos esos mandatos está podrido por dos factores, a saber, el simple paso del tiempo, y sobre todo, la pura *inexistencia*. Asumimos aquí la premisa de que Dios no existe. Y no se nos entienda mal: no *afirmamos* que no exista, pues es lógico-formalmente imposible demostrar una inexistencia más que por asunción de premisas relativas al objeto mismo. Lo que afirmamos es que *no hay nada que indique* que Dios existe, y que, por tanto, debemos comportarnos como si no existiera. Lo análogo, por ejemplo, con los duendes: nosotros no podemos demostrar que no existen, pero en ausencia de pruebas que lo indiquen, asumiremos que es así.

Con todo, para sostener esta afirmación, es importante aclarar lo que entendemos por “existencia” cuando a Dios se refiere. La acepción de existencia que aquí empleamos es la propia del ser humano, y en dicho marco estricto, Dios no existe, sino que es el propio existente quien le nombra en el lenguaje, convirtiéndose así él mismo en su condición de posibilidad, sin que dicha posibilidad signifique algo más allá del existente. Es por ello que la asunción de la existencia o inexistencia de Dios implica un “como si” anterógrado respecto a la toma de decisiones, donde la fe es el fenómeno constituyente de la posibilidad de Dios, aunque fenoméricamente, la fe implique una suerte de convicción en algo que no se da más allá de la conciencia. El actuar *como si* Dios no existiera, saliéndose el neopesimista del salto más allá de la razón que la fe implica, es el núcleo de la acción nihilista.

Sin embargo, podría achacársenos, la historia relativamente reciente está llena de filósofos que “demostraron” la existencia de Dios. ¿O es que cuando Søren Kierkegaard (1813-1855) habló del caballero de la fe (Kierkegaard, 2014) estaba en un error evidente? ¿Acaso Immanuel Kant (1724-1804) no describió en su *Crítica de la razón práctica* (1788) una estructura objetivamente moral (Kant, 2017)? ¿No nos guio René Descartes (1596-1650) a través de un *Discurso del método* (1637) que mostraba claramente por qué Dios había de existir, y debía habernos creado (Descartes, 2016)? A esto, nosotros respondemos: en efecto, todos ellos llegaron a cotas de creatividad y metodología filosófica fascinantes en pos de “probar” la existencia de Dios, pero este no es, por cuestiones de espacio y naturaleza, el lugar para rebatir sus argumentos. Baste con decir que Kierkegaard hablaba de un “salto de fe” ante la imposibilidad de llegar a Dios por la vía del racionalismo, que Kant *asumía a priori* una teleología divino-naturalista en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la Historia* (1784), y que el método que Descartes siguió para llegar a Dios implicaba, a su vez, una concepción preconcebida de lo que Dios, puesto que es *bueno*, haría o no haría. Y no olvidemos la tesis de que la creencia en Dios es irracional, postulada por otro gran creyente pesimista del que ya hemos hablado, Miguel de Unamuno, “porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo” (Unamuno, 2013, p. 195).

Recapitulando: nuestros conceptos del bien y del mal se deben a entidades metafísicas, mayoritariamente divinas, que la mayoría de los filósofos han asumido a lo largo de los pasados siglos. Dichas entidades, sin embargo, pueden ser fácilmente desmentidas hoy en día, al menos, en términos empíricos. Ante esto, si queremos ser filosóficamente pulcros y acordes a los tiempos modernos, no podemos afirmar que Dios no exista, pero debemos *actuar como si* no existiera, en ausencia de toda prueba que lo indique. El nihilismo moral parte de esa idea: si las entidades divinas de las que heredamos nuestros principios morales no existen, la idea misma del bien y del mal es fruto del árbol envenenado, y por tanto, incomedible. “Así pues, el nihilismo moral refiere la tesis meta-ética de que no hay moralidad objetiva, ni bondad o maldad inherentes” (Veit, 2018, p. 214, traducción nuestra), lo cual, como ya anunciamos en la introducción sobre el neopesimismo, puede asustar a los filósofos más conservadores.

Esta idea tiene más de un precursor. Nosotros nos centraremos en el que posiblemente sea el más célebre de ellos, a la par que el más relacionado con nuestro tema: Nietzsche. De todas las frases de este autor que podemos encontrar desperdigadas por literatura de prácticamente cualquier clase, la más trillada es, casi con toda seguridad, la que afirma que Dios ha muerto. Vaya por delante que esta idea ha sido sacada de contexto a lo largo de los casi dos siglos que llevamos lidiando con ella, provocando que se atribuyan a Nietzsche iniciativas de las que, en cierto sentido, solo fue continuador.

La proclama de Nietzsche, "¡Dios ha muerto!", se ha tomado como el nacimiento histórico y filosófico del nihilismo europeo. Sin embargo, como ocurre con cualquier idea, la historia del nihilismo es más compleja, y a lo largo del último medio siglo, unos cuantos académicos han intentado trazar su elusivo origen. (Storey, 2011, p. 6, traducción nuestra)

No obstante, la exposición completa de esas investigaciones llevaría ríos de tinta, así como una enorme digresión. En lo que nos centraremos ahora es en la parte más reciente del nihilismo nietzscheano y su influencia en el pesimismo, pues, como ya vimos, Nietzsche proponía invertir los valores morales. Lo que hasta él se consideraba malvado pasaría, según nuestro autor, a ser bueno y reverenciado, y viceversa.

Mas no se trata del mismo concepto "bueno": pregúntese, antes bien, quién es propiamente "malvado" en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: *precisamente* el "bueno" de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento. (Nietzsche, 2012, p. 61)

El término clave de esta cita es "resentimiento". Para Nietzsche, la muerte de Dios podría implicar, en efecto y a priori, que todo está permitido, pues la fuente de los ideales superiores ha desaparecido, y esto, lejos de asustarnos, debe liberarnos. Sin embargo, continúa nuestro autor, el cristianismo, y en especial la moral cristiana, se han construido sobre el resentimiento contra aquellos que no tenían miedo a la existencia, y que no se acogían a Cristo ni a sus mandatos para vivir. Esto, según Nietzsche, es la continuación de una larga tradición filosófica, pero lo que nos atañe en este apartado sobre el nihilismo moral es que, como dice nuestro autor, "el cristianismo es el platonismo para el pueblo" (2012, p. 25), y al igual que ocurría con las Ideas de Platón, las cristianas nos han guiado por un sendero moral esclavizante y que debemos revertir.

Nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie "hombre" tanto como su contrario ... (Nietzsche, 2012, p. 87)

Hasta aquí, el neopesimismo coincide completamente con Nietzsche, pues, como venimos diciendo, parte del neopesimismo es el nihilismo moral, y este, al sostener que,

eliminando a Dios, se elimina la fuente metafísica de nuestras guías morales, tiene mucho que agradecer al filósofo alemán. El problema viene con lo que este hace llegado a tal punto, ya que "aunque a menudo se pone a Nietzsche como ejemplo de nihilista, la mayor parte de su trabajo está dirigido contra las consecuencias destructivas del nihilismo, una vez que Dios ha sido reemplazado por la ciencia" (Veit, 2018, p. 213, traducción nuestra). Esto tiene la siguiente explicación: aunque Nietzsche *diagnostica* la muerte de Dios, no *prescribe* el nihilismo que podría parecer que conlleva. Por el contrario, Nietzsche anticipa el nihilismo en Europa como una suerte de profecía, referida más a la vacuidad del espíritu del ser humano moderno que a una consecuencia verdaderamente deseable.

El lector recordará que esto es característico de los pesimistas de la fortaleza: acercarse a la deriva trágica de la existencia, pero arrepentirse de su carácter irresoluble en el último momento, de forma que puedan salir triunfantes con una nueva propuesta. Fue lo que hizo Nietzsche con el superhombre. Recordemos que el superhombre es, entre otras cosas, aquel que vive bajo lo que nuestro autor llama "la moral de los señores". Esto es: Nietzsche *sí concibe* una moral, solo que una moral en la que se han transmutado ciertos parámetros. No nos concierne aquí cuáles: lo relevante es que el nihilismo del que Nietzsche habla es, para él, un peligro a evitar, y no una consecuencia racional a deducir, y para eludir al nihilismo moral, tenemos la voluntad de poder, que nos enseñará una nueva forma de bien y de mal.

Vemos así que Nietzsche no quería abrazar el nihilismo moral, sino sustituir nuestra moral por otra, y si bien "Nietzsche es reticente a especificar el *contenido* de los nuevos valores a los que nos llama, es muy claro respecto a que dichos valores tienen que tener una nueva *forma*" (Dienstag, 2006, p. 194, traducción nuestra), y esto sí que es platonismo para el pueblo. La prosa y las ideas de Nietzsche son lo bastante contundentes como para aparentar novedad, pero, de hecho, es un continuador experto. No reniega de la moral, sino que le insufla una nueva vida bajo otra apariencia.

En alianza con aquellos a quienes creía haber adelantado en la carrera hacia un destino indefinido, Nietzsche hizo lo que pudo para mantener el desfile humano en marcha hacia... donde quiera que fuese. Aunque tenía suficiente claridad mental para reconocer que los valores no crecen en los árboles ni están escritos en tablas de piedra, se engañó a sí mismo hasta el punto de pensar que era posible crearlos. Pero no supo decir cómo se crearían estos valores ni cuáles serían. (Ligotti, 2017, p. 152)

"El espectáculo debe continuar" es la máxima de los pesimistas de la fortaleza, pero el neopesimismo defiende que no hay ningún sitio hacia el que continuar, motivo por el cual Nietzsche no pudo especificar sus valores. Debían quedar a criterio individual, lo cual es un recurso filosófico muy cómodo para lavarse las manos respecto a las ideas irrealizables. Así pues, "no solo el diagnóstico de Nietzsche sobre la causa del nihilismo ... estaba errado, sino que su cura falla porque no es consciente de los prejuicios que guían su valoración de la voluntad de poder" (Storey, 2011, p. 21,

traducción nuestra), siendo dichos prejuicios que el que no haya nada, pero *realmente nada*, a lo que acogernos, no es una opción.

He ahí la aportación del neopesimismo. Nosotros pretendemos sistematizar la idea nihilista de la que incluso sus presuntos exponentes más laureados huyeron como del fuego: la de que, en ausencia de un dios de cualquier clase, "bueno" y "malo" solo son palabras. De hecho, uno de los autores a cuya más célebre idea dedicaremos un capítulo completo, Albert Camus, escribió que "si no hay virtud, tampoco hay ley: "Todo está permitido". En este "todo está permitido" comienza realmente la historia del nihilismo contemporáneo", (Camus, 2013, pp. 88-89), pero la permisividad es, ahora sí, materia del individuo. Por desgracia, es bien sabida la fascinación del ser humano por la elusión de responsabilidades. Si encuentra una religión que le satisfaga en lo que respecta a las prescripciones morales, seguirá sus indicaciones; si no, valdrá cualquier sucedáneo, como el estado, la clase social, la familia, o, simplemente, la cultura de herencia propiamente religiosa. La inversión nietzscheana de valores es también una forma de "rellenar huecos", en particular, el hueco que deja la muerte de Dios.

El neopesimismo concluye en su análisis que, llegando tan linealmente a la ausencia de todo fundamento moral, no hay otra explicación para la constante búsqueda de referentes más que el carácter intrínsecamente *afirmativo* de nuestra sociedad. El lector recordará que tanto Cabrera como nosotros mismos nos referíamos a ese asunto cuando se trata del neopesimismo: en el mundo contemporáneo, quizá más que en ningún otro momento, cualquier filosofía "negativa" (es decir, que condene en lugar de salvar, que quite en lugar de poner, que desmienta en lugar de creer) está condenada al ostracismo. La causa es la misma que, con toda probabilidad, llevó a Nietzsche a renegar del nihilismo que vaticinaba: la angustia kierkegaardiana, el vértigo de la libertad sartreano, de los que hablaremos en el siguiente subapartado. De momento, diremos que, frente al dolor estructural que el pesimismo diagnostica en la existencia, el grueso de los filósofos tiende a cubrirlo o a ignorarlo, y por tanto, "la sociedad afirmativizada interpreta como "nihilista" cualquier tentativa de darle al no-ser una interpretación positiva. Ella prefiere darle la interpretación moral que le determina regularmente como el «mal»" (Cabrera, 2014, p. 36), que es la visión más habitual del nihilismo.

El nihilismo, y en particular el nihilismo moral, sufren de un repudio análogo al del pesimismo, pues la nada no vende ni seduce ni reconforta, y, no lo olvidemos, está arraigada en nuestro pensamiento la idea de que esta es la tarea de la filosofía. Tal idea nace, como hemos indicado, de la raíz religiosa que es también responsable de nuestra búsqueda moral. No tener ningún sistema moral no es una opción. Esto le ocurrió a Nietzsche, quien, desde nuestra perspectiva, continuaba, a su manera, enamorado del pensamiento religioso, cosa que distingue su pesimismo de la fortaleza del pesimismo clásico, por ejemplo, de Schopenhauer.

A diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no solo se tomaba las interpretaciones religiosas de la vida con suficiente seriedad como para denigrarlas por extenso, sino que estaba totalmente empeñado en sustituirlas por valores orientados a fines y una sensación de sentido por la que incluso los no creyentes gimen como

perros: algún proyecto en el que los individuos puedan perderse (o encontrarse) a sí mismos. (Ligotti, 2017, p. 151)

Pero el neopesimismo sostiene que no hay proyecto moral viable. Podemos crear cuantas normas queramos, y darles una validez legal de acuerdo a tal o cual código que rija este o aquel territorio, pero nunca será más que eso: una norma creada por acuerdo. Nada ocurrirá si la rompemos. Si nos descubren, podemos tener una amplia variedad de penalizaciones, pero no porque la norma en cuestión remita a una entidad metafísica de bondad o maldad. Tales conceptos, repetimos, están obsoletos. El hipotético castigo vendrá por faltar al código comunal, pero si no somos descubiertos, podremos salirnos con la nuestra. No hay indicio empírico alguno de que exista ninguna nivelación relativa a la presunta naturaleza de nuestras acciones: ni karma ni infierno. Solo estímulos y respuestas entre animales demasiado refinados para sí mismos.

¿O es que alguien puede señalarnos el Bien? ¿Alguno de los lectores tiene un trozo de Mal guardado en el garaje? Solo son sonidos, palabras, bufidos prehistóricos. Y ¿a qué remiten? A un producto de nuestra conciencia maltrecha, un producto limitante, como decía Nietzsche, del que debemos deshacernos. Pero a diferencia de aquello por lo que optó el filósofo alemán, nosotros proponemos dejarnos avasallar por la profundidad del abismo. Sin asideros. Sin referencias. Solo la realidad tal como se nos presenta: que no hay bien ni mal, solo *nada*. Por supuesto, cabe distinguir en la vida fáctica entre acciones beneficiosas y perjudiciales al margen de su condición moral, sin que esto quite la propuesta del nihilismo. Esta es, como indicamos antes, un problema que ha atormentado a los filósofos durante siglos, y todos han respondido igual: corriendo de un lado a otro en busca de un proyecto. Ahí entra la novedad de nuestra idea: que solo haya nihilismo moral; solo un acuerdo legal o social, pero desacralizado; una liberación secular de la forma de pensar en la que no hacemos algo, aunque sea la mayor barbaridad que se nos ocurra, porque no está bien. Nosotros decimos: hagámonos responsables. Si no cometemos un asesinato, debemos saber que es por miedo a que nos descubran, por empatía, por temor a aquello en lo que podamos convertirnos, por un sentido (también judeo-cristiano) de la culpa, pero no porque sea algo malvado. Nada es malvado y nada es bondadoso más allá de la cambiante semántica.

Los analistas han ofrecido un gran número de explicaciones sobre los orígenes y la naturaleza del nihilismo. Algunos lo ven como un fenómeno puramente histórico y predominantemente moderno, una consecuencia de las agitaciones sociales, económicas, ecológicas, políticas y/o religiosas de la modernidad. Otros piensan que nace de la misma condición humana, y que debería verse como un problema eterno. Finalmente, hay quienes piensan que el nihilismo tiene una relevancia y unos problemas ontológicos derivados de la naturaleza del ser en sí mismo. (Storey, 2011, p. 7, traducción nuestra)

El neopesimista pertenece a este último grupo. El nihilismo como susurro filosófico constante de que bajo nuestros fastuosos conceptos no subyace más que el polvo mismo de nuestra existencia es, a nuestro parecer, la mayor amenaza intelectual a

la estabilidad mental del ser humano. Piénsese en los extremos hasta los que hemos ido para defender que hay algo en lugar de nada. Ante esta idea, nosotros proponemos no ver al nihilismo como una amenaza, sino como un hecho que ya no puede desmentirse por vías racionales.

Ejemplifiquemos esta actitud con un caso fantástico y extremo: si a nuestro planeta se acercara lentamente otro cuerpo celeste que fuese a impactar irremediamente contra nosotros, arrasando cuanta vida conocemos, sería ridículo, desde el punto de vista empírico, apartar la mirada, desmentir la veracidad de lo que nuestros ojos ven con un simple vistazo arriba, o confiarnos a una supuesta teleología divina de nuestra existencia. Vamos a ser arrasados, y no hay nada que podamos hacer para evitarlo. Así pues, ajustémonos a nuestra realidad, y vivamos como mejor nos parezca, dentro de los parámetros que tenemos, y siendo conscientes de las consecuencias.

Ese hipotético y destructivo cuerpo celeste de inmenso tamaño al que ya no podemos ignorar es el nihilismo, y para el caso que nos ocupa, el nihilismo moral. Podemos buscar cuantos referentes queramos bajo la óptica de un microscopio, en nuestros genes o en una presunta disposición biológica a eso que llamamos "afecto", pero lo cierto es que carecemos de todo sustrato filosófico para construir una moral objetivamente fundamentada. No es posible reconciliar el nihilismo racional con el deseo pueril de que Dios nos guíe. Y nos remitimos a Cabrera para decir que

si la conciliación no fue posible, ¿cuál podría ser la opción del filósofo que se ve a sí mismo como guardián de la racionalidad, como defensor de la objetividad y la virtud? La respuesta solo puede ser: ¡el nihilismo!, es decir, la radical negación del valor moral y veritativo de la vida, el rechazo de la vida por ser falsa e inmoral. (2014, p. 246)

Esta situación de naufragio no debe asustarnos, pero si nos asusta, el neopesimismo dice: "No pasa nada". Podemos asustarnos. Podemos vivir temblando. Podemos afrontar la naturaleza de nuestra existencia y lidiar con ella de uno a uno, sin intermediarios, puesto que no solo no hay intermediarios, sino que no hay nada con lo que lidiar, más que la indiferencia.

En este punto, somos conscientes de que a la mayoría de trabajos académicos se les exigiría una conclusión por subapartado, una prescripción filosófica, pero el lector se habrá percatado de que nuestro objetivo, en tanto filosofía negativa, es justamente renegar de esa dialéctica. No hay conclusión, más que el hecho de que carecemos de fundamentos para erigir una moral universal, y no hay prescripción, más que la de que quien quiera vivir, se las apañe como pueda en un mundo en el que nadie puede apañar nada por él.

El individuo queda abandonado, sin nada con lo que contar, salvo sus impulsos e instintos, para decidir cómo actuar; queda abandonado, en otras palabras, sin nada que le guíe, salvo la naturaleza. Pero en tanto que esta no es una naturaleza

cósmica con un logos, una jerarquía ordenada de materia, cuerpo, alma, y espíritu, sino una naturaleza desprovista de razón o valor moral, y en tanto que la razón ha sido degradada a una herramienta y la moralidad reducida a una cuestión de preferencia, nos encontramos con el ciego guiando al ciego; nos encontramos, en definitiva, con el nihilismo. (Storey, 2011, pp. 11-12, traducción nuestra)

3.3.3) Nihilismo existencial

El nihilismo existencial, en nuestra opinión, goza de mayor aceptación que el moral. No es de extrañar, puesto que el que nuestra existencia no tenga ningún sentido ni propósito intrínseco parece un problema más manejable que el carecer de todo fundamento moral. En el ámbito existencial, pues, el nihilismo es un tabú en menor medida que en el moral, en parte debido a la amplia visibilidad que tuvo en el siglo XX por ser el tema central del existencialismo. De hecho, y para definir con concreción lo que entendemos por "nihilismo existencial", nos uniremos a Veit al decir que:

El nihilismo, a menudo empleado como término despectivo para hablar de una filosofía "negadora de la vida", destructiva y, quizá por encima de todo, depresiva, es lo que impulsó a los existencialistas a escribir sobre la respuesta adecuada a un universo sin sentido y desprovisto de propósito. Es a este último diagnóstico a lo que me refiero con "nihilismo existencial": la negación de significado y propósito, una perspectiva a la que no solo se adscribieron los existencialistas, sino también una larga tradición de filósofos de la corriente empirista. (2018, p. 212, traducción nuestra)

El significado y el propósito que el nihilismo existencial niega es, ante todo, el de nuestra propia existencia. No nos son ajenas las nociones de "destino", "objetivo" o "sentido de la vida", porque la teleología del pensamiento en el que nos criamos nos insta a *narrativizar* nuestra propia existencia. Naturalmente, también este pensamiento tiene una genealogía religiosa, en particular, la famosa idea del plan divino. Dios lo controla todo, todo lo sabe y todo lo ve, y por tanto, cuanto nos ocurre sucede bajo su mandato y conciencia. Por tanto, cualquier avatar en nuestro devenir debe obedecer a un plan inteligentísimo cuyo fin solo podemos entrever en ciertos momentos. Pero existe, nos dice nuestra cultura. Ese plan existe.

Sin duda, el lector recordará que en el subapartado dedicado al pesimismo de la fortaleza hablamos de Jean-Paul Sartre, el existencialista por antonomasia. Al igual que cuando hablábamos del nihilismo moral tomamos como ejemplo a Nietzsche para luego subsanar lo que, a nuestro juicio, fueron errores de procedimiento y limitaciones, en las presentes páginas obraremos de forma análoga con Sartre. Sartre nos dijo, recordemos, que cuando llegamos al mundo no tenemos propósito alguno, y que dicho propósito hemos de crearlo conforme vivimos. Esta idea es, en realidad, la respuesta a la terrorífica máxima existencialista: "la existencia precede a la esencia". Terrorífica,

decimos, porque atenta contra esa teleología vital acorde a la cual no somos simples seres sintientes arrojados a un mundo indiferente. Sartre, y varios de sus coetáneos, continuaron adelante con esto, y en la novela *La náusea*, escrita por aquel con gran éxito, leemos lo que el protagonista asevera en una conversación con otro personaje: "Es que pienso —le digo riendo— que estamos todos aquí, comiendo y bebiendo para conservar nuestra preciosa existencia, y no hay nada, nada, ninguna razón para existir" (Sartre, 2016, p. 181).

A ello se debe que afirmemos que "los existencialistas son todos, por definición, nihilistas existenciales" (Veit, 2018, p. 214, traducción nuestra), pues definimos el nihilismo existencial como el sistema de ideas cuya aseveración central es que la existencia humana no tiene propósito intrínseco ni finalidad algunos dentro de un plan divino, metafísico, universal o histórico de cualquier clase. Si bien, a priori, esta idea puede parecer básica por familiar, instamos al lector a reexaminar los modos de existir que imperan a nuestro alrededor. Estamos convencidos de que encontrará un gran rechazo, incluso en aquellos individuos que lo esconden, a la asunción de que la existencia sea puramente casual, absurda, como más adelante demostraremos, abandonada, desprovista de todo valor intrínseco, y del todo insignificante más que para quienes se relacionen con ella.

La existencia precede a la esencia, en efecto, pero como también añadió Sartre, "la esencia no está *en* el objeto, sino que es el sentido del objeto" (2013, p. 15), de ahí que el crear una esencia conforme existimos, es decir, el dotar de un fin a nuestras vidas, sea una tarea compleja, ya que la mayoría de nuestros congéneres se definen a sí mismos en base al propósito existencial que creen tener, ya sea hacer del mundo un lugar mejor, criar hijos o, simplemente, "ser felices". El caso es que, por genérico que sea el cometido que nos atribuyamos, o por endeble que resulte su naturaleza espiritual, la ontología del para-sí nos obliga a *comprometernos* con algo superior a nosotros, y si no creemos en dicha cosa, hemos de crearla. Para el nihilista existencial, esto no deja de ser curioso, ya que

todas las demás criaturas del mundo son insensibles al sentido. Pero los que ocupamos el escalón más elevado de la evolución estamos repletos de esta necesidad antinatural que cualquier enciclopedia general de filosofía trata bajo el encabezado VIDA, EL SENTIDO DE LA. En su búsqueda de sentido, la humanidad ha dado incontables respuestas a preguntas que nunca le plantearon. Pero, aunque nuestro apetito de sentido pueda calmarse durante un tiempo, nos engañamos si pensamos que lo hemos perdido para siempre. (Ligotti, 2017, p. 52)

Ese apetito, en efecto, rara vez cesa del todo. Por eso la faceta existencial del nihilismo ha supuesto para la filosofía un reto antes que un problema, pues, en el fondo, la práctica totalidad de los homo sapiens está convencida, como si fuera una trampa ontológica en la boca del estómago, de que encontrarán respuestas, de una u otra clase. En el fondo, y a nuestro entender, el nihilismo existencial se toma mucho menos en

serio que el moral. Con todo, "al igual que al nihilismo moral se lo asocia y equipara a menudo con la inmoralidad, al nihilismo existencial se lo asocia con el comportamiento destructivo y el suicidio" (Veit, 2018, p. 214, traducción nuestra), y esto último es la clave del tratamiento del nihilismo existencial hasta ahora.

En las páginas precedentes hemos mencionado de pasada el rechazo histórico hacia el suicidio, salvo contadas excepciones. Dedicaremos un capítulo entero a esta cuestión, motivo por el cual ahora nos limitaremos a decir que todos aquellos autores que han abordado el nihilismo existencial se han visto en una encrucijada: parten de la conclusión racional de que la vida humana no tiene ningún propósito intrínseco, pero en lo sucesivo, deben desarrollar sus planteamientos para evitar lo que, a todas luces, parecería una opción cuanto menos válida, esta es, el suicidio. Por esta razón, además de por ser el máximo representante de la corriente existencialista (que, como ya hemos dicho, lleva en su corazón el nihilismo existencial), hemos escogido a Sartre como referente de partida de este apartado: porque su filosofía es un claro ejemplo de cómo lidiar con conclusiones oscuras que luego se soslayan al más puro estilo del pesimismo de la fortaleza.

La cuestión, pues, "es que existe un intento deliberado por parte de los existencialistas modernos de desvincularse, por una parte, de un cierto fatalismo inactivo, y por otra parte, del nihilismo puro" (Boies, 1961, p. 317, traducción nuestra), dada la mala fama de ambos. De hecho, como responde el personaje con el que dialoga el protagonista de *La náusea* en la última cita que mostramos de dicho libro, la inquietud que surge cuando se afirma que la existencia carece de toda razón es: "¿Quiere usted decir, señor, que la vida no tiene objeto? ¿No es eso lo que llaman pesimismo?" (Sartre, 2016, p. 181). Obviamos aquí nuestra ya subrayada preferencia por el término "existencia" en oposición a "vida", que designan cuestiones filosóficamente muy distintas, ya que preferimos mantener el rigor terminológico de los textos con los que trabajamos. Mencionado lo cual, y como ya hemos dicho, no hay pesimismo que la filosofía afirmativa acepte de buena gana. Ahora, vayamos con Sartre.

El filósofo francés, acuñador del término "existencialismo", empieza *El ser y la nada* diferenciando los dos tipos de ser que describimos en el capítulo II: el en-sí, sin conciencia y compacto, y el para-sí, con conciencia e incompleto a sus propios ojos. Dicho diagnóstico, continúa Sartre, deja al para-sí en una búsqueda compulsiva para detener su proceso de nihilización en el que la nada que media entre él y el ser en-sí se hace insostenible. Así, nos dice:

El para-sí intenta escapar a su existencia de hecho, es decir, a su ser-ahí, como en-sí del cual no es en modo alguno fundamento, y ... esa huida ocurre hacia un porvenir imposible y siempre perseguido en que el para-sí fuera en-sí-para-sí, es decir, un en-sí que fuera a sí mismo su propio fundamento. Así, el para-sí es huida y persecución a la vez; a la vez huye al en-sí y lo persigue; el para-sí es perseguidor-perseguido. (Sartre, 2016, p. 496)

Ese concepto, "en-sí-para-sí", designa lo que Sartre entiende por "Dios": un ser que es a la vez dos cosas contradictorias, el en-sí y el para-sí, pues tendría la consistencia del primero y la conciencia volitiva del segundo. Naturalmente, la ontología de esta explicación es más extensa, pero vale la pena mencionarla de forma resumida para establecer que Sartre, al igual que Nietzsche, prescinde de Dios, y en un principio, esto parecería llevarle al nihilismo moral:

En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas. ... Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. (Sartre, 1999, p. 42)

Y entre esos órdenes que no encontramos está el del propósito de nuestra existencia. Repetimos que el ser humano, "tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla" (Sartre, 1999, p. 31), y esta es la consecuencia directa de la máxima existencialista de que la existencia precede a la esencia.

Como se observará, esto de lo que Sartre habla es nihilismo existencial en toda regla, pues el núcleo de lo que dice es que no hay en nuestra vida ninguna dirección intrínseca a la que remitirnos, sino que estamos arrojados y privados de todo sentido, ya que lo que podría darnoslo, el en-sí-para-sí, Dios, es una contradicción imposible. Así, habiendo visto el nihilismo moral y habiendo tratado la relación de pesimistas de la fortaleza como Nietzsche y Sartre con el nihilismo, no nos sorprenderá constatar que

también Sartre se adhiere a la exclusión idealista de cualquier principio previo a la actuación moral, y cede a la existencia la tarea de inventarse sus valores ... Si por tanto solamente hay valores inventados, la indecisión en la elección de lo que debería ser valor para nosotros, solo puede conducir al abandono, al miedo y a la desesperación. (Weire, 1977, p. 188)

Esto es, en efecto, lo que cabría esperar del nihilismo existencial tal y como lo exponen los existencialistas, pero aquí volvemos a toparnos con la cruda realidad del pesimismo, y con la aportación que pretendemos realizar mediante el neopesimismo. Y es que Sartre no tiene problemas en construir una ontología para defender que "todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" (Sartre, 2016, p. 214), y a la vez, cuando el auditorio de su conferencia *El existencialismo es un humanismo* se llena de gente, salir por la puerta trasera diciendo:

Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen. (Sartre, 1999, p. 82)

Vemos aquí que, según Sartre (y otros pesimistas de la fortaleza), el sentido puede *elegirse*. El filósofo existencialista parece olvidar lo que una vez escribió acerca de que "la historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso" (2013, p. 655), y pasa a decirnos que, ante el nihilismo existencial que nos envuelve, podemos sobreponernos a él mediante lo que, al fin y al cabo, no deja de ser una *invención*. Es decir: si usando la razón nos percatamos de que la existencia precede a la esencia, podemos a continuación delimitar, entre nuestras inclinaciones, un sistema, un modelo de cómo nos gustaría que fuera nuestra existencia intra-histórica (en la concepción hegeliana que tiene de la historia el materialismo dialéctico heredado por los marxistas) y hacer de la consecución de ese objetivo nuestra esencia.

