



Universidad de Chile

Facultad de filosofía y humanidades

Departamento de filosofía

LA SUPRESIÓN DE SÍ COMO ACTITUD NIHILISTA EN MAINLÄNDER Y CIORAN

Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía

PAOLO GAJARDO JAÑA

Profesor guía:

Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2018

Después de todo, la gente tiene razón no queriendo contemplar el fin, sobre todo cuando se ve el estado de quienes lo intentan.

E.M Cioran, *Desgarradura*.

Índice

La supresión de sí como actitud nihilista en Mainländer y Cioran

Resumen.....	4
Prólogo.....	5 - 7
1) Hacia una noción del nihilismo	
1.1) Orígenes, usos y variantes filosóficas del término:	
la <i>nada</i> como guía	8 - 20
1.2) La muerte en cuanto <i>nada</i> en oposición a la trascendencia.....	20 - 29
1.3) La defensa del suicidio en la historia de la filosofía.....	30 - 36
2) El nihilismo presente en Mainländer y la supresión de sí	
2.1) ¿En qué sentido puede hablarse de nihilismo en la obra de Mainländer?... 37 - 48	
2.2) La virginidad como consecuencia nihilista en Mainländer	48 - 58
2.3) El suicidio como derivación nihilista en Mainländer:	
El suicidio de Dios / el suicidio del hombre.....	58 - 67
3) El nihilismo en la obra de Cioran y la supresión de sí	
3.1) ¿De qué forma hay nihilismo en el pensamiento de Cioran?.....	68 - 84
3.2) El inconveniente de nacer, la negativa a procrear como actitud	
Nihilista en Cioran.....	84 - 95
3.3) El suicidio y la idea de suicidio como derivación	
del nihilismo en Cioran.....	95 - 109
4) Mainländer y Cioran: encuentros y desencuentros.....	110 - 119
Bibliografía.....	120 – 125

Resumen

El objetivo de esta investigación es proporcionar una clave de lectura sobre la filosofía de Mainländer y Cioran, analizando los planteamientos de ambos autores a la luz del nihilismo, como punto común. Por medio del establecimiento de dos acepciones de nihilismo –a las que se llega tras un sondeo a la tradición filosófica–, y aplicando un sentido de nihilismo en el caso de Mainländer y otro sentido en el caso de Cioran, se consigue vincular a ambos.

A raíz de esta lectura se detallan las actitudes de supresión de sí como una consecuencia práctica, particularmente en la elección de no engendrar nueva vida y el suicidio. La supresión de sí, mediante estas dos actitudes, es un punto común que permite emparentar ambos pensamientos, por medio del análisis aquí realizado se termina por distinguir la peculiaridad de cada planteamiento, proporcionando así los contrastes, influencias y similitudes de ambos pensadores.

Prólogo

La supresión de sí mismo puede estar amparada en un discurso filosófico concreto, en una u otra perspectiva que justifiquen actos que, directa o indirectamente, acaben por anular al individuo. Estas formas de entender el mundo a un nivel teórico pueden derivar, aunque no necesariamente, en actitudes prácticas contra la vida; Mainländer y Cioran desarrollan un pensamiento con elementos comunes al respecto, aunque con ciertos matices que conforman lo propio y distintivo de cada autor.

El nihilismo puede representar una clave de lectura e interpretación para filosofías que tengan esta tendencia de autosupresión en común, y así encontrar elementos de concordancia y disonancia que ayuden a comprender de mejor modo a cada pensador. Si bien el nihilismo puede ser de utilidad para leer bajo su luz a un autor, es necesario aclarar a qué se alude con dicho término, y así emplearlo sin ambigüedades. Este término en filosofía posee diversas aproximaciones y definiciones, por ello en el primer apartado se esclarecerá el modo en que será aquí entendido, tras sondear distintas definiciones dadas desde la filosofía en distintas épocas, recuperando un elemento común que guiará la investigación: la *nada*. Posteriormente, con base en lo anterior, se emparentará la forma de concebir la muerte en cuanto *nada* desde la filosofía, en oposición a una trascendencia, puesto que, en la noción de nihilismo trabajada, este fenómeno capital solo puede ser concebido de esa manera. En el tercer momento del primer apartado se terminará por sondear algunas posturas filosóficas que defiendan, en algunos casos, la legitimidad del suicidio, este acto capital será de suma relevancia para emparentarlo con las conductas de autosupresión derivadas de una visión nihilista del mundo y de la vida.

En el segundo apartado se aplicará lo alcanzado sobre la filosofía de Mainländer, un autor alemán hasta ahora poco trabajado en nuestra lengua, quien desarrolló un pensamiento particularmente novedoso y digno de ser considerado por su rigurosidad filosófica. En el primer sub capítulo se resumen algunas ideas esenciales de su filosofía, las cuales sirven para entenderla a la luz de cierto nihilismo, haciendo hincapié en la relevancia de la *nada*, para todo su sistema. Así entendido su pensamiento, en el segundo subcapítulo, se desarrollará una forma derivada de autosupresión, la negación de una descendencia biológica, la abstención de rejuvenecer en una progenie mediante la virginidad, como consecuencia de

una cosmovisión nihilista —en el sentido aquí trabajado—. Para comprender de mejor modo a lo que apunta Mainländer con su defensa de la virginidad se lo contrastará con otros autores clásicos medievales, los cuales también elaboran una apología de ella, aunque por razones sumamente opuestas. En el tercer subcapítulo se desarrollará la forma de autosupresión más directa presente en Mainländer: el suicidio, como una consecuencia nihilista práctica de su filosofía. Sin exhortar a cometerlo su pensamiento lo depura de todo prejuicio que lo condene, y remontándose hasta un origen precósmico se llega a proponer un suicidio de Dios como punto de partida del universo, que marque el destino de todo cuanto hay.

En el tercer apartado se analizará a un autor posterior, de una época y lugar diferentes, con ciertas ideas similares, pero lo suficientemente distintas como para marcar un sello distintivo: E.M Cioran. Este autor rumano-francés también será trabajado y entendido bajo la clave de lectura del nihilismo, en el primer subcapítulo se explica en qué modo, y bajo qué definición cabría denominarle como nihilista. A pesar de su rechazo a las tradicionales etiquetaciones en filosofía, aquí se elabora cierta caracterización que ayudaría a comprenderlo sin los equívocos de subsumirlo dentro de una categoría que le era distante. Así entendido este autor y su pensamiento, en el segundo subcapítulo se trabaja y ahonda en su particular visión sobre la vida humana, del inconveniente de nacer y la desdicha que implica la vida. Una vez sondeada esta cosmovisión impregnada de nihilismo, se pasará a analizar una de sus consecuencias prácticas: la libre elección de evitar dejar una descendencia biológica. La negativa a procrear será entendida como una forma derivada de autosupresión está amparada en una particular concepción del mundo y de la vida, que, a la luz de lo anterior, puede ser entendida como nihilista. Por último, en un tercer subcapítulo respectivo a Cioran, se aborda la problemática del suicidio como una forma concreta y efectiva de autosupresión, esclareciendo una diferencia de suma relevancia para no malentender su filosofía: la diferencia entre el suicidio y la *idea* de suicidio. Siendo esta última de la cual se hace apología de su utilidad, en la medida en que previene y blinda contra la posibilidad de sucumbir ante un arrebató de pasión para cometerlo.

Finalmente, en el cuarto apartado de esta investigación, se comparan de modo explícito las similitudes y contrastes entre Mainländer y Cioran. Siendo ambos autores leídos a la luz de

cierto nihilismo propio en cada uno, se muestran las influencias que propiciaron ciertos encuentros entre ambos pensamientos, así como también se patentizan algunas diferencias esenciales que crean la distancia entre el autor alemán y el rumano-francés, y que marcan la pauta del estilo y cosmovisión de cada cual.

El nihilismo si bien representa una clave interpretativa para leer, emparentar y entender a estos filósofos, no debe ser considerada como el único modo de aproximación, pues a la vez que puede iluminar claramente ciertos aspectos de cada uno, puede dejar velados otros. Develar un pensamiento de una forma por sobre otra puede resultar un arma de doble filo si no se consideran estas precauciones, por lo que, lejos de pretender instaurar esta lectura y aproximación al lector para con estos filósofos como la única posible, válida e indiscutible, se le invita a adentrarse en ellos para poder enriquecer los distintos acercamientos a autores que no han sido suficientemente trabajados en nuestra época.

1) Hacia una noción del nihilismo

1.1) Orígenes, usos y variantes filosóficas del término: la *nada* como guía

El fenómeno del nihilismo carece de una definición unívoca y estática. Dependiendo del autor que se considere se puede llegar a resultados distintos, ya sean meros matices o usos de la palabra sumamente disímiles, abriendo la posibilidad de caer en los más diversos equívocos al pretender hablar del nihilismo sin más. En efecto, este término, así como muchos otros, “han perdido toda significación precisa a causa de la variedad de usos que han tenido en el devenir histórico” (Roco, 1993, pág. 29). Esto puede significar un problema con el que es pertinente ocuparse en primera instancia. Para esto, se puede hacer el ejercicio de dar una mirada al nacimiento del término, además de indagar en el mismo origen etimológico, para así sacar de ello, en un aspecto general, una caracterización que pueda ayudar a hacerse una idea de ante qué estamos cuando hablamos de nihilismo. Indagar en sus orígenes y su historia, implica en cierta manera ahondar en su significado.

Al confrontar a la mera palabra se advierte su origen etimológico del latín *nihil*, es decir, *nada*. Que ya en sus orígenes la *nada* esté presente invita a pensar qué nos deparará el fenómeno descrito. Si bien dar una única definición resulta problemático, al menos la *nada* ha de ser un factor que esté presente en todo uso que se le pretenda dar. Así, si se hace el ejercicio de consultar en un diccionario de filosofía, se verá como existen variadas acepciones del término, por lo que se puede hablar distintamente de un *nihilismo epistemológico*, donde se niegue toda sustancialidad, por lo que el conocimiento se limitaría a fenómenos, a diferencia de un *nihilismo moral*, que niegue los principios morales válidos, y de un *nihilismo metafísico*, en donde lo negado es la realidad, en términos amplios (Ferrater Mora, Diccionario de filosofía tomo III, 1999, pág. 2562). Ciertamente, cabe tener presentes estas distinciones, pues dan cuenta de lo fluido e indeterminado que puede ser emplear el término sin más. Sin embargo, el punto común, ya sea explícito o implícito en cada uno, parece ser la *nada*. En el *nihilismo epistemológico*, la *nada* reemplaza a la sustancialidad de las cosas conocidas, dejando meros fenómenos. En el *nihilismo moral*, en primer término, tras negar los principios morales queda una situación de vacío, donde la *nada* los disuelve y se impone, mientras que en el *nihilismo metafísico* pareciera que la realidad, la existencia tras ser negada deja una estela donde la *nada* parece reinar. Por lo que, si buscamos una concepción integral

del término será necesario concebirlo desde la óptica de la *nada*, es decir, tomarla como un eje central a partir del cual se desprendan sus variantes. Se tendrá, por tanto, a la *nada* como guía, antes que carecer de guía a la cual atenerse.

Como se ve en esta primera aproximación, a pesar de las variedades, la *nada* se toma en cuenta necesariamente. Por lo que, si recurrimos al recuento del recorrido histórico que hace Volpi, se ve como es preliminarmente definido como “el pensamiento obsesionado por la nada.” (Volpi, 2005, pág. 16), y que posteriormente añadirá características tales como: carencia de sentido, desarraigo metafísico, negación de la realidad de las cosas, crítica y destrucción de lo anterior (presupuestos y prejuicios, lo tradicional en un sentido amplio), con las debidas variantes según el pensador que se tenga en mente. Se ve, así como cada sentido (epistemológico, moral, metafísico) parece mezclarse y separarse de los otros según el tratamiento personal de cada autor en un recorrido histórico. Por lo mismo no deja de ser difícil de definir, pero cabe ocuparse de él, por la vigencia que tiene en nuestro tiempo, y cómo en cierta medida nos rodea y nos constituye, para bien o para mal: “Cualquiera puede ver que el nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardistas intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos.” (Volpi, 2005, pág. 16).

Así también Jünger asume lo confuso y polémico que puede llegar a ser el término, pero sin embargo reconociéndolo como un fenómeno ante el cual cabe pronunciarse. A pesar de apoyarse en su interpretación del diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo, da sus razones para no hallar la definición exacta: “La dificultad de definir el nihilismo estriba en que es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada. (...). Uno no se hace de la Nada ni intuición ni concepto” (Jünger & Heidegger, 1994, pág. 25). Considerando entonces lo nebuloso que puede llegar a ser, se tiene al menos a *la nada* como hilo conductor al cual atenerse. Ciertamente parece ser una guía aún más nebulosa y confusa, pero entre una guía difusa y ninguna es preferible optar por la primera. Ante todo, si se quiere abordar el nihilismo ha de entenderse este como un fenómeno histórico, que viene con el ocaso de la modernidad, como aquel gran destino al que nadie puede sustraerse (Jünger & Heidegger, 1994, pág. 22). Como un acontecimiento más que como una teoría o concepto, como el acaecimiento de la *nada*.

Al pensar en la simple palabra *nihilismo* la más inmediata asociación (al menos en términos filosóficos) vendría a ser la figura de Nietzsche, y si bien es un referente importante a considerar por su postura crítica, no es el “inventor” de este término. Siguiendo la reconstrucción histórica de Volpi (2005), encontraremos que tiene un presunto origen literario en la Rusia de 1862, en la novela *Padres e hijos* de Turgueniev. Al menos en el sentido que se ha transmitido y en el que identificaríamos como tal, puesto que se reconoce que había sido empleado previamente en otros sentidos, los cuales no llegaron a difundirse al grado del uso que le dio Turgueniev. Tal es el caso de Agustín de Hipona, que se refería a los no creyentes como *nihilistas*, bajo la variante de la palabra *nihilianismus* (Volpi, 2005, pág. 23). El término acuñado y popularizado por Turgueniev posteriormente, guarda algo de ese uso, aunque no se limita a ello, tal y como es presentado en la novela puede evocar al uso que le dio Nietzsche posteriormente. El nihilismo de Turgueniev alude a la actitud ante la vida que tiene Bazarov, uno de los personajes dentro de la novela que se caracterizaba por una postura crítica ante el orden social existente de su tiempo, enmarcado en un conflicto entre la generación de los padres (con sus valores y creencias tradicionales) confrontada a la generación de los hijos (que no comparte la posición de la generación anterior). Para esta nueva generación que rompe con lo establecido “Costumbres, prejuicios, tradiciones y modales, por tanto, no son ya más que usos artificiales y ridículos que deben ser desechados” (Gil, 2011, pág. 51).

Así entendido en sus orígenes, se dirá de este tipo de persona que es el nihilista que: “es un hombre que no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir por ellos.” (Turgueniev, 1980, pág. 29). Ciertamente los *nihilistas* de Turgueniev así entendidos tienen cierto matiz de las características que posteriormente se le asociarían, pero también contrastan en otros puntos. Como ha sido detectado por Volpi, pues esta nueva generación de los hijos tildados de nihilistas no solo no estaban de acuerdo con los típicos valores heredados, sino que no podían creer en ellos ciegamente, y producto de esa preocupación estaban dispuestos a cambiarlos por otros nuevos, por lo que no eran indiferentes, sino que poseían una nueva visión de mundo, positivista y materialista (Volpi, 2005, pág. 22). Ante todo, en esta primera aparición del *nihilismo* el carácter destructivo del mismo contra lo tradicional parece ser el punto más relevante. Este no tiene tanto que ver con un simple *no estar de acuerdo*, sino con un *no*

poder ya creer en aquellas creencias o principios orientadores del pasado, por lo que su carácter disolutivo va de la mano con la actitud crítica. Razón por la cual se busca derribar lo anterior y establecer algo nuevo, más afín a los tiempos actuales, sirviéndose de esta *nada* disolutiva en el proceso destructor. Si bien aquí no posee un carácter protagónico, está secundariamente actuando esta *nada* propia del nihilismo.

Con Turgueniev y su presunta paternidad se popularizó el término, que poco a poco fue cobrando vida propia y fue mutando por sí mismo, inaugurando así toda una corriente de literatos intelectuales rusos que se sirvieron del nihilismo cada uno a su manera. Refiriéndose a los intelectuales rusos posteriores Kuhn plantea:

Ser intelectual era equivalente a ser nihilista, (...). Bakunín pensó y vivió la idea de una destrucción creadora como manifestación de la divina libertad del hombre. Bjelinski, campeón del liberalismo ruso, decía ‘la negación es mi diosa.’ Finalmente, las novelas de Dostoievski aparecen llenas de encarnaciones nihilistas. Recordemos a Iván en *los hermanos Karamasov*, con su profesión de fe nihilista: ‘Dios no existe; por tanto, todo es permitido’: o a Kirillov en *los poseídos*, que trata de realizar la deificación del hombre en el suicidio como suprema afirmación de la libertad (Kuhn , 1953, pág. 56).

Se puede constatar en base al breve recuento de Kuhn, cómo el término fue usado posteriormente, en algunos casos de manera más radical incluso, llegando a postular la supresión de sí.

Pasando ahora de los orígenes del término a una consideración más integral e histórica, podríamos considerar al nihilismo como un fenómeno histórico, uno que asiste a una crisis, el fin de la modernidad. Que viene emparentado con esta *nada* disolutiva y crítica, aquello contra lo que el nihilismo acomete es algo que había estado imperando hasta ese momento. Hasta antes de la aparición del nihilismo había existido –bajo una u otra forma– una suerte de *fe* orientadora, una creencia dadora de sentido¹, y que solían guiar en términos morales,

¹ Aquí puede resultar ilustrativo entender *creencia* en el sentido en que lo trabaja Ortega y Gasset: ‘creencia’ constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son

epistemológicos y metafísicos la vida de las personas. El nihilismo sería la culminación ante la agonía de las creencias anteriores, un estallido crítico que impregna y disuelve todo con esa *nada* que hasta entonces se había escamoteado. Como tal vendría a ser una consecuencia necesaria, que surge cuando aquellas creencias dejan de ser los pilares que solían sostener la vida del ser humano, puesto que se han ido desgastando, hasta el punto de no ser más que una cáscara de los mismos pilares, que, si bien pueden seguir aparentemente en pie, en realidad no pueden sostener a nadie como lo hacían cuando solían ser esas firmes columnas recién edificadas. Se han convertido en una mera apariencia de lo que solían ser. Siguiendo la terminología de Ortega y Gasset de manera ilustrativa, podría entenderse este fenómeno como cuando se pasa de una fe viva a una fe inerte:

Creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma (Ortega y Gasset, Obras completas VI, 1964, pág. 17).

El nihilismo es ese proceso en el que las creencias (de todo ámbito) van perdiendo poder, se van poco a poco desvalorizando, y finalmente la respuesta, la consecuencia de cuando se ha pasado de tener una fe viva a una inerte, en la que ya solo permanece de nombre, una mera apariencia. Esta respuesta, junto con hacer patente lo ineficaces de las antiguas creencias las disuelve, pues ya de nada sirve cargar con ellas. Ante tal situación aquella *nada* que disuelve parece ser todo lo que queda, el sujeto solo puede aferrarse a ella, y esta situación no necesariamente toma siempre la misma forma. De momento solo basta decir que ante el desmoronamiento el individuo se atiene —de una u otra forma— a la *nada*.

Entendiendo el nihilismo de esta manera cabe recurrir a la figura de Nietzsche, “el primer gran profeta y teórico del nihilismo” (Volpi, 2005, pág. 15), es sin duda una de las primeras

creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser— (Ortega y Gasset, Obras completas IX, 1965, pág. 721).

figuras que se asocian al fenómeno en términos filosóficos, y como tal cabe dar una breve mirada a como es planteado por este referente. Podría tomarse como un ejemplo concreto de estos grandes pilares que se han tornado agónicos el caso de la fe en Dios y la fe en la razón. Si las tradicionales creencias ya no tienen el poder de sostener (dar sentido y orientar) la vida de las personas es necesario que estas sean disueltas. Nietzsche agudamente pudo detectar este problema, y asimismo el nihilismo como su consecuencia necesaria. La muerte de Dios y el diagnóstico de lo obtuso de la voluntad de verdad, son ejemplos de su acometida contra la fe en Dios y la fe en la razón. Ambas sostenidas bajo la escisión entre *mundo verdadero* y *mundo aparente*.

Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios como un acontecimiento, inmediatamente le sigue una frenética descripción de la desorientación y desesperación que ello implica, pues, ha muerto Dios, y con él todos los supremos valores que habían imperado hasta el momento, dejando al ser humano a la deriva, producto de su propio acto homicida:

El hombre loco salto en medio de ellos y los penetró con su mirada. ‘¿A dónde ha ido Dios?’, exclamó, ‘¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacia atrás, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el halito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿no viene continuamente noche y más noche? (Nietzsche F. , 2014, pág. 802).

Tras el anuncio, se prosigue a describir la desorientación, que podría entenderse no solo en términos morales, sino también metafísicos y epistemológicos, pues Dios era la base para toda una metafísica y epistemología particular que contaban con su existencia. Al sujeto solo le queda aferrarse –de una u otra forma– a esa *nada*, errar en esa *nada* nada infinita a la que se refiere el hombre loco. Sin embargo, toda esa consternación e inquietud que anuncia “el hombre loco” del aforismo es intempestiva, es decir, adelantada a su tiempo. Por ello termina

diciendo que ha llegado demasiado pronto, pues el acto ya ha sido cometido, pero sus consecuencias aún necesitan algo de tiempo para oírse y sentirse, por lo que es posible encontrar aun gente que no sepa aún que el Dios en el que siguen creyendo ya está muerto, y no es más que un nombre, una apariencia de lo que antes solía ser:

Es posible que se siga creyendo aún en este Dios y que se siga considerando que su mundo es ‘efectivo’, ‘eficaz’ y ‘determinante’. Esto se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo, no es más que una mera ‘apariciencia’ (Heidegger, 2000, p. 35).

Cuando el resto de los hombres hayan experimentado lo que anunció intempestivamente el hombre loco del aforismo entonces no podrán servirse de ninguna de las tradicionales creencias, no se tendrá ninguna guía ante la vida, y se estará solo frente al sin sentido, errando permanentemente, en la desorientación descrita por Nietzsche. Este Dios que muere es “la representación principal para referirse a lo ‘suprasensible’ en general y a sus diferentes interpretaciones, a los ‘ideales’ y ‘normas’, a los ‘principios’ y ‘reglas’, a los ‘fines’ y ‘valores’” (Heidegger, 2000, p. 34), por lo que, al morir Dios, muere junto a él todo lo que representaba y orientaba. Esta muerte de Dios es igualmente experimentada tanto por quienes ven su necesidad como por los que se aferran a mantener la apariencia de su antigua creencia, pues pueden constatar en sus pares como ha perdido vigencia: “Se podría mucho más exactamente definir nuestra civilización por un carácter que la coloca fuera de todas las civilizaciones anteriores: una sociedad sin Dios. (...). Es una ausencia congénita y universal: a la vez un hecho y una intención sistemática” (Suhard, 1948, p. 9). Estas palabras vienen al inicio de una obra escrita por el cardenal arzobispo de París, por decirlo así, la postura que busca mantenerse en las creencias tradicionales a pesar de que estas se han ido desvalorizando. En palabras de Heidegger, se seguiría encandilado por el brillo de una estrella extinta, aunque, puede advertir que la gran parte de sus contemporáneos ya no están encandilados por esa luz. Ciertamente, cuando Nietzsche proclama la muerte de Dios, el acto ya había acontecido, pero la mayoría de la gente aún no lo advertía, así como el hombre loco que vocifera y anuncia esta muerte y el desarraigo consecuente, otros hombres también

habían advertido ya antes de Nietzsche que Dios ya había muerto, y con él toda una forma de interpretar el mundo. Aunque Nietzsche no fue el primero en usar la frase *Dios ha muerto*, ya en otra manera y con otras consecuencias fue empleada antes por Mainländer, tal como se verá en el segundo apartado.

Volviendo a Nietzsche, se puede seguir la historia del nihilismo según la tensión y distensión entre el *mundo verdadero* y el *mundo aparente*. El *mundo verdadero* es el plano en el que se encuentra el Dios que ha muerto, ubicado en un estrato trascendente, y que proporciona una guía y un sentido a esta vida que transcurre en el *mundo aparente*. Por ende, en la medida en que este mundo ideal vaya perdiendo vigencia, se resquebraje poco a poco, el nihilismo lo comienza a disolver y a invadir a los hombres. Es necesario detenerse a analizar la importancia de esta dicotomía que se remonta hasta Platón, ya que es la antesala del nihilismo posterior, y sienta las bases que poco a poco se irán desgastando, tal como lo ve Volpi: “El nihilismo, en cuanto historia de la postulación y de la progresiva disolución del mundo ideal es la otra cara del platonismo” (2005, p. 60). Nietzsche brevemente hace el recuento de esta constitución y posterior debilitamiento del mundo ideal en seis momentos en *El ocaso de los ídolos* en la sección *historia de un error* (Nietzsche, 2016, p. 634-635).

El primer momento constituye el nacimiento del mundo ideal, con Platón, donde se postula un *mundo verdadero* que es alcanzable para los sabios.

El segundo momento corresponde a como ese mundo ideal trascendente adquiere el estatus de promesa para el sabio, alejándose de este mundo, estableciendo así la ruptura entre trascendencia e inmanencia, seguida del desprecio y desvalorización del mundo sensible, pues solo le está prometido a aquel que adquiere esta forma de vida.

En el tercer momento se reconoce que este mundo verdadero es indemostrable e imposible de prometer, sin embargo, toma la forma de un imperativo al cual cabe atenerse.

Mientras que en el cuarto momento corresponde a la incredulidad metafísica posterior, patente en el positivismo, donde el *mundo verdadero* pierde relevancia, ya que no cabe pronunciarse por él ya que es algo incognoscible e indiferente.

El quinto y penúltimo estadio concierne a la abolición del *mundo verdadero*, se reconoce lo superfluo e inútil de un plano trascendente en ese estado, sumamente resquebrajado y agónico, del cual ya nada se puede saber ni pronunciar, se pasa de ser indiferente a abolirlo, a refutarlo. Este quinto peldaño es la fase en que el nihilismo arrasa contra las creencias y

valores superiores por su ineficacia. Es este peldaño el que usualmente se reconoce como nihilismo, ya que es ahí donde se destruye lo anterior, el sentido en el que ya no se podía creer se desvaloriza, pero se encuentra entonces en un vacío y desorientación que antes no había, pues se ha destruido sin crear nada hasta el momento.

Consecuentemente, el sexto y último paso es la forma particular que tiene Nietzsche de superar el nihilismo, la abolición del *mundo verdadero* va seguida de la abolición del *mundo aparente*, es decir quitándole el carácter de mera apariencia a este mundo, el único que existe y afirmar la vida como tal, rompiendo la escisión entre apariencia/realidad que había desvirtuado el mundo: “Es decir, comporta la superación de aquella separación que rige únicamente en el interior de la metafísica platónica y cristiana, y por ende de la tradición” (Givone, 2009, p.274). Por eso para Nietzsche el nihilismo es una transición, no consiste en el mero destruir y maravillarse ante la falta de sentido de su primera instancia. En el paso previo, para poder crear es necesario primero destruir a la tradición platónico/cristiana.

Lo importante y que cabe considerar en estos primeros capítulos es determinar de mejor manera este quinto paso, ya que es el punto común al que se apunta cuando se habla de nihilismo sin caer en las especificaciones de cada autor, y lo que se busca es llegar a una concepción general e integral. En el quinto estadio que determina Nietzsche está la actitud destructiva que ya se había visto en los personajes de Turgueniev. Más aun, los jóvenes nihilistas de Turgueniev serían algo así como la combinación del paso cuatro y cinco que describe Nietzsche, puesto que los jóvenes de la novela no solo destruyen sin más los valores y creencias tradicionales (quinto paso), sino que además se ven motivados a ello por su gusto por lo útil y lo demostrable científicamente (cuarto paso), es decir, por el positivismo científico y la decepción metafísica consecuente (Gil, 2011, p. 57).

Considerando lo anterior, podría sintetizarse el nihilismo nietzscheano en el siguiente lacónico pero esencial aforismo: “¿Que significa el nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué».” (Nietzsche, 2006, p. 35). En otras palabras, que las creencias en las que se estaba han perdido su poder para sostener a los individuos, que aquel *mundo verdadero* se ha carcomido y ha sido demolido por los hombres, dejándolos a la deriva en un mundo donde todo se ha desvalorizado, ha perdido su sentido y su fin. Es decir, se ha debilitado la fuerza que solía vincular las respuestas tradicionales a ese ¿para qué? de la vida y del ser, respuestas tales como Dios, la Verdad y el Bien (Volpi, 2005,

p. 59). Sin dar aún el siguiente paso creador y transvalorador, es un tránsito a medio camino, el momento preciso donde no se sabe qué hacer ni a dónde ir, no se sabe qué crear ni en qué creer, y el hombre parece precipitarse en un vacío donde lo único seguro parece ser la *nada*, ante la cual se puede responder de más de una forma. Otra vez podemos notar como la *nada* está en medio, con un papel fundamental dentro del nihilismo tratado desde Nietzsche. No es necesario aquí detenerse en más detalle sobre el diagnóstico crítico que hace él sobre el nihilismo, pues solo buscamos entender este fenómeno en términos generales, sin caer en una u otra interpretación particular. Además, para comprender a cabalidad lo específico del tratamiento nietzscheano del nihilismo sería necesario detenerse en detalle a ver las interconexiones entre *nihilismo*, *transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento*, *voluntad de poder*, *eterno retorno de lo mismo* y *superhombre*, tal como lo sugiere Heidegger (2000, p. 40). A estas alturas podemos prescindir de la consumación y el final de ese tránsito que pronostica Nietzsche y quedarnos con su descripción de la situación en medio del camino.

Ahora bien, para tener una noción más ampliada e integral del nihilismo podemos considerar también lo que dice Jaspers al respecto. Desde su punto de vista, existen dos tipos de nihilismo, el *nihilismo del valor* y el *nihilismo de la nada*, respectivamente:

Un tipo del nihilismo obra poco más o menos así; desprecia todo valor y sentido y se aferra a la afirmación de la mera realidad sin valor y sin sentido; el otro tipo encuentra la realidad insoportable y digna de aniquilación, porque, desde el punto de vista del valor y del sentido, no es justificable en modo alguno (Jaspers, 1967, p. 374).

Si bien la *nada* es un elemento presente en ambos, podría decirse que tiene el rol protagónico en el segundo tipo, mientras que en el primero permanece operando tras bambalinas. En ambos opera la *nada*, pero de manera distinta, ambos dicen “Todo es engaño, todo es falso, es ilusión, pero lo dicen en sentido contrapuesto” (Jaspers, 1967, p. 374). En efecto, el rol secundario de la *nada* dentro del *nihilismo del valor* consiste en que tras detectar que toda frase constitutiva de valor y de sentido no es más que un engaño, se impone la *nada* en el lugar del valor y del sentido, dejando una realidad menesterosa de ambos, una mera

existencia que había sido ocultada por el valor y el sentido. Mientras que la *nada* posee un rol principal en el segundo tipo, ya en el nombre se puede advertir, el *nihilismo de la nada* al creer que hay algún valor y sentido. No obstante, detecta como este no es accesible desde esta realidad, en la que la *nada* impera, manteniéndonos en el engaño y falsedad, en consecuencia, esta realidad se vuelve digna de aniquilamiento por la insoportable situación de engaño.

Para Jaspers ambos tipos de nihilismo son solo relativos, y son los únicos posibles, puesto que el *nihilismo perfecto* como quiere la *nada* absoluta, el mismo es nada, por decirlo así en este tipo (imposible según Jaspers) la *nada* tendría un lugar eminente, al punto de terminar subsumiendo al mismo nihilismo, por el mismo acto de querer esa *nada* total. Pero, el hecho de querer, y tender hacia la nada absoluta no implica necesariamente que sea algo imposible de plantear o concretar, de hecho, este *nihilismo perfecto* coincide en gran medida con el planteamiento general de Mainländer. Más adelante Jaspers terminará precisando con mayor detalle las formas del nihilismo según la disposición del hombre ante este, ya sea si opone resistencia o si se hace uno con él. Uno de los puntos interesantes que se añaden respectivamente, es como en el nihilismo al que se opone resistencia puede darse una tendencia hacia la auto-aniquilación, es decir al suicidio: “El examen del nihilismo como tal conduce –en la medida en que se hace con seriedad– al suicidio” (Jaspers, 1967, p. 382). Esto porque el individuo se percibe a sí mismo como vano e inesencial, y al *más allá* que solía orientarle también, puesto que se ha dejado de creer en él, esa fe también ha decaído. Así con el suicidio el sujeto insustancial alcanza su sustancialidad paradójicamente, es decir, la *nada* se descarga interiormente contra el mismo individuo al punto de aniquilarlo, un obrar negativo hacia adentro.