Esto podría sonar razonable en un principio, y "el propio Sartre, según pasaban los años, fue acentuando cada vez más este aspecto de su pensamiento: existir es elegir, elegir es comprometerse, y comprometerse es mancharse las manos en el lodazal sanguinario de la historia" (Pardo, 2013, p. 6). Pero véase cómo el existencialista sartreano va, poco a poco, desentendiéndose del nihilismo existencial al que parecía acogerse. De repente, ha aparecido en el horizonte una entidad de características metafísicas a la que Sartre llama "la historia", dándole, por supuesto, una acepción muy propia, una que defiende que la historia *avanza* (nótese la dialéctica teleológica), y que la dirección en la que avanza no es una abstracción proyectiva del para-sí, sino la oportunidad que el individuo tiene de redimirse de la angustia que le genera su propio vacío. Dada la época de Sartre, no nos sorprenderá saber que, para él, la redención pasa por el compromiso político de izquierdas, lo que, dado el comunismo del que fue promotor, implica alcanzar un mundo mejor.

Vemos aquí que Sartre, al igual que Nietzsche, termina retrocediendo ante el nihilismo. Dicho de otra forma: lo diagnostica como irresoluble, solo para mostrar a continuación que tiene cura. Ya no somos existentes arrojados a un mundo indiferente y heridos de por vida por la conciencia que se nihiliza durante toda su existencia, sino individuos empoderados capaces de mirar cara a cara al dios de los materialistas dialécticos: la Historia como buque insignia del heroísmo.

Esto decepciona profundamente al neopesimista, pues él pensaba que

para mantener la buena fe consigo mismo, si va a vivir en el mundo, el existencialista aprende a *vivir sin esperanza*. Esto significa vivir *sin confianza en ningún sistema* de principios religiosos, morales o éticos, *sin fe en ninguna doctrina ordenada* o filosofía. (Boies, 1961, p. 316, traducción y cursiva nuestras)

Esto es lo que parecía indicar el existencialismo cuando hablaba de la angustia, cuando decía que "huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, esta no puede ser, propiamente hablando, ni enmascarada ni evitada" (Sartre, 2013, p. 92). Pero entonces empezaron a resaltar "aspectos fundamentales de la filosofía de Sartre", tales

como “lo que un escritor *debía* hacer” o la insistencia “en que ocupamos un lugar en la historia” (Aronson, 2006, p. 85). ¿Es que acaso —se pregunta el neopesimista— el nihilismo existencial no puede conformarse consigo mismo?

Al parecer, según Sartre, no. Él propone como colofón de su sistema que el para-sí escoja el sentido que quiere darle a su existencia y lo transforme en un *proyecto* existencial en el que vivir allende sus limitaciones. Para ello, la libertad (que, no lo olvidemos, según Sartre era una condena que nada tenía de deseable) es ahora nuestra mejor aliada, pues “mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía” (Sartre, 2013, p. 501). ¿Por qué este giro? ¿Por qué de repente hemos de confiar en un sentido redentor con el que “recuperar nuestro ser”? ¿Por qué, si la herida del para-sí era su propia condición ineludible en la angustia, ahora puede estar por encima de su propia ontología?

La novela *La náusea*, que bien puede considerarse un compendio de la filosofía sartreana de mediados de siglo, tiene un desenlace que ejemplifica esta salida, para el neopesimista frustrante. Al final de la obra, el protagonista, Roquentin, se da cuenta de que “su salvación está en su *proyecto* de novela que ahora aparece en el horizonte”, y de que “se trata de una redención estética lograda a través de la ejecución de una obra”, cuyo resultado positivo “se produce por la apuesta en existencia de algo que no corresponde al modo de existir de los entes naturales” (Pirard, 2005, p. 85). Cuando hablamos de obtener algo que no corresponde al modo de existir de los entes naturales, el nihilismo ha perdido la batalla.

Y ahora viene la propuesta original del neopesimismo. A Nietzsche le criticamos que matara a Dios y exhibiese el nihilismo moral para, a continuación, negarlo con la figura del superhombre y la inversión de valores, y sugerimos que este último paso solo es un retroceso hecho por y para la normatividad filosófica, indicando nuestra honestidad que, simple y llanamente, no hay valores objetivos ni forma de crearlos, y que estamos en un abandono cósmico sin ninguna perspectiva de luz. Ahora, le criticamos a Sartre que destruyera la esencia ontológica que su filosofía le había presupuesto al para-sí hasta hacía muy poco para reemplazarla luego con una visión cuasi-metafísica de la historia con la que, si nos comprometemos, tendremos barra libre de proyectos y sentido, y sugerimos, como aportación, lo análogo a lo que sugerimos con el nihilismo moral: elegir el aburrimiento antes que el engaño, el desconcierto antes que la huida, y acaso la tragedia por encima de la mascarada existencial. Nuestras existencias carecen de sentido y propósito, y toda abstracción para *inventarnos* está condenada al fracaso. Y es que no puede llenarnos ni satisfacernos lo que sabemos que no es real, por muy proyecto histórico que consideremos que es, pues, en palabras de Ligotti, “cómo podríamos alimentar y apoyar *a voluntad* lo que sabemos que son ilusiones sin un pacto de ignominiosa pretensión entre nosotros es algo ... que nunca ha sido explicado” (Ligotti, 2017, p. 62).

Quizá se nos reproche que esta propuesta no es tal, pero diferimos. El problema es, a nuestro modo de ver, el *sesgo* de la filosofía afirmativa, que solo considera que un autor ha aportado algo cuando ese algo forma parte de una construcción mayor. Pero recordemos que nosotros nos proponemos lo contrario: *destruir* los falsos edificios, filosofar con el martillo al estilo del primer Nietzsche, deshacer lo que consideramos que son errores nacidos del temor a que, en efecto, no haya *nada* en nuestras existencias. He aquí nuestra aportación: nuestros códigos morales carecen de fundamentos objetivos, y nuestras existencias de propósito y significado intrínseco o susceptible de crearse verosímilmente. No intentemos salir de ahí. No hay nada más allá.

Incluso las explicaciones científicas más avanzadas, por ejemplo, las explicaciones racionales del universo, no serán capaces de satisfacer nuestro deseo de tener más. Al final, nada de lo que hagamos llevará a nada. No hay sino una cosa cierta, y es la abrasadora muerte del universo. Nada importa. (Veit, 2018, p. 230, traducción nuestra)

3.3.4) Nihilismo individual

Este es el último tipo de nihilismo que vamos a tratar en este trabajo, y quizá el lector se sorprenda al descubrir que, de hecho, la idea central que lo sostiene, a diferencia de las anteriores, no ha sido vinculada al nihilismo por ninguna bibliografía previa que hayamos podido encontrar. En esto, consideramos, radica nuestra aportación.

Pero ¿por qué nihilismo “individual”? Hemos hablado del nihilismo moral, para defender que no existe moral alguna objetivamente fundamentada a la que hayamos de atenernos por ninguna vía lógica. También hemos hablado del nihilismo existencial, mostrando que no hay ningún propósito en nuestra existencia que pueda consolarnos de la sensación de abandono y futilidad cósmica que el pesimismo trae consigo. Ahora, usaremos el término “nihilismo individual” para referir la siguiente tesis: el “yo” no existe.

Ante esta afirmación, es fácil encontrarse con un muro de suspicacia, pues ¿qué podría existir de una forma más clara y distinta que el propio yo? Uno sabe que *es*, uno sabe que *siente*, uno sabe que *piensa*, que *tiene una vida*, etc. Por tanto, uno puede referirse a sí mismo como uno, verse como un objeto de estudio, una suerte de meta-referencia epistemológica autodirigida. Sin embargo, el autor que, al igual que Nietzsche y Sartre en los apartados anteriores, servirá de ejemplo en este, tiene una tesis contraria a tales intuiciones que consideramos irrefutable.

Hablamos del neurofilósofo alemán Thomas Metzinger, quien, en su libro *El túnel del yo* (2009), escribe:

Contrariamente a lo que suele pensarse, nunca nadie ha *sido* o ha *poseído* un yo. Pero no se trata solamente de que la filosofía de la mente y la neurociencia cognitiva actuales estén a punto de destruir definitivamente el mito de la identidad. Ahora se hace claro que no llegaremos a resolver el acertijo filosófico de la conciencia ... a no ser que nos las arreglemos para afrontar una simple proposición: que, de acuerdo con nuestro conocimiento actual, no existe una entidad indivisible, un *nosotros*, ni en el cerebro ni en ningún ámbito metafísico más allá de este mundo. (Metzinger, 2018, p. 11)

Lo que Metzinger quiere decir con esto es que el término “yo” alude a una entidad con la que nos identificamos; no obstante, dicha entidad no es más que capturas momentáneas, fotografías tomadas en un momento particular que, por nuestro procesamiento del tiempo como lineal (véanse nuestras referencias a otros modos de abordarlo propuestos por los griegos y por el propio Nietzsche), unimos como las cuentas de un collar. Al todo resultante los llamamos “yo”, y nuestro mismo cerebro lo corrobora como un ente compacto. *Yo* escribo estas palabras y *el lector* las lee. Tanto el lector como yo nos percibimos como existentes estables, entre otras cosas, por lo que podríamos tratar como una sub-clasificación de nuestro procesamiento del tiempo, que es la memoria. Puesto que, para nosotros, el tiempo transcurre hacia delante, existen un antes y un después de cada momento dado. Y en tanto que recordamos lo que ocurrió antes de ayer y lo que ocurre hoy, sabemos que ayer éramos el mismo ente que vivió el antecedente y el consecuente. Hilamos nuestros días y nuestros recuerdos *proyectando* en la palabra “yo” una percepción errónea de nuestra identidad. Y aquí, *errónea* es el término clave.

Metzinger se refiere al yo como un automodelo fenoménico, que es, a grandes rasgos, el modelo consciente del organismo como un todo que es activado por el cerebro. La calificación de fenoménico (como Sartre y su fenomenología existencial nos enseñaron) se debe al ámbito en el que el ser indaga en sí mismo a través de la experiencia. Por esto Metzinger dice que “nos representamos *como* sistemas representacionales en tiempo real fenomenológico” (2018, p. 16), pero, aunque seamos conscientes de que nuestro yo es una representación, nunca podemos *vivir* el proceso por el que dicha representación tiene lugar.

El cerebro es un *simulador de vuelto total*, un avión automodélico que, antes que ser pilotado por alguien, genera una imagen interna compleja de sí mismo dentro de su propio simulador. La imagen es transparente y, por tanto, no puede ser reconocida como imagen por el sistema. Operando bajo la condición de error de realismo ingenuo, el sistema interpreta el elemento de control en esta imagen como un objeto no físico: el “piloto” nace en el seno de una realidad virtual sin oportunidad de ser descubierta. El piloto es el yo. El simulador total de vuelo genera un túnel del yo a la vez que está completamente perdido dentro de él. (Metzinger, 2018, p. 150)

El motivo de “estar pedidos dentro del túnel del yo” es que dicho túnel es transparente, es decir, que no vemos sus límites. Estamos tan acostumbrados a creer, como mencionábamos en la introducción, que la semántica del lenguaje se corresponde directamente con la realidad, que olvidamos que todo lenguaje está mediado por la propia percepción. Así, percibiéndonos como entes continuos a lo largo del tiempo, no dudamos ni por un momento de que lo que experimentamos como fenómeno propio pueda ser, en realidad, una compleja química cerebral que proyecte una imagen ante nosotros mismos. Sin embargo, Ligotti nos dice que:

Lo que resulta más siniestro del yo es que nadie ha sido aún capaz de presentar la menor prueba de su existencia. Como el alma, esa figura retórica que desapareció hace tiempo entre risitas disimuladas, el yo puede sentirse pero nunca encontrarse. Es una tenia espectral que toma su realidad de un organismo receptor y crece junto con la materia física en la que está encerrada. (Ligotti, 2017, pp. 128-129)

Es lógico, con todo, que nadie se haya esforzado en presentar pruebas de la existencia del yo, ya que ¿qué puede haber, decíamos, más intuitivo que la propia existencia como ente? Es algo que experimentamos, y por tanto, toda demostración lógico-formal está fuera de lugar. El propio Descartes obvió que su razonamiento en *El discurso del método* partía de que, de hecho, existía un ente que pensaba, sin concebir que el pensamiento no tiene por qué darse en el ente continuo al que llamamos yo.

He ahí por qué llamamos a la inexistencia del yo “nihilismo individual”, pues nuestra propuesta original es que en el mismo centro del individuo no hay, en realidad, *nada*, ni siquiera el individuo mismo. Aun así, Metzinger se cuida de no caer en la terminología nihilista. No es lo que va buscando ni lo que le interesa, pero nosotros queremos extraer de sus valiosas investigaciones una ampliación del nihilismo, que constituye nuestra aportación para este apartado: la idea de que el nihilismo no solo abarca *lo* que se sufre por su ausencia, sino también *la* propia ausencia. Estamos lejos de nosotros mismos, ya que no hay un “nosotros mismos” del que estar lejos.

Localizar el modelo del yo en el seno del modelo del mundo crea un centro. Ese centro es lo que experimentamos como identidad, como Yo. Es el origen de lo que los filósofos llaman la perspectiva de primera persona. No estamos en contacto directo con la realidad externa ni con nosotros mismos, pero sí poseemos una perspectiva interna. Podemos, por tanto, emplear la palabra “yo”. Vivimos nuestra vida consciente en el túnel del yo. (Metzinger, 2018, pp. 18-19)

Es un túnel, entre otras razones, porque la experiencia de ser alguien en particular tiene la condición de vivencia única y proyectiva. La forma en que experimentamos lo que ocurre se hilvana en nuestros cerebros, y la relación que nuestro cerebro tiene con esa información pasa por crear un modelo de algo que no existe: un individuo estable que lo vive. De ahí el término “automodelo fenoménico”: nosotros no somos, como pensaban los fenomenólogos franceses del siglo XX, el centro que

experimenta, sino que somos mismamente una experiencia reflejada ante sí misma, con la deformación de creer que se experimenta, cuando, de hecho, no puede experimentar nada, pues no hay nadie para experimentar.

Es lógico que la mayoría de nosotros sintamos un rechazo instintivo hacia este colmo del nihilismo. Si hay un individuo, el individuo puede relacionarse con, digamos, la inexistencia de una moral superior a nosotros, pero si directamente no hay sujeto cohesionado, cuanto creemos que somos no es, en realidad, creencia alguna, sino la ilusión dada por nuestra fisiología cerebral. Pero, entonces, ¿por qué no nos percatamos de que ese automodelo funciona como tal? La respuesta a esa pregunta es lo que Metzinger llama “transparencia”, el motivo por el que el túnel del yo nunca se revela::

Transparencia significa, sencillamente, que el medio a través del cual nos llega la información nos pasa desapercibido. No vemos la ventana sino tan solo los pájaros que pasan volando. No vemos activaciones neuronales en nuestro cerebro sino lo que representan para nosotros. Un modelo del mundo consciente es transparente si el cerebro no tiene la posibilidad de descubrir que es un modelo, miramos a través de él, directamente hacia el mundo, como si existiera. La afirmación central de este libro ... consiste en que la experiencia de ser un yo emerge precisamente porque gran parte del AMF [Automodelo Fenoménico] en un cerebro es transparente. (Metzinger, 2018, pp. 19-20)

La transparencia del automodelo fenoménico es, si nos paramos a pensarlo, el summum del autoengaño, precisamente, porque nadie engaña a nadie, sino que una maraña de redes neuronales da lugar a un mecanismo que considera que dichas redes neuronales son suyas y no al revés. El yo se vuelve así un delirio de control sobre sí, y peor aún, un delirio de existencia. Pero la propuesta que traemos aquí, con Metzinger y Ligotti, es que no existimos tal y como creemos. Es decir: puede admitirse que hay un cuerpo físico escribiendo estas palabras, pero más allá de dicho cuerpo, no hay *entidad* alguna. El principio de siglos y siglos de filosofía debe anularse: no hay sujeto cognoscente, pues la propia idea de sujeto conocedor es, en sí misma, una ilusión. El escritor y el lector son la misma cosa: nadie. Y nosotros traemos la aportación de que el nihilismo debería dar cuenta de ello.

Con todo, somos conscientes de que ese “dar cuenta” vivirá siempre en sus propios límites, precisamente por la idea de transparencia. “Esto podría llamarse “la paradoja Metzinger”: no puedes saber lo que eres en realidad porque entonces sabrías que no hay nada que saber y nada para saberlo” (Ligotti, 2017, p. 133), y esto último podría, definitivamente, acabar con nosotros y con el bienestar emocional del que a la sociedad actual tanto le gusta hablar. Podrá entretenerse aquí la relación que tiene la inexistencia del yo con el nihilismo, y la faceta individual de este con el pesimismo. La marginación filosófica que el pesimismo sufre ha sido más que repetida en estas páginas, pero seguiremos haciéndolo hasta que deje de ser pertinente, y ese momento no ha llegado. Por ello, dado el rechazo que generan tesis como la inexistencia del yo y la

anulación de todo lo que creíamos sagrado en nuestra persona, nos vemos obligados a citar de nuevo a Metzinger para resumir:

Estrictamente hablando, no hay una esencia dentro de nosotros que permanezca invariable a través del tiempo, nada que no pueda en principio ser dividido en partes, ninguna identidad substancial que pudiera existir independientemente del cuerpo. Sencillamente, parece que no existe un yo en ninguno de los sentidos fuertes, metafísicos e interesantes de la palabra. Debemos afrontar este hecho: somos máquinas del yo *carentes de yo*. (2018, p. 281)

Digamos que afrontamos este hecho. Pasemos revista ahora a sus diversificaciones. Existen varios ejemplos de esta idea aparentemente marginal en varios campos de trabajo. Por poner un ejemplo, en el terreno literario, tenemos al Premio Nobel de Literatura Luigi Pirandello (1867-1936), quien, en su novela *Uno, ninguno y cien mil* (1926) nos presenta a un personaje atormentado por el repentino descubrimiento de que, como decíamos, carece de un yo estable al que él o sus allegados puedan adherirse. “¿A quién decir “yo”? ¿De qué servía decir “yo”, ... ¿de qué me servía asumir un solo “yo” si eso se trocaba al instante en el horror de este vacío y de esta soledad?” (Pirandello, 2004, p. 171), se pregunta el protagonista de la novela, y no es una pregunta ingenua.

Pese a que el presente apartado versa sobre tres formas de nihilismo, el objetivo general de esta tesis es erigir el neopesimismo. Sin embargo, esperamos que el lector convenga con nosotros, no es una tarea fácil, y requiere asentar bien los pilares. Que la conciencia es un sobredesarrollo de la evolución y madre de todo sufrimiento era el primero. El nihilismo es el segundo, y hemos mostrado cómo el nihilismo moral y el existencial se relacionan con el vacío inherente al ser humano del que Pirandello habla en su novela, contribuyendo así a materializar los horrores de la conciencia. Pero ¿de qué forma el nihilismo individual resulta, también, un motivo para el pesimismo filosófico? No hay más que leer las palabras de Pirandello u observar la reacción mayoritaria ante la paradoja marionetista que se cierne sobre nosotros al percatarnos de que esto que piensa, yo, fuera lo que fuera hasta ahora, no lo es en realidad. Que vivimos sin darnos cuenta de la propia inexistencia de nuestra individualidad es una carga pesada, y de hecho, Metzinger nos dice que, “sin duda, el automodelo nos hizo inteligentes, pero ciertamente no es un ejemplo de diseño inteligente. Es la semilla del sufrimiento subjetivo” (2018, p. 285), y no hay otra forma de verlo, pues ¿de quién, si no de nosotros, habla toda la filosofía pesimista?

El yo es lo que sufre. *Yo* soy el que sufre, y saber que mi existencia solo es un cruel regodeo de la neuroquímica de mi cerebro, una ilusión bien mielinizada, tiene la crueldad derivada de que, pese a saberlo, no puedo *vivir* mi inexistencia. Estamos atrapados en una individualidad sufriente, que no tiene más entidad real que la que nos representamos. Esto, sin embargo, no preocupa por igual a todos los filósofos pesimistas, y por ello consideramos que hay novedad en nuestra propuesta de unir la inexistencia del yo con el nihilismo. Veamos un par de ejemplos.

Cuando le preguntamos a Cabrera si creía, con Metzinger, que el yo no existe, nos contestó: “No veo por qué responder por la afirmativa o por la negativa aumentaría o disminuiría fuerza de la tesis pesimista (y nihilista) y sus correlatos. ¿Qué importancia tiene tener un yo o no tenerlo?” (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021). Para nosotros, desde luego, la tiene, pues ilustra la profundidad de nuestra irrelevancia cósmica. Nos parece razonable la respuesta de Cabrera, pero consideramos que está dada desde la perspectiva del individuo que vive su existencia, y no desde el individuo que *observa* la existencia, pues de ser este último el caso, el espanto sería tal que no podría ignorarse en ningún tratado filosófico. Repetimos: sufrimos por nuestra existencia, pero dicha existencia no es real, pues no existe la sustancia estable de nuestra identidad a la que denominamos “yo”. ¿Acaso no es una broma lo bastante macabra como para considerarse reseñable?

Algo análogo nos ocurrió cuando le hicimos la misma pregunta a Dienstag. Como ya indicamos en páginas anteriores, consideramos que Dienstag es lo que hemos denominado un pesimista de la fortaleza, buscador de la redención y de la reversión de cuantos factores juegan en nuestra contra. Visto así, no extrañará que su respuesta a si el yo existe fuese: “No los yoes ilusorios y artificiales que se nos imponen. Pero sí, quizá, el proyecto en constante movimiento del autoconocimiento y la autorepresentación, donde el ‘yo’ en cuestión no es un objeto a crear sino una misión que seguir” (J. Dienstag, comunicación personal, 9 de abril de 2021, traducción nuestra). Es, sin duda, el espíritu de un filósofo esperanzado. Pero el neopesimismo, como indicamos en el apartado sobre la conciencia, es ajeno a la esperanza, pues la fuente del sufrimiento está en nuestro interior y es inagotable. Por ello, a las declaraciones de Dienstag contraponemos las del propio Metzinger, quien, muy acertadamente en nuestra opinión, indica:

La historia de las primeras máquinas del yo, esas identidades fenoménicas postbióticas sin derechos civiles, ni apoyos en los comités éticos, ilustra que la capacidad de sufrir emerge junto con el yo fenoménico; el sufrimiento comienza en el túnel del yo. (Metzinger, 2018, p. 264)

Y es que el túnel del yo como analogía del engaño auto-perceptivo tiene raíces heterogéneas que, si bien muy desvinculadas de los experimentos neurológicos de Metzinger por una simple cuestión de era, se basan en proposiciones similares. Hace unos pocos párrafos hablábamos de las diversificaciones de esta idea, y prácticamente desde el comienzo mismo de este trabajo hemos adelantado la presencia del budismo como fuente de propuestas pesimistas. Ha llegado el momento de encajar estos dos puntos.

Sin ánimo de entrar en una pormenorizada descripción de la filosofía budista, a su vez tan ecléctica como cualquier sistema filosófico que podamos concebir, diremos que se basa en las llamadas Cuatro Verdades Nobles, que aunque según la fuente y la traducción difieren en la forma de enunciarse, pueden resumirse como sigue:

1. La vida es sufrimiento.

2. La causa del sufrimiento es el apego.
3. Podemos erradicar el sufrimiento erradicando el apego.
4. La forma de erradicar el apego es el Noble Camino Óctuple.

Quizá el lector encuentre, al leer estas máximas, que nos hemos separado abiertamente del tema que estábamos tratando: la inexistencia del yo y su influencia en el pesimismo filosófico. Pero nada más lejos de la realidad, pues como puede comprobarse, la primerísima verdad del budismo, el pistoletazo de apertura para esta corriente que lleva milenios entre nosotros, es, de hecho, el núcleo mismo del pesimismo: la vida es sufrimiento.

Para resumir, diremos que, como se ve en la segunda Noble Verdad, los budistas conciben que el sufrimiento humano proviene de su hambrienta forma de aferrarse a cuanto le rodea. La acepción más común de dicho aferramiento es la que se refiere a los elementos materiales o económicos del día a día, pero hay mucho más, pues también alude, incluso por encima de lo anterior, a las relaciones, con los demás, y, sobre todo, con uno mismo. Es fácil ver por qué apegarnos a una relación interpersonal del tipo que sea puede reportarnos un gran sufrimiento: parejas que se separan, familiares que se mudan, amistades que se rompen, padres que se mueren, etcétera... El momento mismo en el que obtenemos algo es, según los budistas (y los pesimistas), el momento en el que empezamos a perderlo. Estamos preparados para lo primero, pero no para esto último. No obstante, nos dice el budismo, en tanto que la esencia misma de la existencia es la transitoriedad, todo aquello por lo que desarrollemos un afecto aferrado terminará por abandonarnos a nuestra propia soledad y a nuestro propio sufrimiento.

Este sufrimiento inherente a nuestra condición es lo que ellos denominan *dukkha*, y, en palabras del mismo Dalái Lama, “el *dukkha* constituye la base de toda experiencia dolorosa y se refiere, generalmente, a nuestro estado existencial” (Gyatso, 2015, p. 43), ya que el ser humano no puede existir allende de su propio apego, por una simple razón: el principal objeto de apego es el yo. Se vislumbra ya cómo el budismo es un fuerte antecedente no solo del pesimismo filosófico, sino de lo que hemos dado en llamar nihilismo individual.

Por el énfasis que hace en la vida humana como algo que es preciso refundir drásticamente debido a la Primera Verdad Noble del *dukkha*, el budismo ha sido denigrado como pesimista. Naturalmente, los budistas niegan que su religión sea eso. ... Sin embargo, budismo y pesimismo no pueden separarse a la fuerza. El parecido entre ellos es simplemente demasiado pronunciado para pasarlo por alto. (Ligotti, 2017, pp. 161-162)

Nosotros añadimos que el parecido tiene un cariz casi identitario cuando se trata de la inexistencia del yo. Términos como “anātman” o “anatta” se refieren a principios budistas que designan la inexistencia del yo. El budismo sostiene que, a base de permitir que nuestra conciencia se apegue a distintos elementos, tanto materiales y sociales como

personales, construimos una identidad en base a lo que deducimos de nuestra experiencia y al *input* que recibimos de los demás. Si durante toda la vida nos han dicho que somos guapos, la belleza se convertirá, por apropiación refleja, en parte de nuestro autoconcepto, y desarrollaremos, por ejemplo, una preocupación desmedida por mantener cierta imagen. He ahí el apego a la idea. Lo análogo con la posición social: si nuestros objetivos se han construido con la meta de ser, pongamos, grandes académicos, los factores que son relevantes en ese ámbito serán parte de nuestra identidad manufacturada. Actuaremos para proyectar, tanto ante los demás como ante nosotros mismos, la imagen de una inteligencia y una erudición que se convertirán en nuestra prisión. Así nace un yo con esas características, que terminamos considerando el elemento nuclear de nuestra persona.

Lo que el budismo dice a este respecto es que esa identidad es en realidad un *ego*, una forma construida por apego a nuestra propia imagen, pero carente de toda existencia independiente. Eso a lo que llamamos “yo”, según ellos, no es más que un compendio de elementos pasajeros y modificables según el momento que, debido a nuestro aferramiento, consideramos estables e intrínsecos a nuestra persona. Pero esto es un engaño de los sentidos y de nuestra propia mente apegada. Así vemos que “una creencia aceptada por muchos budistas es que los seres humanos son cosas fragmentarias que no tienen ningún sentido, cosas hechas con partes, marionetas huecas: no—eres que creen ser algo que no son” (Ligotti, 2017, p. 163).

La monja tibetana Thubten Chodron es muy expositiva en su forma de transmitir lo que ellos entienden como la *vacuidad*, cuya comprensión es parte de la meta última de los budistas. Entender de forma experiencial que todo aquello con lo que nos relacionamos se nos presenta en una forma que no tiene realidad, es decir, como algo compacto con una existencia propia e independiente, constituye el camino para acabar con el propio ego, cosa que los budistas, a diferencia de la mayor parte de occidente, consideran deseable.

Decir “todas las personas y todos los fenómenos están vacíos de existencia intrínseca” significa que tanto las personas corrientes como todos los demás fenómenos (mesas, etcétera) están vacíos de esas cualidades imaginarias que proyectamos sobre ellos. Una de las falsas cualidades más importantes que proyectamos en las personas y los fenómenos es que son intrínsecamente existentes, o sea, que existen independientemente de causas y condiciones, partes y la conciencia que los concibe y luego les da nombre. (Chodron, 2013, p. 61)

De ahí que “el concepto del “yo” que el budismo considera poco realista es el de un “yo” sólido, inmutable e independiente. Eso no ha existido y nunca existirá. Comprenderlo es entender la vacuidad” (Chodron, 2013, p. 64), que es, salvando las distancias terminológicas, culturales y temporales de ambas propuestas, lo que nos dice Metzinger cuando nos escribe que “somos máquinas del yo, pero no tenemos yo. No

podemos salir del túnel del yo, porque no hay un alguien que pudiera salir” (Metzinger, 2018, p. 280).