Mientras que otro punto considerable, esta vez, desde la disposición opuesta, la que se hace uno con el nihilismo y lo asimila como forma de vida, es la radicalidad de la destrucción. Una vez que el sujeto se deja arrastrar totalmente por la tendencia del nihilismo, este ya no tendrá miramientos a solo demoler las antiguas fuentes de orientación, no se detiene ahí y termina siendo una frenética negación desesperada:

El *nihilista de hecho* se pone sin más de parte de la negación, sin objetivo. (...). Lo que le sale al paso, lo destruye con los medios del nihilismo. Es el destructor de

todo; lo que es, no tiene valor; lo que vale, es engaño. Se regala en la destrucción (Jaspers, 1967, p. 390).

Según Jaspers, esta cólera destructiva de este tipo de nihilismo tiene su causa en una aversión a la propia existencia, y al contrario del tipo de nihilismo que opone resistencia y termina en suicidio, en este tipo la *nada* se descarga exteriormente, contra todo lo que tenga en frente, como tal es correlato de la desesperación, un obrar negativo hacia afuera.

Las características que se han recopilado aquí de las consideraciones de Jaspers están guiadas y leídas desde la *nada* como eje central, siguiendo este hilo conductor que se ha mantenido para caracterizar el nihilismo de manera más completa.

Teniendo ahora un panorama más completo e integral del nihilismo es posible tratar de determinar ciertos aspectos comunes a tener a la vista, sin caer en una u otra interpretación particular del mismo. De lo visto hasta el momento puede sacarse en limpio sobre el nihilismo que es un fenómeno de crisis, en el cual el individuo ya no puede apoyarse en las creencias, valores e ideas tradicionales, estas se le revelan en su vacuidad y consecuentemente son demolidas. Dejando al sujeto en una situación de radical desolación, este ha tenido la fuerza para demoler, pero no aun necesariamente para crear. Se han disuelto los fundamentos tradicionales del mundo (morales, metafísicos y epistemológicos), y ahora no puede encontrarse un sentido a la vida y a las cosas, aparte de la *nada* omniabarcante que queda tras el lugar vacío del antiguo sentido. Tras cada ente, por el fondo de cada ser y organismo no hay un sentido, solo una *nada* que nada dice, incluso en la propia existencia de quien se plantea todo esto. Y ante esto, la actitud que se pueda tomar para afrontarlo no necesariamente ha de ser siempre la misma, siendo de todas maneras respuestas reaccionarias diversas ante el nihilismo.

El nihilismo sería esta concepción del mundo en tiempos de crisis, donde la *nada* que nada dice tiene un rol eminente. Para el nihilista se podrían abrir distintas formas de interpretar este silencio que proporciona la *nada*: o bien todo carecería de sentido –lo que deja al sujeto en una situación de desesperación, propenso a la auto-aniquilación que puede sobrellevarse mediante la escritura– como reflejará la obra de Cioran, o bien, que el único sentido que se puede hallar es la *nada* misma, la tendencia de todas las cosas hacia este vacío –la cual también puede llevar a la supresión del individuo, pero por razones diferentes–, como será el

caso de Mainländer. Sin embargo, las actitudes no se reducen a las dos que aquí se tratarán, diversos autores se han confrontado con el nihilismo, y distintas por tanto son las formas de asimilarlo. No obstante, es considerable notar cómo, en la definición que se da sobre el nihilismo y sus actitudes, en el diccionario de filosofía que se citaba al comienzo, está presente uno de los autores de los que es objeto esta tesis: “Actitudes nihilistas se han expresado en otros autores como Georges Bataille y, sobre todo, E. M. Cioran, el cual ha desarrollado la idea de la ‘descomposición’” (Ferrater Mora, 1999, pág. 2563).

Esta *nada* que nos ha servido de hilo conductor hasta ahora, es la misma *nada* muda que se presenta ante el nihilista. Si la propia vida carece de sentido, entonces no hay una justificación que invite a permanecer en ella, ni una argumentación que se oponga a ponerle término. Consecuentemente junto con la falta de fin y sentido podría ir aparejada una tendencia al aniquilamiento de sí mismo, más aún, si nada parece tener sentido, entonces ¿para qué traer más vida a un mundo que no da respuestas, en el que posibles sucesores sufrirán el mismo problema? La resolución que una persona pueda tener en un plano teórico respecto al nihilismo podría tener consecuencias prácticas, la supresión de sí y la negatividad a procrear, son un ejemplo.

1.2) La muerte en cuanto *nada* en oposición a la trascendencia

La trascendencia, la inmortalidad del alma, la persistencia de una identidad personal que subyace tras la muerte ha sido un tópico recurrente en la filosofía. Al punto de haberse instaurado como una tradición, en el sentido de que ha pasado a constituir una de aquellas creencias orientadoras e inadvertidas que conducen la vida de quien no se dedica a indagar en problemas filosóficos. Y si bien ha tenido variantes según el tiempo y lugar, todas poseen el punto común de sostener que la muerte no es el final. Tanto el nihilismo que se da en Mainländer y Cioran, como sus actitudes ante este se oponen a esta convicción, para ambos no puede aspirarse con certeza a un plano trascendente tras la muerte. Por eso resulta pertinente sondear las principales posturas que han sostenido esa creencia para poder contrastarlas con el nihilismo presente en ambos autores.

La trascendencia del alma hacia la inmortalidad es una de las convicciones contra las que el nihilismo acomete, pues, esta está amparada bajo la creencia en Dios, consecuentemente la

inmortalidad del alma es uno de los puntos cardinales que guían a quien cree en ello (aunque también podría orientar la vida de alguien que no tenga una fe viva en Dios). Esta creencia en la trascendencia proporciona junto con un sentido a esta existencia, una calma y alivio ante lo que podría tenerse por incierto: “es común que la creencia en la vida eterna —cuando es de verdad firme y honda y no una creencia a medias o la busca de un consuelo— destruya, o aminore, la congoja y la desazón” (Ferrater, 1962, p. 201). Tras la destrucción que deja el nihilismo quedan las ruinas de esta fe en la trascendencia, y en su lugar, solo queda la *nada*, que no puede proporcionar ninguna teoría trascendente ante la inquietud de qué hay tras la muerte. La única explicación que cabe dar es que con la muerte simplemente se ingresa en la *nada*, dejando al sujeto al desamparo de la incertidumbre, o bien, puede ser el caso que se vea en este ingreso en la nada absoluta el gran y único sentido. Así, para Cioran la obsesión por la muerte, la angustia y desesperación que trae consigo, son un claro caso de cuando el sujeto queda al desamparo de una teoría metafísica trascendente, quedando la *nada* en una posición eminente tras la muerte. Mientras que para Mainländer, esa misma *nada* tras la muerte es entendida de forma diferente, como el logro de la única gran meta de la humanidad, por ello no traería desesperación, sino calma y redención.

Es necesario dar un breve repaso a las raíces filosóficas que tiene la trascendencia, y así comprender de mejor manera ante qué se contrapone esta *nada* del nihilismo que toma forma en la muerte. Remontándonos hacia los albores de la filosofía, veremos cómo poco a poco se va gestando una creencia en la inmortalidad del alma, partiendo desde Sócrates (los diálogos tempranos de Platón) donde se empieza a prefigurar como mera hipótesis ante la que no puede haber certeza, en donde a lo sumo, podría hablarse de que consideraba a la trascendencia como una posibilidad más, que era popularmente conocida, pero no afirmada y anhelada cómo será su desarrollo posterior por parte de Platón: “El Sócrates auténtico tiene ciertamente la opinión popular sobre la posibilidad de un más allá, pero no el parecer platónico de que el filósofo anhela la muerte” (Nietzsche, 2013, p. 497). Así se pasa a ver cómo posteriormente Platón afirma y cree firmemente en la inmortalidad del alma, y en consecuencia posee un anhelo por la muerte, para así, posteriormente ver la manera en que esta doctrina pasa a ser difundida y adaptada en el cristianismo, donde se instaura a modo de doctrina oficial y se masifica.

Comenzando con Sócrates, se puede ver cómo aún no estaba planteada la trascendencia a modo de una firme teoría filosófica, pero sin duda existía la inquietud de qué había tras la muerte, y la inmortalidad era una alternativa digna de ser pensada, mas no de ser sostenida a pies juntillas aún. Así puede verse la forma en que está planteada al modo de una mera posibilidad hacia el final de *La apología de Sócrates* en donde se proponen dos alternativas, de las cuales no se puede estar seguro:

En efecto, estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto no es nada, por así decir, y no tiene ninguna percepción de ninguna cosa, o bien se trata, como se cuenta, de una suerte de cambio de estado y migración del alma desde este lugar de aquí hacia otro sitio (40 c-d) (Vigo, 2002, p. 101).

Llama la atención que desde sus inicios la trascendencia fue pensada como contraparte de la nada. Según la manera en que está propuesto a estas alturas, ambas alternativas serían buenas para el hombre justo y honesto. Por un lado, el hecho de quien muere pase a la nada es entendido aquí como el dormir cuando no es perturbado por sueño alguno, cosa estimable para Sócrates ya que aquellas noches serían las más preciadas, por lo que la muerte sería un bien, similar a una infinita sucesión de noches ideales. Por otro lado, la otra alternativa basándose en lo que *se cuenta*, también constituiría un bien según Sócrates, esta segunda alternativa es la trascendencia del alma, una migración hacia otro sitio (del cual no se dan muchos detalles), en el que conviviría junto a los grandes personajes de la historia gozando juntos de la inmortalidad, y en donde encontraría a los verdaderos jueces (Vigo, 2002, p. 102). Ante todo, ambas son meras posibilidades a estas alturas, ya que en Sócrates no hay aún una teoría metafísica detallada y establecida, se limitaban a ser diálogos refutatorios y aporéticos. Pero el esbozo de esta trascendencia según el mito *que se cuenta* influirá en Platón, será retomada y desarrollada en más detalle al punto de instaurarse como una certeza. Analizando el tratamiento que le da Platón a esta problemática, es posible notar como esta segunda alternativa comienza a tomar fuerza y a ser sostenida con más convicción. Pues, es con Platón que se comienza a detallar toda una teoría metafísica que separa el plano sensible del inteligible, lo que permite creer en la inmortalidad: “Platón inaugura una concepción según la cual el alma puede concebirse como divina y, a consecuencia de ello, como

primariamente encerrada en el cuerpo, ‘prisionera’ de él” (Ferrater, 1962, p. 245). Además de añadir elementos que resonarán posteriormente en la tradición cristiana, como lo es la idea del premio/castigo según el comportamiento en este mundo. Así, tomando como base también este mito que *se cuenta*, Platón lo propone como una certeza en el diálogo *Gorgias*:

Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. (...). Existía en tiempos de Crono, y aun ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las islas de los bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro (523 a-b) (Platón, *Gorgias*, 1983, pág. 139).

Ciertamente este mito ha pasado a ser una creencia (en el sentido tratado en el capítulo anterior), de manera que se constituye como una fuente orientadora de la vida, al punto que ya ni siquiera cabe plantearse la otra alternativa que sostenía ambivalentemente Sócrates. En Platón, no solo se confirma la alternativa de la trascendencia y migración del alma, sino que se explicitan detalles de ese *otro sitio* al que se migra, el cual Sócrates solo mencionó sin entrar en detalles. Se dice que el hombre que ha tenido una vida justa y piadosa, practicando la virtud, tras la muerte deberá ir a las islas de los bienaventurados, una suerte de paraíso como premio por su modo de vida, mientras que aquel que ha sido injusto sufrirá el castigo por ello en el Tártaro. Y para esto será juzgada su alma justamente por jueces ultraterrenos, sin considerar el cuerpo terrenal. Consecuentemente, la muerte ya no es vista bajo la incertidumbre de antes, pues ahora, según el mito se puede tener certeza al respecto:

Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad. Pienso que de este relato se saca la siguiente conclusión. La muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo (524 b) (Platón, 1983, p.141).

Ya había sido mencionada la importancia de la división entre el mundo verdadero y el mundo aparente, es decir, entre el plano trascendente e inteligible y el inmanente y sensible respectivamente, puesto que el nihilismo arrasa con ambos y con la división misma. En virtud de que el alma es entendida como perteneciente a este primer ámbito, del plano trascendente, es que la muerte puede ser entendida como el proceso en que se desprenden ambos niveles. Y que, por tanto, el filósofo (según Platón) solo puede anhelar este desprendimiento, pues su deber ha sido ejercitarse en desprenderlas, pues tiene la convicción de que, con la muerte, por haber llevado una vida justa se le ha de recompensar. Así también, consecuentemente, en el *Fedón* es posible encontrar una serie de *pruebas* de la inmortalidad del alma y con ello se corrobora una vez más como es entendida la muerte por Platón: “Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en el muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte” (106 e) (Platón, *Fedón*, 1986, pág. 122). Se tiene ahora la certeza filosófica de que la muerte es algo que atañe únicamente al plano sensible e inmanente, es decir, al cuerpo, y que por tanto el alma por ser del ámbito trascendente e inteligible simplemente se desprende. Por tanto, no se ha de temer a la muerte, al contrario, se la ha de anhelar, ejercitándose en separarlas mediante la filosofía, pero no es legítimo darse muerte a uno mismo por este anhelo². Sería posible aquí dar otros varios ejemplos de cómo fue planteada la trascendencia del alma inmortal amparada bajo la escisión entre lo sensible y lo inteligible, como es el caso del mito de Er en *La república*, un guerrero que vuelve a la vida tras ser abatido y se convierte en mensajero de lo que vio más allá, cuando su alma se separó del cuerpo (Platón, 1988, pág. 488), relato que ilustra y resume la doctrina platónica de la inmortalidad del alma y su posterior juicio.

Posteriormente en la época medieval esta doctrina de la inmortalidad del alma fue retomada y adaptada a la fe cristiana, elementos como el juicio ultraterreno y el premio o castigo consecuente fueron asimilados y pasaron a ser constitutivos de la filosofía medieval. La innovación respecto a las doctrinas platónicas es la introducción de un nuevo agente en un rol protagónico: Dios, otra de las grandes creencias orientadoras contra la que el nihilismo acomete. Se le asigna así un papel eminente a Dios como sumo bien, puesto que de él depende, en última instancia la vida eterna que le es prometida a los hombres, de ahí que la

² Sobre este punto se tratará más detalladamente en la sección siguiente (1.3).

muerte no sea entendida como mera migración hacia otro sitio, sino como el camino hacia el encuentro con Dios, el cual está posibilitado por su aprobación:

La muerte es para el cristiano esencialmente tránsito hacia otra vida. También lo es, por descontado, en todos los que postulan un “más allá”. Pero a diferencia de ellos, los cristianos hacen pender la muerte, en última instancia, de la voluntad –o la aquiescencia– de Dios (Ferrater, 1962, p. 218-219).

El ser humano pasa así a ser entendido, por la visión cristiana medieval, como una creación de Dios, por tanto, todo lo que constituye al hombre, y lo que puede llegar a ser, es gracias a que Dios así lo quiso y así lo creó. Consecuentemente, la inmortalidad del alma ya no es algo que le pertenezca al ser humano de suyo, sino que pasa a ser un don de Dios. Pero la situación del hombre como creación de Dios no fue siempre la misma ni se ha mantenido estática desde este punto de vista, pues hay un antes y un después marcado por el pecado original. Un hecho que marca a toda la especie humana indistintamente, producto de la libre elección del primer hombre, puesto que tal como fue originariamente creado este tuvo la opción de escoger entre la obediencia ciega a Dios y la consecuente inmortalidad en el paraíso o bien, la desobediencia y la consecuencia de la mortalidad. Por lo que por sí mismo al ser humano no le correspondía de suyo ninguna de ambas naturalezas (inmortal o mortal), sino que Dios las hizo depender de la propia opción personal de su creación:

El hombre apenas creado, se encuentra por tanto como suspendido en un estado intermedio, y por su propia acción puede optar por el camino de la muerte o de la inmortalidad. Pero, aún después de la culpa original, (...), el camino de la justicia lo constituye, a pesar de las apariencias, en la inmortalidad (Pierantoni, 2011, pág. 44).

Naturalmente, el ser humano como creación de Dios escogió desobedecer y marcar así con el pecado original de la mortalidad a toda su descendencia, no obstante, con ello no se cerró toda posibilidad de la vida eterna, según la doctrina cristiana. Si bien el alma del hombre no es inmortal por su propia esencia, puesto que está marcada por el pecado original, se dice que

el camino de la justicia lo establece como inmortal. Más aun, según este punto de vista, basándose en el nuevo testamento, con el sacrificio hecho por Jesús se destruiría la muerte, es decir, habría purificado y redimido ese pecado original. Sacrificio que a pesar de tener lugar históricamente, debe ser entendido de manera universal: “Si bien Jesús destruyó la muerte, con su propia muerte, en un preciso momento histórico, su gracia es concedida a los elegidos antes de los siglos, es decir en el presente eterno de Dios” (Pierantoni, 2011, pág. 47). Por lo que el hombre pasa a ser entendido desde entonces como hijo de Dios, una creación que ha sido redimida y cuya alma es inmortal.

Pero, ciertamente también resuena de fondo la doctrina de la tradición platónica, según la cual dependiendo de un cierto modo de vida que se tenga, se obtendrá una recompensa o bien, un castigo. Premio o castigo que se le asignará tras la muerte al alma según un juicio, pues esta se ha desprendido del cuerpo. Es decir, se le reconoce un rol activo al ser humano para modificar su condición según sus acciones:

El hombre puede transformar y trascender su condición mortal. Para la nueva religión existe más allá de la muerte la posibilidad de una vida, única digna de este nombre, porque su condición es la eternidad. Existe la posibilidad de una vida de la persona humana cerca de la persona divina y tan cerca de ella que participe de su eternidad (Landsberg, 1962, pág. 91).

Consecuentemente, el premio tras haber llevado una vida acorde las enseñanzas de las escrituras cristianas sería la bienaventuranza, es decir, gozar de su inmortalidad y del sumo bien (Dios), participando así de la vida eterna con Dios después de la muerte. Pasa a entenderse entonces a la muerte como un nuevo nacimiento para los justos. Mientras que el castigo consiste en las penas del infierno, penas por el sufrimiento producto de la lejanía de Dios, y con ello de la imposibilidad de gozar de aquella participación: “La condenación del infierno es la única muerte eterna y verdadera, puesto que es la separación definitiva de la fuente y de la posibilidad de semejante participación” (Landsberg, 1962, pág. 95). Algunos autores medievales difieren respecto a que, si este ha de ser un castigo eterno, o si ha de tener un final, ya sea que tras un cierto tiempo de expiación se acceda al sumo bien, o bien se desintegre en la nada. A pesar de los matices entre los exponentes de la filosofía medieval,

se puede constatar el punto común respecto a cómo la muerte por sí misma no es el final. Así Agustín de Hipona sostendrá que existen dos tipos de muerte: la muerte primera, que consiste en el desprendimiento donde el cuerpo es abandonado por el alma, y la muerte segunda, en la que el alma es abandonada por Dios, y por tanto en última instancia perece (Agustín, La ciudad de Dios, 2009, págs. 506 - 507). Es decir, la muerte primera es común a todo el género humano, es el proceso de separación que ocurre cuando el cuerpo muere y es dejado por el alma, proceso que para los justos y buenos es considerado un bien (pues implica alcanzar la bienaventuranza), mientras que por los injustos y malvados es tenido por un mal (pues implica su condenación, es decir, adentrarse en la muerte segunda), muerte segunda que no es buena para nadie, pues no es tenida por ningún bueno, y consiste en la aniquilación del alma, al ser esta abandonada por Dios una vez que se ha desprendido del cuerpo. Por ello se ha de llevar una vida justa y honesta en virtud de Dios, ya que de no ser así y esta vida no es encaminada hacia él, la muerte segunda será su consecuencia: “Porque así como no teniendo yo ser alguno, Vos sacándome de la nada, me hicisteis ser algo, así también si me falta vuestra dirección, perderé el ser que me disteis, y me volveré al no ser” (Agustín, 1875, p. 222). Según esta cosmovisión, en la que el hombre es una creación de Dios, con el mismo poder con que este le dio el ser se lo puede arrebatar, no tan solo con la muerte del cuerpo, sino que con la muerte del alma que viene después de aquella (muerte segunda). Por otra parte, para aquellos que se han encomendado en seguir los mandatos de Dios, les es prometida aquella bienaventuranza tras la muerte del cuerpo (muerte primera):

¡Oh reino verdaderamente bienaventurado, que carece de muerte, y no tiene término alguno, (...) ojalá que yo, conseguido el perdón de mis pecados, luego que dejase esta carga de mi cuerpo, ojalá, ojalá, lograrse entrar en tus gozos, (...) recibir la corona de la vida eterna de mano de mi Dios y Señor, (...) mirar presente el rostro de mi Señor Jesucristo, ver continuamente aquella suma inefable e inmensa luz; y de este modo no vivir angustiado con el temor de la muerte, sino alegrarme eternamente con el gracioso don de la incorrupción perpetua (Agustín, 1875, p. 73).

Como puede notarse, el don de la vida eterna, la inmortalidad del alma, o bien que esta perezca, depende en última instancia de Dios, y de su juicio. Por lo que, para quienes profesen

esta fe, dependiendo si se han encaminado en esta vida siguiendo sus preceptos, la muerte no constituye un mal ni un término, pero sí puede serlo para quienes por su elección se han alejado de este camino. Pues, ante todo, un punto común entre los autores medievales es atribuirle al alma propiedades distintas a las del cuerpo, y en esto concuerda con Tomás de Aquino: “Así pues, por la operación del alma humana puede conocerse el modo de ser de la misma. Porque en cuanto tiene una operación que trasciende las cosas materiales, también su ser se halla elevado sobre el cuerpo, no dependiendo de él” (Tomás, 2012, p. 699).

Como puede notarse, a lo largo de la historia de la filosofía, el alma y su inmortalidad ha sido un tópico recurrente. Ya sea a modo de una naturaleza que constituya al ser humano de suyo, o bien un don divino, en ambos casos el efecto es similar: otorgar tranquilidad y paz, y con ello eliminar o aminorar el miedo a lo desconocido, temor a la muerte y a la nada. El nihilismo reacciona violentamente ante esta creencia y al disolverla vuelve a colocar a la nada en el lugar de esos sistemas orientadores. Con dejar a la nada disolutiva en ese sitio eminente de los antiguos valores y creencias orientadoras, la interrogante por la muerte permanece en suspenso, ya no puede hablarse propiamente de un más allá tras la muerte. Al no haber más esa supuesta realidad trascendente, tampoco puede hablarse de un sentido para la vida y para la muerte dado por esa realidad ya abolida. Pues el sentido para la vida puede desprenderse del sentido de la muerte, en tanto esta es su culminación, pero el sentido de la muerte se desprende, a su vez, de aquella realidad metafísica trascendente que es el *más allá*:

La vida nos es aclarada tal vez por la muerte; la muerte misma, en cambio, no nos es aclarada si no hay después de ella algo que la sobrepase, si no hay en la muerte como decimos de modo tan significativo, un traspaso (Ferrater Mora, 1946, págs. 84 - 85).

El nihilismo al abolir ese *más allá* trascendente por medio de la eminente *nada*, disuelve el antiguo sentido que se le podía dar a la vida y a la muerte. Ya no hay inmortalidad del alma, ni vida eterna, solo un gran vacío a consecuencia de la nada.

La creencia en la inmortalidad del alma amparada en la fe en Dios es evidentemente demolida en conjunto con la muerte de Dios, muerte que resume y condensa el conjunto de antiguos valores y sentidos que pasan a ser inválidos, Dios ya no es garante de todo lo que se seguía

de él. Mientras que las *pruebas* filosóficas de la trascendencia del alma pasan a ser tenidas como meros intentos de la razón por ocultar una verdad e inminencia innegable, meros esfuerzos obstinados para construir, tras una serie de razonamientos lógicos, un sistema que intente traer una falsa tranquilidad. *Pruebas* que, junto con ser ilegítimas son insuficientes, por sí solas y en conjunto, pues a lo sumo, todos esos sistemas que buscan de manera impropia traer tranquilidad, no son más que meras anticipaciones imaginativas, en lugar de pruebas en sentido estricto: “ninguna prueba de la supervivencia o de la inmortalidad humanas es plenamente adecuada o satisfactoria. (...) ha habido ciertos intentos de asomarse a un mundo cuya existencia no puede auténticamente probarse, pero cuyo modo de ser puede vívidamente sugerirse” (Ferrater, 1962, pág. 270). Consecuentemente, una vez tenidos por lo que son realmente todo sistema o prueba de la trascendencia –de todo tipo y de todo tiempo– ya no puede otorgar de igual manera esa falsa tranquilidad, dejando el terreno libre para que la *nada* se instale en una posición eminente, tal como lo hará en el pensamiento de Mainländer y Cioran.

Sin embargo, esta disolución no necesariamente ha de ser negativa, según cómo se plantee puede generar distintas actitudes ante la muerte. Así se verá más adelante cómo para Mainländer traerá la completa y auténtica paz y redención, mientras que para Cioran conllevará una desesperación visceral que se sobrelleva con la escritura; según el tipo de nihilismo que se encuentre en cada uno, la experiencia de la nada disolutiva será diferente. Dos formas de nihilismo que ya se han perfilado en la sección anterior: la que ante la *nada* se enfrenta al sin sentido de la existencia, y aquella otra que encuentra el sentido en esa *nada*, a modo de una tendencia inevitable al vacío. Por tanto, dos maneras de asimilar la *nada* del nihilismo de manera diferente, propia de cada autor, y que, a pesar de ello, tendrá consecuencias similares en el plano práctico, respecto al suicidio y a la elección de no dejar descendencia, aunque las razones por las que se llega a ello sean diferentes en cada caso. Posturas diferentes, pero que confluyen en lo tocante a este capítulo, en tanto que para ambos autores no es legítimo plantear –y mucho menos creer– una teoría metafísica trascendente, pues para ambos, la inmortalidad del alma, la vida eterna, o la bienaventuranza cristiana han perdido legitimidad, han sido disueltas por la *nada* del nihilismo.

1.3) La defensa del suicidio en la historia de la filosofía

Puesto que el suicidio es una de las consecuencias del nihilismo, en términos prácticos –en Mainländer y Cioran–, es pertinente dar un breve repaso a las consideraciones que se han dado en la historia de la filosofía respecto al acto de darse muerte a uno mismo.

A lo largo de la historia de la filosofía varios autores han detenido a pronunciarse respecto al suicidio, de la más diversa forma, ciertamente ha habido quienes lo condenan como un acto moralmente negativo, y otros quienes están en favor de él, incluso quienes niegan que exista algo así como el suicidio por propia voluntad. Pero lo pertinente aquí es sondear aquellas posturas filosóficas que no se han pronunciado en contra de la moralidad del acto, y así tener presente cuales son las razones por las que se ha defendido en algunos casos el suicidio, para así poder, posteriormente, contrastar las posturas de la tradición filosófica con lo particular y distintivo de Mainländer y Cioran.

Primero que nada, es necesario detallar a qué nos referimos con el término suicidio. Al asistir al origen etimológico se constata que proviene del latín: *suicidium*, de la unión de dos palabras: *sui*, es decir, algo recursivo, que proviene de sí, dirigido a sí mismo, y *cidium*, acto de matar, del verbo *caedere*. Ha de entenderse entonces, por suicidio el acto de darse muerte a sí mismo. En palabras de Durkheim: “se llama suicido todo acto de muerte que resulte directa o indirectamente de un acto positivo o negativo, ejecutado por la propia víctima, a sabiendas de que habría de producir este resultado” (Durkheim, 1965, pág. 14). Se perfila así el suicidio como el acto de darse muerte a sí mismo, por acción u omisión, sabiendo de antemano su consecuencia, sea esta directa o no.

Uno de los primeros en defender el suicidio, aunque también condenarlo de manera ambivalente, fue Platón. Ambivalencia en torno al suicidio ya que debía conciliar, por un lado, la actitud de Sócrates ante la muerte (quien fue condenado a beber la cicuta, lo que podría verse como un suicidio, ya que fue un acto recursivo), y por otro la condena moral en la medida en que constituye una ofensa contra los dioses. Puesto que se ve a los seres humanos como posesión de los dioses, el suicidio constituye un crimen contra su propiedad: “Los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta (...) nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses” (Platón, 1986,

págs. 35 - 36). Por tanto, adelantar la propia muerte resulta condenable, en la medida en que la propia vida no pertenece a los hombres, y solo los legítimos propietarios escogen cómo y cuándo ha de tener término la vida. Por otro lado, Platón justifica el actuar de Sócrates, y remarca que los auténticos filósofos han de llevar una vida tal que adquieran una disposición anímica orientada hacia el alma, es decir, en desprender el alma del cuerpo: “los que de verdad filosofan, (...), se ejercitan en morir, y estar muertos es para estos individuos mínimamente temible” (Platón, 1986, pág. 46). En consecuencia, se ha de anhelar la muerte –pues implica la liberación del alma y el acceso puro a las ideas– pero no es legítimo adelantarla cometiendo suicidio, por muy tentador que parezca la iluminación por la muerte y adentrarse en ese trascender buscado por el filósofo (Ferrater Mora, 1946, pág. 88). Sin embargo, se reconocen ciertas excepciones en el libro *IX* de *Las Leyes*. Concretamente en tres casos estaría justificado: por el padecer en extremo doloroso e irreversible, por una necesidad emocional o legal (como fue el caso de Sócrates), o bien, cuando la naturaleza se manifiesta de manera perversa en el hombre, de manera que este no pueda evitar cometer actos inmorales y no pueda corregirse (Baquedano Jer, *La naturaleza del suicidio*, 2017, pág. 134). Aquellos serían los únicos casos en que el suicidio sería lícito para Platón, ante un dolor y sufrimiento extremo e irreparable, ante una obligación legal o emocional, o bien, ante la extrema e incorregible inmoralidad.

Posteriormente los estoicos ofrecieron cierta defensa al suicidio, aunque también de manera restringida. Abogando que solamente le es lícito cometerlo de modo racional al sabio, pues él puede ponderar las circunstancias y escoger la muerte racionalmente auto infligida. En términos generales para el estoicismo, la vida y la muerte no constituyen un bien o un mal en sí, por tanto, no se les ha de buscar o rehuir por sí mismos. Tanto vida como muerte son indiferentes, mientras que el único bien es la virtud y el único mal el vicio. De lo que se desprende que la vida no ha de ser preservada a cualquier precio, en efecto, existen cinco situaciones en las que está racionalmente justificado para el sabio cometer suicidio:

- (1) por la patria o por los amigos,
- (2) por el deseo de evitar llevar a cabo actos vergonzosos o de decir cosas indecibles forzado por un tirano,
- (3) porque una grave enfermedad impidió que el alma hiciera uso del cuerpo como de un instrumento

durante un largo tiempo, (4) por la pobreza o (5) por un estado de demencia o desvarío (Boeri, 2002, págs. 103 - 104).

Para el estoicismo, que una persona cualquiera se encuentre en una o varias de estas situaciones no justifica cometer suicidio si quien lo comete no es un sabio. Pues quien no es sabio, por alguna de esas causas puede desencadenar en el suicidio por un estado emocional violento que le impida visualizar y evaluar las consecuencias. Mientras que el sabio motivado por una o varias de estas razones llega a la conclusión de que el suicidio es la mejor opción de manera racional, porque de no cometerlo, se verá condenado a no ejercitar una vida virtuosa (único bien en sí), y más importante aún, a no ejercer su racionalidad.

Un caso ejemplar de ello está planteado en la vida y obra de Séneca, quien defendió y en última instancia llevó a la práctica lo profesado respecto al suicidio racional. Consideraba que lo importante para el sabio no es la cantidad sino la calidad de la vida, y que por tanto es legítimo al sabio ponerle fin cuando la calidad de la vida está en peligro: “Mas la vida, como sabes, no debe conservarse por encima de todo, ya que no es un bien el vivir, sino el vivir con rectitud. En consecuencia, el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda” (Séneca, 1986, pág. 397). Morir pronto o tarde no es relevante, sino morir bien, esto es, morir para evitar llevar una vida de esclavitud y opresión. El suicidio es para el sabio entonces honorable, pues evita una vida indigna, afirmando su suprema libertad.