En este punto, confiamos en que la exposición que pretendíamos realizar sobre cómo Metzinger y su propuesta de la inexistencia del yo, anticipada, entre otros, por el budismo, correlacionan con una suerte de nihilismo individual, que completa el taburete de tres patas que es el nihilismo en el esquema neopesimista. Hecho esto, solo restan un par apuntes por hacer.

El primero es que, estrictamente hablando, no podemos considerar a Metzinger un pesimista. Naturalmente, esto es irrelevante de cara a que su tesis sea precursora de lo que proponemos bajo el nombre de nihilismo individual, pero conviene diferenciar el impacto que tiene una idea de las observaciones de las que dicha idea nació.

Metzinger *debe* tener fe en que una vez el resto de la humanidad haya adivinado de qué va el juego, llegaremos a vivir —con toda sinceridad y no como simuladores— en un mundo en el que día tras día, en todos los aspectos, nos vaya mejor y mejor. (Ligotti, 2017, p. 141)

Esta perspectiva es, sin duda, la propia de alguien que cree en la proyección al menos parcialmente redentora del trabajo científico de cara a la subjetividad del sufrimiento humano. Y es que Metzinger es, además de un filósofo, un científico, al margen de cuáles sean las titulaciones que consideremos que dan acceso a tal calificativo. Piensa y escribe con la metodología y la pulcritud propias de un estudioso del cerebro humano, y es sobre las conclusiones sobre lo que se permite cierto análisis filosófico-especulativo. Conviene aclarar esto porque de ninguna forma querríamos vincular *causalmente* a Metzinger con el nihilismo, pues no es el estrato filosófico en el que él aborda la inexistencia del yo. Es por ello que consideramos original la propuesta del nihilismo individual: porque, aunque parta de ideas ya existentes, da de ellas una interpretación integrada totalmente novedosa.

Con todo, este autor al que, por prudencia, nos cuidamos de apegar al pesimismo, es también aquel que en el libro *The return of consciousness: a new science on old Questions* [El retorno de la conciencia: una ciencia nueva sobre las preguntas antiguas], publicado por una editorial sueca en 2017, escribe un capítulo titulado *Suffering* [Sufrimiento], en el que dice:

¿Quizá la evolución ha creado modelos del yo que expanden automáticamente sus horizontes predictivos tan pronto como el presente se vuelve aburrido o, simplemente, demasiado desagradable? Tal estrategia de auto—representación flexible y dinámica a través de la jerarquía de las escalas de tiempo podría tener un efecto causal en que el organismo autoconsciente se re—motive continuamente, y que sistemáticamente se distraiga del potencial descubrimiento de que la vida de un sistema anti—entrópico es una enorme batalla cuesta arriba, un asunto extenuante con mínimas perspectivas de éxito duradero. (Metzinger, 2017, pp. 241, 242, traducción nuestra)

El segundo apunte que queríamos hacer es el siguiente: durante toda su historia, el budismo ha luchado por desvincularse de ser visto como pesimista. Sobre este asunto se podría ahondar durante muchas páginas, pero nuestra postura es que, “aunque los seguidores de esta antigua religión no lo perciban como tal, el hecho inconfesado es que *el budismo es pesimismo*” (Ligotti, 2017, p. 162), y para corroborarlo no hay más que volverse hacia sus Cuatro Nobles Verdades.

Con todo, Thubten Chodron hace bien en señalar que “la vacuidad no es lo mismo que el nihilismo” (Chodron, 2013, p. 62), pues el marco metafísico en el que la vacuidad se vincula al hipotético estado del nirvana (sobre el cual nos abstendremos de pronunciarnos) la dota de unas connotaciones muy distintas a las que nosotros le damos a nuestro nihilismo individual. Lo único que pretendíamos ilustrar con la breve exposición que hemos realizado sobre el budismo es que sigue un desarrollo innegablemente paralelo al del pesimismo filosófico, que llega a los mismos puntos, y, muy a menudo, a las mismas conclusiones. Tanto es así que cuando contactamos con Ligotti y le preguntamos al respecto, nos dijo: “El budismo es pesimismo. ... Tal y como se nos han presentado sus ideas y creencias, Buda era un pesimista. Pero pocas personas encuentran esta idea tolerable y se resisten a ella con toda su voluntad” (T. Ligotti, comunicación personal, 31 de diciembre de 2020, traducción nuestra). No tenemos nada que recriminarle a quien así lo haga, pues el budismo es, ante todo, una bella filosofía de la redención, en la que, si bien el neopesimismo tiene poco que ver con ella, sí que encuentra buenos referentes de sus ideas.

Con esto, el nihilismo queda expuesto, y el neopesimismo ha dado su segundo paso. El tercero nos llevará de nuevo a la Francia del siglo XX, esta vez, para hablar del absurdo.

3.4) ABSURDO

El término “absurdo” sufre del mismo sobre-empleo que tantos otros que hemos mencionado en el este trabajo. Calificamos como “absurdo” cualquier evento aparentemente contrario a la razón o, simplemente, divergente de nuestras expectativas, derivadas e insertas en un marco filosófico de la más casta normatividad. No obstante, en el presente apartado pretendemos mostrar que el absurdo es, o puede ser, en realidad, la brújula del sentir pesimista (y neopesimista) ante los pasos dados hasta ahora.

Nuestro primer movimiento fue afirmar que la conciencia es la madre de todo sufrimiento, y que, en tanto que es imposible existir como humano sin conciencia, toda existencia está fatalmente herida en lo que al sufrimiento respecta, inserta en una condena que viene con la propia condición humana. Establecido esto, indagamos en cómo se desenvuelve el individuo que, marcado por esta maldición existencial, trata de buscar asideros que sirvan como anclaje filosófico, y vimos que no existe moral objetiva, que no existe propósito alguno intrínseco a nuestra existencia, y que, de hecho, no existimos nosotros en tanto que “yoes” independientes del túnel neuroquímico de

nuestro cerebro, que da a luz a esa ilusión. Ante esto, pues, cabe preguntarse: ¿qué ocurre con el individuo que ha dado estos dos pasos relativos a la conciencia y al nihilismo? Y respondemos con total contundencia: lo que ocurre, lo que deviene, y más aún, lo que *sobreviene*, es el absurdo.

Lo primero que hemos de definir frente a esta propuesta es: ¿qué es el absurdo? Podríamos atenernos a múltiples autores, ya que, como al lector no le sorprenderá comprobar, las ideas pesimistas se muestran a menudo como el producto de una maraña histórico-filosófica de elementos mezclados en el ostracismo del pensamiento. Así, cabe citar al propio Sartre, quien ya afirmaba que “es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos. ... [El absurdo] es, pues, un límite externo y de hecho de mi subjetividad” (Sartre, 2013, p. 739), y aunque esta definición relativa a la ontología del límite del individuo en tanto que subjetividad constituida sería una buena orientación, tanto por variedad como por ilustrar la sistematización a la que el neopesimismo aspira, preferimos mostrar el absurdo de la mano de quien consideramos su mayor exponente: el filósofo y escritor franco-argelino, Premio Nobel de Literatura, Albert Camus (1913-1960).

Coetáneo de Sartre, Camus tuvo una gran trayectoria en la Europa de entreguerras y, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial, como referente intelectual del sector de la izquierda que se disputaba el humanismo con la visión marxista tradicional, encarnada por Sartre. Esto le granjeó una rivalidad, y en cierto sentido, una enemistad, con este, quien otrora fuera su compañero y con quien también sostuvo una amistad intelectualmente muy fructífera. Durante esos años convulsos, Camus escribió la que acaso sea su obra filosófica más reconocida, *El mito de Sísifo* (1942), donde definió por extenso su concepto del absurdo. Esa idea se ligó, no solo a él, sino al pensamiento existencialista de su época, si bien los matices filosóficos entre los distintos autores (como los relativos al propio Sartre) pueden ser más significativos para unos que para otros. Aun así, cabe afirmar que “tanto *El mito de Sísifo* como *El ser y la nada*, aunque infinitamente diferentes, arrancaban con lo absurdo y rezumaban el mismo *zeitgeist*” (Aronson, 2006, pp. 28-29), lo que nos lleva a pensar que el que el neopesimismo tome el absurdo como paso siguiente al nihilismo está, en realidad, sostenido por una tradición filosófica en la que tenía gran difusión.

Dicho esto, y sin más dilación, respondamos a la pregunta: ¿qué es el absurdo para Camus, autor protagonista de este apartado? Respondemos diciendo que “absurdo” es el término que designa la brecha que se abre entre el deseo humano de encontrar un arraigo y un sentido existencial y el universo que se muestra totalmente indiferente ante ese deseo. Tal frontera constituye la separación en la que se desarrolla la tragedia humana, calificable precisamente de absurda porque es contraria a la razón en el sentido de que, aun cuando todo a nuestro alrededor remarca el abandono cósmico y el sinsentido en el que vivimos, nosotros insistimos en hallar una hoja de ruta y un valor intrínseco a nuestro existir. Por ello el absurdo es más que un término socorrido y más que una sensación literaria, y nos dice Camus que “ese divorcio entre el hombre y su

vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo” (Camus, 2012b, p. 20).

Aquí nos permitimos apelar a la experiencia que el lector lleva compartida con nosotros en este recorrido por la historia del pesimismo filosófico y por el levantamiento del neopesimismo para preguntarle: ¿acaso hay mejor forma de describir la condición humana, maldita por su conciencia y nihilista porque no le queda otro remedio, que como absurda? ¿Acaso no cabe situar en el núcleo mismo del neopesimismo una desazón, carcomida por la futilidad de sus intento por vivir una vida dotada de significado y heroicidad, que revele ella misma que nuestra mera pretensión de existir así es *absurda*? ¿Es que no es un sentimiento unánime, en uno u otro momento del ciclo vital de cada individuo, el mirar a su alrededor y a sí mismo, y *pensar* tanto como *sentir* que su propio ser es contrario a toda razón, que su devenir escapa a motivos predecibles, y que su vida está en manos de un azar que sería cruel si no fuera tan estrictamente inhumano? Como respuesta, afirmamos que:

Ese malestar ante la inhumanidad del hombre, esa incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esa “náusea”, como la llama un autor de nuestros días, es también lo absurdo. E igualmente el extraño que, en ciertos segundos, nos sale al encuentro en un espejo, el hermano familiar y sin embargo inquietante que encontramos en nuestras fotografías es también lo absurdo. (Camus, 2012b, p. 30)

Porque lo absurdo *permea* el neopesimismo como la náusea sartreana a la que Camus se refiere en el párrafo citado hila el existencialismo. En palabras de Rosset, “el pesimismo es la gran *filosofía de lo dado*. Con más precisión: la filosofía de lo dado en tanto que *ya ordenado*, es decir, la *filosofía del absurdo*” (Rosset, 1976, p. 18), pues lo absurdo revela, en efecto, el orden que carece de orden, es decir, la forma en que el cosmos muestra al individuo como conjunto de engranajes indiferentes a él, donde que viva o muera no tiene la menor relevancia de cara al frío funcionamiento de lo demás. No es ridículo pensar, pues, que vivir es “absurdo” para el neopesimista, y para muchos antes que él.

“El absurdo no es el nihilismo existencial ni la búsqueda humana de significado, sino la comparación y el conflicto que surgen entre ambos” (Veit, 2018, p. 218, traducción nuestra), porque ahí es donde ocurre el divorcio existencial al que Camus se refiere: en el punto en el que la ilusión de sentido se encuentra con cómo salen los planes, cómo se dan los accidentes, como se resuelven (o no) los asuntos de la propia existencia, y cómo el resultado se entremezcla en un esquema mucho mayor que nosotros y nos lleva a la deriva de su antojo. El absurdo es, como decíamos, una brecha, y vivir en él tiene unas características. Así, “lo propio del hombre absurdo es no creer en el sentido profundo de las cosas. Recorre, almacena y quema esos rostros cálidos o maravillados. El tiempo marcha con él” (Camus, 2012b, p. 96), porque el tiempo es lo único coetáneo al absurdo, en el sentido de que lo absurdo pervive en el tiempo y no se evapora. De esta forma, cabría preguntarse, si el absurdo no es intrínseco al ser humano

en tanto que tal, sino al ser humano *que se ve inserto en el mundo*, ¿podemos desentendernos del absurdo como elemento inherente? El neopesimista responde, con Camus, que esto no es posible, ya que:

En el plano de la inteligencia puedo decir, por tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora tiene un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. Es por el momento el único lazo que los une. (Camus, 2012b, p. 47)

El absurdo como único nexo entre el individuo y su mundo debería dar al lector una idea del callejón sin salida en el que el neopesimista se encuentra. Es consciente de lo que quiere (el sentido y la causalidad racional que hilvane su devenir con el del mundo a su alrededor), pero también es consciente de lo que hay (una absoluta incongruencia entre sus deseos y la respuesta sorda del cosmos).

El “absurdo”, pues, se alza sobre una disparidad irónica entre lo que el mundo le promete al hombre y lo que el hombre anhela ver en el mundo, o lo que él, con su imaginación moral infinitamente compleja, piensa que el mundo debería ser. (Boies, 1961, p. 309, traducción nuestra)

Ese “deber ser” con el que el individuo mira al mundo es la sentencia misma de su abandono. El nihilismo le puso sobre tal pista, y ahora el neopesimista se encuentra con el absurdo. Sin embargo, Camus se tomó muchas molestias a lo largo de su obra, principalmente en *El hombre rebelde* (1951), para desvincular el absurdo del nihilismo, y esta es nuestra primera aportación: la propuesta de que, no solo ambos deben ir inextricablemente unidos, sino que en buena medida, son codependientes. Así, donde Camus dice que “no hay pensamiento absolutamente nihilista” y que “la destrucción del hombre afirma aún al hombre” (2013, p. 341), nosotros decimos: si el individuo absurdo no se encontrara *de antemano* en un nihilismo con visos de absolutez, el absurdo tendría fácil respuesta y solución.

Digámoslo de otro modo: Camus describe el absurdo como “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena” (Camus, 2012b, p. 68), pero se empeña en decir que esta condición universal no es nihilismo. Nosotros contestamos: es cierto, no lo es, pero *debería serlo*. Desde el punto de vista del neopesimismo que aquí exponemos, todo absurdo es rebatible, y por tanto, filosóficamente inútil, a menos que nazca de la vivencia del nihilismo que hemos descrito en el apartado anterior. Tras dicha vivencia, el absurdo puede tener el carácter fenomenológico que Camus intenta darle, en nuestra opinión de forma fallida. Y es que Camus (a diferencia de su contraparte existencialista, Sartre, más centrado en la metodología propiamente filosófica de abordar el ser), “era principalmente un novelista, más cómodo capturando situaciones concretas —la distinción de Camus entre «inteligencia» y el «elemento instintivo»” (Aronson, 2006, p. 30). Esto no es necesariamente malo, empero, pues, como hemos visto con el propio Sartre, la obra narrativa de ambos refleja el pesimismo existencial que impregna sus obras filosóficas, de modo que “puede que los

existencialistas tuvieran razón en su visión de que las novelas son, después de todo, la mejor forma de expresar ideas filosóficas” (Veit, 2018, p. 222, traducción nuestra). Con todo, en lo relativo al nihilismo, Camus no parece ser consciente de cómo alude a la carencia de un sustrato objetivo y sólido en la realidad (tesis nihilista fundamental en varios de sus ámbitos) para erigir sobre ella el absurdo. Sin ir más lejos, en la afamada novela *El extranjero* (1942), Camus nos muestra a Mersault, un personaje cuya voluntad ha quedado completamente devastada por el absurdo y la castración de la iniciativa que conlleva. En medio de su propio juicio por asesinato, de cuyo veredicto depende su vida, Mersault piensa:

Parecía como si, de algún modo, el proceso se llevase dejándome fuera. Todo se desarrollaba sin mi intervención. Se decidía mi suerte sin contar conmigo. De vez en cuando, tenía ganas de interrumpir a todo el mundo, y decir: “Pero de todos modos, ¿quién es el acusado? Es importante ser el acusado. ¡Yo tengo algo que decir!”. Pero, pensándolo bien, nada tenía que decir. (Camus, 2012a, p. 100)

El sentimiento reflejado en la última frase muestra, a nuestro entender, la genealogía nihilista del absurdo: porque no hay *nada*, nuestra pretensión de orden y racionalidad en nuestras existencias se ve frustrada; porque no podemos confiarnos a la religión o a la metafísica teleológica, estamos abandonados; porque conocemos nuestro lugar aleatorio en el universo, como parte de una cadena alimenticia indiferente hasta a la estrella más cercana, sabemos que ningún conocimiento se revelará en su completitud (véase la definición del mundo-sin-nosotros de Thacker al principio del presente capítulo). Es particularmente definitoria la afirmación de Camus, a la que el neopesimista se une, que dice que “si pudiera decir una sola vez: “esto está claro”, todo se salvaría” (Camus, 2012b, p. 43), pero no podemos decirlo, porque nada está claro. Ese carácter inaprehensible del medio mismo en el que nos movemos es el que deja, dicho en términos más figurados que filosóficos, un regusto existencial a absurdo. El neopesimista observa el mundo a su alrededor y ve que el ser para-sí del que Sartre habla no tiene, en realidad, nada que ver consigo mismo, sino que es un objeto que se mueve en la aleatoriedad del devenir al que se ve arrojado. Carece de control sobre los mayores esquemas de su vida, motivo por el cual todo aquello que quiere está sujeto a lo que es a todas luces un universo caprichoso que no sigue un patrón identificable y mucho menos predecible: un universo, en definitiva, absurdo.

Recordemos que el absurdo designa en su esencia misma un divorcio, una brecha, una separación entre el ser humano y el mundo en el que se mueve, separación que hace que toda la existencia humana presente un doloroso toque de escarnio. “El absurdo de la existencia se muestra en la persistente disparidad entre los propósitos humanos y los medios disponibles para alcanzarlos: o, de nuevo, entre nuestro deseo de felicidad y nuestra capacidad para encontrarla o mantenerla” (Dienstag, 2006, p. 33, traducción nuestra), y es esa disparidad entre lo deseado y lo posible a lo que nos aboca el nihilismo, pese a que Camus rehúse admitir la clara influencia de este en su concepto de absurdo.

Con esto concluimos nuestra exposición del absurdo y de Camus, su principal representante, y señalamos que, si el nihilismo representa el fracaso de nuestros intentos por escapar a los sufrimientos que trae consigo la conciencia, “después del absurdo, todo se derrumba” (Camus, 2012b, p. 77). Asimismo, queremos hacer hincapié en que, al igual que el nihilismo se vincula con el neopesimismo, el absurdo se vincula con el pesimismo en la medida en que “puede entenderse como la interpretación de Camus del problema postulado por las generaciones anteriores de pesimistas” (Dienstag, 2006, p. 124, traducción nuestra).

Sin embargo, aquí empieza la segunda parte de nuestro análisis. Como ya hicimos con Nietzsche y Sartre, nuestro procedimiento con Camus ha sido el de mostrar su valioso pensamiento, que contribuye al nuestro, para luego enmendar lo que consideramos que debe ser enmendado mediante propuestas originales de nuestra cosecha, orientadas a construir otro pilar del neopesimismo. Respecto al filósofo argelino, lo único a lo que hasta ahora nos hemos mostrado contrarios ha sido a su empeño en desvincularse del nihilismo (empeño nacido, naturalmente, del ya explicado deseo de la mayoría de filósofos de no ser asociados con el pesimismo), pero ha llegado el momento de entrar en el segmento más feroz de nuestra crítica a Camus y a su concepto de absurdo. Consideramos que esto es necesario para reivindicar una acepción neopesimista del absurdo que permita hilar los temas desperdigados por la historia del pesimismo filosófico.

Para empezar, cabe decir que el absurdo es algo que permea nuestra existencia más que algo que cae a plomo sobre ella. Asimismo, es susceptible de aplicarse a distintas escalas, pues si bien Camus, en *El mito de Sísifo*, se centró en la del individuo, existen muchas otras situaciones que, cuando uno las mira desde su interior, dan la impresión de no deberse a ninguna causa efable, sino ser producto de un conjunto de aleatoriedades que nada tienen que ver con un diseño racional del universo ni con los designios de ningún ser humano, ni siquiera con los de sus responsables. Basta pensar, por ejemplo, en el soldado que corre entre las balas de una batalla perteneciente a una guerra mundial para la que fue reclutado a la fuerza. Si dicho soldado pudiera pensar algo más o menos coherente durante esa carrera, estamos seguros de que sería en el absurdo; no porque esa guerra no tenga causa, no porque no exista una razón identificable para que él mismo, y no otro, esté ahí, sino porque *el conjunto existencial* en el que se ha visto concretada su vida se antoja tan multicausal y sinsentido que parece más una broma de mal gusto carente de justificación que una sucesión lógica e intuitiva de eventos. No obstante, este sentir absurdo no es en el que Camus decide centrarse para desentrañar su propia propuesta. En lugar de eso, Camus nos cuenta el mito griego que da nombre a su obra de 1942, el de Sísifo.

Con el objetivo de resumir, valga decir que Sísifo fue un rey al que los dioses condenaron por su audacia a empujar una piedra cuesta arriba para, una vez cumplido el trayecto, verla caer y tener que bajar a por ella, repitiendo la operación por el resto de la eternidad. El absurdo que Camus concibe parte, ya de entrada, de una iconografía que al

neopesimista le resulta poco ilustrativa, ya que reviste todo el asunto de una épica individual que, consideramos, poco tiene que ver con la del individuo que se encuentra con el absurdo al doblar una esquina, y menos aún, con la de nuestro soldado del ejemplo anterior. De hecho, Camus nos habla de un *heroísmo absurdo* que, según él, Sísifo encarna, pues Sísifo contempla su tarea como una medida de su propia libertad y fortaleza, al estilo de Nietzsche. Por ello, aun siendo la tarea de empujar una roca cuesta arriba por los siglos de los siglos una de las peores maldiciones concebibles, el argelino nos dice que en el absurdo nuclear a esa maldición está la propia respuesta. Camus defiende que, si en lugar de combatir el absurdo, optamos por *aprehenderlo* e integrarlo en nuestro proceder existencial, podemos revertir el sufrimiento que conlleva.

Hay asimismo una felicidad metafísica en sostener la absurdidad del mundo. La conquista o el escenario, el amor innumerable, la revuelta absurda, son homenajes que el hombre rinde a su dignidad en una campaña en la que está vencido de antemano. (Camus, 2012b, p. 121)

Si el lector encuentra los términos empleados en esa cita vagos, confusos y etéreos, es porque carecen de toda vocación de filosofía metodológica. Camus actúa como un pesimista de la fortaleza: acertando el diagnóstico pero errando la prescripción. Pasa decenas y decenas de páginas explicando, como veremos en el capítulo siguiente, que el absurdo correlaciona claramente con el suicidio, para al final, ilustrar una supuesta heroicidad en negar esa misma correlación. No se le ocurre mejor ejemplo que Sísifo, del que dice que, incluso condenado a una tarea absurda, es capaz de sobreponerse en un estrato en el que ningún dios puede entrar: el de su propia vivencia.

Cada uno de los granos de esa piedra, cada fragmento mineral de esa montaña llena de noche, forma por sí solo un mundo. La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar el corazón de un hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz. (Camus, 2012b, p. 156)

Todo en esa forma de entender el absurdo nos resulta monstruosamente huidizo, pues constituye un planteamiento capcioso y tergiversado de la línea que el absurdo tenía en su nacimiento. Es claro que “Camus usa explícitamente la noción del absurdo como fundamento para su pesimismo heroico y afirmador de la vida” (Packer y Stoneman, 2018, p. 85, traducción nuestra), pero consideramos que va demasiado lejos cuando dice que “hay que imaginarse a Sísifo feliz”. ¡No peca de conformismo, desde luego, pues no es ya que la forma en que el absurdo aplasta a Sísifo y cuanto Sísifo contiene y ha vivido sea heroica, sino que es, también, motivo de felicidad!

Si el absurdo es, en efecto, el divorcio entre lo que el individuo anhela y el universo indiferente que se lo niega o, directamente, lo ignora, no puede concebirse como susceptible de revertirse con una suerte de cóctel racional para que sea motivo de felicidad. La semántica misma del término “absurdo” refiere aquello que contradice a la razón, pero Camus envenena el concepto desde dentro para sugerir que, en realidad, lo absurdo depende de cómo lo miremos. Él sigue considerándolo como absurdo, pero no

nos parece lícito agrupar bajo tal etiqueta una situación existencial en la que el individuo está reconciliado con lo que el universo quiere de él, aunque esto sea, como en el caso de Sísifo, una condena. Pero aun aceptando que el absurdo valga también para esa situación, no nos parece admisible que su “carácter esencial, que es oposición, desgarramiento y divorcio” (Camus, 2012b, p. 53), pueda transformarse por elección propia en motivo de “felicidad”.

No elegimos que el absurdo permee nuestra existencia, de modo que es un contrasentido pensar que podamos *usarlo* para volverlo contra sí mismo, pues no hay un sí mismo contra el que volverlo que tenga nada que ver con nosotros. Camus sostiene que ser feliz es una opción, y que aprehender el absurdo, signifique esto lo que signifique, es algo a nuestro alcance, pero ¿cómo, exactamente, hemos de aprehender el absurdo? ¿Qué significa esa acción? ¿Es un simple salto de fe kierkegaardiano? ¿Es una rendición ante nuestra condición? Porque, de ser este último el caso, nos parece cualquier cosa antes que motivo de alegría. En resumen:

Su insistencia [de Camus] en que *debemos* imaginar a Sísifo feliz resulta tan poco práctica como feculenta. Como Unamuno, Dienstag y Brashear, Camus creía que podemos *asumir* una visión de la vida que pueda contentarnos con la tragedia, la pesadilla y la falta de sentido de la existencia humana. Puede que Camus fuera capaz de asumir esta visión de la vida antes de que su vida acabara en un accidente de tráfico, pero *debía* estar bromeando cuando la planteó como una posibilidad o un deber para el mundo. (Ligotti, 2017, p. 64)

Es lógica la protesta de Ligotti, pues la reconversión camusiana del absurdo es del todo inconsistente con los motivos que le llevaron a plantearla. El esquema filosófico en el que el argelino se movió para llegar a él se basaba en un uso despiadado de la razón, pues consideraba “preciso saber si se puede vivir de él o si la lógica ordena que se muera de él” (Camus, 2012b, p. 68), pero (y aquí viene nuestra propuesta para rectificar el error camusiano y dar lugar a un nuevo absurdo) lo cierto es que hizo caso omiso de lo que la lógica ordenaba.

Naturalmente, se pueden encontrar antecedentes del absurdo en otros autores, y a ellos no les reclamamos nada con tanta dureza. Por ejemplo, “lo que para Unamuno es el *sentimiento trágico de la vida*, para Cioran y Camus es, usando el término independientemente del otro, el *absurdo*” (Dienstag, 2006, p. 128, traducción nuestra), pero: a) Cioran no solo es posterior a Camus, sino que, en buena medida, le siguió, si bien por sendas mucho más oscuras; b) Unamuno se movía en un paradigma religioso en el que rechazaba abiertamente el dominio absoluto de la razón, confiándose a lo que su deseo de sentido le instara; y c) Camus no se contenta con dar un giro de ciento ochenta grados para convertir el sufrimiento inexcusable del absurdo en un túnel de huida hacia la felicidad, sino que instaura un nuevo “orden filosófico” a través del que fue su concepto estrella en los años cincuenta: la *rebeldía*.

Publicado nueve años después de *El mito de Sísifo*, es fácil decir que a Camus le salió cara la publicación de *El hombre rebelde*. No exenta de relaciones con el tenso

clima de la Guerra Fría en Francia (donde Sartre recorría una trayectoria opuesta), Camus basa esta obra en sistematizar su respuesta al absurdo, así como en extenderla y cimentar sobre ella los preceptos comportamentales de lo que, para él, sería un ser humano mejor. Prestemos atención a esta cita:

Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía. (Camus, 2013, p. 22)

Reducciones como “que todo es absurdo” no estaban, de hecho, en *El mito de Sísifo*. En esta última obra, el tratamiento que Camus hacía del absurdo era más reverenciado, y constituía su dardo en el existencialismo como pudo ser la náusea en la literatura sartreana. Sin embargo, como ya hemos visto, Camus terminó por escapar de su propia propuesta mediante una relectura cuanto menos fantasiosa del mito de Sísifo, y tuvo nueve años para madurar una filosofía a construir sobre ella. Este será el último peldaño de nuestra crítica antes de explicitar lo que, con seguridad, el lector ya habrá adivinado: nuestra reinterpretación del absurdo.

Según Camus, una vez que sabemos que podemos vivir dentro del absurdo si lo “aprehendemos”, el siguiente paso es la rebeldía, y para él, “la rebeldía metafísica es el movimiento por el que un hombre se levanta contra su condición y la creación entera” (Camus, 2013, p. 43). Aquí vemos de nuevo expresiones como “levantarse contra la condición”, y nosotros preguntamos: ¿qué es eso? A nuestro entender, no más que figuras literarias que designan un cambio de actitud, una deriva optimista desde el absurdismo de raíz nihilista hasta una moral tan clásica que incluso le lleva a decir que “no hay que matar, ni siquiera para impedir matar. Hay que aceptar el mundo tal cual es, hay que negarse a incrementar su dolor, pero hay que consentir en sufrir personalmente el mal que contiene” (Camus, 2013, p. 104).

Aquí, como el lector verá, quien en 1942 usara el absurdo para, a su manera, erigir un pesimismo de la fortaleza, lo emplea ahora para redirigirlo a una visión sacralizada de la existencia. Esta consiste en una sublevación contra “los males del mundo”, internos y externos, en pos de un hermanamiento humano en el que pueda reinar la moral de la no-agresión y la camaradería entre la inmensa mayoría de la humanidad desorientada por el absurdo. Dado que dicha sublevación va contra los elementos más extendidos del mundo (estos son, aquellos que integran el neopesimismo, y en buena parte, el pesimismo filosófico previo), se considera a quien la perpetra un rebelde.