Para la tradición cristiana el suicidio fue visto como un pecado, y son múltiples los autores que lo han condenado. Agustín de Hipona ciertamente también lo consideró un pecado, pero dejando la posibilidad a una única excepción, este autor presentó un gran y contundente condena al suicidio, y una pequeña excepción en la que sería lícito. Agustín entendía que el suicidio es para todos los cristianos por igual un pecado, pues va contra el quinto mandamiento “no matarás” (Éxodo 20:13), y según su interpretación, suicidarse implicaría matar a un hombre (a uno mismo), lo cual está prohibido, en consecuencia “el suicidio es claramente ilícito para quienes dan culto al único Dios verdadero” (Agustín, 2009, pág. 41). Pero existe para Agustín una excepción, cuando una persona actúa por orden Dios, a modo de *herramienta*, de esta forma se recibe la orden explícita de cometer algún acto solamente cabe obedecer, sea el acto que sea. En tal caso no se actúa por propia cuenta y libre elección, por lo que es lícito asesinar o suicidarse, ya que es un mandato divino: “Así que quien ya

conoce la no licitud del suicidio, cométalo si recibe una orden de Aquel cuyos mandatos no es lícito despreciar. Con una condición: que haya total certidumbre sobre el origen divino de tal orden” (Agustín, 2009, pág. 45). Por lo que, siempre y cuando quede explícitamente claro que la justificación es la mera obediencia al mandato de Dios y no se actúe motivado por uno mismo, el suicidio será permitido.

Una defensa posterior, y en una línea diferente, fue dada por Montaigne, quien sostuvo respecto al suicidio que, no cabe juzgarlo por premisas sobrenaturales (como se había condenado largamente por el cristianismo), sino que se ha de tener a la vista los casos que la historia ha atesorado (Baquedano Jer, La naturaleza del suicidio, 2017, pág. 137). Y según esos casos de los que da cuenta, cabe juzgar que según la razón sensata se puede consentir el suicidio ante un sufrimiento razonable, el temor a una muerte cruel, o por padecer un dolor irreversible, y con ello no se vulnera ni perjudica a otros, en tanto la propia persona es dueña de sí misma y ha llegado a esa resolución racionalmente:

No vulnero las leyes establecidas contra los ladrones cuando me llevo lo mío y corto mi bolsa, ni las de los incendiarios cuando quemo mi bosque. De igual manera, tampoco estoy sujeto a las leyes fijadas contra los asesinos por haberme quitado la vida (Montaigne, 2007, pág. 506).

Así para Montaigne, al prescindir de las explicaciones sobrenaturales para condenar el suicidio, la condena absoluta y general al acto también queda invalidada, y queda a criterio del ser humano cuando es preciso abandonar la vida, si esta se torna intolerable: “A grandes males, grandes remedios” (Montaigne, 2007, pág. 506), siempre que se opte por el gran remedio de la muerte con sensatez y motivado racionalmente.

Posteriormente Montesquieu defenderá el derecho al suicidio, pues considerará que la condena moral y judicial de este acto está amparada solamente en la vanidad de los hombres. Según Montesquieu, sus contemporáneos le atribuyen al género humano un rol mucho más importante del que en verdad tiene, hasta el extremo de considerar –de manera injustificada– que un ser tan perfecto como el ser humano le hacen un mal a la naturaleza al sustraerse de ella, siendo que, ni todos los mortales juntos constituyen apenas un átomo imperceptible dentro del universo: “Cuando se haya separado el alma de mi cuerpo, ¿habrá menos orden o

menos armonía en el universo? (...). Nos figuramos que la naturaleza baja en quilates cuando se aniquila un ser tan perfecto como nosotros” (Montesquieu, 1994, pág. 114). En consecuencia, como el género humano está injustificadamente exaltado, la condena moral y judicial ante el suicidio también lo está. Por lo que considera lícito el suicidio ante el dolor y la miseria, pues solamente se está usando una facultad que le fue dada, sin con ello perturbar y oponerse a la providencia, pues con una muerte voluntaria el mundo no pierde nada ni se desestabiliza.

Siguiendo una argumentación similar, Hume también se pronuncia a favor del suicidio, según su análisis, la condena moral de este acto que viene de la teología no es legítima, pues es contradictoria. Asumiendo que el universo esté gobernado por un ser todopoderoso, que con su providencia ha establecido leyes naturales y eternas en todas las cosas, argumentar que cometer suicidio atenta contra ese orden resulta un sinsentido, puesto que, las leyes generales permanecen intactas. Con la muerte de un hombre la naturaleza sigue su curso y funcionamiento, asimismo, cada acción y movimiento de los hombres genera una innovación en el orden natural, y no por ello constituye una ofensa contra Dios. Pues la vida humana no posee un carácter especial, tal que solo Dios pudiera disponer de ella, de ser así:

Sería igual de criminal actuar en favor de su preservación o de su destrucción. Si aparto una piedra que está a punto de caer sobre mi cabeza, estoy perturbando el curso de la naturaleza, e invadiendo la peculiar competencia del todopoderoso, al prolongar mi vida más allá del periodo que le habían asignado las leyes generales de la materia y el movimiento (Hume, 2011, pág. 497).

Todo poder y facultad que tiene cada ser lo posee porque lo recibió del creador, y al hacer uso de ello no contraviene la providencia ni realiza ofensa alguna. Por lo cual, cuando la vida se torna intolerable por el dolor y la miseria, se puede hacer uso legítimo de las facultades que se tienen y suicidarse, sin atentar contra Dios. Y tampoco constituiría un daño a la sociedad, pues Hume considera que quien se retira por su cuenta tan solo deja de hacer un bien, asimismo, tampoco se tendrían más obligaciones para con la sociedad, pues todas ellas implican reciprocidad, y al estar muerto ya no puede darse tal cosa, incluso si su vida se ha convertido una carga para la sociedad y ya no puede prestarle ningún beneficio, el suicidio

podría ser loable (Hume, 2011, pág. 500). Hume más que ahondar en qué motivos harían legítimo el suicidio se dedica a defender que este no es un acto condenable por sí mismo. En el pensamiento de Nietzsche las consideraciones respecto al suicidio son menos sistemáticas, pero igualmente se pronuncia en favor de él en diversas ocasiones³. Para él, es mucho más honorable, respetable y racional ponerle fin a la vida por la propia decisión cuando esta se ha debilitado o enfermado de manera irreversible, de modo tal que no pueda seguir aumentando su poder que es el único anhelo indistinto de todas las cosas. En efecto, cuando la vida se ha deteriorado, sea por enfermedad o vejez, de modo tal que no puede seguir dando rienda suelta a su voluntad de poder, lo más racional, legítimo y admirable es ponerle fin uno mismo:

Morir con orgullo, cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte, elegida por propia iniciativa, la muerte, consumada a su debido tiempo, con lucidez y alegría, (...). Cuando uno se *suprime* a sí mismo, hace la cosa más respetable que existe: con ello se gana casi el vivir... La sociedad, ¡qué digo!, la *vida* misma obtiene de ello más provecho que de cualquier 'vida' de renuncia, anemia y otras virtudes (Nietzsche F. , 2016, pág. 672).

Con un suicidio en tales circunstancias se le hace un favor a la sociedad, mucho más que con las virtudes ascéticas, pues es despreciable seguir aferrándose a la vida inútilmente en un estado tal que su funcionamiento se ha deteriorado. Según Nietzsche, el cristianismo se habría atribuido el monopolio del suicidio, al únicamente permitir dos de sus formas en relación a su doctrina (el martirio y el ascetismo), prohibiendo todo otro suicidio que no fuera por tales causas, los cuales podrían ser mucho más dignos (Nietzsche F. , 2014, pág. 805). Llega incluso a decir que el suicidio en tales condiciones debilitadas es lo más natural y racional, y que, por tanto, esa es la verdadera muerte natural y que acontece a tiempo, en contraste con aquella vida que, debilitándose cada vez más, insiste en aferrarse a la vida en pésimas condiciones, aplazando antinaturalmente la muerte.

³ Véase, por ejemplo: *Humano, demasiado humano* §80, §88. *El caminante y su sombra* §185, *La gaya ciencia* §131, *Más allá del bien y del mal* §157, *Ocaso de los ídolos* §36 (En la sección *incursiones de un intemporal*), *La voluntad de poder* §246, y en *Así habló Zaratustra* el discurso de la muerte libre.

Ciertamente no sería legítimo aunar todas las diversas defensas que se han hecho del suicidio bajo una única perspectiva, pues cada autor tiene motivos diferentes para permitirlo en ciertos casos específicos. Pero tampoco puede evitarse detectar puntos comunes entre la mayoría de las posiciones sondeadas (a excepción de Agustín de Hipona), tales como el juicio racional de que no es pertinente seguir persistiendo en la vida, puesto que de continuar así no sería digna de vivirse, según los criterios de cada autor. Las razones pueden variar, tal como se ha visto, pero el punto similar es que la vida se ha tornado intolerable, o lo hará en un futuro próximo de no cometer suicidio. Por lo que este acto es visto como una salida y una liberación, ante diversas adversidades que cumplan con las características señaladas, y, por tanto, se vuelve digno de ser defendido y practicado si se dan tales condiciones. Más adelante, se contrastará la defensa del suicidio dada por Mainländer y Cioran, en relación con las posturas similares que se han expuesto aquí.

2) El nihilismo presente en Mainländer y la supresión de sí

2.1) ¿En qué sentido puede hablarse de nihilismo en la obra de Mainländer?

Para entender en qué sentido hay cierto tipo de nihilismo en el pensamiento de Mainländer es necesario comprender su cosmovisión, plenamente desarrollada en su *Filosofía de la redención*, obra capital de dicho autor. En el presente capítulo se abordarán ciertos puntos centrales de su obra para identificar el modo en que puede hablarse de cierto planteamiento nihilista, a la luz de los capítulos precedentes.

En términos generales, la propuesta de Mainländer posee una originalidad distintiva. Heredero de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, elabora una filosofía que reconoce un movimiento de la humanidad, una tendencia hacia un fin. Pero dicho movimiento se aleja bastante de lo que podría ser un *progreso*, en el sentido comúnmente entendido, o un *círculo* eterno; sino que es la tendencia de cada individuo, y, por tanto, de la totalidad, hacia la *nada*, hacia la muerte absoluta al modo de un espiral descendente.

Para comprender cómo se llega a plantear dichas conclusiones es necesario ahondar en ciertos postulados de la filosofía de Mainländer. Lo primero que cabe decir, para adentrarse en su pensamiento, es que parte sobre la base de que toda auténtica filosofía –y, por tanto, también la suya– ha de ser inmanente e idealista: “La verdadera filosofía debe ser puramente inmanente, es decir, tanto su tema como su límite ha de ser el mundo. (...) La verdadera filosofía, además debe ser idealista, es decir, no puede pasar por alto al sujeto cognoscente.” (Mainländer, *Filosofía de la redención*, 2014, pág. 45). Por tanto, dentro de su planteamiento no se recurrirá a poderes transmundanos en sus explicaciones, ni se hablará de las cosas como si existiesen de forma independiente del sujeto que las percibe. Bajo esas consideraciones, el conocimiento, según Mainländer, solo puede proceder de los sentidos o de la autoconsciencia. Siguiendo estas premisas, se dedica a investigar posteriormente el origen, transcurso y fin del universo y la vida en él.

Respecto al origen, comienza su análisis remontándose hacia atrás, hasta el inicio de todo, una instancia previa a la aparición del ámbito inmanente, esforzándose en concebir una unidad precósmica simple, a partir de la cual todo se originó. Siendo fiel a la inmanencia de su filosofía, no puede aventurarse sin más y detallar en dicha unidad precipitadamente, puesto que está ubicada en el plano trascendente, al cual no se puede acceder, ya que nunca se tiene

intuición directa de ello, ni se la conoce como a las demás cosas del mundo. La filosofía inmanente, por tanto, no puede trascender la pluralidad que se encuentra en el mundo, sin embargo, la razón exige la necesidad de una unidad, a partir de la cual se halla generado toda la pluralidad, un origen de las diversas fuerzas individuales que componen la inmanencia. Para esto, la razón construye –con ayuda de la causalidad y el tiempo principalmente– *series de desarrollo*, es decir, cadenas que rastrean el ser de una cosa en sí y sus cambios (Mainländer, 2014, pág. 66). Asimismo, la razón se percata de que el conjunto de múltiples series de desarrollo debe tener un comienzo, pues no puede haber ninguna serie causal infinita, y por lógica, el concepto mismo de desarrollo requiere un inicio (Mainländer, 2014, pág. 69). En consecuencia, las múltiples fuerzas de la inmanencia han tenido un origen, que no es concebible desde dicho ámbito, ya que, a lo sumo, se reducirían a una dualidad; por tanto, dicho origen solo cabe explicarlo desde el ámbito trascendente, en el que, de una u otra manera existió, un momento previo, en el cual todos los individuos de la pluralidad confluyeron en uno. Todo lo perteneciente al plano inmanente ha tenido un comienzo, nada ha surgido de la nada. Dicho comienzo se explica desde el ámbito trascendente, en el que existía contenida de manera premundana toda la multiplicidad, conformando una unidad en un remoto pasado. La multiplicidad de la inmanencia es, por tanto, donde nos encontramos, y desde esta base, nada queda del ámbito trascendente de donde surgió. Dicho ámbito, ya no está presente: “Se trata de un dominio *que ya pasó, que fue, que se hundió*; y con él también *pasó y se hundió la unidad simple*” (Mainländer, 2014, pág. 67), por ello no es accesible, es decir, dicha unidad precósmica existió, pero ya no está más, permaneciendo ahora incognoscible desde la inmanencia. De tal unidad, ubicada en el pasado, de la que ya nada queda, cabe decir, con justa razón, que está extinta, pero que existió efectivamente, de manera imposible de representar previo al mundo inmanente. Ante dicho diagnóstico, desde la pluralidad e inmanencia en que nos encontramos, solo puede definirse dicha unidad precósmica trascendente a partir de lo que no es, es decir, negativamente, y de ese modo no incurrir en lo ilegítimo de invocar explicaciones extra mundanas:

Nosotros podemos, por tanto, definir la unidad simple sólo negativamente; esto es, desde nuestro punto de vista actual, como: inactiva, inextensa, indistinta, indivisible (simple), inmóvil, atemporal (eterna). Sin embargo, no olvidemos y mantengamos

firme que esta unidad simple, enigmática y decididamente incognoscible, se ha extinguido con su campo trascendente y no existe más. (Mainländer, 2011, pág. 48).

De dicha unidad originaria no cabe hacerse alguna representación positiva, pues todo aquello a partir de lo cual se la conciba o compare, será necesariamente algo inmerso en el plano de la inmanencia, y, por tanto, ilegítimo de atribuírselo. Las facultades cognoscitivas del ser humano se paralizan y son ineficaces para determinar la unidad simple más allá de la reconstrucción negativa dada (Mainländer, 2014, pág. 68). Lo único que puede conectar el abismo que se cierne entre la trascendencia de la unidad simple y la inmanencia de la multiplicidad, es la existencia. Quedando así marcada la escisión entre ambos ámbitos trascendente e inmanente, que contrastan entre sí principal y respectivamente por las oposiciones entre reposo/movimiento, libertad/necesidad, unidad simple/mundo de la pluralidad (Mainländer, 2014, pág. 136). Dicha unidad, por no tener parecido ni punto de comparación, su ser –que existió y ya no está más–, es entendido como *supra-ser*, sin embargo, la esencia de tal *supra-ser* es imposible de concebir desde la filosofía inmanente. Puesto que es el origen, imposible de representar e incognoscible para los seres humanos, Mainländer denomina a esta unidad precósmica simple Dios:

Ahora bien, tenemos pleno derecho de otorgar a este ser el nombre con el que siempre se ha designado aquello que jamás ha alcanzado ninguna fuerza representativa, ni el más audaz vuelo de la fantasía, ni ningún pensamiento, por profundo y abstracto que haya podido ser; ni tampoco ningún sentimiento, aun siendo profundo y piadoso; ni, en fin, ningún éxtasis, por mucho que haya logrado apartarse de las cosas terrenales: el nombre de *Dios*. (Mainländer, 2014, pág. 137).

Evidentemente el Dios al que alude Mainländer dista bastante del Dios tradicional cristiano, o de cualquier otra religión. No es la clase de Dios que crea el mundo como un acto de bondad, ni que rija en él, pendiente del curso de las cosas, mucho menos un Dios que interfiera en la historia o que manifieste su voluntad a los seres humanos. Sino que, es un Dios muerto, que en el origen intentó precipitarse hacia el no ser, muriendo en dicho acto,

fragmentándose en la pluralidad de la inmanencia en que nos encontramos, *creando* así el mundo.

Es necesario dar un paso más, para entender de qué forma tuvo lugar la transición desde esta unidad trascendente hacia la multiplicidad inmanente, la *creación* del mundo, y la razón de por qué este Dios premundano resuelve precipitarse hacia el no ser. Para ahondar en ello, Mainländer se sirve de principios regulativos –en el sentido en que los entendió Kant⁴–, con ellos puede atribuirle voluntad y espíritu a la unidad simple, para poder enjuiciar el tránsito desde la unidad a la multiplicidad, y así poder entenderlo *como si* hubiera sido un acto de voluntad motivado. En efecto, a Dios no cabe atribuirle de forma certera voluntad ni espíritu alguno, así como tampoco una unión de ambos, en sentido constitutivo, por tanto, es impropio deducir de ello el acto. Pero sirviéndose de principios regulativos con los que simplemente se juzga problemáticamente (siguiendo la terminología de Kant nuevamente), sin establecer ningún juicio apodíctico sobre la esencia de Dios, es posible aclarar el surgimiento del mundo, manteniéndose fiel a la inmanencia de su filosofía: “Cuando concebimos la acción de Dios *como si* hubiese sido un acto de voluntad motivado, no estamos entrando en un camino prohibido, y por eso le adjudicamos provisionalmente voluntad y espíritu a la esencia de Dios: solo para enjuiciar el acto” (Mainländer, 2014, pág. 336). Concibiendo así a la unidad simple que fue Dios en un comienzo, se entiende que él era todo lo que había, nada escapaba al dominio trascendente de la unidad, por lo que se encontraba en completa soledad y total libertad. Para Mainländer solo en esta instancia cabe hablar de libertad, puesto que, solo en la soledad de la trascendencia era imposible verse motivado por algo externo y ajeno, pues la unidad simple era todo cuanto había, consecuentemente, toda decisión procedía única y exclusivamente de sí mismo: “A la unidad simple debemos atribuirle la libertad (...). En ella queda suprimida la presión del motivo, uno de los factores de cualquier movimiento conocido por nosotros, pues ella no se había desunido aún, y permanecía enteramente sola y aislada” (Mainländer, 2014, pág. 136). En estas condiciones, en las que se ha pensado a la unidad que fue Dios de manera regulativa, solo cabía una elección: seguir siendo como era,

⁴ Kant utiliza los principios regulativos en la Dialéctica trascendental en este mismo sentido: “Es ciertamente un principio regulativo de la razón, legítimo y excelente; [principio] que como tal, empero, va mucho más allá de donde pudieran seguirle la experiencia o la observación, pero sin determinar nada, sino sólo para indicarle a ella el camino de la unidad sistemática.” (Kant, 2007, pág. 706).

o no ser. Dios fue libre de escoger y deliberar su preferencia, permanecer en la perfección de la unidad simple, o bien, dejar de ser:

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*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir (Mainländer, 2014, págs. 336 - 337).

Dios ponderó que el no ser era preferible al ser, y, consecuentemente abandonó su reposo absoluto y cometió su primer y único acto, el primer movimiento, causante de la auto aniquilación de Dios en su anhelo por la nada. Sin embargo, de esa forma tan solo se explica la desaparición del plano trascendente, mas no, la aparición del inmanente. Según Mainländer, la *creación* del ámbito inmanente se explica en base a la *esencia* de Dios. Debido a que esta tuvo que haber sido de tal forma que Dios tenía la omnipotencia respecto al *ser*, es decir, poseía la capacidad de ser de cualquier forma según su voluntad, pero era impotente frente al *no ser*: “Dios tenía la libertad de *ser* como quisiese, pero no era libre respecto de su determinada *esencia*. Dios tenía omnipotencia de ejecutar su voluntad de *ser* de cualquier modo, pero no tenía igual poder para *no ser*.” (Mainländer, 2014, pág. 338). La esencia de Dios fue el obstáculo para alcanzar, de manera inmediata, su meta. En virtud de esto la unidad trascendente se fragmentó en la multiplicidad inmanente, es decir, la dispersión en la pluralidad es el medio por el que optó Dios para alcanzar su fin, de manera mediata. Puesto que el universo fue *creado* de esta forma, como consecuencia de tal fragmentación, sigue necesariamente esa tendencia inicial, y finalmente alcanzará su cometido con necesidad. El mundo, por tanto, no es creado con el fin de que perdure, sino que solo existe para concretar el paso del Supra-ser hasta el no ser, en virtud de que la misma esencia de Dios impidió que fuera de otro modo, por ello Mainländer se refiere al ser de la inmanencia del siguiente modo:

El mundo, ese proceso en el cual el retardativo es *suprimido paulatinamente*, debió surgir. La sabiduría divina (téngase en cuenta que estamos hablando siempre de forma figurada) determinó este proceso, el destino general del universo, y determinó

el *curso vital individual* de todo lo que *está en él* (Mainländer, 2014, págs. 364 - 365).

El universo *creado* tras la muerte de Dios no cumple otra función ni tiene otro fin que ser una lenta entrada en el no ser, un medio para la morosa disolución divina. Por esto Mainländer “Entiende la creación del mundo y la evolución del universo como una suerte de ‘autocadaverización de Dios’” (Volpi, 2005, pág. 48). Una tendencia necesariamente imparabile hacia la nada, según lo cual podría leerse cierto nihilismo en esta cosmovisión, según los sentidos de nihilismo tratados en la primera parte. Por lo que, el movimiento que diagnostica Mainländer, lejos de ser un progreso, es un descenso hasta la extinción en la nada: “El curso de la humanidad no es la manifestación de eso que se llama un orden ético universal, sino el nudo movimiento que va de la vida a la muerte absoluta” (Mainländer, 2014, pág. 278).

La *creación* del mundo, así como su desarrollo, está determinado por el movimiento hacia la nada que escogió Dios. En otras palabras, el Supra-ser (Dios) escogió el ser (mundo inmanente) como medio para alcanzar el no ser (la muerte absoluta), en la medida en que este se va poco a poco desgastando y debilitando. Bajo esa secuencia, la vida no es más que un medio para la muerte. Consecuentemente, el mundo, y todo lo contenido en él se dirige retardadamente hacia la nada. Cada uno de los diversos elementos particulares se encuentra en ese movimiento, pues fue marcado en su origen por una tendencia hacia la nada, a partir de la cual todo fue creado: “la creación del Universo fue, efectivamente, obra de Dios, pero no en función de una voluntad por la vida, sino por la muerte, su propia muerte” (Sevilla Godínez, 2014, pág. 56). Es por ello que todo movimiento, independiente de lo diverso que pueda llegar a ser, alberga en el fondo dicha tendencia originaria. Por ello, tras cada individuo, tras cada cosa (del reino orgánico e inorgánico), hay en el fondo una oculta voluntad de morir, que, ante un examen superficial, puede manifestarse como una aparente voluntad de vivir⁵. Confusión en la que el medio pasa a tomar el lugar del fin erróneamente, puesto que el fin permanece velado para la mayoría, y es trabajo del filósofo inmanente

⁵ En este punto puede constatararse la influencia que tuvo Schopenhauer sobre el pensamiento de Mainländer, pero se desmarca de su doctrina al postular que tal voluntad de vivir es solo aparente. Además según Schopenhauer, tal voluntad es una e indivisa, que se manifiesta en los individuos particulares, mientras que para Mainländer, son múltiples voluntades de morir, puesto que están en el plano inmanente de la pluralidad.

hacerlo explícito. A primera vista, y sin remontarse hacia el origen del campo inmanente puede suponerse que tras todo cuanto existe hay un anhelo de vivir, de mantenerse en la existencia. Pero, al retroceder sistemáticamente hasta el inicio del universo, se hace patente que dicha suposición está errada, ya que la vida tiende necesariamente hacia la muerte, limitándose a seguir la tendencia del primer movimiento del cual todo surgió, y por ello en el fondo, cada individuo particular anhela alcanzar la meta para la cual es un mero medio: “Cada voluntad individual sigue el impulso que surge del interior, es decir, persigue la estela que dejó la unidad precósmica. A este primer movimiento se debe el origen del universo.” (Baquedano Jer, 2011, pág. 30). Más aun, Mainländer va más allá, y propone que, dicha confusión, en la que el medio cambia de posiciones con el fin, es solo una forma más demorada de alcanzar la meta. Pues, para este autor, incluso al querer la vida, mantenerse y prolongarse en la existencia mediante la descendencia, se cumple la misma función de medio para la muerte, ya que, en la naturaleza impera una ley que asegura su cumplimiento, la ley del debilitamiento de las fuerzas, según la cual:

Cada individuo lucha por conservar su existencia y perpetuarla a través de la procreación; al hacerlo, directa o indirectamente, provoca y padece dolor, debilitando con ello las fuerzas suyas o del resto. Las voluntades egoístas, se obstaculizan y dañan mutuamente, dejando al descubierto la más amplia gama espectral de acciones que aceleran procesos de degradación internos y externos. (Baquedano Jer, 2011, pág. 32).

Puesto que todos los individuos se encuentran dentro de una conexión dinámica en el universo, cada acción, por mínima que sea, repercute en todos los demás. Razón por la que incluso al querer la vida, se está contribuyendo, indirectamente, en su exterminio ulterior. La naturaleza envejece, y los individuos contenidos en ella poco a poco se debilitan hasta la aniquilación. Con la incesante proliferación y fragmentación de nuevos individuos se dan lentos pasos hacia la meta de la muerte absoluta, ya que, mientras más se multipliquen los individuos de la inmanencia, se van poco a poco debilitando, contribuyendo a que la aparente voluntad de vivir se debilite, y el espíritu se fortalezca. Proceso que finalmente hará patente que la muerte es preferible a la vida, conocimiento que lo incitará a seguir el curso del

universo, pues el espíritu llegará en algún punto a su perfeccionamiento, en el cual conocerá la verdad que la filosofía de Mainländer adelanta:

El conocimiento de que la vida carece de valor supone el apogeo de toda sabiduría. La carencia de valor de la vida es la verdad más simple: pero, al mismo tiempo, la más difícil de conocer, porque se presenta oculta por incontables velos. (Mainländer, 2014, pág. 257).

La filosofía de Mainländer busca hacer patente dicha verdad, ahondando en los orígenes del universo, comprendiendo que la multiplicidad inmanente está orientada teleológicamente hacia la nada, en un espiral descendente de debilitamiento. Puesto que todo cuanto hay del campo inmanente existía en la unidad trascendente, cada individuo, dentro de la multiplicidad del universo, ha tomado parte en la deliberación de Dios, la cual dictaminó que el no ser es preferible al ser, por lo que, cada fragmento de ese Dios muerto busca la nada absoluta. Y a pesar de lo trágico que pueda parecer, Mainländer considera que, lejos de representar un tormento o castigo, la nada absoluta es la redención. Puesto que, en esta vida, en el universo inmanente, impera la ley del sufrimiento, que toma forma en la ley del debilitamiento de la fuerza, por la conexión dinámica del mundo, al sustraerse de la vida no solo se le da cumplimiento al curso del universo, sino que en dicha nada ya no habrá más sufrimiento, y el acto de Dios habrá concluido. Tras la muerte, Mainländer no postula ni un cielo ni un infierno trascendente, pues dicho ámbito se extinguió, y no es posible retornar ni reconstruirlo, con la muerte solo se ingresa en la nada: “Más allá del mundo no hay, ni un lugar de paz, ni de tormento, sino solamente la nada. Quien ingresa en ella, no tiene ni reposo, ni movimiento; carece de estado alguno, (...) la voluntad está completamente aniquilada.” (Mainländer, 2014, pág. 361). Al alcanzar la nada absoluta, se alcanza la redención, la completa paz del corazón ya que se tiene el conocimiento de que se ha contribuido a la conclusión del curso del universo, por ello la muerte no ha de ser temida ni vista como algo negativo, sino que, al contrario, perpetuarse y mantenerse en la vida es lo que se debe temer, pues de ese modo se prolonga el sufrimiento, y se retarda la concreción del acto de Dios. Así entonces, por el conocimiento de dicha verdad, de lo lamentable que es la existencia, y del curso del mundo hacia la nada, el individuo pasa de afirmar la voluntad de vivir a afirmar su

profunda voluntad de morir que yacía oculta, porque posee el conocimiento que de ese modo encontrará la redención:

La voluntad así enardecida quiere el estado feliz de la paz cordial, sin interrupciones, hasta la muerte, y quiere en la muerte la total aniquilación, la completa y total redención de sí misma. Quiere ser borrada para siempre del libro de la vida y, mediante la extinción del movimiento, perder completamente la vida, y con ella el núcleo más íntimo de su ser. (Mainländer, 2014, pág. 239).

Ciertamente, a pesar de que no todos lleguen a tal resolución tan radical, el movimiento de la humanidad concluirá en la redención universal, puesto que, la totalidad de la inmanencia sigue un curso teleológico al modo de un espiral descendente (Mainländer, 2014, pág. 328). Con dicho saber propio de un espíritu fortalecido, tan solo se acelera el movimiento; constituye una forma de llegar más rápido a la redención, y con ello concretar el único bien que es concebible dentro del ámbito inmanente: la total aniquilación, destino al cual la humanidad está consagrada.

Mainländer no se limita a plantear este conocimiento desde una esquemática filosofía, sino que, previo a su sistematización expresó por medio de la poesía estas mismas ideas. Particularmente en el poema número 41 (*Sorrento*) de *Diario de un poeta*, se muestra vibrantemente el poder de la razón para adquirir el conocimiento de la preferencia del *no ser* antes que el *ser*; y consecuentemente, otorgar una nueva orientación a la vida, en la que se ha superado la voluntad de vivir y se afirma la profunda voluntad de morir:

Alta razón sagrada / Tu claridad ha roto con fuerza el salvajismo primario / de la animalidad humana; y luego / la ha empujado al camino que conduce / hacia la tierra de la liberación verdadera / (...) / Tu nos conducirás a todos a la tierra de la noble / libertad, a la muerte de la especie. (Mainländer , 2015, pág. 163).

Ya tempranamente en su poesía estaban contenidas las principales ideas de su filosofía, especialmente el planteamiento del poder de la razón para alcanzar la redención, la liberación que conlleva la muerte, así alcanzar aquella noche feliz y serena, la nada absoluta. Ideas que

posteriormente serán expuestas y explicadas con el rigor de una filosofía detallada, que muestra la consagración de la humanidad y el universo a la nada absoluta, como una tendencia necesaria e innegable; en último término, el sentido del ser como la tendencia a la nada.

Ciertamente cabe leer cierto tipo de nihilismo en este planteamiento, aquel que ve en la nada el único sentido, pues Mainländer interpreta el curso de la humanidad hacia la nada absoluta como una finalidad, teleológicamente orientada. Pero, la relación que entabla este autor con las así denominadas *creencias tradicionales* contra las que el nihilismo acomete disolviéndolas, requiere una consideración distintiva por su peculiaridad, especialmente con el cristianismo.

Mainländer no se limita a simplemente negar o disolver las principales creencias de su época y las anteriores, sino que hace cierta interpretación de ellas, de modo que confirma su propio planteamiento. Es decir, rechaza la interpretación más literal y tradicional en virtud de una propia lectura que resulta afín con su filosofía, en la que todo termina confluyendo en la nada. Por ello hace una exégesis del cristianismo, según la cual el reino de los cielos no constituye un lugar trascendente, más allá del mundo al que se llega tras la muerte a gozar de paz eterna, sino que es la redención encontrada en la nada absoluta:

El Reino de los Cielos es el sosiego del alma, y en absoluto algo que se encuentre más allá del mundo, una especie de ciudad de la paz, una Nueva Jerusalén. (...). El auténtico seguidor de cristo va, a través de la muerte, al Paraíso, es decir, a la nada absoluta: está libre de sí mismo, está completamente redimido. (Mainländer, 2014, pág. 282).