Esta visión no está exenta de lo que podríamos llamar “exabruptos filosóficos” como “me rebelo, luego existimos” (Camus, 2013, p. 40) o aquel en el que nuestro autor dice del rebelde que “su única virtud consistirá, sumido en las tinieblas, en no ceder a su vértigo oscuro; en arrastrarse obstinadamente hacia el bien encadenado al mal” (2013 p. 394), y son la clase de exabruptos, cuya inserción en la dialéctica bien-mal ya desmentimos con el nihilismo moral, los que hacen que concluyamos lo siguiente: la

propuesta de Camus sobre el absurdo fue útil y pionera en muchos sentidos, pero los derroteros por los que la condujo, tímidamente en *El mito de Sísifo* y escandalosamente en *El hombre rebelde*, hacen que sea necesario una reconceptualización para incluirlo como pilar del neopesimismo.

Con el objetivo de crear algo nuevo de nuestra propia cosecha, preguntamos a los filósofos a los que entrevistamos si coincidían con la idea camusiana de que el absurdo puede mitigarse o redirigirse. David Benatar, futuro protagonista de la última sección del neopesimismo, contestó:

No creo que debamos aspirar a la satisfacción absoluta, pero hay una diferencia entre mitigar un mal y eliminar un mal. No podemos eliminar los males del sinsentido o del absurdo, pero hay cosas que uno puede hacer para mitigar esta situación y hacerla un poco menos mala. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Considerando como consideramos que Benatar es un pesimista, su respuesta parecer estar muy próxima a la línea que Camus esboza en *El mito de Sísifo*. Esto es admisible, sin duda, pues precisamente con el objetivo de recoger estas opiniones propusimos la categoría del pesimismo de la fortaleza. No obstante, como el lector habrá intuido, nuestra propuesta de un abordaje distinto del absurdo no va por esos lares. Por ello, cuando entrevistamos a Cabrera, le expusimos la respuesta que nos dio Benatar y la sorpresa que nos generó, a lo cual, el filósofo argentino contestó que:

Una existencia absurda, como cualquier otro tipo de vida que “mitigue significativamente” el sufrimiento, está siempre sujeta a las mayores catástrofes (y estamos viviendo una de ellas ahora mismo; estoy escribiendo en un país en el que mueren más de 2.000 personas por día; y esto, dentro del pesimismo, no es una situación excepcional). (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Es por esto por lo que la “aprehensión” camusiana del absurdo necesita de un revisado: como le sugerimos a Cabrera y él mismo nos confirmó, el pesimismo (y menos aún, el neopesimismo) no mira con buenos ojos un sistema cuyo postulado sobre el sufrimiento inherente a la existencia sea directamente dependiente de la actitud con la que esta se afronte. No se nos ocurriría negar, empero, que de la actitud de cada individuo depende *un porcentaje* (en nuestra opinión, más bien pequeño) del sufrimiento que padezca; por ejemplo, quien tenga en el horizonte una dolorosa intervención odontológica tendrá menos padecimientos psicológicos en su día a día si, en lugar de anticipar y rumiar su futuro calvario, es capaz de dejarlo de lado hasta que llegue el momento de pasarlo. A lo que sí nos oponemos tajantemente es a que, volviendo al absurdo, la desorientación y el vacío existencial que genera ese sentimiento de abandono e impotencia puedan hacernos un daño significativamente mayor o menor en función de nuestra posición ante él. En respuesta a esta cuestión que le planteamos, Cabrera opina:

Creo, sí, que hay existencias que consiguen vivir el absurdo, pero nunca sin sufrimiento, nunca con satisfacción o placer, más bien en una especie de inercia irresponsable (ejemplificada genialmente en la novelita “El extranjero”). La salida camusiana siempre me ha parecido mucho más emocional que argumentativa ... (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Esto no es de extrañar ya que, como indicábamos antes, Camus tiene más de artista que de filósofo, al contrario de lo que le ocurría a Sartre. Así, cuando el divorcio entre el individuo que desea y el universo que ignora, que es la constitución misma del absurdo, se vuelven demasiado problemáticos para defender que la existencia humana merezca la pena, Camus puede permitirse recurrir a esa “sublevación metafísica”, a esa rebeldía que no designa, en realidad, más que un ideal demasiado abstracto como para ser compatible con la tangibilidad psicológica del absurdo, a cuya inmediatez dedicó páginas y páginas en *El mito de Sísifo*. Aquí, como ya explicamos, termina por instarnos a “imaginar a Sísifo feliz”, pero al menos, lo hace con la discreción propia de quien puede seguir siendo considerado un pesimista de la fortaleza. En *El hombre rebelde*, sin embargo, esta actitud va demasiado lejos como para que pueda seguir vinculándose un absurdo contemporáneo con la línea camusiana:

El valor que lo mantiene en pie [al rebelde] nunca le es dado una vez para siempre. Debe sostenerlo sin cesar. El ser que obtiene se hunde si la rebeldía no lo sostiene de nuevo. En cualquier caso, si no puede siempre no matar, directa o indirectamente, puede emplear su fiebre y su pasión en disminuir la oportunidad del crimen en torno a él. (Camus, 2013, p. 394)

Por esto y todo lo anteriormente indicado, resumimos nuestra propuesta original en los dos siguientes puntos: 1) La rebeldía que Camus postula como actitud ante el absurdo es, cuanto menos, insuficiente para lidiar con este, entre otras cosas, porque la actitud es voluntaria, razonada y escogida, mientras que, como nuestro mismo autor deja claro en *El mito de Sísifo*, el absurdo es una comprensión existencial que cae a plomo sobre nosotros y que permea todos los aspectos de nuestra vida, incluidos los involuntarios e irracionales; 2) Abandonada la rebeldía como actitud seria o funcional ante el absurdo, se requiere un replanteamiento de este, lo cual exige retomar el razonamiento donde el mismo Camus lo dejó al decir que “lo absurdo solo tiene sentido en la medida en que no se consiente en él” (Camus, 2012b, p. 49), y dicho replanteamiento será la tercera pata del neopesimismo, así como de nuestra aportación específica en lo que al absurdo se refiere. Procedemos a exponerla.

Un buen primer paso para esta reformulación es, consideramos, la respuesta que Ligotti nos dio cuando le planteamos nuestra disconformidad con la salida de Camus:

Es posible que haya cosas que podamos hacer para mitigarlo [el absurdo] significativamente. Pero nadie debería fingir que esto está garantizado. No creo que deban decirnos que es posible mitigar significativamente ningún tipo de sufrimiento. Esto es como decirle a alguien que sufre de una severa enfermedad

mental que se la quite de encima. (T. Ligotti, comunicación personal, 31 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Y, por analogía, si el absurdo es el divorcio individuo-universo antes mencionado relativo al propósito y a la realización personal, no puede considerárselo bajo ningún concepto como pasajero o susceptible de ser disminuido. El absurdo deberá tomarse como una *condición* humana, pues, aunque se encuentre en la presencia común entre el ser humano y el mundo (como antes mostramos que defiende nuestro autor), esto no debe interpretarse como que algo o alguien más que nosotros *padece* el absurdo. El absurdo es el telón de fondo de la conciencia que mira, pues la indiferencia cósmica es, irónicamente, indiferente si nadie reclama su atención. El absurdo es, por tanto, un problema endémicamente humano, y si es endémicamente humano, si nacemos con él y morimos con él, no puede postularse que el padecimiento que de él tengamos está parcialmente vinculado a la actitud. Repetimos que esta no debe menospreciarse, pero sí que ha de tomarse en consideración en un estrato menor al universalismo humano del absurdo. No podemos “rebelarnos” contra el absurdo, porque el absurdo está en nuestra propia mirada, y no podremos dejar de verlo ni de padecerlo por mucho que tomemos conciencia de esta situación.

Lo diremos una vez más: la rebeldía es una elección hecha por el existente una vez que existe, mientras que el absurdo es el medio que aguarda a todo ser que se atreva a *ser*. Por eso, ante párrafos como los de *El hombre rebelde*, podemos decir que

El tono exaltado, y en algunos momentos heroico, de esos y otros textos encubre apenas un regusto de desazón y amargura. Es, en todo caso, una posición inestable: el absurdo, el sinsentido, puede ser —como Camus señalara— un momento de paso, pero jamás una situación definitiva. (Illanes, 1993, p. 109)

Y ese es justamente el problema que nos aparta de Camus (nótese aquí la reformulación de la que antes hablábamos): el neopesimismo propone que el absurdo *es* una situación definitiva. Si es o no compatible con la vida habrá de verse en el próximo capítulo, dedicado al suicidio, pues también en este análisis consideramos que Camus erró.

Nosotros proponemos mantener la definición del absurdo dada por Camus como “el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena” (2012b, p. 68), pero reivindicando que tal divorcio se inicia por parte del existente que parte de su existencia como conciencia de sí. El carácter original de esta revisión neopesimista radica en que, mientras que el filósofo argelino dice que “el hombre incorpora lo absurdo y en esta comunión hace desaparecer su carácter esencial que es oposición, desgarramiento y divorcio. Este salto es una escapatoria”, (Camus, 2012b, p. 53), nosotros decimos que “incorporar el absurdo” solo son tres palabras que no designan acción concreta alguna, y por tanto, no prescriben un modo de enfrentarnos a un sentir subjetivo. Distinto sería si hablásemos de una oposición externa, pero hablando como hablamos de un desengaño existencial en cuanto a la inexistencia de un propósito humano, el absurdo no es un

objeto susceptible de incorporarse o ignorarse, sino algo que *es-ahí* mientras podamos percibir que algo *es*.

De esta forma, aprehender el absurdo queda reducido a aceptar su omnipresencia, pero esta actitud pasiva no disminuye en nada la erosión existencial a la que el absurdo nos somete. Del mismo modo, decir que tal acción constituye un “salto” y que ese salto es una “escapatoria” peca de nuevo, según el neopesimismo, de un enfoque erróneo del absurdo. La indiferencia del cosmos a la presencia humana se concreta en que no tiene efecto alguno cómo lidiemos con ella. No es que el absurdo esté fuera de nosotros, sino que lo *descubrimos* como telón de fondo en el momento en el que miramos. Por ello, dice el neopesimismo, hemos de asumir que no hay escapatoria del absurdo.

Aquí se desprende otra consecuencia neopesimista, que expondremos en contraste con las palabras de Camus:

Si me convengo de que esta vida no tiene otra faz que la de lo absurdo, si siento que todo su equilibrio radica en la perpetua oposición entre mi rebelión consciente y la oscuridad en que la vida se debate, si admito que mi libertad solo tiene sentido con relación a su destino limitado, entonces debo reconocer que lo que importa no es vivir lo mejor posible sino vivir lo más posible. (Camus, 2012b, pp. 80-81)

Y, sin embargo, vivir lo más posible bajo el yugo de un absurdo ineludible es una idea masoquista. Sin tocar aún el asunto de la muerte voluntaria, no se requiere de un análisis muy agudo para ver que, si la escapatoria camusiana del abrazo lírico del absurdo se desmiente, el destino al que el absurdo mismo nos aboca es aciago. Por tanto, la propuesta de nuestro autor de anteponer la cantidad a la calidad como forma de oponerse a una condición que, no solo no requiere nuestra oposición, sino que el acto mismo de oponérsela no tiene ninguna trasposición práctica en nuestra existencia (pues, como hemos dicho, el absurdo no es un adversario sino un elemento más como puedan ser el cielo o el pez globo), se revela yerma. Solo tiene sentido en el marco cuasi-optimista hacia el que ya hemos visto que Camus acabó derivando.

Para subsanar este paso en falso, el neopesimismo propone que el absurdo sea dividido para nuestra subjetividad en la parte que, aun naciendo de nosotros, se sitúa en el exterior en forma de aleatoriedad, y en la que se sitúa en el interior en forma de percepción de irracionalidad e impredecibilidad. Esta ecuación nos muestra un absurdo realmente compacto, invulnerable a las hermosas figuras de Camus, que, con su Sísifo instrumentalizado, pretende que tomemos en serio algo que cualquiera de los suicidas a los que alude en su obra de 1942 repudiaría como ilusorio y hasta pueril.

Un elemento crucial de esta descripción [camusiana del absurdo] es el la disputa planteada por la filosofía optimista de que nuestra capacidad para razonar nos da poder sobre el mundo y, por tanto, una forma de aliviar nuestro sufrimiento. Para que esto fuera cierto, el mundo tendría que estar, de alguna forma, alineado con

o dispuesto para la fuerza de la razón, lo que, para los pesimista, simplemente no es así. (Dienstag, 2006, p. 34, traducción nuestra)

Secundando las objeciones de Dienstag, el neopesimismo propone un absurdo, como hemos dicho, inmune a la racionalidad que, para Camus, habilita el “abrazo redentor” de nuestra condición. El neopesimismo dice que tal abrazo no existe, y esta es una visión del absurdo no planteada hasta ahora en ninguna bibliografía que hayamos podido encontrar.

Así queda expuesta la tercera pata del neopesimismo, que, como el lector habrá visto, ha seguido hasta ahora el esquema de: 1. Darse cuenta de que la conciencia es la madre inevitable de todo sufrimiento; 2. Buscar asideros en la moral, en el propósito de nuestra existencia y en el “yo” como figura, para descubrir que el nihilismo ha acabado con esas tres esperanzas; 3. Quedar abocados a una existencia de cuya naturaleza absurda, como hemos visto, no es posible escape alguno.

¿Cuál es, pues, el cuarto punto? El que el mismo Camus resaltaba como la cuestión más relevante de la filosofía: el suicidio.

3.5) SUICIDIO

3.5.1) Des-estigmatizar la muerte voluntaria

Consideramos este capítulo y el que le sigue como las conclusiones del neopesimismo, no en el sentido académico de un trabajo, sino en el filosófico de un razonamiento. Nuestra valoración de la conciencia y del nihilismo, decíamos al final del apartado anterior, condujeron al absurdo, y este se mostró ineludible y persistente en la lenta perforación de nuestra existencia. No hay escapatoria, concluimos. Ante esta situación, ¿qué podría ser más humano que volverse hacia el suicidio? He aquí el contenido de este capítulo, y uno de los dos puertos donde atracará el neopesimismo.

Con todo, antes de sumergirnos en esta cuestión, hay algo que debe aclararse: de ningún modo pretendemos, con nuestras palabras o nuestros argumentos, *inducir* al suicidio a nadie en particular, entendiendo ese “nadie” como un ser humano que se articula de forma concreta en el mundo. El problema que vamos a tratar es, en efecto, de índole oscura y delicada, pero todo nuestro discurrir pretende estar exclusivamente ceñido al marco filosófico. La relación psico-afectiva que el suicidio como idea y como acto guarden con el devenir de los individuos que se acerquen a él no es aquí de nuestra incumbencia, y con este aviso no queremos mostrarnos insensibles, sino profesionales. Cuanto aquí trataremos, repetimos, es producto de lo que consideramos un razonamiento lógico, y en ningún caso una recomendación individual, materia que ni nos compete en este trabajo ni puede tratarse en el sustrato general en el que la filosofía académica se mueve. Dicho lo cual, empecemos.

“No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la

filosofía” (Camus, 2012b, p. 17). Estamos, como muy probablemente lo estará el lector medio de filosofía existencial, hastiados de leer esta frase como prolegómeno de un estudio heroico, cuando no directamente optimista, de la cuestión del suicidio. El desenlace que hemos encontrado en toda la bibliografía estudiada sobre este problema es inequívocamente el mismo que Camus vinculó directamente con el absurdo: que vivir es difícil, pero no solo es posible, sino que merece la pena. Naturalmente, exageramos con esta frase. La profundidad de cada obra al respecto varía, y no puede despreciarse un trabajo solo por su condición de optimista. Pero nuestro propósito en este apartado es distinto. Vamos a hacer lo que casi nadie (solo hemos encontrado un par de puntos de apoyo) ha hecho en la historia de la filosofía, y es defender el suicidio no solo como racional y legítimo, sino como comprensible y hasta deseable ante según qué panoramas filosóficos.

El suicidio, decíamos, es para el neopesimista consecuencia directa de la invencibilidad del absurdo. Otros autores, como el propio Camus y hasta su némesis filosófica, Sartre, opinan por el contrario que “el suicidio es una absurdidad que hace naufragar mi vida en lo absurdo” (Sartre, 2013, p. 730). Estas defensas a ultranza de la existencia a toda costa, consideramos, pervierten el cariz amargo de los elementos de los que nacen, en el caso de Sartre, la angustia o incluso la náusea. Son defensas pensadas *a priori*, aun cuando no se haga de forma consciente. Cuando en la introducción hablábamos de lo que consideramos los tres errores de la filosofía occidental, mencionamos entre ellos la teleología de las ideas, esto es, abordar un razonamiento con una disposición y hasta una determinación previa de adónde se quiere llegar. Huelga decir que si las ideas pesimistas en general, como el nihilismo, están condenadas al ostracismo, la defensa del suicidio es, muy a menudo, simplemente intolerable. Tal es el caso del contexto de la mayoría de autores, quienes, aun si hubiesen querido, no habrían podido argumentar a favor del suicidio sin exponerse a un linchamiento académico o a dejar de ser tomados en serio. Claro que, en nuestra opinión, este caso no es el más frecuente. En realidad, lo que encontramos tras un exhaustivo estudio de bibliografía contemporánea al respecto es que el común de los mortales *no quiere* considerar que el suicidio sea una opción. Los motivos son varios y los veremos más adelante, pero esta introducción es necesaria para hablar del cuarto de nuestros filósofos suicidas: Jean Améry (1912-1978).

Si bien es mayoritariamente cierto que “ningún pesimista recomienda el suicidio, y de hecho, en su mayor parte, su objetivo es encontrar razones para oponerse” (Dienstag, 2006, p. 103, traducción nuestra), Améry es una de las dos brillantes excepciones de la historia reciente. Judío de nacimiento y por ello víctima de las atroces torturas de Auschwitz, Améry nunca perdonó a la humanidad por lo que es capaz de hacerse, ni al individuo (el *ex-sistere*) por su empeño en mantenerse en su condición maldita. Cuando el horror de Auschwitz pasó, llevándose con él la poca energía existencial que pudiera quedarle a alguien con la mente de Améry, nuestro autor se estableció en Bélgica, y dos años antes de suicidarse mediante una sobredosis, escribió

Levantar la mano sobre uno mismo: Discurso sobre la muerte voluntaria (1976), en el que defiende la que terminaría siendo su salida de la existencia.

Como vimos en el apartado anterior, Camus desmiente el suicidio mediante una reinterpretación del absurdo en base al mito de Sísifo. Esto, ya dijimos, nos parece una visión superficial de la destructiva experiencia que el mismo filósofo argelino había descrito, y un desvío del proceso lógico al que abocaba. Sobre esta cuestión, Améry nos dice:

Me interesaba dejar claro en qué medida estamos expuestos al absurdo. Pero no el que Albert Camus evoca arbitrariamente en un contexto asimismo arbitrario. *L'absurde* es en realidad más banal y más estremecedor que el mito de Sísifo; todos hemos experimentado el absurdo, pero pocos asumen esa experiencia y llegan a hacerse dueños de él; con el pensamiento y con la acción, con "el pensamiento-acción", diría yo, si el término no resulta forzado. (Améry, 1999, p. 143)

El pensamiento-acción (término que, siguiendo los temores de Améry, en adelante evitaremos) es de entrada un abordaje de la filosofía que, para cuestiones como la del suicidio, es mucho más útil que la superación predispuesta del pesimismo heroico. Veremos, de hecho, que los argumentos para defender el suicidio tienen muchas más alusiones a lo fáctico, a lo inmediato y a lo vivido, que los empleados para negarlo, que a menudo se basan en "metaconceptualizar", si se nos permite el palabro, sobre los propios detonantes filosóficos de la muerte voluntaria. La palabra clave aquí, como en el título del libro de Améry, es "voluntaria", pues un análisis de nuestra libertad, el mismo tipo de libertad al que un Sartre negador del suicidio nos remite como esencia última del ser para-sí, nos permitirá "confirmar que es ciertamente la libertad de morir" (Lacan, 2013, p. 744).

Antes de hablar de lo racional o irracional del suicidio, empecemos por despejar un posicionamiento fundamental: según el neopesimismo, cada individuo es dueño y señor absoluto de su vida, y el reverso de esto es que lo es también de su muerte. No pedimos venir al mundo, con lo cual no puede hacérsenos responsables de "la vida que se nos ha regalado", pues a) que la existencia sea un regalo queda cuanto menos muy en entredicho por lo expuesto en los apartados anteriores de este trabajo; y b) no somos responsables de un "regalo" que no solicitamos. Así, si alguien nos regala, digamos, un libro de recetas de cocina, no estamos obligados a cambiar nuestra dieta solo por conservar intacto el impetuoso ánimo del dador. Esto sería una absoluta manipulación. Por el contrario, el haber nacido sin petición previa del existente autoriza a este, tal como nosotros entendemos, a tomar la puerta de salida cuando buenamente guste.

El aprecio que cada individuo le tenga a la existencia es materia estrictamente individual. Hay una larga ristra de suicidas, entre los que se encuentra el propio Améry, que considerarían que una vida como la que él vivió no solo no es deseable, sino que es, de todo punto, insoportable, por más que nos empeñemos en intentarlo, algunos con más éxito que otros. Dicho de otra forma: si en el párrafo anterior hemos establecido

que no nos debemos a ninguna deuda respecto a “la vida que nos ha sido dada”, en este queremos dejar claro que, encontrándonos con el panorama que nos toque vivir, somos completamente libres de razonar y decidir declinarlo. Motivos para ello no nos faltan. Veamos este punto con más profundidad.

La muerte voluntaria existe y nos libra, nos rescata del ser, convertido en fardo pesado, y del *ex-sistere*, que ya solo es angustia. Así pues, es evidente que la pregunta acerca del sentido o sinsentido de la muerte voluntaria debe ser repensado, aun a riesgo de no encontrar una respuesta. (Améry, 1999, p. 129)

Procediendo con las palabras de Améry de forma inversa, diremos que el individuo es, en efecto, angustia, pues, aunque podrían añadirse muchos más calificativos que completarían su descripción, todo lo dicho en las páginas anteriores, en particular las tesis expuestas por Schopenhauer, Unamuno, Sartre e incluso el propio Camus, deben haber dejado claro que el dolor estructural al que Cabrera se refería en las citas del comienzo de este trabajo es característica inexcusable, no ya del pesimismo, sino de la existencia en general. (Naturalmente, podríamos recapitular aquí todos los procesos que hemos descrito sobre el pesimismo y la forma en que este se abre paso desde la herida de la conciencia, pero consideramos al lector que haya leído las páginas previas sobradamente informado. Con todo, a aquel que desee una revisión más minuciosa, se le ofrecerá en el apartado de las conclusiones) Así pues, es fácil, cuanto menos, validar la segunda de las afirmaciones de Améry. Teniendo esto claro, la primera, relativa a cómo la muerte nos libra del ser, resulta mucho más intuitiva, pero también alude por extensión al concepto de “nada”, que requiere un sub-análisis particular.

Existe una pregunta muy común cuando temas como la existencia de Dios se ponen sobre la mesa, y es la de “¿Por qué debería haber algo y no nada?”. Por lejana que esta inquisición pueda parecer del asunto del suicidio, pedimos unas líneas de paciencia. En primer lugar, no *debería* haber ni no haber algo o nada. La pregunta contiene una trampa desde el principio. Que *haya* algo (cosa que algunos autores, como Wittgenstein, pondrían en duda) no quiere decir que ese algo tenga una razón de ser como la que la pregunta solicita. Podemos asumir la premisa de nuestro limitado marco tetradimensional en virtud de la cual algo es consecuencia de otro algo, pero esto no nos autoriza a adjudicarle a dicho algo un fin que responda a un propósito holístico, que es lo que revela el “¿por qué?” de la pregunta. Si la información que se nos demanda es la de qué proceso ha llevado a que haya algo, la respuesta, posiblemente, será aburrida, al menos desde el punto de vista filosófico. Si, en cambio, lo que se nos pregunta es la naturaleza de la *nada* en contraposición al *algo*, cabe decir (y aquí vuelve Améry) que la no existencia puede considerarse un elemento filosófico del mismo peso que la existencia. Es por esto que Améry afirma que la muerte voluntaria *nos libra* del ser, pues el algo que hay es el ser, en cualquiera de sus formas y, valga la redundancia, sea lo que sea, mientras que la muerte de lo que es hace que el ser no sea, y por tanto, la nada a la que la pregunta nos remite sigue presente siempre que consideremos al ser al que en un principio se refería. Por ello, concluimos, la afirmación de Améry de que la

muerte nos libra del ser es del todo cierta, y debe considerarse, no como el contrapunto negativo a la existencia, sino como una posible *continuación* de la existencia que se decanta por no existir.

Ahora bien, ¿qué hay tan terrible en el ser, en la existencia, como para que sea mejor optar por la muerte voluntaria, de forma que libere al individuo de sí mismo y que haya nada en lugar de algo? No vamos a responder aquí de nuevo con el tríptico neopesimista Conciencia – Nihilismo – Absurdo, si bien sería la respuesta lógica, sino que, en lugar de ellos, vamos a hablar de por qué la existencia se vuelve un fardo pesado (para lo cual, no se nos malinterprete, deberemos sin duda acudir referencialmente a los tres pilares anteriores).

Retomando el absurdo por donde lo dejamos, Camus nos dice que “como todos los hombres sanos han pensado en el suicidio, cabe reconocer, sin más explicaciones, que hay un lazo directo entre ese sentimiento y la aspiración a la nada” (Camus, 2012b, p. 20), y este es un apunte importante, pues la idea de que una mente “sana” piense en el suicidio, al menos en algún momento de su trayectoria, ya lleva implícita lo primero que queremos defender en este apartado: que desear morir es *razonable*.

Cuando la explicación del suicidio se aborda desde la sociología o la psicología, se impone en general el discurso crítico que persigue su prevención. ... Bajo la perspectiva de un nómeno volente, el suicidio no es considerado señal de *querer* dejar de vivir, por el contrario, resulta ser la manifestación más fehaciente de aceptar y afirmar una vida sin sufrimientos. (Baquedano, 2007, pp. 117-118)

En efecto, el suicidio sufre un tremendo estigma, tanto psicológico y sociológico como, para el caso que nos ocupa, filosófico. La premisa de la filosofía afirmativa consistente en que “la vida es valiosa” ha convertido a todo aquel existente que quiera dejar de serlo en un enfermo. El proceso es así de lineal. Naturalmente, existen casos, acaso numerosos, en los que el suicida padece algún tipo de patología mental, y si bien el término “patología” es en sí mismo problemático, no nos centraremos en ese sector por no ser, como decíamos al principio, lo que compete a este trabajo. De lo que queremos hablar es de la primera aseveración neopesimista a este respecto: no solo el suicidio es razonable, sino que su misma existencia como problema filosófico revela tanto su potencial pertinencia como su necesidad de profundización, en lugar de, como suele hacerse, marginarlo a los rincones de la filosofía existencial en los que se lo desmiente con alguna lírica pomposa.

Yo diría que hay más suicidios razonables de lo que reconoce el punto de vista general. En muchas culturas (incluyendo la mayoría de las occidentales), hay un inmenso prejuicio contra el suicidio. Al menos se lo ve como cobarde, cuando no se lo desestima directamente como una enfermedad mental. Mi punto de vista admite la posibilidad de que el suicidio pueda ser más a menudo racional, y quizá incluso más racional que seguir existiendo. (Benatar, 2006, p. 219, traducción nuestra)

El neopesimismo hace suya esta perspectiva y la desarrolla con el análisis previo: considerar la muerte voluntaria puede ser, no solo síntoma de salud mental, como dice Camus, sino síntoma de una potente racionalidad en el pensamiento. “Ningún pesimista recomienda el suicidio” (Dienstag, 2006, p. 37, traducción nuestra), pese a que, “infelices sin remedio, nos sentimos, queramos o no, comprometidos a lo largo del laberinto del absurdo, del que no saldremos salvo muertos, pero nuestro destino es siempre multiplicarnos, con el solo fin de parecer innumerables” (Caraco, 2004, p. 9). Esto es: si el absurdo es incorruptible e insuperable, como vimos en el apartado anterior, y si de su laberinto no saldremos salvo muertos, ¿qué nos retiene en esta existencia maldita por nuestra conciencia, que se mueve entre el deseo, el aburrimiento y la frustración?

Llegados a este punto en el que hemos mostrado que optar por la muerte puede ser, como poco, tan racional como optar por la vida, expondremos las prestaciones de lo primero:

Solo es experimentable el absurdo de vivir y de morir y, cuando se elige la muerte voluntaria, un absurdo éxtasis de libertad, cuyo valor no es precisamente nimio. Llegados a este punto, la revelación de que la mentira lo era todo nos ilumina como un relámpago. Un conocimiento que, no obstante, de nada vale en la vida. (Améry, 1999, p. 151)

¿Cuál es la mentira que se revela cuando uno opta por la muerte voluntaria y se ve liberado de las cadenas psicológicas a la que todo existente está sujeto? La de que la existencia era, en efecto, algo bueno o valioso. Si examinamos nuestra propia perspectiva, hay un claro anclaje cultural que anida en todos nosotros, y es el que mencionábamos antes: que la existencia es un bien que debe conservarse. Tal situación es rara vez puesta en duda; tan solo ocurre ante la angustia más profunda y, a menudo, frente al rostro del absurdo, como Camus indicara. Pero ya en el apartado de la conciencia hablamos de los mecanismos que Zapffe nos sugiere para explicar por qué, ante tales horrores, la mayor parte de los seres humanos es capaz de ignorarlos y continuar. El pesimismo heroico camusiano, con su Sísifo feliz como escudo, es otra forma de refractar los atractivos de la muerte voluntaria.

Sin embargo, como indica Ligotti, la otra mitad de nuestro binomio contemporáneo pro-suicidio, “Améry sobrevivió a Auschwitz, pero no sobrevivió a su supervivencia” (2017, p. 278), y en el hecho de que, como también indica el propio Ligotti, nadie lo haga, es un hecho que tenemos minuciosamente barrido bajo la alfombra, porque es parte de lo que pondría en peligro la sagrada premisa de que la existencia es algo valioso digno de conservarse. Y no obstante, el éxtasis de la libertad del que Améry nos habla cuando uno opta por la muerte voluntaria debería sugerirnos que hay gozo en, al menos, cuestionar dicha premisa. Esto no es extraño. Ya hemos visto tanto a pesimistas clásicos como a pesimistas de la fortaleza cuestionar que el mundo sea un lugar gozoso, pero no hemos visto a casi ninguno de ellos (excepción sea

hecha de Mainländer) sugerir que abandonarla podría ser la respuesta que no estamos considerando.

El que Améry abogue por la muerte voluntaria obedece, sin duda, a una percepción poco común en la filosofía, y es la que integra el sector minoritario del pesimismo filosófico: la de que, como al principio de este trabajo lo definimos, existe un “dolor estructural” en la existencia que hace de esta un lugar inherentemente hostil, costoso e hiriente. Si ese es el lugar al que nos enfrentamos, y el absurdo que lo capitanea no es, como Camus o Sartre querrían, quebrantable, parece lógico asumir lo que Améry nos indica: que repensar el problema del suicidio, y posteriormente decidirse por él, va acompañado de una redentora sensación de libertad, pues ya no tenemos que aguantar con la firmeza que se requiere del existente para existir, sino que podemos dejarnos llevar y simplemente adelantarnos al proceso biológico de decadencia que todos vivimos. En palabras de Cabrera, “para la ética negativa, la vida tiene un valor negativo estructural (una situación desventajosa inicial); la procreación es, por eso, estructuralmente irresponsable (lo que no niega responsabilidades intramundanas); y el suicidio, en muchos casos, puede ser moralmente justificable” (Cabrera, 2014, p. 238), si bien diferimos de Cabrera en que haya algo que justificar.

Reiteramos que no pedimos venir a la existencia, y el neopesimista rehúsa toda responsabilidad *en relación* a su vida, si bien se hace enteramente responsable *de* su vida. Es por ello que puede disponer de ella para quitársela tanto como para continuarla, sin que en esto exista reproche alguno. Es esa misma responsabilidad la que, postula el neopesimismo, debe encomiarse. El ser humano vive *pasivamente*, en el sentido de que el tiempo pasa a través de él y le encuentra haciendo esto o aquello; el ser humano que se suicida, sin embargo toma las riendas ante una imposición existencial, y en “levantar la mano sobre uno mismo” hay una auténtica rebeldía, acaso el mismo tipo de rebeldía que Camus pretendió que encontrar en vida para desmentir el absurdo.

La espera de la muerte es solamente un tipo de acción pasiva, si se me permite esta paradoja que me impone la gramática. Sin embargo la muerte voluntaria, el matarse a sí mismo, es actividad indiscutible, no solo gramatical, sino también fácticamente. ... Quien ha de morir se halla en estado de responder a un destino, y su réplica consiste en miedo o valentía. El suicidante, sin embargo, habla por sí mismo. Dice la primera palabra. (Améry, 1999, p. 23)

“Decir la primera palabra” es un acto inserto en la existencia que *se sale* de la existencia. He aquí lo que proponemos: si el absurdo es inquebrantable para todo existente, para todo lo que es *algo*, el único modo de escapar de él es no ser un existente, esto es, ser *nada*. Cuando uno se anula a sí mismo, se eyecta de los parámetros con los que los existentes juzgan cuanto tienen alrededor. El suicida ya *no es*, y por tanto, no puede juzgarse. Toda la baraja se rompe, y esto no resulta trágico salvo para quienes rodeen al suicida, que, considerando que estar vivo siempre está bien, califican la entrega de la propia vida como censurable o, al menos, trágica. Sin embargo, “la muerte en sí misma no es *a priori* trágica; no más, en cualquier caso, que

la vida, ni que cualquier cosa, desde el momento que esa cosa se resiste a la interpretación" (Rosset, 1976, p. 70), y ¿qué puede resistirse más a la interpretación que la, llamémosla así, hermenéutica de un suicida? El suicida está solo porque el número de individuos que se suicida es abrumadoramente inferior al número de individuos que no lo hacen. En este sentido, las matemáticas son una condena injuriosa. Expliquemos esto.

Si, como ya hemos dicho, existe un consenso cultural en virtud del cual la existencia es algo intrínsecamente valioso, a todo aquel que la abandone por propia voluntad se le considerará obnubilado de alguna forma. La más común es la patología mental, y para esto, todas las variedades de depresión clínica en las que uno pueda pensar son de extraordinaria utilidad. Mirar la existencia como algo positivo, dice el grueso de la civilización, es lo *normal*, de modo que repudiarla, e incluso quitársela uno mismo, debe ser consecuencia de alguna enfermedad. Pero en este punto cabe traer a colación al filósofo noruego Zapffe, al que, con seguridad, el lector recordará por sus fieros arremetimientos contra la conciencia. Fue Zapffe quien escribió que “cuando un ser humano se quita la vida bajo una depresión, esta es una *muerte natural* por causas espirituales. La barbaridad moderna de “salvar” al suicida se basa en una espeluznante malinterpretación de la naturaleza de la existencia” (2004, p. 5, traducción nuestra), y deberíamos reflexionar sobre dicha naturaleza, pues si, como defiende el neopesimismo, la conciencia es una maldición, ¿qué puede haber más natural que presentar un cuadro anímico en el que el nihilismo y el absurdo de la condición humana han tomado el control?

Esa es la gran lección que aprende el depresivo: no hay nada en el mundo inherentemente emocionante. Cualquiera que sea lo que exista realmente “ahí fuera” no puede proyectarse como una experiencia afectiva. Es todo un asunto vacío que solo tiene un prestigio químico. Nada es bueno ni malo, deseable ni indeseable, ni de ningún otro modo salvo que está hecho así en laboratorios en nuestro interior que producen las emociones de las que vivimos. Y vivir de nuestras emociones es vivir arbitrariamente, imprecisamente, atribuyendo sentido a lo que no tiene ninguno por sí mismo. (Ligotti, 2017, pp. 146-147)

Si ya hemos concluido que el suicida es dueño de su vida y de su muerte, y hemos concluido a su vez que la naturaleza de la existencia es “estructuralmente dolorosa”, usando la expresión de Cabrera, debe reivindicarse el derecho de cada individuo a soltar las armas y “rendirse”. Ahora bien, este concepto de rendición tiene una connotación extremadamente peyorativa entre los no-suicidas. Para ellos, que no padecen en toda su plenitud los sufrimientos que el neopesimismo describe (acaso por los mecanismos que Zapffe expuso para explicar esto mismo), quien sucumbe a su dolor está siendo débil. Pero, de hecho, no hay debilidad alguna en el suicidio (filosóficamente hablando), pues tales polaridades, bueno-malo, fuerte-débil, se presentan en una lógica de la que el suicida reniega.

Quien busca la muerte voluntaria se escapa, ya lo insinué, a la lógica de la vida. ... La lógica de la vida nos es dictada o, si se quiere, está "programada" en cada reacción de la vida cotidiana. Ha penetrado en el habla cotidiana. "Al fin y al cabo, hay que vivir", dice la gente, disculpando todo lo miserable que hacen. Sin embargo: *¿realmente hay que vivir?* (Améry, 1999, p. 24)

La respuesta del neopesimista es un rotundo "no". No *hay* que vivir, al igual que no *hay* que hacer nada. El nihilismo moral que defendimos en el apartado pertinente ya nos libró de esas cadenas.

Lo que nosotros planteamos es que, en una sociedad en la que no somos ya ciudadanos, sino consumidores, la propia tendenciosidad de la filosofía está mercantilizada. Los libros de autoayuda se cuentan por miles, pero ¿qué dirían los libreros de las grandes cadenas si se les preguntara por una comparativa entre estos y los de filosofía pesimista? Los argumentos a favor del suicidio no son, precisamente, la moneda más cotizada, y el neopesimismo defiende que, quizá, esto se deba a que no se considera al individuo de a pie lo bastante entero como para resistirse a esa persuasión. Y sin embargo, es frecuente que a ese individuo pueda decirse: "¿Y la persuasión? No estás persuadido siquiera de la luz del sol, no puedes mover ni un dedo, no puedes ya ni tenerte en pie" (Michelstaedter, 2010, p. 28), y ese individuo tiene derecho a seguir los pasos de Améry y levantar la mano sobre sí mismo sin que se considere que está cometiendo una inmoralidad o un acto enfermizo carente de razón.

Vivir una vida humana no es sólo doloroso desde el punto de vista sensible, sino también moralmente inhabilitado, en el sentido de que no podemos vivir una vida sin perjudicar a otros o manipularlos en por lo menos un escenario de acción de los muchos en que desarrollamos nuestras actividades. Desde el punto de vista racional y ético, desaparecer sería, pues, más racional y ético que continuar viviendo. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Cabrera, aun *no recomendando* el suicidio, ha sido un ferviente defensor de su despenalización filosófica. A nuestro entender, sin embargo sus argumentos son tan sólidos como monocromáticos, y esta es una de las grietas que el neopesimismo viene a llenar. Diremos que no es necesario emplear parámetros como el racional o el ético para analizar la cuestión del suicidio, en primer lugar, porque el neopesimista repudia toda ética generalizada, como vimos en el apartado del nihilismo, y en segundo lugar, porque ante los padecimientos de la conciencia como herida fundamental, lo que nuestra cognición, en su condición de experimentos neuroquímicos de un "yo" inexistente, opine al respecto, resultará prácticamente irrelevante en la decisión final. "Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico" (Camus, 2012b, p. 17), y aunque sí que se ve todos los días a gente *vivir* (o, más bien, *justificar* su empeño en vivir) por el argumento ontológico, aquel que, como indica Améry, rechaza la lógica de la vida, se está moviendo ya en otra dialéctica.

De hecho, el propio Améry hace una apreciación muy interesante de cara a la que será nuestra aportación final en este capítulo: la idea de que no solo todo individuo

sano ha contemplado el suicidio, sino que todo individuo *lleva consigo* el proyecto del suicidio.

La muerte voluntaria se convierte, pues, en *suicidio*; la persona que se extingue a sí misma, en *suicidante*; *suicidario* será aquel que lleva en sí el proyecto de muerte voluntaria, tanto si se lo plantea seriamente como si tan solo está jugando con la idea. (Améry, 1999, p. 14)

Es decir, si seguimos con la afirmación camusiana, tan lógica como, con toda probabilidad, estadísticamente corroborable, de que todas persona “sana” ha considerado alguna vez el suicidio, se sigue de aquí que, en la terminología de Améry, todos somos suicidarios. En qué grado flirtee cada uno de nosotros con la idea es lo que revela el límite hasta el que la sociedad occidental está dispuesta llegar antes de colgar la etiqueta de “enfermo”, “depresivo” (con todas sus subcategorías) o cualquier otra que se encargue de apostatar, para quien la pone y para quien la lee, que no hay nada “normal” ni lógico en pensar como el suicidario aspirante a suicidante piensa.

Cuando se trata de aprehender la propia existencia, la filosofía hace muy claras distinciones entre la potencia y el acto. Considerar el suicidio como lo hicieron Camus, Sartre o Unamuno es admisible, en la medida en que se trate poco más que de un juego mental, pero abordarlo como una cuestión que podría volverse real en toda su inmediatez genera un rechazo categórico. De ahí que el comportamiento de los suicidantes se preste, socialmente, a todo tipo de reinterpretaciones para que la decisión final vuelva inmediatamente al cubil de excepciones psicológicas del que, según la vasta mayoría de personas, nunca debió salir.

Cuando las personas normales se matan, incluso después de haber dicho que cualquiera está mejor por haber nacido, quedan inhabilitadas como personas normales, porque las personas normales no se matan, sino que piensan hasta el día de su muerte que estar vivo está bien y que la felicidad brillará en la existencia de los recién llegados a la vida, que, como siempre se da por supuesto, serán tan normales como ellos. (Ligotti, 2017, p. 66)

Por la vía de pensamiento lateral que Améry, precedente del neopesimismo en lo que al suicidio respecta, tomó en su filosofía, consideramos que su lógica escapa a la tradicionalmente demandada, y ha de tomarse en cuenta para mirar el problema del suicidio con la perspectiva novedosa que sugerimos. Ahora, antes de pasar al último fragmento de este apartado, hagamos un breve resumen de lo aportado hasta el momento por el neopesimismo en cuanto al suicidio.

En primer lugar, el neopesimismo defiende que el existente no le debe nada a su existencia, pues no pidió venir a ella, de forma que es libre de disponer de su vida como guste, ya sea para vivirla o para quitársela. Así eliminamos uno de los mecanismos de censura más habituales contra el suicidio: el del “desagrado o deuda existencial”.

En segundo lugar, el neopesimismo sostiene, en contra de la afirmación sartreana de que “el suicidio es una absurdidad que hace naufragar mi vida en lo absurdo”, que el suicidio es del todo racional en sí mismo, dada la naturaleza de la existencia, y de cara al absurdo como problema filosófico detonante, pues anulándose el existente a sí mismo, deja de padecer los males de este, y, como ya vimos en el apartado anterior, no existe otra manera de lograr tal hazaña.

En tercer lugar, el neopesimismo reivindica un nuevo paradigma filosófico para el análisis del problema del suicidio, y sugiere que dicho paradigma debe, además de integrar las dos proposiciones anteriores, basarse en el siguiente par de preceptos: 1) Abstenerse estigmatizar precipitadamente la muerte voluntaria en el marco de lo patológico. Es cierto que este precepto es muy básico, pero al lector no le sorprenderá que resulte necesario explicitarlo, pues si bien, recurriendo al ejemplo clásico del moribundo irremediable que padece un dolor insufrible, no hay mucha gente que defiende que sería patológico que esa persona acabara con su vida, es mayoría la que sí que lo defiende respecto a un individuo que no padezca graves dolores físicos. Así, absteniéndonos de estigmas, quedamos libres para contemplar la muerte voluntaria como una opción que no está ni tiene por qué estar necesariamente vinculada a la depresión o a otro tipo de dolencia. El sufrimiento filosófico, decimos, es tan doloroso como el físico; 2) Admitir que, si bien la creencia predominante asegura que “estar vivo está bien”, existen razones sobradas para que una persona pueda considerar lo contrario (este trabajo y la mayoría de los autores en él incluidos son un ejemplo), y por tanto, la muerte voluntaria no debe solo liberarse de estigmas, sino *legitimarse*. Esto no implica, naturalmente, que tenga que ser la opción predilecta para todo el mundo; nos limitamos a proponer que, en tanto que razonable, el suicidio debería verse como un camino más, tan lógico, o incluso más, en términos de eficiencia, como seguir existiendo.

Con estas propuestas, y antes incluso de proceder a articular la última de nuestras aportaciones originales, el neopesimismo puede unirse a Améry en la reivindicación del estatus ontológico que tiene el ser que se elimina a sí mismo frente al problema del absurdo, que, como hemos repetido a lo largo de las últimas páginas, consideramos que Camus no supo llevar hasta sus últimas consecuencias:

Por tanto puedo y quiero decir lo siguiente: aquellos que escogieron la muerte voluntaria ... no solo han aportado con su acto absurdo la prueba irrefutable de que la vida no es "el bien supremo" ... : han resuelto la contradicción de la muerte (vivir-morir), aunque pagando el precio de una contradicción diferente y más terrible que se podría formular así: *muelo, luego soy*. (Améry, 1999, p. 36)

La resolución de “la contradicción de la muerte (vivir-morir)” radica, en nuestra opinión, en que un ser que no quiere seguir siendo puede, desde el ser mismo, dar un paso *voluntario* hacia el no-ser. De esta forma, el conflicto que padecen aquellos que consideran la existencia, en palabras de Ligotti, como algo que no debería ser, abolen la dialéctica de una vida que, aun siendo vida, no puede desmentirse a sí misma. El suicidante demuestra que un proceso racional puede desmentir la tendencia biológico-

cultural en la que el existente se halla cuando es capaz de usar su conciencia. “Muero, luego soy” es la forma de decir que, en tanto que muerto, un ser revela su estatus previo y tiende el puente entre ambos (su existencia y su no existencia), que, hasta él, permanecían separados por ejercer la filosofía mayoritaria una actitud hacia la muerte puramente contemplativa. He aquí una aplicación de la actitud activa que conlleva la muerte voluntaria a la que se refería Améry.

Por último, y antes de pasar a nuestra última propuesta, consideramos pertinente, expuesto nuestro argumento, mostrar un ejemplo de rechazo pesimista a la idea del suicidio, y proceder a desmontar las razones para dicho rechazo en base a lo defendido en las últimas páginas. La postura por la que nos hemos decantado para esta ejemplificación es la de Schopenhauer. Él, como la mayoría antes y la mayoría después, pese a considerar, como vimos en el capítulo correspondiente, que la existencia es una maldición, se oponía tajantemente al suicidio. En las breves líneas que siguen nos proponemos mostrar ese patrón de rechazo *de antemano* a una cuestión que, para cuando se aborda, está ya inserta en un marco en el que no puede ganar. Valga decir, con todo, que la argumentación de Schopenhauer solo es un ejemplo de tantos, y que le hemos escogido a él para mostrar que incluso el pesimista más comprometido se ve sujeto a la cuna cultural de la filosofía afirmativa.

Como se recordará, el núcleo de la filosofía de Schopenhauer es la voluntad de vivir, que, en resumidas cuentas, es una energía omnipresente en todos los seres cuya única pugna es la de perpetuarse y expandirse, normalmente en contra de la conveniencia individual de, por ejemplo, los seres humanos a los que constituye. Por esta razón, los individuos son presa de una cadena eterna de deseos cuya consecución se ven obligados a perseguir, solo para encontrarse al otro lado con una rápida satisfacción seguida de aburrimiento, desesperanza y, una vez más, la sensación de carencia. En este marco, nos dice Schopenhauer, la desesperación está a la orden del día, y no hay forma humana de escapar del yugo de la voluntad de vivir, motivo por el cual para él, como para los budistas de los que bebe su sistema, la vida es sufrimiento, y lo más razonable e preferir la no-existencia.

En este punto, cabe preguntarse cómo un autor con tal perspectiva puede oponerse a la muerte voluntaria de la que siglo y medio después hablaría Améry. La explicación radica, precisamente, en la voluntad de vivir, algo tan contraintuitivo como, en nuestra opinión, retorcido por parte del filósofo alemán. Dicho brevemente, la propuesta de Schopenhauer es que el suicida se quita la vida para acabar con su sufrimiento; sin embargo, dicho sufrimiento emana de la voluntad de vivir, que, además de residir en él, pervive en cuanto le rodea, de modo que el suicidio es, en realidad, una aproximación errónea al problema del dolor estructural de la existencia. Nunca se erradicará su causa, y mediante el suicidio, nos dice Schopenhauer, solo revelamos nuestra *esperanza* en escapar, algo que va radicalmente en contra del pesimismo filosófico.

Según nuestro autor, el proceder más razonable ante la voluntad de vivir es su negación, que para él consiste en un sincretismo entre lo ascético y lo artístico, una abstinencia de prácticamente todas las empresas sociales y vitales. Si bien esto puede sonar a una versión descafeinada del suicidio, a una especie de “muerte en vida”, Schopenhauer defiende que la muerte voluntaria es diametralmente opuesta a la negación de la voluntad de vivir.

Hemos expuesto ampliamente, dentro de los límites de nuestra consideración, la negación de la voluntad de vivir, único acto de su libertad que se manifestará en el fenómeno y que, por lo tanto, constituye ... el cambio trascendental. De ella nada se diferencia más que la supresión voluntaria del propio fenómeno individual: el *suicidio*. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. (Schopenhauer, 2009, p. 461)

Dentro de que el sistema filosófico schopenhaueriano plantea ya de por sí bastantes problemas en lo que se refiere a la superestructura metafísica de la voluntad, consideramos que el argumento que se da contra el suicidio basado en la misma va demasiado lejos en el terreno de la especulación supraterrrenal. Aun asumiendo que la voluntad de vivir fuera real, la interpretación que Schopenhauer hace de la elección del suicida conducido a la muerte por su tiranía es, cuanto menos, caprichosa. La principal razón que tenemos para decir esto es: los motivos que conducen a un individuo a quitarse la vida son profundamente *fenomenológicos*, en el sentido de que importa la forma en que se le aparecen a la conciencia de ese individuo en particular, y no tanto su estatus ontológico. Así, el sufrimiento que padece una persona como consecuencia de la voluntad de vivir se ve efectivamente anulado por el suicidio, y si bien la voluntad continuará existiendo, como Schopenhauer nos indica, nosotros preguntamos: ¿a quién le importa?

Negar la voluntad de vivir solo es un objetivo para quien pretende *convivir* con ella, pero para quien pretende desembarazarse de dicha voluntad, no mediante la extinción de la misma sino mediante la extinción propia, que la voluntad continúe subyugando a otros seres tras su muerte es irrelevante. Ilustremos esto con un burdo pero clarificador ejemplo: digamos que padecemos terribles dolores a consecuencia de una epidemia de peste bubónica y, previendo nuestra tortuosa muerte, decidimos adelantarnos y quitarnos la vida. Entonces aparece Schopenhauer y nos advierte que muriendo no eliminaremos la peste, “sino solamente la vida”. En ese instante, el neopesimista replicaría que en tanto que es la propia vida la que él sufre, el sufrimiento desaparecerá con la desaparición de la vida. En efecto, la peste bubónica continuará existiendo, pero el neopesimista ya no la padecerá. ¿Qué retorcido interés pseudo-heroico podría tener para quien sufre un cuadro así la extinción del mal general?

Lo análogo ocurre con la voluntad de vivir. Al suicidante no le importa la voluntad de vivir, sino el daño que le hace *a él*.

Schopenhauer condena el suicidio a partir de su metafísica, sin considerar que quien padece un dolor tan intenso puede olvidar todo credo o proyección de vida individual y eterna. Perpetuar la vida serían prolongar una tortura. Es precisamente mediante la *fe* en la voluntad de vivir desde donde se reprueba el suicidio como un acto inútil y egoísta ... (Baquedano, 2007, p. 120)

Pero vemos que en el planteamiento de Schopenhauer falla la mayor: el suicidante repudia la voluntad de vivir como sistema, y no tienen ninguna fe en ella. Solo le concierne lo que padece, el sufrimiento en tanto que *sufrimiento para él*. La condición humana general no atañe a quien sufre y se juega su propia vida en dicho sufrimiento.

Aunque breve, consideramos así expuesto un somero desmentido del argumento de Schopenhauer contra el suicidio. Como explicamos antes, el interés de mostrar dicho análisis no radica tanto en el filósofo alemán en sí como en aportar un ejemplo de cómo la inmensa mayoría de autores, incluso los pesimistas, se posicionan contra el suicidio cuando llega el momento de asumirlo como conclusión lógica, además, naturalmente, de ejecutar una rápida corrección en ese decurso argumentativo.

Ahora procederemos a concluir el presente apartado con la última de nuestras aportaciones, puesta, como la filosofía del desistimiento, en una sección propia a continuación.

3.5.2) Deseo de muerte

De las que llevamos planteadas hasta ahora, quizá esta sea la propuesta más inasible en lo que respecta tanto a su originalidad como a su genealogía. No obstante, nos parecería incongruente con lo defendido hasta ahora sobre el suicidio no abrir esta puerta, o acaso insinuar su apertura. Nos referimos, claro está, a la propuesta de que en el ser humano anida un deseo de muerte (denominado así, valga decir, para distinguirlo de la voluntad de morir teológico-metafísica de Mainländer).

Pero, se nos dirá, esta idea no tiene nada de original, pues Freud ya escribió en *Más allá del principio del placer* (1920) que “la meta de toda vida es la muerte” (2015, p. 72). En efecto, contestamos, pero el enfoque que nosotros queremos darle a esta idea (que, naturalmente, está emparentada con el Tánatos freudiano, y no pretendemos negarlo) es en su naturaleza última muy distinto. Freud aludía a las *pulsiones* para explicar la posible existencia de una voluntad de morir oculta en el inconsciente humano, y las pulsiones quedan, en su acepción psicoanalítica, fuera de los términos en los que pretendemos movernos. No es necesario, nos parece, recurrir al concepto de “pulsión”, entendiendo por este la tendencia que nos impulsa a realizar determinados actos con el objetivo de saciar sus deseos (véase aquí el paralelismo con la voluntad de

vivir schopenhaueriana), ya que el deseo de muerte que plantea el neopesimismo no se concibe como “*un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior*” (Freud, 2015, p. 70), sino como un susurro psicológico inaprehensible que parte de la percepción de lo que la existencia tiene de terrible.

Entonces, podría seguir nuestro hipotético crítico, si es inaprehensible, ¿qué razones tiene el neopesimismo para proponerlo? Nosotros responderíamos que, tan etéreo como pueda resultar, consideramos que el deseo de muerte tiene manifestaciones claras en nuestra psique. Asimismo, para identificar como tal el deseo de muerte al que aquí aludimos, es preciso hacer las reconsideraciones filosóficas de la dualidad vida (bueno) – muerte (malo) que antes criticamos, pues bajo el paradigma neopesimista de que el suicidio es tan racional como legítimo, la valoración de nuestras emociones adquiere otro tinte, y si desvinculamos nuestro coqueteo con la muerte voluntaria de lo estrictamente patológico, podremos descubrir que hay mucho de natural en aspirar a la muerte. Y es que, “aunque suicidarse se considera una decisión y un «disponer antinatural de la propia vida», continuar viviendo indefinidamente no se considera una decisión, sino una tendencia «natural»” (Cabrera, 2014, p. 80), pero cuando el neopesimismo pone de manifiesto tal contradicción, postular que, si existe un “instinto de vida”, debe existir análogamente un “instinto de muerte”, deja de resultar algo disparatado.

Nuestro argumento es el que sigue: en primer lugar, si en la masa general de individuos está la capacidad de comprender las proposiciones filosóficas expuestas hasta ahora en el presente trabajo (la conciencia como madre de todo sufrimiento, el nihilismo arrasador de toda esperanza y el absurdo ineludible al que conduce), de esto se sigue que optar por la muerte voluntaria es racional y legítimo, como antes defendimos. Hasta aquí, nada nuevo. Pero en segundo lugar cabe deducir que si, como describió Zapffe, los horrores de la existencia no son igualmente accesibles a la conciencia de todos nosotros, y en tanto que además estamos provistos de mecanismos para redefinir las situaciones que deberían inducirnos al pesimismo si obráramos con raciocinio, entonces el *proceso* que el suicidante sigue hasta optar por la muerte voluntaria pasaría de ser un asunto binario (lo hace o no lo hace) a ser un *espectro*, en cuyo extremo se encuentra el acto físico de extinguirse a sí mismo, y antes de llegar a él, todo el sistema filosófico-volitivo que lo antecede. En tercer lugar, si admitimos esta hipótesis del espectro, es razonable sugerir que, dado que todos estamos insertos en un punto o en otro de ese espectro, no escapa a nuestra conciencia, estemos donde estemos, que *existe* el deseo de morir, aun si nosotros en particular no lo sufrimos de forma consciente. Por último, sabiendo que tal deseo existe, y reiterando de nuevo la máxima camusiana de que toda persona sana ha considerado el suicidio, se concluye que nuestra posición en el espectro en cuestión no es estática, sino que *fluctúa* hacia un lado y hacia otro, a veces deseando morir más que vivir, a veces deseando vivir más que morir. Pero la clave está en el adverbio comparativo *más*, que denota que tanto un término como otro de la desigualdad, en este caso, el deseo de vivir y el deseo de morir, *existen*, o mejor dicho, *coexisten*.

En este punto, démosle voz una vez más a las críticas que son fácilmente visibles a lo que estamos planteando. Alguien podría argüir que de lo que estamos hablando no es de un deseo de muerte interno a todo ser humano, como al principio sugerimos, sino de un deseo *puntual* que algunos seres humanos tienen de morir. Nuestra respuesta sería que esa reformulación de nuestra tesis está corrompida por el pensamiento afirmativo, ese que quiere encontrar respuestas a toda costa, que no acepta que el suicidio sea racional y legítimo, y que prefiere cualquier cosa a la nada. La razón de que digamos esto es muy sencilla: ya que *estamos* vivos, el deseo de muerte es el deseo de lo que no tenemos, mientras que seguir viviendo se reduce a eso mismo, seguir, continuar una actividad que ya realizamos de forma automática. Por tanto, el reproche de nuestro crítico no ha lugar, ya que los términos de los que parte no son equiparables.

Quien quiere dejar de existir, ha de existir para quererlo. Pero desde quererlo hasta consumir ese deseo hay un largo trecho; mientras tanto, permanece en la existencia, aunque en ese momento no tenga deseo alguno de vivir. Sin embargo, la filosofía afirmativa, y la mayor parte de la cultura en general, ha explicado este fenómeno tradicionalmente como un instinto de supervivencia, de conservación, o, si se quiere, como la “voluntad natural” de seguir existiendo. Ese es el paradigma filosófico que nos parece corrupto: en el espectro deseo de vida – deseo de muerte que planteamos, ambos deseos obedecen a nuestra misma naturaleza, con la diferencia de que nos encontramos ya consumando la vida para cuando somos capaces de desear la muerte, motivo por el cual no debe considerarse que solo el que se mata tiene deseo de muerte, y motivo por el cual, a su vez, el deseo de muerte debe tomarse como un patrón psicológico presente en todas las personas, aflorando con mayor o menor intensidad según el momento, pero constante en su existencia.

Con el objetivo de abrir perspectivas de actualidad para esta hipótesis que planteamos, procederemos ahora a exponer las respuestas de algunos filósofos pesimistas a nuestra idea del deseo de muerte. Julio Cabrera, por ejemplo, nos contestó:

Yo he pensado alguna vez, y lo he escrito en alguna parte, que la “primera opción” de un ser humano es siempre vivir, continuar viviendo, vivir para siempre, pero una vez que esa puerta le ha sido cerrada duramente en la cara, cuando ve que esa posibilidad no está abierta sino cerrada para siempre (y esto es un descubrimiento terrible que hacemos cuando salimos de la infancia), entonces la segunda opción es lo que llamo una “buena muerte”. El mayor deseo de los humanos, después del deseo de vivir para siempre sin sufrimientos, es no sufrir en el momento de la muerte (morir durmiendo, por ejemplo). ... Lo que pasa es que esta “buena muerte” no recibe ninguna garantía ni de la naturaleza ni de la sociedad, pues nuestras muertes “naturales” pueden ser lentas, penosas y humillantes. Esto sugiere que si queremos realmente una buena muerte deberíamos proporcionárnosla nosotros mismos, después de haber vivido como queríamos vivir ... En este sentido perfectamente empírico y comprensible hay, sí, un “deseo de muerte”. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Si bien es fácil notar que las impresiones de Cabrera sobre el deseo de muerte del que nosotros hablamos son distintas a las nuestras, es fácil captar que una idea similar anida, de forma no expresada, en lo que podríamos llamar el “campo semántico” de la filosofía pesimista. Para dicha filosofía, la existencia entraña tal cantidad de sufrimiento que es ridículo pensar que cualquiera querría permanecer en ella a toda costa. Aunque sea a nivel inconsciente debe existir, dicen (y decimos), una conciencia de que no existir es preferible a existir, y por tanto, una fracción de nuestra voluntad que ansíe esa extinción.