Para Mainländer, en esta doctrina, así como en otras, se presenta una verdad velada, que producto de dichos velos puede llevar a equívocos. Por ello rechaza las creencias tradicionales tal y como le han sido transmitidas, bajo una mala y superficial interpretación. Y busca hacer explícita tal verdad, según la cual habría que quedarse solo con los elementos inmanentes dentro del planteamiento cristiano, es decir, al depurar de toda ficción y dogma de una mala interpretación, dicha doctrina tiene afinidad con la filosofía inmanente que

propone el origen del universo como un anhelo de dejar de ser, y el curso posterior como una lenta y fragmentaria entrada en la nada:

Quien investigue sin prejuicios la doctrina de Cristo, solo encuentra un material inmanente: la paz y el tormento del corazón, la voluntad individual y la conexión dinámica del mundo; el movimiento particular y el movimiento universal. –El Reino de los Cielos y el Infierno; el alma, Satán y Dios; Pecado Original, Providencia y acción de la gracia; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; –todo esto es solamente la cubierta dogmática para verdades cognoscibles. (Mainländer, 2014, pág. 286).

Por ello para Mainländer el cristianismo puro, sin toda esa dogmática encubridora se presenta como ateísmo, es lo que es en su sentido más profundo y lo que la filosofía de la redención confirma: “El cristianismo puro, en su fundamento más profundo, es auténtico ateísmo (es decir, la *negación* de un Dios *personal*, *coexistente* con el mundo, y la *afirmación*, en cambio, del poderoso aliento de una Divinidad *premundana muerta*, que recorre el mundo)” (Mainländer, 2014, pág. 40).

Ciertamente es una depuración de dicha doctrina que arrasa con buena parte de ella, disolviendo selectivamente ciertos elementos, para finalmente, quedarse con una reconstrucción de la misma a partir de ciertas partes específicas, que confirmen o al menos resulten afines a su pensamiento. Si bien califica como un mero dogma producto de una mala interpretación del cristianismo a ciertos elementos característicos de la doctrina, también reconoce que dichas partes ilegítimas son más atractivas para el común de la gente, y constituyen una fantasía inocente e inofensiva; en este sentido, su postura es indulgente con la coexistencia de dicha interpretación errada (Mainländer, 2014, pág. 367). La idea de un Dios personal amoroso, de un reino de los cielos y otras representaciones afines consiguen atraer con más facilidad la atención y generar un anhelo más profundo y accesible a las personas, en contraste con el saber filosófico que otorga la *Filosofía de la redención*. Sin embargo, como existe un curso necesario hacia la nada, quienes sostengan una u otra posición, independiente de lo que crean y esperen encontrar tras la muerte, darán cumplimiento de igual forma al destino del universo, su aniquilación; la única diferencia

radica en que unos tienen la certeza y pueden adoptar ciertas acciones para llegar antes al no ser, mientras que los otros ignorando esto, llegarán retardadamente al mismo fin.

La relación de Mainländer con la tradición no es tan sencilla como una simple negación indistinta, sino que procede de igual forma que con el cristianismo con el budismo y las filosofías de Schopenhauer y Kant. No sería legítimo encasillarlo como un negador de tales pensamientos, sino más bien, como el mismo se considera, un continuador y confirmador (Mainländer, 2014, págs. 40 - 41), aunque en la forma en que lo hace con el cristianismo.

Según lo expuesto, el sentido en que se puede hablar de nihilismo en la obra de Mainländer no es el de la mera negación de lo tradicional, ni mucho menos aquel que no ve un sentido en el mundo e incurre en la desesperación por ello, sino que, heredero de la tradición, percibe en ella una multiplicidad de elementos erróneos. Al sustraerlos, termina confirmando su propio pensamiento, según el cual sí hay un sentido en el universo: la tendencia innegable de cada individuo hacia la nada. Tendencia que se sigue necesariamente tras el primer y único acto de Dios, que ponderó el no ser como preferible al ser, y, con su muerte *creó* el universo, que se precipita lentamente hacia la nada. Razones por las cuales cabe posicionar a Mainländer entre los autores nihilistas del siglo XIX, siendo un digno representante que no ha sido debidamente reconocido por la historia de la filosofía (Sevilla Godínez, 2012, pág. 59).

2.2) La virginidad como consecuencia nihilista en Mainländer

Para Mainländer el curso de la humanidad, desde el ser al no ser, es la continuación del primer movimiento; como tal existen tipos de movimiento que pueden acelerarlo y otros que, teniendo la misma dirección, se dirigen más lentamente a la meta. La filosofía inmanente llega al conocimiento del origen de este primer movimiento, poniendo al descubierto que todo individuo dentro del universo se limita a seguir su estela en un proceso donde impera el dolor. Pone de manifiesto también que el no ser es preferible al ser, en vista de que la vida es sufrimiento en su núcleo más íntimo, y que, a fin de cuentas, la lucha por la vida solo es una forma retardada de llegar a la meta: la nada absoluta. Mainländer de esta forma pone ante el lector el conocimiento del origen, transcurso y fin del universo, y la vida en él, abriéndole la posibilidad de tomar parte en dicha tendencia y acelerar la consumación y redención de la existencia. Pues, al asimilar dicha cosmovisión, y el conocimiento teórico que implica –el

cual, a la luz del capítulo precedente, puede ser tildado de nihilista— deja al individuo que asume ese saber frente a ciertas posibilidades en el plano práctico: “Este conocimiento le abre al hombre la posibilidad de negar perpetuarse y tender a autoaniquilarse, para consumir finalmente el gran ciclo de la redención del ser” (Baquedano Jer, 2007, pág. 121). Una de las principales formas de acelerar la redención, y en la que se pone mayor énfasis, es la continencia sexual, es decir, negándose a dejar una descendencia en este mundo, rehusarse a crear una nueva vida que se dirija con demora a la muerte.

Según sostiene Mainländer, aquel que engendra hijos subsiste en ellos, por medio de ellos, en cierta forma rejuvenece en ellos, pues los progenitores han traspasado y combinado lo más íntimo de cada uno al nuevo ser. Por lo que el nuevo individuo dista de ser un ser totalmente nuevo que sea creado desde cero, sino que posee las cualidades contenidas en sus padres, ya sean combinadas o fácilmente distinguibles: “El nuevo individuo no es otra cosa que un *rejuvenecimiento de los padres*, un pervivir, un nuevo movimiento de ambos. No puede haber nada en él que no estuviese en los padres” (Mainländer, 2014, pág. 113). Según esto, a los individuos que se han perpetuado mediante el impulso sexual no les toca la muerte de la misma forma en la que les acaece a aquellos que no dejaron una descendencia. Del primer grupo solo cabe decir que han tenido una *muerte relativa*, pues si se considera a los hijos que se dejó en el mundo se verá como parte de los padres sigue estando aún viva; pero del segundo grupo, que ya sea por decisión o incapacidad, no han rejuvenecido procreando nuevos seres, se puede decir, con justa razón, que han alcanzado una *muerte absoluta*. El movimiento que en ellos yacía no se siguió prolongando en nuevos individuos, sino que se ha extinguido, junto con su voluntad. Aquellos que dejen descendencia tardarán más en redimirse, y por tanto sufrirán más, pues, con su muerte individual no morirán del todo, aquel que haya dejado hijos “solo es aniquilado aparentemente, ya que sobrevive en los niños; pues a través de ellos sobrevive a la muerte: en ellos vuelve a agarrarse nuevamente a la vida, y la afirma por un espacio de tiempo que no puede determinarse” (Mainländer, 2014, pág. 240). Es decir, solo ha padecido una *muerte relativa*, y con ello ha perdido un gran tesoro en vistas de un breve placer. En contraste, aquellos que no dejen descendencia, cuando mueran, habrán entrado entonces en la nada absoluta, en el *no ser*, desde donde no hay vuelta atrás, pues un individuo que ha muerto en tales condiciones es imposible que genere un nuevo movimiento o prolongue el anterior, se habrá redimido (sea o no consciente del movimiento del universo

hacia el no ser). En vista de esto, la filosofía inmanente promueve la virginidad como una mejor forma de adecuarse al movimiento de la humanidad, y alcanzar más rápida y eficazmente la meta hacia la que todo se precipita con lentitud, es la mejor forma de abandonar el sufrimiento de la inmanencia: “solamente hay *una* completa y segura negación de la vida: la *virginidad*” (Mainländer, 2014, pág. 240). En contraste, advierte a aquel que, ya sea por ignorancia o por no poder reprimir el impulso de vida, se perpetúa y deja una descendencia tras de sí, que con tal decisión: “*Pervivirás en tus hijos*; en ellos habrás de celebrar tu renacimiento, y aquello que les alcance a *ellos*, te alcanzará a *ti* en ellos. (...). Así que actúas contra tu bien general, si sigues contribuyendo a mantener este estado de cosas” (Mainländer, 2014, pág. 235). Aquellos que han optado por engendrar una nueva vida, y transmitir parte de sí a un nuevo individuo, están sometidos a que este nuevo ser (en el cual perviven) esté entregado al sufrimiento que conlleva toda existencia. Por lo que en los hijos no solo se pervive, sino que, esencialmente, se vuelve a sufrir; y, además, en tales circunstancias, ya no se tiene control respecto a si acaso esa nueva existencia no se volverá a perpetuar, y la generación que le siga. Así entonces, quien deje descendencia en el mundo no solo se dirige a paso lento y mediado hacia la muerte absoluta, sino que, decide entrar en ese lento y doloroso camino, al que ya no se le puede poner freno por propia voluntad. Por el contrario, según Mainländer, quien reprima el impulso sexual, y sea capaz de negar la voluntad de vivir (es decir afirmar la voluntad de morir que yacía oculta) no está actuando de modo antinatural al ponerle freno a los instintos, sino que, se está contribuyendo a adentrarse de una manera más eficiente e indolora en la nada absoluta, hacia la que todo tiende: “Desde esta perspectiva no se actúa contra la naturaleza, sino que se nada a favor de la corriente, con un movimiento pacífico que busca amainar de este modo la ley del sufrimiento” (Baquedano Jer, 2011, pág. 37).

Según Mainländer, la *Filosofía de la redención* proporciona al lector un conocimiento claro y cierto, capaz de generar una metamorfosis en quien la asimile y comprenda a cabalidad, es decir, es capaz de enardecer la voluntad de quien acceda y aprehenda este saber teórico para cometer o no cometer ciertas actitudes en el plano práctico:

La voluntad ha de enardecerse por un conocimiento claro, y enteramente cierto. Se trata del conocimiento, ya citado más arriba, de que *no ser es mejor que ser*, o el

conocimiento de que la vida es el infierno, y que la dulce y calma noche de la muerte absoluta es la aniquilación de este infierno. (Mainländer, 2014, pág. 237).

Aquel que sea plenamente consciente de dicho saber, de todo el sufrimiento que implica la inmanencia, del movimiento del universo (y por extensión de la humanidad) hacia el *no ser*, y de lo preferible que es este último por sobre el ser, no solo no debe temer a la muerte, sino que ha de amarla, y, por tanto, lo que ha de ser temido es la vida, en el renacimiento por los hijos. Para Mainländer la mejor manera de amar la muerte es en la *castidad*, puesto que aquel que vive acorde a ella se libra del sufrimiento que conlleva la perpetuación, y está más próximo a alcanzar la redención: “Con la abstención de los goces sexuales, se ha librado del renacimiento ante el que retrocedía espantada su voluntad, igual que el hombre embrutecido retrocede ante la muerte. Su tipo se ha redimido, y esta es su dulce recompensa” (Mainländer, 2014, pág. 350). Nuevamente, estas mismas ideas esquematizadas en su filosofía tuvieron su gestación previa en el ámbito de la poesía, terreno en el cual Mainländer exaltó la castidad por considerarla una forma de alcanzar la liberación y el retorno a la noche tranquila de la muerte. En el poema número 41 se menciona una castidad universal y voluntaria (Mainländer, 2015, pág. 163), como el prelude de la muerte de la especie y alcanzar la anhelada liberación, guiado en todo momento por la claridad de la razón.

Según lo visto, la defensa que hace Mainländer sobre la virginidad dista mucho de ser análoga a la exaltación del celibato de los santos cristianos y autores medievales; las razones por las que se llega a proponer y sugerir la virginidad en ambos casos difieren considerablemente. Mainländer no defiende la castidad en base a un dogma religioso que lo prohíba o exalte a quienes lo practiquen, de modo que, aquel que lo cumpla demuestre su devoción al privarse de modo obligado, sino que es una renuncia voluntaria al instinto de reproducción por el conocimiento de que la vida es esencialmente sufrimiento y perpetuarse implica volver a padecerlo. Dicha defensa a la castidad le significó las burlas y críticas de Nietzsche, quien en *La gaya ciencia* lo llamó “el empalagoso apóstol de la virginidad” (Nietzsche F. 2014, pág. 874) autor que afirma la vida y reivindica la parte instintiva y pasional del ser humano. Ante ello habría que considerar que la condena que hace Mainländer de la sexualidad nada tiene que ver con el placer, ni que este sea visto como un mal o un pecado del que se debe resguardar, sino que en pleno siglo XIX la abstinencia sexual era el método más efectivo para

no engendrar una nueva vida. Acorde a su época se planteó como una renuncia voluntaria a la sexualidad, pero llevado a la actualidad podrían obtenerse los mismos resultados con el uso adecuado de métodos anticonceptivos (Baquedano Jer, 2011, pág. 35), de este modo, sin reprimir y abstenerse de la sexualidad se lograría pacífica y voluntariamente el ingreso en la nada absoluta, suprimiendo la propia descendencia biológica. Se rompería el proceso de constante rejuvenecimiento en los hijos, y el incesante sufrimiento en ellos, sin prescindir del placer, que por sí mismo no es condenable.

La defensa de la virginidad como una virtud honorable y sensata dada por Mainländer está amparada en el conocimiento claro y preciso que enardece la voluntad, el saber sobre el verdadero origen, desarrollo y fin del universo, marcado por la muerte de Dios. Las descalificaciones y críticas que lo ponen al nivel de un apóstol, que da un sermón religioso amparado en la revelación o en la tradición, se equivocan al asemejarlo a los clásicos autores cristianos que se han pronunciado sobre la virginidad. Dichos autores, en modo alguno llegan a esta conclusión práctica por postular o creer en un orden y finalidad similar al de Mainländer, lo que, más bien verían como un desorden y dispersión hasta la extinción.

Un caso ejemplar en que se puede contrastar estos dos tipos de defensa de la virginidad es el tratado *La santa virginidad* de Agustín de Hipona (2007). Texto en el cual se aconseja y valora la castidad cuando está consagrada a Dios, es decir, cuando la continencia surge de la piedad (Agustín, 2007, pág. 701), y no es una mera casualidad. Para Agustín, la virginidad por sí misma, como mera pureza carnal, si no está encomendada hacia Dios, no merece tal estimación, pues solo es admirable cuando va acompañada de la pureza del espíritu, en ese caso la virginidad es un consejo, no un precepto; pero quienes sigan dicho consejo merecen alta estimación por su compromiso. Cuando la pureza carnal se da en consonancia con la espiritual, se está ante la santa virginidad, que es valorable porque al dedicar menos tiempo e importancia a cosas mundanas (como el matrimonio) se puede dedicar la vida por entero a Dios. Y como tal, es entendida como un anticipo de la incorrupción eterna; con ella, de cierta forma se adquiere un bien al que los demás no tienen acceso, se posee cierto rasgo propio del reino de los cielos, por ello quienes practiquen la virginidad son más afortunados que los que cedan ante el cuerpo: “Efectivamente, todos los que, estando aun en la carne, posean ya algo que no es propio de ella, dispondrán, en la inmortalidad participada por todos, de algo extraordinario de que carecerán los demás.” (Agustín, 2007, pág. 706). Según esta

concepción de la virginidad, sus principales beneficios no reposan en la liberación del sujeto de las angustias y dolores del presente –lo que Agustín reconoce, pero no asume como el factor decisivo (2007, pág. 707)–, sino que, ante todo el principal beneficio constituye en ser una preparación y adelanto para la vida futura, que se encontrará tras la muerte. El énfasis dado a la virginidad está en el futuro, en la promesa del reino de los cielos: “No hay que amar la continencia perpetua en razón de la vida en el presente, sino en atención a la futura que se nos promete en el reino de los cielos.” (Agustín, 2007, pág. 720). He aquí un principal punto de contraste entre ambos modos de valorar y defender la virginidad, para Agustín la importancia de ella está puesta en los beneficios que se obtendrán en un futuro, en un plano trascendente después de la muerte, tiene, por tanto, un sentido escatológico. Mientras que para Mainländer el énfasis está puesto en el momento mismo de la muerte absoluta, en la redención de la existencia y el ingreso al *no ser*. Pues, al contrario de Agustín, Mainländer sostiene que hubo en el pasado un plano trascendente, pero ya no lo hay más, y es imposible retornar a él o reconfigurarlo. Por lo que, para Mainländer, la virginidad no constituye en modo alguno un anticipo de una experiencia trascendente, una vida futura y eterna, sino que, constituye un efectivo medio para alcanzar el fin de la aniquilación y redención del ser. Pues, según su lectura del cristianismo, interpreta esa vida futura en el reino de los cielos como un mero dogma del que hay que prescindir para hallar la verdad en dicha doctrina.