Es aquí, tal vez, donde cabe reconocer una conexión mayor con el planteamiento de Freud, no en lo relativo a las pulsiones, que, como hemos dicho, consideramos una alusión innecesaria al aspecto biológico-estructural de nuestra psique, sino en el terreno de lo que podemos querer sin saberlo. Bien sostiene Lacan que, tratándose de Freud, “eludir el instinto de muerte de su doctrina es desconocerla absolutamente” (Lacan, 2013, p. 764), y en nuestra coincidencia con ello, admitimos abiertamente que Freud es un pilar importante a la hora de erigir nuestro deseo de muerte, aunque no queramos en absoluto recorrer su misma senda.

El padre del psicoanálisis escribió en *El malestar de la cultura* (1930), texto que refleja que “quizá debido al sufrimiento que le causaba el cáncer incurable que sufría en la mandíbula ... y quizá también debido a la carnicería que supuso la Primera Guerra Mundial, Freud se fue volviendo cada vez más pesimista” (Leahey, 1998, p. 287), pues entre sus páginas encontramos la constatación de lo que ya afirmara diez años antes: que “además del Eros habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo entre ambos” (Freud, 2010, p. 119). Nosotros, sin embargo, no consideramos que este sea el caso. Nuestro deseo de muerte no pretende explicar el funcionamiento de nuestra psique, sino describir un sector volitivo de la misma, aun aludiendo a los estratos inconscientes de su articulación.

Es decir: aunque coincidamos con Cabrera en que “Freud ha querido ir más lejos y ha postulado un «impulso de muerte»” y en que “esta idea no es absurda, como algunos sostienen (alegando que solo existen impulsos de vida)” (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021), diferimos del autor vienés en que dicho impulso sea constitutivo de nuestro obrar diario ni de las canalizaciones de nuestras “tensiones”. Freud dice que “el organismo solo quiere morir a su manera” (2015, p. 73), pero nosotros consideramos que no es lo único que quiere, y desde luego, que no lo quiere como consecuencia de la faceta biológica de reducir el desequilibrio en el que vive. Más bien al contrario: el sector estrictamente biológico de nuestra existencia (si es que tal distinción tiene sentido fuera del ámbito de la filosofía) tiende más a apartarnos de la muerte. Lo que nos hace deseársela, dice el neopesimismo, es el sabernos malditos por la conciencia, el nihilismo y el absurdo.

En ese aspecto, el impulso de vida que Freud también postula no tiene análogo en nuestro sistema, ya que, al igual que sucede con el deseo de muerte, el neopesimismo no ve fuerzas antagónicas, sino el resultado del espectro que antes planteamos.

Asimismo, mientras que Freud, Schopenhauer y la inmensa mayoría de los autores aquí tratados han considerado que el proceso esencial es el de vivir, nosotros sostenemos que dicho proceso tiene también un cursar en buena parte inconsciente.

Al plantearle a Benatar la hipótesis del deseo de muerte, nos contestó:

Si existe tal deseo, habrá muchas variaciones entre los individuos, porque hay algunos en los que el deseo de muerte es muy fuerte, pero yo diría que en general el sesgo optimista es mucho más fuerte que el pesimista. De lo contrario, ¿por qué la gente seguiría adelante? Además, aunque este deseo de muerte, hablando en términos generales, sea inconsciente, quiero decir que, a menudo, el sesgo optimista también es inconsciente. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre, traducción nuestra)

Quizá con este apunte de Benatar (que a continuación protagonizará el apartado final del neopesimismo) se esclarezca la condición ontológica que le concedemos al deseo de muerte: una análoga al deseo por vivir, de una naturaleza parecida, en estrecha coordinación con él, que anida y se perpetúa a sí mismo mediante cada embate de la existencia, de los que, por supuesto, nadie está exento. Es tan inconsciente para unos como el sesgo optimista al que Benatar se refiere, y que vertebra en nuestra opinión la mayor parte de la filosofía, es para otros. No se trata de especificar si el deseo de muerte es más o menos inconsciente, obedeciendo a una hipotética biología pulsional, sino de constatar que su cualidad volitiva es natural, dados los anteriores postulados neopesimistas.

Por supuesto, y ya para terminar, queremos repetir que el deseo de muerte no es ni pretende ser, en absoluto, un reclamo académico sólido, como sí lo han sido hasta ahora las demás propuestas del neopesimismo. Hay mucho por ahondar al respecto, y nosotros solo aspiramos a dar el primer paso. Un trabajo específico sobre este asunto llevaría varios cientos de páginas, y ahora es el momento de pasar a la otra cara de la moneda del suicidio: el antinatalismo. Hagámoslo con un recuerdo de Mainländer y de su dios suicida:

¡Qué fácil es lanzar la piedra sobre la tumba del suicida, y cuán difícil fue, en cambio, la lucha de ese pobre hombre, que tan buen lecho se ha dispuesto para reposar! Primero, lanzó una angustiada mirada desde lejos a la muerte, y apartó la vista, horrorizado; luego la evitó, temblando, trazando amplios círculos a su alrededor; pero esos círculos se fueron estrechando cada vez más, y, finalmente, sus cansados brazos rodearon el cuello de la muerte y la miró a los ojos, hallando en ellos paz, una dulce paz. (Mainländer, 2020, p. 291)

3.6) ANTINATALISMO

3.6.1) Mejor no haber sido nunca.

El punto final de la disertación neopesimista es el antinatalismo. Consideramos, como se mencionó en el subapartado anterior, que es la otra cara del suicidio en la medida en que nos parece que ambos conceptos pivotan sobre la misma valoración negativa de la existencia. No obstante, mientras que dedicamos las páginas previas a defender la legitimidad y la racionalidad de abandonar voluntariamente la existencia, vamos a consagrar las siguientes a mostrar las ventajas de *no venir* a ella. Esto erradica el problema de raíz, y es la conclusión lógica a la que el neopesimista llega en vista de lo dicho sobre la conciencia, el nihilismo y el absurdo: es lógico querer morir, ergo más lógico aún es no seguir trayendo vida a este mundo en cuyo núcleo se encuentra el dolor estructural que caracteriza al pesimismo.

El antinatalismo, como las raíces sintácticas de la palabra denotan, es la corriente de pensamiento que defiende, por distintas razones, que deberíamos abstenernos de reproducirnos. Con todo, según el enfoque del que hablemos, encontramos antinatalistas que abogan por un *control* de la natalidad, pero no por su erradicación. Tanto es así que, a veces, el término “antinatalista” no se emplea como sustantivo, sino como adjetivo para designar, por ejemplo, políticas de control de población. Las implantadas por China en las últimas décadas son un ejemplo. Sin embargo, el antinatalismo al que nosotros nos referimos designa la posición filosófica radical que deriva, no de una coyuntura socio-económica particular, como puede ser el caso de las aplicaciones políticas, sino de una valoración transversal de lo que implica venir a la existencia. Por ello, cuando usamos el término “antinatalista” en el marco del neopesimismo, lo haremos generalmente para designar a autores que defienden el carácter perjudicial de prolongar la vida de la especie.

En este contexto, vamos a tomar como referente al filósofo sudafricano David Benatar, que, como ya dijéramos al comienzo de nuestro trabajo, en 2006 publicó el polémico ensayo *Better never to have been* [*Mejor no haber sido nunca*], donde asevera lo siguiente: “Mi respuesta a la pregunta ‘¿Cuántas personas debería haber?’ es ‘cero’. Es decir, creo que nunca debería haber habido nadie. Dado que ha habido alguien, no creo que deba haber nadie más” (Benatar, 2006, p. 182, traducción nuestra). Esto resume con bastante precisión el postulado básico del antinatalismo: que el volumen poblacional ideal es cero. Ojalá, piensa el neopesimista, no hubiera existido nunca nuestra especie, pero dado que ya existe, lo mejor que podemos hacer es un pacto de abstención voluntaria, de tal forma que, en poco más de cien años, la humanidad haya desaparecido. No obstante,

los argumentos para el anti-natalismo —la perspectiva de que sería mejor no haber nacido nunca y que, por tanto, la procreación es un error— generan más curiosidad que aprobación. La proclama es fuertemente contraintuitiva: hay algunas vidas desesperadamente malas, pero en general, es difícil creer que hacemos algo malo trayendo gente nueva al mundo, prolongando la existencia

de los que ya están aquí, o pensando que vale la pena vivir la vida. (Belshaw, 2012, p. 117, traducción nuestra).

Coincidimos con Belshaw en su evaluación del sentir general de cara al antinatalismo. Si, como venimos diciendo, el pesimismo sufre una fuerte marginación intelectual debido a sus concepciones poco populares del existir y el devenir humano, el antinatalismo es el epítome de dicha impopularidad. De hecho, el motivo por el que hemos decidido exponer el antinatalismo después del suicidio es el sentido de progresión ascendente: si en nuestra cultura existe la asunción no escrita de que la propia vida es algo valioso que debe conservarse, aún más profundamente arraigado está el convencimiento extremo de que, a cualquier precio, la especie *debe sobrevivir*. Dicho de otra forma, hay un rechazo radical a la idea de que un individuo se mate, pero lo hay incluso más poderoso a que un individuo quiera *extender* dicha “muerte” al resto de sus congéneres.

Naturalmente, el antinatalismo neopesimista no aboga por extinguir las vidas ajenas, sino por *persuadir* de la ventaja de no crear más vidas. Aun así, para el ser humano medio, la perspectiva de que es preferible que toda la especie se extinga resulta no solo contraintuitiva, como Belshaw señala, sino casi del todo incomprensible. Por ello, de entre los múltiples argumentos que consideramos que existen para sumarnos a la visión antinatalista, vamos a empezar por exponer el que quizá sea el más palpable de todos: la asimetría entre la existencia y la no existencia.

El neopesimismo defiende que, como consecuencia del exceso abrumador de conciencia que padece nuestra especie, “la vida es algo que se les impone a los seres vivos, y resulta una carga brutal” (Harris, 2012, p. 1262, traducción nuestra), ¿pero ¿existe alguna forma de extender esta valoración, no solo a la fenomenología individual del para-sí, sino a la vivencia de la especie considerada como objeto mismo? Sí que existe, y la asimetría analítica cubre ese hueco. La perspectiva asimétrica sostiene, enunciado de forma simple, que no pueden medirse con el mismo sistema de cuantificación los eventos beneficiosos que disfruta cada uno de nosotros y los eventos perjudiciales que todos, sin excepción, padecemos. Esta asimetría es sutil, pero se revela claramente cuando uno la formula en casos que concretan la idea.

En su libro *Suffering-Focused Ethics* [*Ética enfocada al sufrimiento*, 2020], el autor escandinavo Magnus Vinding explica que

una perspectiva asimétrica ampliamente compartida es la referida a la ética poblacional, acorde a la cual tenemos sólidas razones morales para no traer vidas infelices a la existencia, mientras que no tenemos razones sólidas para traer vidas felices a la misma. (2020, p. 14, traducción nuestra)

Esto puede sonar demasiado contundente e incluso insensible, pero consideramos que la importancia de la materia que tratamos requiere que quede clara esta máxima antinatalista: el sufrimiento y el placer no son ontológicamente comparables. Es fundamental comprender esta idea para saber por qué, ante la propuesta

de que el volumen de población ideal es cero, el argumento de “Piensa en todos los placeres que te habrías perdido si no hubieses nacido” resulta fallido. ¿O es que el lector aceptaría pasar diez años de sufrimiento extremo a cambio de diez años de felicidad extrema?

El sufrimiento tiene una condición ontológica propia que el placer nunca puede igualar, y podríamos rastrear esta afirmación hasta los griegos, pero basta con remitirnos a Schopenhauer, el ejemplo con el que empezamos nuestra disertación sobre el pesimismo, para ver que “nuestro estado es tan miserable que el completo no ser sería claramente preferible” (Schopenhauer, 2009, p. 383). La razón es, como señalábamos al hablar de la maldición de la conciencia, que el sufrimiento es el estado que tenemos *por defecto*. Toda gratificación es una ausencia o remisión pasajera de dicho estado (como ya mostramos en el análisis de estados como el aburrimiento y el hastío), motivo por el cual la relación de un individuo con su sufrimiento no puede tener análogos en la relación con sus placeres.

Sin embargo, todo el mundo sufre dolores y todo el mundo goza placeres, de forma que ¿por qué la asimetría parece tan clara cuando se trata de establecer una cuantificación de los mismos?

De hecho, parece plausible *a priori* ... que algunos estados sean tan malos que ninguna cantidad de beneficios pueda compensar siquiera un instante de su padecimiento. En contraste, parece altamente *implausible* que exista ningún bien que no pueda ser igualado por alguna cantidad de sufrimiento. (Vinding, 2020, pp. 21-22, traducción nuestra)

Esto nos lleva a la consideración que ya hicimos del no-ser cuando hablábamos del suicidio, pero revertida al estado previo a que el existente *sea*, esto es, cuando estamos considerando si traerlo a la existencia. Aquí, la propuesta antinatalista consiste, básicamente, en que quien no existe se ha librado de todo, pero *no se ha perdido nada*. Este es el rompedor argumento con el que Benatar avivó hace década y media un debate del que, considerando nuestra cultura actual, se podría pensar que había muerto, y se basa en la asimetría placer-sufrimiento que acabamos de describir. “Esta perspectiva asimétrica en la ética poblacional se relaciona con la intuición de que el estado de no-existencia es enteramente no problemático —algunos dirían que incluso perfecto— para aquellos que no han nacido” (Vinding, 2020, p. 16, traducción nuestra), mientras que quienes existen llevan una existencia necesariamente problemática, en el sentido más amplio del término.

Es por ello que, antes de que existamos, nuestro estado es tranquilo, calmo, y carente de conflictos, puesto que nuestro estado *no es*, nosotros mismos *no somos*, y por tanto, no existe sujeto alguno que padezca nada, más que en la teorización que podamos hacer. Así, la no existencia está exenta de todo sufrimiento, y eso es positivo independientemente de que no haya un sujeto que disfrute dicha exención, mientras que también está exenta de todo placer, lo cual solo sería perjudicial *si hubiera alguien para padecerlo*. Por esta razón, venir a la existencia siempre es un daño. Pero antes de

explorar esta consecuencia de la asimetría, le damos la palabra a Benatar para exponer el argumento del que nos hacemos eco con sus propias palabras:

El argumento de que venir a la existencia *siempre* es un daño puede resumirse como sigue: las cosas buenas y las cosas malas les pasan solo a aquellos que existen. Sin embargo, hay una asimetría crucial entre las cosas buenas y las cosas malas. La ausencia de las cosas malas, como el dolor, es buena aunque no haya nadie para beneficiarse de ello, mientras que la ausencia de cosas buenas, tales como el placer, solo es mala si hay alguien privado de esas cosas buenas. La implicación de esto es que la evitación de lo malo mediante la no existencia es una ventaja real sobre la existencia, mientras que la pérdida de ciertos bienes por la no existencia no es una desventaja real sobre no existir. (Benatar, 2006, p. 14, traducción nuestra)

Es esa idea de que la ausencia de cosas malas es siempre buena, mientras que la ausencia de cosas buenas solo es mala si hay alguien para padecerla, es la piedra angular del antinatalismo, y si bien puede sonar algo abstracta, procedemos ahora a concretarla. Imagine el lector que se encuentra en la bella playa de una isla desierta, un lugar paradisíaco en el que todo cuanto le rodea es motivo de gozo. ¿Acaso el lector, ante esta contemplación, se *lamenta* de que no exista gente que pueble esa isla? Que ese lugar paradisíaco esté desierto, ¿es algo *malo*? En absoluto, contesta el neopesimista: es algo *neutro*. Sin embargo, es fácil ver que el caso a la inversa no funciona igual. Si el lector pasa cerca de una isla desierta que está ardiendo, sí que experimentará un alivio empático porque no haya nadie siendo víctima de la catástrofe.

En esto, nos dice Benatar, radica la mencionada asimetría. Una isla paradisiaca es un bien, pero para que la *ausencia* de dicho bien (es decir, no estar en esa isla) se pueda considerar perjudicial, debe *existir* alguien que esté padeciendo tal ausencia (algún conocido que está en alguna otra parte). Por otro lado, que no haya nadie en una isla que está ardiendo es algo intrínsecamente positivo, independientemente de que ese “nadie” que no está ahí exista (sea un amigo nuestro) o no exista (sea el bebé que unos amigos nuestros intentan concebir). Así, mientras que “resulta extraño (si no incoherente) dar como razón para tener un hijo el que dicho hijo se verá beneficiado con los placeres, no es extraño citar el potencial interés del hijo como base para evitar traerlo a la existencia” (Benatar, 2006, p. 34, traducción nuestra). Quien no existe no tiene intereses en los bienes de la existencia, mientras que quien existe tiene intereses en evitar los males de la existencia. Esto último, defiende el neopesimismo, es imposible, mientras que para los no-existentes está garantizada la exención del absurdo, el aburrimiento y las ansiedades de la conciencia.

Aunque las cosas buenas en la vida de uno hacen esta sea mejor de lo que habría sido de otra forma, uno no se habría visto privado de su ausencia si no hubiera existido. Aquellos que nunca existen no pueden verse privados de nada. Sin embargo, viniendo a la existencia uno sufre daños muy severos que no habrían ocurrido si no hubiese venido. (Benatar, 2006, p. 1, traducción nuestra)

Por esto, el venir a la existencia debe considerarse como un proceso filosófico a considerar en sí mismo, y no como el punto de partida de otras disertaciones. Esto es frecuente en el análisis general de la existencia: partir del ente en tanto que tal, en lugar de considerar si debería haber sido en algún momento y, a partir de dicha consideración, enfocar el resto de advenimientos a la existencia. Si determinamos del análisis de Benatar que venir a la existencia implica la *presencia* de cosas buenas y malas (factores a favor y factores en contra), pero que no venir a la existencia implica la *ausencia* de cosas buenas y de cosas malas (factores a favor, pues ya hemos explicado que la ausencia de cosas malas es buena aunque no haya nadie para disfrutarla, y factores *neutros*, pues también hemos explicado que la ausencia de cosas buenas solo es mala si hay alguien para padecerla), parece bastante conclusivo, en términos esquemáticos, que venir a la existencia es siempre un perjuicio respecto a permanecer en la no existencia.

Si la pregunta ética inicial es cómo vivir, se supone ya de antemano que *vivir* no tiene, en sí, problematizaciones morales, o que *vivir es, per se*, éticamente bueno, o que, por algún motivo que debería aclararse, la cuestión del bien/mal no se plantea para el ser, sino solo para los entes. (Cabrera, 2014, p. 27)

Como Cabrera muestra en este ejemplo, y como el lector ya habrá sospechado por la lectura del presente capítulo, la terminología valorativa de lo “bueno” y lo “malo” es imprescindible para referirnos al antinatalismo. Ahora bien, no existe, consideramos, contradicción alguna entre el empleo de estos calificativos y el nihilismo moral que varias páginas antes hemos defendido, pues el neopesimismo solo habla de lo bueno y de lo malo (cuando no tiene más remedio) para referirse a lo beneficioso y a lo perjudicial. Con todo, hemos de tener en cuenta que los argumentos antinatalistas de Benatar, como también los de Cabrera y otros después de él, se basan en un fuerte sentido de la ética, cuya aspiración el neopesimismo no comparte. Esto tampoco es problema, pensamos, pues desde el nihilismo puede acometerse también un análisis de lo que beneficia contra lo que perjudica, de lo que compensa y lo que no, en venir a la existencia, en función del sufrimiento o el placer experimentado, independientemente de que consideremos que nadie tiene obligación alguna para con dicho placer ni dicho sufrimiento. Esto es, el neopesimismo, a diferencia de Benatar y de Cabrera, propone un antinatalismo basado en el frío análisis de lo que *conviene*, pero no aspira a moralizar al respecto, lo cual constituye, para nosotros, una forma de entender el antinatalismo no expuesta hasta ahora. Pero iremos con ello más tarde.

De momento, centrándonos en el argumento del daño ineludible que implica venir a la existencia, podría decirse, ¿no pueden las cosas buenas compensar las cosas malas, de tal forma que valga la pena descartar lo bueno y lo neutro de no existir en favor del riesgo “bueno vs. malo” de existir? El neopesimismo considera que no, y para dar esa respuesta se vale de la asimetría antes descrita y concretada en el ejemplo de los diez años de sufrimiento extremo frente a los diez de placer extremo, así como de otra aproximación que Vinding nos propone:

Más allá de la asimetría cuantitativa, también existe una fuerte asimetría en la facilidad para alcanzar estados de felicidad y sufrimiento respectivamente. ... Un solo evento puede provocar un dolor y sufrimiento intensos que duren toda la vida. Por ejemplo, una única caída puede resultar en dos piernas rotas y dolor crónico; un solo accidente de coche puede dar lugar a toda una vida de dolor, discapacidad física y trastorno de estrés postraumático; con solo pulsar un botón se puede dar lugar a millones de vidas atormentadas en el fuego y la radiación nuclear. Sin embargo, no se puede dar ni un solo ejemplo de lo contrario. Ningún suceso puede garantizar un placer intenso y duradero. (Vinding, 2020, pp. 26-27, traducción nuestra)

Se ve con esto por qué el prolongar, no ya nuestra existencia mediante la negación de la muerte voluntaria, sino la de la especie mediante el empeño reproductivo, es una cuestión que no tiene su origen, desde luego, en un análisis lógico de la realidad que atraviesa el existente. Sesgo optimista benatariano aparte, basta un somero análisis de nuestra cultura para darnos cuenta de que en la figura del recién nacido hemos depositado unas esperanzas casi metafísicas. Los propios padecimientos parecen desmentirse ante la perspectiva de una nueva vida, que no viviremos en nuestra propia carne, pero de alguna forma, sí a través de nuestros hijos, y esta falacia ontológica, esta idea de que “el futuro será mejor” o de que “siempre hay esperanza”, es lo que nos mantiene en la rueda reproductiva. El neopesimismo rechaza de plano que exista un “instinto”, que nadie ha podido probar en mayor medida de la que Schopenhauer probó su voluntad de vivir, que nos inste a no dejar que la especie muera. Consideramos, por el contrario, que si “los hombres no creyeran en nada, preferirían los vicios a la fecundación” (Caraco, 2004, p. 80), y que, por tanto, “la opción por la vida tiene que incluir algún elemento emocional” (Cabrera, 2014, p. 212). Ese elemento emocional es el mismo que se halla, como llevamos diciendo todas estas páginas y ahora pretendemos hilar en el último postulado neopesimista, en el núcleo de la filosofía afirmativa, que, no lo olvidemos, le tiene terror a la nada, y desde luego, a la perspectiva de la extinción.

Los postulados básicos de esa ontología afirmativa son aserciones como: ser es mejor que no-ser, ser más es mejor que ser menos, etc. De donde se derivan afirmaciones éticas completamente básicas del tipo: el ser es bueno, el no-ser es malo, ser malo es mejor que no ser nada en absoluto, etc. (Cabrera, 2014, p. 36)

La filosofía afirmativa es, por ello, ciega a la asimetría existencial de la que hablamos, motivo por el cual parece que la cuestión de si traer o no una nueva vida ni siquiera se toma en serio, sino que se asume apriorísticamente. El neopesimismo sostiene que el debate debería remitirse hacia los extremos del existir: en primer lugar, hacia el ya existente responsable del fin de su vida mediante la muerte voluntaria, expuesta en el capítulo anterior, y en segundo lugar, hacia el no-existente que aún puede librarse de *empezar* una vida.

Es curioso que, mientras que las buenas personas se toman muchísimas molestias para evitarles sufrimiento a sus hijos, pocas parecen darse cuenta de que la única (y exclusiva) forma efectiva de ahorrarles todo el sufrimiento es no traerlos a la existencia. (Benatar, 2006, p. 6, traducción nuestra)

Así pues, haciendo una breve recapitulación, como motivos para el antinatalismo tenemos los siguientes.

En primer lugar, el argumento de Benatar sobre los beneficios de la no-existencia frente a los perjuicios garantizados de la existencia, en virtud del cual traer nueva vida al mundo debería considerarse reprochable.

En segundo lugar, la asimetría cualitativa placer-dolor que Vinding nos expone, dando lugar a una supuesta ética basada en el análisis del sufrimiento humano, cuya condición ontológica es diferente de la del placer, y por tanto, ambas cosas no deben medirse con los mismos parámetros.

Si estuviéramos en posesión de unas pastillas que pudieran aumentar hasta las cotas máximas la felicidad de aquellos que ya son felices, no habría urgencia alguna en distribuir esas pastillas, mientras que si una sola persona cayera al suelo sufriendo una agonía insoportable justo delante de nosotros, sí que sería urgente ayudarle. (Vinding, 2020, p. 32, traducción nuestra).

Y en tercer lugar, la asimetría *cuantitativa* placer-dolor, que es la menos acotada en la filosofía contemporánea, pero cuya aclaración es una de las metas que el neopesimismo pretende alcanzar como contribución original. Para nosotros, este argumento tiene un carácter menos lógico-formal que el de Benatar, pero no por ello menos verídico, y consiste en tomar la perspectiva fenomenológica del sufrimiento, en lugar de la analítica, entendiendo esa fenomenología en los términos hasta ahora expresados, es decir, el sufrimiento considerado, no en sí, sino para mí, en la medida en que yo lo vivo, en la medida en que se aparece a mi conciencia como fenómeno con el que lidio.

Así, puesto que, como defiende el neopesimismo, la conciencia es la madre de todo sufrimiento, y puesto que no podemos librarnos de dicha conciencia, todo existente acarrea un lastre que le garantiza un tipo de padecimientos que no pueden ser compensados ni por los mayores placeres. Y no hablamos aquí de la misma asimetría que antes, sino de la dimensión más bruta que cabe deducir de la propuesta de Benatar, aquella que nos dice que los placeres son rayos de sol pasajeros filtrados a través de un cielo perpetuamente encapotado. Ya hemos visto que carecemos de propósito e incluso de un yo al que aferrarnos, y hemos visto cómo el absurdo puede tomar (y toma) el control de nuestra vida en cualquier momento; ahora preguntamos: ¿acaso esto puede ser compensado por un romance apasionado, por el éxito profesional de cualquier clase, o por un goce momentáneo, aunque sea de la mejor calidad? Consideramos que no, porque el sufrimiento del que el neopesimismo habla es estable, es el escenario en el

que desempeñamos nuestra obra, mientras que los placeres son, a lo sumo, funciones que alcanzan un pico y luego descienden vertiginosamente.

Por mucho que adoremos nuestro trabajo, este conlleva inequívocamente estrés y conflictos de diversa índole. Por mucho que amemos a nuestra pareja, los problemas relacionales que la psicología social lleva varias décadas describiendo son ineludibles. Y por mucho que disfrutemos de cualquiera que sea el hueso que la existencia nos lance, se terminará, las luces se apagarán y volveremos a estar solos en el mismo escenario terrorífico del que Thacker habla. El sufrimiento supera a los placeres por su propia condición, o más bien, por la nuestra, por nuestra herida fundamental que es la conciencia, y al decidir tener un hijo, hemos de tomar esto en la máxima consideración,

pues aunque no sabemos si a él le gustará viajar, trabajar o estudiar lenguas clásicas, sí sabemos que será un ser indigente, decadente, des-ocupante, que comenzará a morir desde que nazca, que enfermará y se caracterizará por disfunciones sistemáticas, que deberá constituir su propio ser como ser-contrallos-otros, —en el sentido de soportar agresividad y del tener que descargarla contra otros— que perderá a los que ama y que los que le aman le perderán, que el tiempo se irá llevando todo lo que consiga construir, etcétera. (Cabrera, 2014, p. 62)

Este argumento contrasta con la fría filosofía analítica de Benatar y con la ética de Vinding porque desde aquí reivindicamos lo grotesco de la condición humana y el vívido sufrimiento de quien la padece. El antinatalismo neopesimista no solo toma en cuenta la asimetría conceptual entre la existencia y la no-existencia, sino que pone especial énfasis en la experiencia fenomenológica, entendida como antes la definimos, de aquellos que *realmente* la atraviesan. Es la clase de argumento contra el nacimiento que no se basa en la comparativa “bueno” vs. “malo”, sino en la descripción proyectiva de lo que ha de padecer un ser humano una vez que las tasaciones existenciales de Benatar se han ignorado.

Es en esta forma de entendimiento donde se manifiestan los pensamientos de autores que, aunque decididamente antinatalistas, no necesariamente focalizaron en ello sus sistemas. Cioran es un ejemplo, al decirnos que “no nacer es sin duda la mejor fórmula que hay. Desgraciadamente no está al alcance de nadie” (2014a, p. 219), instándonos esta última parte a reconsiderar los existentes la interrupción de crear nuevas existencias. Lo análogo se da con Schopenhauer, quien, basándose en el proceso de negación de la voluntad de vivir mediante las vías ascéticas descritas en el apartado correspondiente de este trabajo, concluye en pos del antinatalismo que “la perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir” (Schopenhauer, 2009, p. 442).

Dicho todo esto, y antes de pasar a lo que queremos presentar como la aportación particular del neopesimismo a los argumentos antinatalistas de Benatar, con lo que aspiramos a extender su legado en este crudo aspecto de la filosofía, queremos tomarnos un momento para contemplar la situación del antinatalismo en sí. Como ya

enunciamos al empezar a hablar de neopesimismo, las ideas que integran estas sombrías escuelas de pensamiento no tienen apenas cabida en las universidades actuales. Esto lo achacamos a la teleología de las ideas que tanto hemos criticado aquí, pero de un modo particularmente perverso.

El apego de la propia identidad por la existencia que vive es tal que el generar más vida parece condición *sine qua non* para que el individuo pueda sentirse *pertinente*, en lugar de, como defienden Thacker y Ligotti, asumir que *no somos de aquí*. Cuestionar lo procedente o lo valioso de nuestra presencia en el mundo es algo que rara vez forma parte de un planteamiento filosófico. Como Cabrera señala, la existencia nunca se problematiza a la hora de *empezarla*, sino que la mayor parte de la filosofía parece restringirse a los entes, a lo que *es*, en lugar de a si deberíamos seguir siendo. Quizá abrazar la muerte voluntaria parezca demasiado atroz, pero abstenernos de reproducirnos es una forma pacífica (y económicamente beneficiosa en lo que a la gestión de recursos se refiere) de erradicar el error evolutivo que es nuestro exceso de conciencia. El neopesimismo existe para describir nuestra situación en el mundo y apostillar que no tenemos que conformarnos con ella. No nos pidieron permiso para traernos a la existencia, y la carga de que nos trajesen a la fuerza se ha convertido en un castigo que infligimos generación tras generación, porque parecemos confiar en que, por alguna razón, el llamado “progreso” salvará a los entes futuros de aquello que a los presentes nos ha lastrado durante todos nuestros días, sin ver que esa confianza ciega es inútil, ya que la conciencia es inevitable y el lugar donde radica el problema.

Si la gente no confiara ya en nada y no creyera en nada, se negaría inmediatamente a multiplicar su semilla y nuestros problemas serían resueltos en una o dos generaciones, mediante el despoblamiento universal. Esto que expongo aquí no soy el único en pretenderlo, pero si hay quienes piensan como yo, ¿cuántos osarían escribirlo, o mejor: profesarlo desde lo más alto de un púlpito, llegando hasta proclamarlo a los cuatro vientos? (Caraco, 2004, p. 112)

El neopesimismo osa, y no se queda ahí, sino que añade a las palabras de Caraco que *no tenemos derecho* a crear una nueva vida que luego será responsable de sí misma. Esto puede no ser un problema para aquellos seres de la naturaleza que no gozan del “avanzado” estado neurocognitivo con el que nosotros cargamos, pero en el caso de la humanidad, la reproducción es una decisión del todo consciente y de la que hemos de hacernos responsables. Observemos unas estadísticas:

Cada año, cerca de 700.000 personas se suicidan (Organización Mundial de la Salud, [OMS], 2021). Según Statista, solo en 2020 hubo 980 catástrofes naturales (Statista, 2021). En 2019, de acuerdo con la ONU, casi 750 millones de personas se vieron expuestas a niveles graves de inseguridad alimentaria (Organización de las Naciones Unidas, [ONU], 2021). De nuevo según la OMS, 1,3 millones de personas mueren al año en accidentes de tráfico (OMS, 2021), 280 millones padecen depresión (OMS, 2021), más de 200 millones de mujeres y niñas vivas actualmente han sido víctimas de mutilación genital (OMS, 2021), solo en 2020 murieron 10 millones de

personas como consecuencia del cáncer (OMS, 2021), y, por supuesto, en el panorama de rabiosa actualidad, mostrando que absolutamente nadie está a salvo, sea cual sea su clase o su raza, más de 5 millones de personas han muerto por COVID-19 en menos de dos años (OMS, 2021).

Ahora, díganos el lector si no ha de dársele la razón a Benatar cuando afirma:

Dado que no hay ventajas reales respecto a no existir para aquellos que han sido traídos a la existencia, es difícil ver cómo podría justificarse el significativo riesgo de sufrir daños serios. Si contamos no solo los daños inusualmente severos que cualquiera puede padecer, sino también los rutinarios de la vida humana ordinaria, la cosa se pone aún peor para los alegres procreadores. Vemos que juegan a la ruleta rusa con un arma *completamente* cargada apuntando, por supuesto, no a sus propias cabezas, sino a la de su futura descendencia. (Benatar, 2006, p. 92, traducción nuestra).

Tan de acuerdo estamos con esta afirmación que no comprendemos cómo es posible que “a quienes, como Benatar, argumentan que ‘el volumen ideal de la población mundial es cero’ se les hace caso omiso como tipos de mente enfermiza” (Ligotti, 2017, p. 84), pero así es, y desde este trabajo queremos reivindicar un replanteamiento de la idea predeterminadamente aceptada de que existir es algo bueno.

Hay herramientas para ello, valga añadir. Cuando entrevistamos a Benatar, nos habló, entre otras cosas, del sesgo optimista, que, como ya hemos dicho, permite a los procreadores evaluar su situación y la de su futura descendencia con suficientes puntos ciegos como para considerarlas deseables, e incluso desdeñar todos los argumentos antinatalistas aquí expuestos. Para cortar dicho sesgo, Benatar nos contó lo siguiente:

Lo que a menudo ocurre es que cuando se confronta al optimista con todos los genocidios y la violencia masiva que han tenido lugar en el mundo, está al tanto de ello, pero lo que no es capaz de hacer es computar el peso relativo de esas cosas. Existen heurísticos que podemos usar para intentar empujarles a ello. Un experimento mental que he empleado en el pasado es plantearle una pregunta a alguien que está considerando tener un hijo: “Imagina que este hijo será una niña, y que en algún punto de su vida, va a ser violada”. Entonces le formulamos al potencial procreador la siguiente pregunta: ¿qué tipo de bien sería necesario en la vida de esa niña para compensar la violación? Si piensas la respuesta en términos muy concretos e imaginas a ese padre potencial diciendo que debería tener una carrera exitosa o un matrimonio feliz, y que eso compensaría la violación, suena grotesco y brutal el simple hecho de realizar esa ecuación. Así pues, considero que hay algunos heurísticos que podemos usar para darles algo de perspectiva a los optimistas. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Esto remite al argumento de la asimetría, pero también a la propuesta neopesimista de la abundante superioridad ontológica del sufrimiento sobre los placeres.

En efecto, consideramos el experimento mental que Benatar propone como un ejemplo muy ilustrativo de cómo no seríamos capaces de igualar el sufrimiento de una violación con hipotéticas compensaciones, por muy buenas que estas fueran. Si a un padre se le pusiera por delante tal contrato, difícilmente, creemos, lo firmaría, fueran cuales fueran los beneficios que siguiesen a la violación. Sencillamente, hay sufrimientos que no admiten compensación, y la existencia humana está plagada de ellos.

Además de esto, el neopesimismo, si bien se abstiene de incurrir en el terreno de la ética, es capaz de ver la influencia de sus argumentos. Cabrera, por ejemplo, sostiene que el traer una vida a la existencia incurre en un tipo de manipulación humana que se da durante el resto de la vida del ente, y que una vez que dicha vida ha empezado, la manipulación, ni la dada ni la sufrida, es evitable. Esto tiene, por supuesto, una única forma de evitación:

Aunque la manipulación ontológica del naciendo es absolutamente inevitable, es evitable, claro está, hacerle nacer, y eso indica precisamente el camino hacia una moralidad de la abstención, en la medida en que esa forma del no-ser parece perfilarse como una manera viable de librar a alguien del dolor estructural, y de la consecuyente inhabilitación moral. (Cabrera, 2014, p. 63)

He aquí, sin embargo, donde el neopesimismo se separa del antinatalismo precedente, para dar una nueva visión sobre el tema. Mientras que la mayoría de autores, como Benatar, Vinding y Cabrera, son filósofos profundamente morales, con un sentido muy arraigado de lo que debe hacerse y de lo que no, el neopesimismo sigue considerando el nihilismo como opción única para obrar de forma lógica. Es por esto que el neopesimismo hace la siguiente propuesta: *abstenerse* de la censura moral del nacimiento, por perjudicial que este sea.

De acuerdo con el nihilismo moral, no tenemos ningún sustrato filosófico sólido para discriminar lo objetivamente bueno de lo objetivamente malo, pues el bien y el mal no existen, no son más que palabras que no designan nada común ni imparcial. Así pues, consideramos necesario un antinatalismo nihilista, es decir, aquel cuyo corpus consiste en la enunciación de lo que consideramos una realidad (que la no existencia es preferible a la existencia), pero sin la menor pretensión de universalizar dicha realidad. El antinatalismo neopesimista va en estricta concordancia con su nihilismo, y de la misma forma en que reniega de los autores que pretendieron establecer un propósito vital e incluso una figura real del yo, es lo bastante coherente como para ponerse en duda a sí mismo. Y esto es lo que hacemos aquí: no dudar de nuestras conclusiones, sino asumir que, pese a que la lógica, a nuestro entender, dicta que procrear es profundamente dañino para los advenedizos al mundo, esto sigue sin ser nada más que lo que es.

Puesto que el bien y el mal no existen, decíamos, no hay parámetro de referencia alguno para censurar lo moral o inmoral de una acción concreta, más que si queremos *crear*, cultural o arbitrariamente, dicho parámetro. Pero el neopesimismo reniega de la moral y de sus restricciones. Así pues, lo que el antinatalismo neopesimista dice es:

estas son las razones que entendemos sobradas para abstenernos de reproducirnos, dicho lo cual, quien quiera hacerlo, que lo haga, que se responsabilice de ello y que se atenga a las consecuencias. A diferencia de Benatar y Cabrera, el neopesimismo considera posible establecer un antinatalismo que no necesite apelar a la moral, sino a la mera descripción existencial, y a partir de la cual, que cada uno obre como quiera. El neopesimismo es lo bastante sobrio como para no pontificar, y sobre todo, para no intentar salvar el mundo.

3.6.2) La no existencia es *siempre* preferible

Hasta ahora hemos estado de acuerdo con Benatar en todo. Hemos mostrado sus argumentos como ejemplo a seguir, y el neopesimismo se ha valido de su inmensa utilidad para desarrollar su pilar antinatalista. No obstante, en *Better never to have been*, Benatar incurre en lo que consideramos un desliz pasmoso en su por lo demás encomiable sistema, y es el arreglo, a nuestro entender, de dicho desliz lo que constituye la última aportación del neopesimismo, que a continuación exponemos.

El error concreto de nuestro autor empieza cuando hace una distinción cuanto menos sospechosa en el marco antinatalista en el que ha estado moviéndose durante todo el libro: sostiene que debemos diferenciar entre lo que implica *no empezar* una vida y lo que implica *no continuar* una vida. Si bien esta distinción es claramente necesaria, ya que cada una remite a un marco existencial concreto, Benatar la emplea en favor de lo que nos parece un toque final de redención tendenciosa. En sus palabras:

La vida puede ser lo bastante mala como para que sea mejor no venir a la existencia, pero no tan mala como para que sea mejor dejar de existir. ... Esto se debe a que el existente puede tener intereses en continuar existiendo, y los daños que hacen que no valga la pena continuar la vida deben ser lo bastante severos como para vencer a esos intereses. (Benatar, 2006, p, 213, traducción nuestra)

Esta propuesta nos resultó harto desconcertante, pues parece más un intento desesperado por no incitar al suicidio que una conclusión orgánica del antinatalismo. En efecto, no empezar una vida es un acto pasivo mientras que terminar una vida ya existente es un acto activo. Asimismo, los autores de uno y otro son a menudo distintos y están movidos por motivos diferentes, unos apriorísticos y otros derivados de la vivencia. No obstante, y entendido esto, nuestra crítica es la que sigue: el neopesimismo considera que, si tras una valoración racional de la existencia se llega a la conclusión de que es mejor no haber existido, necesariamente debe deducirse también que es mejor no seguir existiendo; es decir, que la no existencia *siempre* es preferible.

La existencia aquí es el objeto a evaluar, y los parámetros que para ello se emplean son los relativos al ente, al ser que ya existe, al ser que ya la padece. Tras esto, si concluimos que la existencia es tan hostil como para no compensar de ninguna forma la existencia, los intereses del ente aquí son irrelevantes más que para él mismo. Por ejemplo, en el apartado sobre el suicidio mencionábamos que lo consideramos una

reacción lógica ante la condición humana, pero admitíamos que cualquier individuo, e incluso la mayoría, pueda persistir en vivir contra toda lógica. Esto no es un problema, pero sí habría sido un problema modificar nuestra valoración inicial de la existencia en función de la valoración del ente. Si la existencia es lo bastante mala como para preferir la no existencia, debería ser irrelevante si el sujeto al que aludimos existe ya o no. Si no existe, no deberíamos traerlo a la existencia; si existe, la muerte voluntaria es la opción lógica. Puesto a modo de corolario: si, como reza el título de la obra de Benatar, es mejor no haber sido nunca, también es mejor no seguir siendo.

Sobre este punto nos aportó una especial introspección Thomas Ligotti, referente del neopesimismo ampliamente citado en este trabajo, quien, cuando le entrevistamos, observó que “Benatar es un antinatalista, pero no un pro-mortalista” (T. Ligotti, comunicación personal, 28 de diciembre de 2020, traducción nuestra). En efecto, la distinción que Benatar hace entre una vida que valga la pena empezar (para él, ninguna) y una vida que valga la pena continuar (para él, es concebible que la existencia pueda ser preferible a la no existencia en el caso de los ya existentes) nace de esta aguda afirmación de Ligotti. De hecho, cuando le preguntamos a este al respecto y le planteamos nuestra postura acerca de que la preferencia de la no existencia sobre la existencia debería aplicarse por igual a los existentes y a los no existentes, el autor estadounidense nos contestó:

En mi opinión, se aplican los mismos argumentos contra empezar una vida y contra continuar una vida, y de hecho, tradicionalmente, el argumento contra el valor de la vida humana está enmarcado como perteneciente a aquellos que ya están entre nosotros. (T. Ligotti, comunicación personal, 28 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

Coincidimos con Ligotti, como hemos dicho, en que la propuesta antinatalista de Benatar se queda coja si se detiene en la distinción entre vidas empezadas y por empezar. La existencia es una, y que su advenimiento sea un daño va necesariamente ligado a que permanecer en ella también lo sea. La proporción, como hemos visto en los argumentos relativos a la simetría, no solo es abrumadoramente favorable al sufrimiento, sino que ni siquiera debería tenerse en cuenta, dado el estatus ontológico de este frente al del placer. Así, “si [la existencia] no debería empezar bajo ninguna circunstancia, y si su continuación incrementa el sufrimiento de tal forma que la extinción es preferible, resulta razonable sostener que la existencia, y no solo *venir* a la existencia, es dañina” (McGregor y Sullivan-Bissett, 2012, p. 58, traducción nuestra), lo cual, para el sistema neopesimista, es la conclusión ideal que vincula sus dos pilares fundamentales: el antinatalismo y el suicidio.

Pero para rebatir un argumento, consideramos, uno ha de comprender plenamente el lugar del que dicho argumento parte. Por ello, en la entrevista que sostuvimos con Benatar le preguntamos por su rechazo a la idea de que si es mejor no haber sido, es mejor no seguir siendo, es decir, por su postura frente al suicidio, y tomamos fiel nota de su contestación:

La respuesta es, en resumen, que una vez que existes, tienes interés en seguir existiendo. Puedes ver que hay mucho mal en el mundo, pero cuando te quitas tu propia vida, solo estás haciendo que una de las cosas malas que ocurrirán en tu existencia, es decir, la muerte, ocurra más pronto que tarde. Asimismo, exagera el problema del sentido de la vida, porque normalmente, si mueres más pronto que tarde, tienes menos oportunidades de crear un sentido existencial terrestre. Por tanto, si uno de los problemas de la existencia humana es el sinsentido, la ausencia del mismo, cuando te quitas tu propia vida estás en realidad empeorando las cosas. (D. Benatar, comunicación personal, 22 de diciembre de 2020, traducción nuestra).

Se nos ocurren varias formas de desmontar este argumento, pero trataremos de proceder de forma lineal.

En primer lugar, la aseveración de “una vez que existes, tienes interés en seguir existiendo” es, cuanto menos, una sobresimplificación. El interés del existente no debe medirse únicamente por sus deseos. Si la existencia es constitutivamente sufrimiento y si la conciencia nos tiene sujetos de forma perenne a los peores temores, ansiedades y padecimientos, la existencia es, objetivamente, un lugar en el que no nos conviene estar. Ante esto, el argumento de un existente que, cargando heroicamente con su cruz, quiere continuar la flagelación que se le impuso al traerle a la existencia, y que, por tanto, es *en interés suyo* seguir existiendo, palidece. Es comparable, por ejemplo, a un niño que quiere comer un helado tras otro. Quizá en ese momento no esté padeciendo fuertes dolores de estómago, o su flora intestinal no está lo bastante atiborrada como para darle problemas, pero con certeza ocurrirá, en un momento u otro, y el niño estará sujeto a ello; continuar comiendo helados acelerará el proceso, independientemente de que el niño sea consciente o no de ello, e independientemente de que le apetezca hacerlo. Así, por mucho que el niño lo quiera, es inadmisibles pensar que atiborrarse de helados *va en interés del niño*. En conclusión: el interés de un ente debe medirse por sus condiciones en función del objeto con el que se relaciona, y ya hemos visto que la relación de un individuo con la existencia es siempre tóxica, argumento apoyado incluso por el propio Benatar.

En segundo lugar, la idea de que si uno se suicida solo está adelantando uno de los males de la existencia (la muerte) es problemática en sí misma. Ya en el apartado anterior dedicado al suicidio explicamos por qué el argumento schopenhaueriano de la pervivencia de la voluntad de vivir es insuficiente para que debamos abstenernos de la muerte voluntaria. Dijimos entonces que, aunque la voluntad de vivir continúe existiendo tras el ente, esto no es obstáculo alguno para que dicho ente termine con su vida, y por ende, con *su* sufrimiento, aunque no con el sufrimiento general. Lo análogo cabe responder a la objeción de Benatar: que la muerte vaya a ocurrir en un momento u otro, más pronto o más tarde, es irrelevante a la hora de analizar *el cariz* de la muerte para nosotros. Si la muerte, como sostenía Améry, nos libera de las cargas del ser, nos liberará de ellas ocurra cuando ocurra; el morir, por tanto, no debe considerarse, como Benatar sugiere, algo “malo”, pues, de hecho, lo “malo” es la existencia, y la muerte la

única salida. Para cuando morimos, todos nuestros intereses desaparecen, por tanto, difícilmente puede pensarse que estamos adelantando algo malo, ya que tras ese “algo malo” no estaremos aquí para padecer su adelantamiento.

En tercer y último lugar, el argumento del “sentido terrestre” es el que, para nosotros, hace aguas de forma más visible. Ni siquiera es necesario aludir a las largas páginas sobre el nihilismo existencial y el absurdo que figuran en este trabajo para ver que la mera posibilidad de crear dicho sentido es una asunción apriorística que el neopesimismo rechaza. No consideramos que pueda crearse un sentido existencial, por las razones expuestas, pero sobre todo, y lo que es más importante, nos parece lógico que, para cuando una persona decide quitarse la vida, ha explorado la posibilidad de “crear un sentido existencial terrestre” más que sobradamente en su intento desesperado por mantenerse en la existencia, y si ha fracasado, si se ha topado con la futilidad que hace tiempo que venimos anunciando, prolongar su existencia con la idea de que a mayor tiempo, mayor probabilidad de éxito, se revela como una falacia. Lo cierto es que para que esta última parte del argumento de Benatar funcione, uno ha de pensar, no solo que hallar un propósito existencial consistente es posible, sino que la posibilidad de hallarlo es *segura*, es decir, que nunca se agota. Ambas son premisas difíciles de asumir (imposibles para el neopesimista), de forma que la cuestión de cuánto tiempo disponemos para realizar tales hallazgos se convierte en una cuestión numérica irrisoria que nada tiene que ver con nuestra disposición para aguantar la carga existencial.

Vistos estos contra-argumentos, cabe preguntarse: ¿por qué, entonces, Benatar persiste en su intento por desmentir que es mejor no seguir siendo? ¿Acaso desconoce nuestras objeciones? Resulta difícil creer que no se le hayan ocurrido. ¿Qué, entonces, le mueve a intentar salvar el valor de la existencia presente frente a la desvalorización de la existencia general? Ante esto, Ligotti nos aportó otra valiosa observación:

Mientras que todos los pesimistas son, por definición, antinatalistas, no todos los antinatalistas son pesimistas. De hecho, me parece que pocos antinatalistas expresan abiertamente una visión pesimista del mundo. Esto resulta paradójico, ya que el antinatalismo se basa en las conclusiones del pesimismo. En mi opinión, el antinatalismo defiende una idea: la de que es inmoral procrear. Pero no aboga por el “rechazo de la vida” más allá de la abstención reproductiva. (T. Ligotti, comunicación personal, 28 de diciembre de 2020, traducción nuestra)

La afirmación de que “todos los pesimistas son, por definición, antinatalistas”, nos resulta difícil de aceptar, sobre todo en lo relativo a la categoría de los pesimistas de la fortaleza. Excepción hecha de estos, quizá la máxima que Ligotti plantea podría admitirse, pero sería una excepción demasiado excluyente. En cualquier caso, la parte que nos interesa es la segunda mitad de su respuesta, la relativa a que “no todos los antinatalistas son pesimistas”. Esto es cierto y resulta inquietante por la razón que el autor estadounidense señala: el antinatalismo se basa en las conclusiones del pesimismo. En ese sentido, nosotros diríamos más bien que todos los antinatalistas son

pesimistas, pero es mayoría la que no dispone los elementos de su filosofía en ese marco.

Benatar, como hemos visto, abre la puerta a la creación de un “sentido terrestre”, y cita el hipotético interés del ente en seguir siendo como razón para mantener la vida creada. Esto parece una maniobra propiamente contraria al pesimismo, tanto que resulta artificial, y más aún cuando él mismo escribe que, “de hecho, cuando no se patologiza el pesimismo enmarcándolo bajo la rúbrica de ‘depresión’, a menudo se le muestra impaciencia o condena” (Benatar, 2006, p. 209, traducción nuestra). Por supuesto, el caso de Benatar no debe confundirse con el de los pesimistas de la fortaleza que rehúyen el marco global de su propio razonamiento. Para ilustrar el contraste, veamos estas dos citas de Dienstag:

En las últimas décadas, hemos conseguido doblar la población de la Tierra. ¿Con qué fin? ¿Acaso hemos doblado el número de artistas, científicos o estadistas? En absoluto: hemos doblado el número de pobres y desgraciados mientras que esas otras categorías se han mantenido estables o han disminuido. (Dienstag, 2006, p. 252, traducción nuestra)

En un primer vistazo, esta cita parecería propia de un antinatalista, es decir, de la clase de pesimista que puede concluir su razonamiento con lo que, a nuestro entender, es el término lógico en una valoración estructuralmente negativa de la existencia. Sin embargo, cuando entrevistamos a Dienstag y le preguntamos por el antinatalismo, su respuesta fue la que sigue:

Creo que el antinatalismo no tiene ningún sentido. Al igual que Nietzsche se quejaba de Hartmann, yo me quejo de Benatar: no existe ningún punto de referencia fuera de la vida desde el que se pueda uno erigir en juez de la vida como conjunto, que es lo que hace el antinatalismo. Aquí es donde la fenomenología acierta y el utilitarismo se muestra erróneo o estúpido. Si entendemos dónde se origina el poder de juicio, entonces entenderemos que no podemos saltar fuera de la vida para juzgarla desde una perspectiva cuasi-divina. (J. Dienstag, comunicación personal, 9 de abril de 2021, traducción nuestra)

Vemos que el tipo de reproche que el neopesimismo le hace a Benatar es muy distinto del que le hace a Dienstag. En su condición de pesimista de la fortaleza, Dienstag olvida o ignora dos puntos fundamentales: 1) No se requiere estar fuera de la existencia para comprender la naturaleza de la existencia, en tanto que, hasta donde le es posible a un ser humano, cada individuo la experimenta en la mayor parte de su espectro, y la recolección de datos, como vemos en las comparativas lógico-analíticas de Benatar y Vinding, son abrumadoramente negativas; 2) Aun si fuera cierto que estando dentro de la existencia no se puede juzgar la existencia (cosa que, por otra parte, iría en contra de las propias afirmaciones de Dienstag, quien, como hemos visto, en su libro *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* realiza múltiples valoraciones del absurdo y la conciencia, sin que le suponga ningún problema que el sujeto que valora esté inserto en el objeto valorado), el antinatalismo neopesimista centra su foco en el apartado

vivencial del para-sí que es consciente de la situación que padece. En ese sentido, no importa lo que la existencia *es*, sino lo que es *para mí*.

El caso de Benatar es muy distinto, pues él lleva el antinatalismo hasta donde consideramos que corresponde, pero rehúsa abiertamente ponerlo en contacto con la otra mitad del círculo que naturalmente se forma: el de la muerte voluntaria. Aquí es donde el neopesimismo intercede, y propone, no solo un antinatalismo de la naturaleza expresada en el subapartado anterior, sino uno que cierre la trayectoria con las proposiciones de Améry y el deseo de muerte de cosecha propia.

La razón para esto es clara: si Benatar tiene razón en que es mejor no haber existido nunca, entonces la no-existencia debe ser preferible a la existencia aun cuando el agente en cuestión haya sido tan desafortunado como para que se le haya traído a la existencia. Cuando el agente deja de existir el resultado es: una ausencia de dolor, que es buena, y una ausencia de placer, que no es mala. (McGregor y Sullivan-Bissett, 2012, pp. 56-57, traducción nuestra)

La misma asimetría que vale para erigir el antinatalismo de Benatar vale para desmentir su hipótesis de la “life worth-continuing” (“vida que vale la pena continuar”). El existente se vive a sí mismo y eso es perjudicial; en su extinción, se libra de lo malo (lo cual es bueno) y se pierde lo bueno que pudiera estar por venir (lo cual, en tanto que ya no hay nadie para perderselo, es neutro).

La crítica a la noción del “interés” del existente en continuar existiendo ya la hemos expuesto antes, y remitimos al mismo ejemplo del niño que quiere atiborrarse de helado, aunque esto no sea beneficioso para su propio interés. Hay que distinguir entre el interés y el deseo, y con esta simple vuelta de tuerca, consideramos invalidada la por otra parte trémula propuesta de Benatar.

Por último, no querríamos acabar sin señalar que, además de la neopesimista, existen otras críticas a la idea de “life worth-continuing” de Benatar, pero nos abstenemos de exponerlas aquí porque, en su mayoría, problematizan con el carácter *ético* de la propuesta antinatalista, que, dado el nihilismo que proponemos, no nos parece de interés para nuestro trabajo. Con todo, echémosle un vistazo, solo para que conste, de la mano de Cabrera, a quien, naturalmente, también le preguntamos por su opinión sobre la repentina parada de Benatar en su razonamiento sobre lo preferible de la no existencia:

Yo alego que si el carácter *not worth-starting* [que no vale la pena comenzar] de la vida humana fue juzgado desde el punto de vista ético, se debe preguntar si estos “intereses” en continuar viviendo son éticos, o si son meramente sensibles (miedo de morir u otros). Si no lo fueran, el hecho de que existan esos “intereses en continuar” no es relevante para la cuestión de la apreciación moral del carácter *worth-continuing* de una vida humana. (Es claro que Al Capone podía tener fuertes “intereses” en continuar existiendo). Hay, pues, que preguntarse si

hay motivos éticos para declarar que la vida humana es worth-continuing. (J. Cabrera, comunicación personal, 21 de marzo de 2021)

Este es, sin duda, otro camino a recorrer para aquellos interesados en los aspectos morales y éticos de la procreación. No es, sin embargo y como decimos, el caso del neopesimista, a quien estos aspectos no le preocupan, pues, a diferencia de Benatar, el neopesimismo propone un antinatalismo nihilista que no pretende decir qué *debe* hacerse, sino realizar una desapegada descripción de cuán problemático es existir, y sacar de ello la deducción de que es mejor no traer nueva vida al mundo. Hecho esto, el neopesimista no *persigue* la consecución de sus fines, pues tiene lo bastante internalizadas las barreras de la conciencia como para ni esperar nada de sus congéneres, y en pos de la coherencia, se abstiene de proclamas moralistas. Esta es una gran diferencia con autores como Vinding, Cabrera o el propio Benatar, y, junto a la propuesta de este apartado acerca de desarrollar la asimetría antinatalista hasta sus últimas consecuencias y extraer de ello que la no existencia siempre es preferible a la existencia, constituye la última aportación del neopesimismo a la filosofía existencial.

CONCLUSIONS AND PERSPECTIVES

CONCLUSIONS

It is difficult to come up with something new to say at this point. We have made an effort to recap everything we had exposed so far in every section of this thesis, so when we arrive at the ending of it all, what are we supposed to add? Not another summary, of course, since our mission in this part of our work must be to extract the purest ideas that the reader should carry home after he has read the last word of this bleak dissertation, and put those ideas in the proper context so anyone can value them in his own way after we have concluded. In this case, we must ask ourselves: what are the most important results that we have obtained in this journey across pessimism? And what reflections can we make about those results?

Chronologically speaking, we should start by our assessment of consciousness, although it is not up to us to decide how good that approach was. We do not want to self-evaluate, because we have already done that many times along the way. What we *do* want now is to expose the implications of our statements, assuming that they are right or, at least, reasonable. And when it comes to consciousness, we consider that the most important result that we have obtained is a major one because of the great difference that it constitutes in the comparison with the current paradigm. We defend that consciousness is not a gift. It is not a privilege that we have been blessed with by some evolutionary tendency in nature. It is not a tool for us to use whenever we consider that we have to. And certainly, it is not the key for the liberation of our suffering. Above everything else, consciousness is a wound that gets reopened every time we have a thought and every time we cannot stop our minds from working and conceiving new plans and wishes that, when (or if) fulfilled, will lead to boredom and craving for something else. That is what the whole wound of consciousness is about: it keeps us always looking for something better, always looking for something else, in a constant state of awareness about what we lack, about what is wrong with us, about how existence should be better, and about how it could get better *only if*... ‘That only if’ is the edge of the knife: the fallacy printed in our genes that the future will be better, and that we should keep living at all cost, resisting with blood and tears all the dissatisfactions that we find in existence, and all the pain that accumulates in our badly damaged hearts.