Otro autor clásico con el que se podría contrastar la defensa de la virginidad es Tomás de Aquino, quien también dedicó artículos sobre la virginidad en su *Suma teológica*, en los que la eleva al grado de virtud (cuestión 152). Al respecto Tomás de Aquino diferencia la castidad de la virginidad –términos que por Mainländer, se emplean indistintamente–, la primera es una virtud que regula racionalmente los impulsos venéreos, de modo que estos sean domados y tengan lugar adecuadamente en el matrimonio: “‘castidad’ procede del ‘castigo’ que la razón impone a la concupiscencia, domándole como a un niño, (...). Y es virtud porque reúne las condiciones de tal, es decir, es una fuerza regulada por la razón” (Tomás, 1955, pág. 156). Mientras que la virginidad es una virtud más laudable por ser la renuncia total a tales placeres, y como tal se compone de dos elementos el formal y el material:

El elemento formal de la virginidad es el propósito firme de perseverar en la abstención del placer venereo, a fin de consagrarse a la contemplación de las cosas

divinas, y esto es laudable; elemento material es la integridad de la carne, sin experimentar placer venéreo. (Tomás, 1955, pág. 176).

Tomás de Aquino, siguiendo a Agustín de Hipona, añade que lo que la hace valorable no es el elemento material (la integridad carnal), sino el elemento formal (la consagración a la contemplación de Dios). Nuevamente, el aspecto más relevante y valorable es la intención, el propósito por el que se practica la virginidad, es decir por la gloria de Dios. Este autor no propone que sea un adelanto de una vida trascendente más feliz, pero sí sostiene que es una virtud en la que el espíritu adquiere una disposición tal que puede dedicarse a Dios de mejor manera. Sin embargo, reconoce que no es la virtud más elevada, pues existen otras virtudes que son más sacrificadas y vehementes, por tanto, más valorables, como lo son el claustro y el martirio (Tomás, 1955, págs. 182 - 183). Ciertamente la estimación que es dada a la virginidad por este autor no es equiparable a la defensa dada por Mainländer sobre ella. Tomás de Aquino, siguiendo a la tradición, ve en ella una forma sacrificada de dedicarse a Dios, tal como en algunos personajes bíblicos, es una virtud consagrada a la contemplación divina, en la que se priva del placer sexual en vistas de un fin mayor al que se está encomendado en cuerpo y alma, mientras que para Mainländer es una consecuencia práctica para conseguir más rápidamente la total aniquilación, lo que puede leerse como cierto planteamiento nihilista. Este autor, mediante una evocación del origen del universo, concibe un Dios que se precipita a la nada y el surgimiento del mundo como un fragmento con el mismo destino. De esta forma consigue llegar a un conocimiento tal, que conllevará a la ponderación de que es preferible adentrarse cuanto antes en la nada absoluta, sin dejar descendencia, en vez de seguir perpetuándose incesantemente, en un mundo cuya esencia es el dolor. Ese saber es capaz de enardecer la voluntad y reprimir el impulso sexual por un bien mayor, la redención:

El sabio elige solamente el estremecimiento de la aniquilación, al considerar las ventajas de la nada absoluta, y renuncia al placer; pues tras la noche, llega el día; tras la tormenta, la dulce paz del corazón; tras el cielo tormentoso, la pura cúpula etérea, cuyo brillo muy rara vez turba la más pequeña nubecilla (el desasosiego

provocado por el impulso sexual), y luego la muerte absoluta. ¡La redención de la vida y la liberación de sí mismo! (Mainländer, 2014, pág. 352).

El conocimiento teórico al que se llega, es capaz de llevar al sujeto a ciertas actitudes prácticas de supresión de sí. La existencia primigenia de Dios, su única obra y consecutiva muerte, sumado al curso del universo que se siguió necesariamente de ello, se presentan tan patentemente que pueden llegar a generar la convicción y tendencia a autoaniquilarse. En este sentido, la virginidad en Mainländer podría entenderse como cierta consagración a Dios, o más bien, a lo que queda de él y la tendencia originaria hacia el no ser. Dicha consagración contrasta en todos sus puntos esenciales con la propuesta por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Para Agustín, la virginidad es una consagración a un Dios vivo y protector, trascendente que promete una vida después de la muerte; mientras que, para Tomás de Aquino, es una virtud estimable para contemplar y dedicar la vida a dicho Dios. En cambio, en Mainländer, la virginidad puede ser interpretada como una consagración a un Dios muerto, como una forma de ayudarlo a acelerar su descomposición, en esta actitud no se espera adentrarse en un plano trascendente, ni dedicarse a la contemplación por su glorificación, sino simplemente anhela la aniquilación, es decir, la redención mediante el más puro amor a la muerte.

Quien sea llevado por dicho conocimiento a actitudes de supresión de sí como la virginidad ha de renunciar consecuentemente a todo principio de esperanza, en el sentido de tener fe en un futuro utópico en el que el progreso técnico y científico habrá cubierto y suprimido los grandes males que aquejan a la humanidad y con ello la vida sería perfecta y feliz. De hecho, Mainländer se pone en dicho caso y, aun así, vuelven a ser justificadas las mismas consecuencias prácticas de eliminación de sí. Mainländer se figura así el *Estado ideal*, un Estado que sea común a toda la humanidad, en el que ya no existan guerras, ni revoluciones, donde la miseria estará totalmente erradicada y la opresión abolida, en donde tampoco habrá trabajos duros y sacrificados, y la vida de cada cual esté dedicada totalmente al disfrute (Mainländer, 2014, págs. 226 - 227). En el así figurado *Estado ideal*, también se habrán cubierto los grandes males del vivir humano (el dolor del nacimiento, enfermedad, vejez, y muerte) de modo que ninguno de estos atormentará como lo hace a los seres humanos actuales:

Suponemos que en el futuro el nacimiento del hombre se producirá sin dolores; que la ciencia alcanzará a proteger al hombre de cualquier enfermedad, y finalmente, que la vejez de hombres tan protegidos será fresca y fuerte, y su fin será una muerte dulce, repentina y sin dolor (eutanasia). (Mainländer, 2014, pág. 228).

Teniendo en cuenta todas esas consideraciones sobre el Estado ideal, Mainländer concluye que, a pesar de todo, las personas no serían felices. Puesto que, la vida en el mejor de sus estados, va emparentada con el tedio de una existencia monótona e irrespirable, por ello dichos ciudadanos no tendrían el ánimo para repetir una vez más esa misma vida, tras sobrellevarla en tales condiciones. Mainländer es preciso ante la pregunta por la felicidad de tales personas: “¿Pero son felices? Lo serían, si no sintiesen un horrible aburrimiento y vacío. Ya no padecen necesidades, ni preocupaciones, ni padecimientos, pero son presa del tedio. Tienen el paraíso en la tierra, pero el ambiente les resulta asfixiante.” (Mainländer, 2014, pág. 229). La vida, en el mejor de los estados concebibles es algo que carece de valor, que conlleva infelicidad, y que como tal, se les presenta a dichos ciudadanos del Estado ideal tal como es, como algo lamentable. De modo que llegan finalmente a la conclusión de que *no ser* es preferible a *ser*, y que, por tanto, incurrirán en las mismas actitudes de supresión de sí descritas previamente. Hay que añadir, que desde la cosmovisión de Mainländer todo el plano inmanente se encuentra en incesante movimiento, y como tal, es imposible que se detenga en un punto determinado una vez que se ha alcanzado. Según esto, el movimiento de la humanidad (como colectividad de distintos movimientos particulares con la misma tendencia) se encamina hacia el *Estado ideal*, no para detenerse ahí, en un reposo eterno, sino que una vez alcanzado solo queda un único y último paso que dar, la redención:

El movimiento ha de ser incesante, salvo allí donde no puede hablarse de vida. De manera que, si la humanidad se encontrase en el Estado ideal, tampoco se daría reposo alguno; mas, entonces, ¿hacia dónde podrá moverse? Solo le queda un único movimiento: el movimiento hacia la *completa aniquilación*; el movimiento desde *el ser al no ser* (Mainländer, 2014, págs. 236 - 237).

Por consiguiente, el movimiento de la humanidad hacia dicho Estado ideal está subordinado al movimiento general hacia el *no ser*. En tales circunstancias, donde se ha alcanzado dicho *Estado ideal*, los ciudadanos habrán experimentado una metamorfosis, que hará más débil su aparente voluntad de vivir, y fortalecerá su espíritu, con el cual podrán afirmar la profunda voluntad de morir y poner término al sufrimiento. Estos ciudadanos adquirirán un claro conocimiento de su destino, del movimiento necesario hacia la nada, sabrán que la humanidad: “debe encaminarse con necesidad al Estado ideal, y luego al no ser. Y no puede ser de otra manera: este es el destino inexorable e inmodificable de la humanidad, y mejor para ella cuando se hunda en los brazos de la muerte” (Mainländer, 2014, pág. 354). Por tanto, se adquirirá un conocimiento que una vez aprehendido conlleva el imperativo de la virginidad, esto es: “la seria exigencia de ser *casto*, para que se alcance la meta *más rápidamente*” (Mainländer, 2014, pág. 237). Imperativo que se cumplirá de buen grado siempre y cuando la voluntad se haya enardecido por dicho saber. Si bien con la virtud cristiana de la virginidad se acelera también dicha meta, es meramente accidental, en la medida en que, como es entendida por Agustín y Tomás de Aquino, es tenida por una forma de amar a Dios, y, como tal, no se le exige a la totalidad de seres humanos. Mientras que para Mainländer quien practique la virginidad no lo hace por amor a Dios, sino por amor a la muerte, y finalmente será un imperativo generalizado, una vez alcanzado el estado ideal. La filosofía de Mainländer, considerando el inexorable destino de la humanidad hacia la nada, pone el énfasis en el momento de la creación de una nueva vida, más que en el momento de ponerle término a la propia. Puesto que, la muerte tarde o temprano llega a cada individuo de diversas formas, pero la procreación retarda la llegada a *la muerte absoluta*, pues al dejar descendencia solo se puede hablar de una *muerte relativa*; por esto, se destaca el momento de decidir traer más vida a este mundo más que el momento de la muerte de cada cual:

La filosofía inmanente concede la máxima importancia a la hora en la cual ha de prenderse la llama de una nueva vida, pues en ella el hombre sí tiene plena decisión sobre si quiere pervivir, o ser realmente aniquilado en la muerte. Lo significativo no es la lucha de la vida con la muerte en el lecho de muerte, en la que vence la muerte, sino la lucha de la muerte con la vida en la procreación, en la que vence la vida (Mainländer, 2014, pág. 241).

Consecuentemente la virginidad es planteada como un imperativo para quien es consciente del curso de la humanidad, y que, por tanto, comprende que seguir perpetuándose en la vida conlleva un incalculable sufrimiento, del que se pierde el poder para ponerle fin. Por tanto, la virginidad es propuesta por Mainländer como una actitud nihilista, una consecuencia práctica derivada de un planteamiento teórico que encuentra el único sentido en la nada, y el necesario movimiento hacia ella.

2.3) El suicidio como derivación nihilista en Mainländer: El suicidio de Dios / el suicidio del hombre

El énfasis en la supresión de sí está puesto en el momento de generar una nueva vida, en transmitir la llama de la vida y sufrimiento al procrear, sin embargo, Mainländer también se pronuncia respecto al momento de extinguir la propia llama, la muerte personal, que a la luz de la filosofía inmanente podría anhelar suprimirse cuanto antes. El suicidio es tratado por Mainländer de una manera tal, que no sea un imperativo, pero sí un acto que no merece las tradicionales condenas sociales y morales. Este acto posee un rol subordinado a la virginidad, puesto que, siguiendo la analogía de la llama, resulta contraproducente extinguir la flama original si ya se ha propagado en otras, del mismo modo, resulta desacertado ponerle fin a la vida personal si se ha dejado hijos sobre la tierra. Por ello, Mainländer sostiene que es posible alcanzar la redención por el suicidio en ciertos casos, es decir, cuando se tenga la clara visión de que con dicha muerte se precipita a alcanzar la meta del todo (Baquedano Jer, 2017, pág. 140), y consecuentemente no se ha dejado descendencia que retarde más dicho fin. Aquel que ha aprehendido el conocimiento claro que enardece la voluntad comprenderá la jerarquía que hay entre la virginidad por sobre el suicidio, pues sabrá que la *muerte absoluta* solo llega a quienes sin dejar descendencia abandonan la vida y no siguen prolongando el sufrimiento al renacer en sus hijos.

Consecuentemente, la filosofía de Mainländer no hace un llamado a un suicidio colectivo, ni mucho menos un emplazamiento para asesinar a otros con la excusa de acelerar la descomposición del universo, pues aniquilar a otro contra su voluntad atentaría contra la auténtica voluntad de morir, no cabe elegir por otro (Sevilla Godínez, 2014, pág. 69); sino

que, muy por el contrario, se restringe a la esfera personal, y desde ella expone un conocimiento que en quienes surta efecto los motivará a ciertos actos de supresión de sí. El suicidio no es un imperativo, ni mucho menos un precepto que deba coaccionar a los hombres, sino que, es un acto que no merece ser condenado o reprimido, y que, como tal la *Filosofía de la redención* se encarga de posicionarlo en su lugar: “La filosofía inmanente no puede permitirse condenar, ni puede hacerlo. No exhorta al suicidio; pero en aras de la verdad, debió destruir los poderosos y temibles motivos que se le oponen” (Mainländer, 2014, pág. 360). Numerosos son los autores que desde la tradición filosófica y teológica han condenado este acto⁶, contra los cuales Mainländer erige su defensa. Se trata de una fundamentación en favor del suicidio que se ampara en la *necesidad* de todo cuanto acontece en el ámbito inmanente, las cosas no pueden ser de otro modo –ya sea que se hable de acciones particulares de individuos o los movimientos de la naturaleza–, puesto que la libertad es una quimera dentro del plano inmanente, y solo pudo haber existido como tal en la trascendencia extinta de la unidad precósmica. Según esto, opera bajo la misma necesidad quien se aferre a la vida y quien se desprenda de ella; tras cada uno se da de igual forma el mismo movimiento, que se limita a seguir la estela del primer acto unitario. La única diferencia, es que, quien abandona la vida suicidándose, si ha procurado no dejar hijos, encontrará la redención mucho antes que aquel que se aferre ilusoriamente a la vida:

Aquel que se separa de la vida con la misma necesidad que abraza con mil brazos el hombre brutal; aquel al que un conocimiento frío y claro le ha puesto el fin *antes* del medio, y la muerte *antes* que la vida, 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, (...). Recorre la vereda más corta de la redención. (Mainländer, 2014, págs. 357 - 358).

⁶ Tales como: Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Kant y Schopenhauer. Para una visión de los principales argumentos filosóficos que contra el suicidio véase: Baquedano Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Revista Jurídicas*, 14(1), 131 - 144. doi:10.17151/jurid.2017.14.1.10.

Ambos tipos de personas, aquel que adelanta su muerte y redención al no dejar hijos, como aquel que, ignorando el origen, transcurso y ulterior fin del universo, se aferre a la vida, procrea y trate de evitar la muerte, tendrán a fin de cuentas el mismo final. Por lo que, quien anhele la vía más corta hacia la