This perspective is kind of new, actually. Not because it has not been exposed by anyone else, since we have interviewed contemporary authors that shared some similarities with our proposal. It is new because of how it turns around the whole diagram of our own self-assessment. If we look consciousness from the perspective that neopessimism suggests, we find the reverse of all the ideas that we have been inculcated with and whose functioning has been continually discredited with the mere passage of time. Most philosophers until now have approached consciousness as an object inside

their own subjective existence. We have seen examples of that ever since Schopenhauer. However, most of them did not do what we have done in this essay: to conceive ourselves *already inside* of consciousness, not as a mind capable of thinking about the box that it is contained in. Because of that, we have been able to look at our position in existence with a “meta-perspective”, if the reader allows us to use this pompous term: we have realized that we live and filter our experiences through consciousness, and then we have filtered consciousness through itself to realize that every bad aspect of the other experiences get their hurtful nature due precisely to the nature of consciousness. That occurs because, as we said, consciousness is an overdevelopment of nature, a random event that gradually led happily ignorant monkeys to humans that are too self-aware of how many things they lack, how soon they are going to die, how dangerous it is to love anyone, how precarious their situation is in the office or driving a car or simply wanting something that promises to cure them of their angst, but that never does and never will. So that is the first conclusion, looking at it with the general perspective that this section requires: consciousness must be re-thought as an object whose condition is susceptible of being epistemologically conceptualized in a different frame than the one that we have inherited and that assures us, against all evidence, that we have been blessed, instead of cursed.

Other important result that we must consider is the one regarding nihilism. We have proposed three divisions of nihilism: moral, existential and individual or self-related nihilism. Each of those categories serves the groundbreaking purpose of getting rid of all the boundaries that we have come to use as the bars of our own cages. We talked a lot about how the illusion of a moral entity intrinsic to our lives ties us to the normative field of thinking what is “right” and “wrong”, and also about how the chimera of existential purpose keeps us carrying on with burdens that may not be worth it, and even about how the mental masquerade of the self provides us with a fake home to return to, even if that home is the place where we will freeze to death. Because of all that talking, we will not appeal to the perspectives opened in the corresponding section of nihilism, but we will invite the reader to consider nihilism as a way of thinking. Nihilism promises nothing, and that is the beauty of it: it does not need beauty at all. The goal of neopessimistic nihilism is to put us face to face with our own reflection, but having been devoid of all the tools that we use to cover our existential fears. The conclusion of that part of this investigation is that nihilism is not something to be afraid of in the first place, but something to respect precisely because it shows us that there is *nothing* in existence to be afraid of, other than the ontological infringements of the delusions that hold our lives up in this endless state of mental wandering.

The vindication of nothingness as the core element of nihilism is quite hard to understand for the tradition of affirmative philosophy, but when it comes to deal with the evils of consciousness, it is the only outcome that can be consistently defended. To consider nothingness as an object of study forces us to not look around, but inside. Almost all things that conform the landscape of our existence have been given to us with the purpose of protecting us from the horrors of conscious existence, but nihilism

can, if we dare, deprive every single one of us of anything that has not been born in our own interior. Of course, that has the obvious consequence that many people will find out that they have *nothing* to give birth to. At that point, we face the so called ‘dilemma’ of suffering in reality or being happy in a lie. To that, nihilism answers that there is no point of making that differentiation, specially for those who do not consider themselves as real, constant beings. To sum up, the conclusion of nihilism is a leap to the void: it will probably kill us, but we will learn something in the process. Since the other option is the concatenation of moral restrictions, fake existential pathways and weak self-construction in the very absence of self, we find it preferable. Therefore, nihilism should not be considered as a threat to our way of life, even if it is, but as a strict parent that takes very seriously the task of educating us: it will mirror our own inner resources, and if we do not have them, we will have to face the terrifying possibility that everything that we thought that was supposed to save us, does not exist, and that we are all by ourselves, whatever that might mean for us, with no moral, meaning or even ‘selves’. In any case, there will be no more fairytale of purpose or philosophical phantom limbs.

That is the second conclusion of this essay, and its very nature derives from the neopessimistic spin that we have put on it. Nothingness is not only a phenomenological condition of not-being that every being faces after finding himself thrown into existence, but the essential characteristic of our ideas. There is *nothing* behind the curtain of our thoughts. Our mental world is mostly a lie, not in the solipsistic way that analytical philosophy has been dealing with for many decades, but in the sense that we are nothing, that we *can* be nothing, and that attitude, conformed and understood in a systematic way of deconstructing the lies about moral, existential purpose and self, can lead us to the ugly liberation of the smoke that we have been clinging to. Here comes an important question about the neopessimistic way of understanding nihilism: why would we want to get rid of these illusions if they are the one thing that keeps us going? Here we refer the reader to our critique of Nietzsche: if, in order to be able to live, we have to substitute the old smoke screens (God, intrinsic existential meaning, a constant self) for new ones, there is no point in thinking. What neopessimism strives towards is a real relationship with existence in all its nudity, roughness and emptiness. We want to look at life with no intermediaries, but as a part split from life itself, because that is what we became when evolution led us to the overdevelopment of consciousness. If we eliminate all the intellectual backing and we find in a free fall, so be it. Given our current position, we prefer to have some change, even for the worst, and learning how to deal with that new philosophical world (if we want to and if it is possible for each one of us) than keeping things in the apathic state that we have been enduring for centuries now.

We are aware of how counter-intuitive these ideas sound, but that is exactly our conclusion. Existential philosophy has reached a point of no return, beyond which everything we do must be strictly groundbreaking, since the previous attempts for us to live an ontologically happy life (if that is a thing) have miserably failed. What we suggest is to break the rules in the very beginning, to take a step back and look the bigger picture with different eyes. We do not have to be afraid of dying, because that is

the final destiny anyway. That being said, our proposal is that we cannot actually have the happy life that we have been striving towards, we can only have an honest life, and endure it as long as we want to. The task of thinking with the normal rules that affirmative philosophy imposes us has become absurd, because it is pointless and lacking of intellectual foundation. Being is not better than not being, and just by assuming that, the whole philosophical landscape modifies. And after what we have said about consciousness and nihilism, the following step in this section must lead to a reflection and general conclusion about the absurd in itself, the very idea that we propose against all intuition, because it is new and honest and daring, and that is what, from our point of view, contemporary affirmative philosophy lacks.

The absurd must not be restricted to a concept or a mere feeling. When Camus described it, his literary spirit took over the methodological procedure that such a postulate requires, but even with that, his insights about the absurd were wide and opened a great variety of considerations. Those possibilities have not been entirely fulfilled, since most authors after Camus have followed the same steps that he did. We want to argue about that. We have already said that we do not agree with the way Camus proposes to escape the absurd, and our proposal in this thesis is that our assessment of how the absurd leads to suffering (and whether that is avoidable or not) cannot be made from the point of view of *not wanting* to suffer. Of course, that is the default position and wish of every human being, but philosophy is not part of the services industry, and should not be directed in its reasoning processes by what we want to find at the end of them. Camus suggested that we should “apprehend” the absurd and that, by doing so, we would avoid most of its destructive consequences; we suggest that “apprehend” the absurd is a misguidance to fully understand it (besides an imprecise and formally unexplained concept). Its impenetrable nature should have already made clear to us that we do not stand a chance against what we consider is the very nature of our existence. Our wish of not suffering is irrelevant in the face of what is outside of us, and thus, a phenomenological way of re-thinking the absurd is needed, because we cannot affirm anything about the human condition because of how a particular human being deals, or has come to believe that deals, with it.

Our point is that the absurd is what it is in the moment that we described it. Up until then, we agree with Camus. But re-defining *a posteriori* the power and reach of the absurd and how it permeates our existence depending on our will to let it do so, is not an honest path to take. If we have come to live and suffer the absurd, our wishes about it should not be taken into account, and the conclusion that we come up with is that being philosophically honest leads us unavoidably to acknowledge that the condition of the absurd does not change, but only our capacity to tolerate it. And we should not be over-empowered by our delusions of existential control. Existence itself is absurd. It lacks a purpose and we are aware of that lacking, and we have already discussed about the impossibility of creating a purpose that we are able to believe in. The mere idea of *creating* a purpose reflects that we have been thrown by no one to a place where nothing is ever fulfilled. After that, everyone is, of course, free to deal with it in the best way

they are able to, but what we want to underline is that we must not alter the order of those steps: if the absurd is what Camus and we say that it is, the solution that Camus proposes is wrong, and it is because it comes from a different place than the one where the absurd was born. We feel and experience the absurd, but the so-called apprehension of it is not a matter of philosophical observation but of wanting to get over it really bad.

What is our third conclusion, then? That the absurd needs to be reinstated in the ontological status that it pertains to. And what is that status? The one that stands for the cosmical indifference of the universe to whatever we want to do with that indifference. This conclusion is the reason why our whole insight about the absurd might sound as a surrender, and it is, in some way, but it is intentionally, because we want to create something else out of our defeat. We were defeated way before this essay was written. What we are doing now is just an appeal to look at it frontally. Neopessimism stands for destroying the lies of affirmative philosophy, and it rejects that something *must* be put instead. Sometimes (and many times, we could argue), emptiness is all there is. We are satisfied with that, if it is what the world has to offer. Is this absurd? Well, that is our whole point.

Because of this, the next step of our investigation forces us to act in the very core of futility. Our situation, as the inherent and therefore immutable absurd shows us, is hopeless. We can live without hope, and the idea that we cannot is way too old to be taken seriously. It is true though that affirmative philosophy has put the focus on living happily ever after according to our delusional standards, and that is impossible, but since neopessimism stands for a cold outlook on the rational process that follows the discovery of the existential wound that consciousness constitutes, we do not care about our pre-conceptions of happiness. There is no hope to overcome the absurd, that is what we say, and given that situation, the problem that Camus himself presented is still valid: the matter of suicide.

We are not force to voluntarily renounce existence because of its painful nature. As we said, the lack of hope is not more than what it is. The interpretation of our need for hope can reveal that we do not have that need at all, but that would be an issue for another investigation. In this one, we want to analyze the results of our reasoning about the other way to go, and that is suicide. The main conclusion that we can take away from this work is that suicide is not a bad thing, but a rational one, and as such, it must be reclaimed. There is no room for puritan valuations when an individual gets trapped in the absurd and sees that, indeed, there is no escape. Because of that, we have deprived suicide of all its Judeo-Christian censorship and we have considered it only as an option of any being. If we look at it like that, we can strip the voluntary death out of its unfair condemnation, and after that, we can put it at the same level than the option of keep on living. We do not attempt to promote one over the other, but just to be fair enough to not condemn the logic wish to abandon a house on fire, because that is what existence is, according to our research. The conclusion about suicide, then, must be its judgmental reevaluation, so it can get the respectable ontological status that non-being deserves, and we can finally overcome de rigid morality that constrains us not only to live in a certain

way, but to live above anything else. Once we have done that, our outlook on the life-death issue might change our very way to live. Not because of some mystical consideration, but because existence would not be a kind of mandatory thing to do. If we are socially allowed to go out of existence, then the mere fact of staying here says something about us.

However, Sartre said that not choosing is also a choice, and if we apply that idea to staying alive, we could arrive to the hasty conclusion that we are *already* choosing to live. Our vindication says exactly the opposite: precisely because suicide is not considered a valid option (and we can see many examples of how philosophers have worked on that along history in this very thesis and in many other works), the option of not dying cannot be considered as purely free. There is an epistemological mistake in the conclusion mentioned above because our suggestions have not been implemented, and suicide and existence are not yet at the same social and ontological level. Changing that will take several decades, if it ever happens, but we consider that we have to talk even if nobody listens. Suicide is justified by the absurd, and since one's life only belongs to that person, he or she must be able to dispose of it in whatever way he or she considers best, whether it means to throw it in the trashcan or taking care of it as a precious treasure.

And of course, if we defend that, we must also take responsibility for the other extreme of the line of existence: the birth. Since we consider the decision of not keep on living as a rational one, we must ratify the logical preference of non-existence over existence by sketching out antinatalism. It is funny though that while most people that advocate for suicide find at least reasonable the idea that, as Benatar says, it is better never to have been, most antinatalists resist to defend suicide. As we exposed in the proper section, it is due to the idea that not been born and not keep existing are two different matters. Our conclusion, after all we have said, is that they are indeed two different matters, but also two sides of the same coin. They are co-dependent since both issues concern existence as an object of study, and not always as an open process that changes alongside us and our subjective experience of it. In other words: since suicide is the consequence of suffering the human condition, it is related to antinatalism in the sense that choosing antinatalism is derived from the same valuation of existence that suicide emerges from. It is that assessment that constitutes the theoretical corpus of the arguments both for suicide and for antinatalism, and what we say is that there are extra-philosophical reasons for antinatalists to not support suicide, but not philosophical ones. Suicide and antinatalism should not be separated anymore, but seen as parallel lines of the same curve that is human existence.

Antinatalism is, in a way, less aggressive and more easily discussed than suicide. That might be a door to analyze the evolution of existential philosophy in a context where affirmative philosophy has, as we said, taken over most of the important questions of philosophical pessimism. Nevertheless, the simple suggestion that life might not be worth living is an insurance against comfortability in academic discussions. Here enters the teleology of ideas that we have been mentioning during this

whole thesis, because the truth is that there are some ideas that are just too much to take for most people. Culturally, the prevalence of the species has always been the highest goal and at the same time the most basic assumption; in that sense, antinatalism is a trickier business than suicide. However, given that antinatalism lacks a strong and extended school of thought and supporters, a particular individual, such as us, has it easier to expose its arguments, because we are seen only as individuals, and therefore, not as a threat. Antinatalism differs from suicide in its kind of passive nature, and that also contributes for it to be an easier-to-swallow pill. The idea of the species becoming extinct, which is the one that we defend, provokes a hostile answer, but at least it provokes the enhancement of discussion, even if it is only for the sake of discussion. Suicide, on the other hand, is a strictly individual matter, and because of that, just arguing in favor of it is perceived as a threat to the own life of the one doing so (and, by extension, to the status of the listener), and therefore, there is a sort of taboo in the philosophical world when it comes to talk about it, unless we do it with the target of rejecting it. We have observed that society does not lack arguments against the voluntary death, but it does lack arguments about the preference of never having existed over the opposite. It is in that way that we suggest that antinatalism, being so closely related to suicide, might be a better way to wake some minds up from their sleep about the possibility of stop procreating given the painful nature of our condition. It is perceived as a possibility so far away from our daily life that people will find it easier to discuss it than suicide, that is often perceived as a menace that the individual is throwing at the face of our common assumption that living is good. But the hidden truth will remain, and so does our conclusion dissimilar to Benatar's: antinatalism and suicide share the same ambition.

That being said, and now focusing only on antinatalism, our main conclusion is that Benatar's arguments must be supported because of their strength, but also that: 1. They are not the *only* arguments for antinatalism; and 2. They must be extended and amended towards ending the procedural difference of the *life worth-starting vs. life worth-continuing* issue. About the first one, we must avoid the analytical bias that our society has embraced, according to which everything that is objectively provable is intrinsically more valuable than all those things that are not. On one hand, that is what makes Benatar's arguments so powerful, but on the other hand, it also deprives us from the philosophical lines of self-investigation that are only interested in the subjective and phenomenological experience of the suffering subject. Cabrera's arguments are a good example of that. Fortunately, contemporary antinatalism is not restricted to analytical philosophy; however, an issue that provokes such a strong opposite reaction tends to defend itself by alluding to the cold rationality rather than by vindicating its own right to exist because of the structural pain that the Argentine philosopher talks about. That constitutes the core of pessimism, and both ways must be not only developed at similar levels, but also connected.

Among the many things that neopessimism aims to contribute with, the presentation of a cohesive thesis where antinatalism can find support in both continental

and analytical philosophy (if that distinction makes any sense at this point) and where it can meet its partner, suicide, is on the top of the list. The conclusion that we have arrived to after pursuing that goal across the works of Améry, Benatar, Cabrera and Ligotti, among many others, is that philosophical pessimism requires such systematization in order to connect the different pillars that it is built upon. Otherwise, it will always look weak in front of affirmative philosophy, which, because of its continual process of renewal and substitution of one concept for another like castles in a cloud, seems to be more adjusted to the challenges of existence. Our position is that it is not like that, and neopessimism sets itself up to prove that, departing from the negative assessment of consciousness, a system with no leaks can be built to declare existence as a harm that cannot be healed. Antinatalism is the finishing touch of this position, a subtle way of gradually liberating ourselves and those lucky enough to never come to existence of the nightmare of living, a nightmare that affirmative philosophy still tries to grotesquely convert into something else.

In the face of these particular conclusions for each section of our work, what else can we say? Is there any general conclusion about neopessimism, and not only about its improved pillars? We have come up with one, but it is not as philosophically procedural as authors like Benatar might expect: neopessimism is not necessary. And we say this with a very specific notion of ‘necessary’, since, given that we are the ones who created neopessimism, we must think of it at least as pertinent. We affirm the unnecessary character of our proposal in the same way that we talked about it in the introduction, many tens of pages ago, that is, in the way that nobody requested it, and even more relevant, *nobody will*. Humanity does not like pessimism (real pessimism, with no excuses, and not the pessimism of strength that many philosophers have followed in order to play with the darkness without getting really touched by it), exception made of the very few authors that we have talked about here and, of course, ourselves. What is the matter with us to consider this not only an attractive way to approach existence, but a compelling object of study to make a PhD. thesis about it?

The only conclusion about it is that pessimistic philosophers are the leftovers of non-normative thought. Thinking inside the box is a matter of affirmative philosophers, but for those of us who cannot believe their way into the common sense, the prefabricated way of feeling about our environment and, last but not least, the capacity of living in relative harmony with the harm of existence, pessimism is a place to find each other in our loneliness. There is something comforting about speaking out loud what we see as the ultimate truth of the human condition: that we are cursed with existence. That is the reason why, among real pessimists, we can find some dose of criticism, but ultimately, we see a real respect not only for the ideas, but for the human being behind them. We have not observed that much in affirmative philosophy, where the certainty of those philosophers that they will still be withholding with life tomorrow makes them confident enough to constantly wanting to tear something down in order to propose kind of the same thing, with different personal variations.

Perhaps pessimistic philosophers are those people for whom Zapffe's mechanisms for obstructing consciousness do not work, for some reason, maybe biological, maybe cultural or psychological, maybe all of them. In any case, we are perfectly aware that our effort to collect pessimistic ideas, put many different and, until now, unlinked authors and themes in conversation, systematize the result and develop it until its final, tragic and maybe liberating consequences, is something that most people will not be interested in looking at. But now that it is done, we find ourselves satisfied with the futility and non-requested nature of our work.

It assures us that we have behaved according to the very nature of existence.

PERSPECTIVES

From our point of view, there are two ways to answer the question: what perspectives does neopessimism have?

The first one is what we could consider the traditional one. In this way, we will say that neopessimism is a newborn system, and therefore, all of its contents are actually supposed to keep developing. What we did here aims to be no more than the exposure of the situation, the proposal of our idea and the inauguration of what we hope will turn into a very rich field of investigation. And why is that? That is because neopessimism re-examines old ways and redirects them into paths that they had not stepped on before. Such is the case, for example, with the absurd. The Camusian vision has been the only one considered until now, and all the variations implemented on it have served the purpose of applying it to another field, such as arts or politics. Our proposal, on the other hand, aims to reconsider the absurd so it can become what, as far as we are concerned, was supposed to be in the first place, and then deal (or abstain from it) with the heavy consequences of an inescapable reality where we are trapped in the divorce between the cosmical indifference and our irrepressible crave for meaning. Any other author that considers our idea to be a fructiferous one will have the chance of expanding its impact, whether it is to new areas or to new implications.

The same with, for example, nihilism. One major contribution of this thesis has been to consider Metzinger's ideas of the absence of self as a brand-new path of nihilism, which, as far as we know, has not been seen as such before. One good perspective for that is the possibility of developing the outline of the relationship between the Buddhist notion of anātman and the nihilism of self that we have slightly suggested in the correspondent section. Although Buddhism explicitly disassociates itself from nihilism, the exposure of their idea can and must be considered by the western philosophical parameters too, and we may find there a new interpretation that Buddhist philosophy has not arrived to yet, or has refused to arrive.

These are only examples of what can be done with the different pieces of neopessimism in order to make the whole system wider and stronger, but also, when it comes to the particular concept of neopessimism, we consider that it has abundant

perspectives of putting in touch many already existing pessimists and, most of all, assemble newcomers in the field of philosophical pessimism under a common frame of reference. That was actually one of our main goals, since, as we have repeated several times along this work, traditional pessimism lacks a cohesive theoretical corpus. We hope to have solved that issue, and if so, that authors with different insights about what many of its pillars imply can come together, discuss them and grow this philosophy together.

Of course, another possibility in this hypothetical success of neopessimism is that humanity ceases to exist. But that is not a perspective that we take very seriously (even though, from our point of view, philosophy really needs to dramatize life), precisely because of the other perspective of future that our work has. That is the perspective that we trust the most, not because we want to, but because of the same spirit of honesty that has driven us towards not very pleasant conclusions. We are talking about, of course, the possibility that neopessimism goes totally unnoticed. This seems to be the most likely one, and we are fully aware of it.

As we said, no one asked for neopessimism. The general scene of contemporary philosophy is too focused on other kinds of investigations, and as varied as they can be (which, from our point of view, is not much), almost none of them has any interest at all in the reasons why we should condemn our existence. We diagnose problems that, because of their very constitution, cannot be solved. The root cause of those problems is inside our biological structure, in the over-development of consciousness. Given that, those of us who do not see it that way, or do not endure our existential situation that way, are so fundamentally fortunate that it would not make sense for them to promote the ideas that could kill their tranquility. As Benatar expressed, we want to hear that things are better than we think, not worse. But the failure that neopessimism is headed towards does not only concern the optimistic bias, but also the progression of our society.

If the reader wants to know what we are referring to, the only thing he or she has to do is to take a look around: the proliferation of technology and constant entertainment, the ferocious battle for our attention, the easy answers given to us by the political leaders of the world, the polemics derived out of nowhere and created only to keep us distracted, the pre-cooked food, the amazing movies that make our brains lethargic, the sleeping pills, the kiosk novels with flat characters and themes, the social networks where we live our lives virtually, the antidepressants, the disassociation between what we buy and what we want, what we want and what we need, who we are and who we have become... Our culture is building itself up using anesthesia as its cement. We are asleep, and existence is the nightmare that most of us only very occasionally notice.

But when we do, we become dead men walking. And as such, we do the only thing we can: wander through the swamps of philosophy... until the clock gets to zero.

BIBLIOGRAFÍA

- Améry, J. (1999). *Levantarse la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria*. Pre-Textos.
- Aronson, R. (2006). *Camus y Sartre*. Universidad de Granada.
- Baquedano, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, (63), 117-126.
- Belshaw, C (2012). A new argument for Anti-Natalism. *South African Journal of Philosophy*, 21(1), 117-127.
- Benatar, D. (2006). *Better never to have been. The harm of coming into existence*. Oxford University Press.
- Boies, J. J. (1961). Existential nihilism and Herman Melville. *Transactions of the Wisconsin Academy of Science, Arts, and Letters*, 50, 307-320.
- Cabos, J. (2015). Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(1), 143-159.
- Cabrera, J. (2014). *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa.
- Camus, A. (2012b). *El mito de Sísifo*. Alianza.
- Camus, A. (2012a). *El extranjero*. Alianza.
- Camus, A. (2013). *El hombre rebelde*. Alianza.
- Caraco, A. (2004). *Breviario del caos*. Sexto Piso.
- Cioran, E.M. (2014a). *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus.
- Cioran, E. M. (2014b). *El ocaso del pensamiento*. Tusquets.
- Dekeyser, T. (2020). Pessimism, futility and extinction: an interview with Eugene Thacker. *Theory, Culture & Society*, 37(7-8), 367-381.
- Descartes, R. (2016). *Discurso del método*. Plutón.

- Dienstag, J. F. (2006). *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton University Press.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Alianza.
- Freud, S. (2015). *Más allá del principio de placer*. Amorrortu.
- Grimwade, R. (2011). Between the quills: Schopenhauer and Freud on sadism and masochism. *The international Journal of Psychoanalysis*, 92(1), 149-169.
- Gupta, R. K. (1975). Freud and Schopenhauer. *Jouranal of the History of Ideas*, 36(4), 721-728.
- Hardy Leahey, T. (1998). *Historia de la Psicología: principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Prentice Hall.
- Harris, J. M. (2012). Smiles of oblivion: demonic clowns and doomed puppets as fantastic figures of absurdity, chaos, and misanthropy in the writings of Thomas Ligotti. *The journal of Popular Culture*, 45(6), 1249-1265.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Hussain, D. (2012). Depressive realism hypothesis: reflections and critical analysis. *International Journal of Psychological Rehabilitation*, 17(1), 59-64.
- Illanes, J. L. (1993). La historia entre el nihilismo y la afirmación de sentido. *Anuario Filosófico*, 26(1), 95-111.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica*. Tecnos.
- Kierkegaard, S. (2014). *Temor y temblor*. Alianza.
- Lacan, J. (2013). *Escritos 2*. Biblioteca nueva.
- Leddy, J. (1957). A critical analysis of Jean Paul Sartre's existential humanism with particular emphasis upon his concept of freedom and its moral implications. University of Windsor. Windsor, Canada. Recuperado a partir de: <https://scholar.uwindsor.ca/etd/6331>
- Leibniz, G. (2014). *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Biblioteca Nueva.
- Lichtenberg, G. C. (2017). *Cuadernos (Vol. III)*. Hermida.

- Ligotti, T. (2017). *La conspiración contra la especie humana*. Valdemar.
- López Sáenz, M. C. (2012). *Corrientes actuales de la filosofía I: en-clave fenomenológica*. Dykinson.
- Mainländer, P. (2020). *Filosofía de la redención*. Alianza.
- Mann, T. (2014). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza.
- Marino-Cicinelly, Simone. (2019). La verdadera tragedia de la existencia humana según la estética de Thomas Ligotti. *Cartaphilus*, (17), 221-236.
- Martín, P. (2010). Consideraciones sobre el desarrollo de la literatura pesimista egipcia en el Reino Medio. *Trabajos y comunicaciones*, (36), 231-247.
- Matson, W. (1988). Hegesias the Death-Persuader; or, The Gloominess of Hedonism. *Philosophy*, 73(286), 553-557.
- Maureira, M. (2010). Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, (1), pp. 1-12.
- McGregor, R. y Sullivan, E. (2012). Better no longer be. *South African Journal of Philosophy*, 31(1), 55-68.
- Metzinger, T. (2016). Suffering. En Almqvist y Haag (Johnson Foundation), *The return of consciousness. A new science on old questions* (pp. 237-262).
- Metzinger, T. (2018). *El túnel del yo*. Enclave.
- Michelstaedter, C. (2010). *La persuasión y la retórica*. Universidad de Murcia.
- Montalbán-Preferín, F. M. (2012). Pesimismo freudiano: salud mental y malestar en la cultura. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 15(3), 497-511.
- Nietzsche, F. (1996). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.

- Organización Mundial de la Salud. (4 de octubre de 2021). *Cáncer*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/cancer>
- Organización Mundial de la Salud. (4 de octubre de 2021). *Depresión*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/depression>
- Organización Mundial de la Salud. (4 de octubre de 2021). *Mutilación genital femenina*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>
- Organización Mundial de la Salud. (4 de octubre de 2021). *Suicidio*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>
- Organización Mundial de la Salud (4 de octubre de 2021). *Traumatismos causados por el tránsito*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/road-traffic-injuries>
- Organización Mundial de la Salud. (24 de noviembre de 2021). *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard*. <https://covid19.who.int/>
- Organización de las Naciones Unidas. (4 de octubre de 2021). *Alimentación*. <https://www.un.org/es/global-issues/food>
- Oya, A. (2017). El argumento vertebrado del Sentimiento trágico de la vida, de Miguel de Unamuno. *Daimon*, 10(70), 199-207.
- Packer, J. y Stoneman, E. (2018). *A feeling of wrongness: pessimistic rhetoric on the fringes of popular culture*. The Pennsylvania State University Press.
- Pardo, J. L. (2013). Albert Camus, o la arena en el engranaje. *Revista de Libros*, (190), 1-12.
- Pirandello, L. (2004). *Uno, ninguno y cien mil*. Acantilado.
- Pirard, E. (2005). Comentario sobre *La náusea* de J. P. Sartre en el Centenario de su nacimiento. *Revista de Filosofía*, 61, 61-88.
- Plutarco. (1986). *Obras morales y de costumbres (Moralia), II*. Gredos.
- Quintana, O. (2016). *Filosofía para una vida peor. Breviario del pesimismo filosófico del siglo XX*. Punto de Vista.
- Rosset, C. (1976). *Lógica de lo peor*. Barral.

- Rosset, C. (1994). *El principio de crueldad*. Pre-Textos.
- Samamé, L. (2016). La fertilidad práctica del pesimismo en Schopenhauer. *Thémata*, (53), 141-160.
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J. P. (2013). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. P. (2016). *La náusea*. Alianza.
- Schopenhauer, A. (2007). *El arte de conocerse a sí mismo*. Alianza.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación. Volumen I*. Trotta.
- Sichère, B. (2008). *Historias del mal*. Gedisa.
- Statista. (4 de octubre de 2021). *Los desastres naturales en el mundo – Datos estadísticos*. <https://es.statista.com/temas/3597/desastres-naturales/#dossierKeyfigures>
- Storey, D. (2011). Nihilism, nature, and the collapse of the cosmos. *The journal of Natural and Social Philosophy*, 7(2), 6-25.
- Thacker, E. (2011). Darklife: negation, nothingness, and the will-to-life in Schopenhauer. *Parrhesia*, (12), 12-27.
- Thacker, E. (19 de marzo de 2013). *We are not from here*. Metamute. <https://www.metamute.org/editorial/occultural-studies-column/we-are-not-here>.
- Thacker, E. (2015). *En el polvo de este planeta*. Materia Oscura.
- Thacker, E. (2017). *Pesimismo cósmico*. Melusina.
- Unamuno, M. (2013). *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza.
- Veit, W. (2018). Existential nihilism: the only really serious philosophical problem. *Journal of Camus Studies*, (1), 211-232.
- Vinding, M. (2020). *Suffering Focused-Ethics: Defense and Implications*. Ratio Ethica.
- Weire, W. (1977). Orígenes del nihilismo en el idealismo alemán. *Anuario Filosófico*, 10(2), 171-190.

Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.

Wittrock, J. y André, M. (2014). Focus: Nihilism. The critique of European Nihilism. Interpretation, Responsibility, and Action. *European Review*, 22(2), 179-195.

Zapffe, P. W. (2004). The last messiah. *Philosophy now*, (45), 1-6. Recuperado de: https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah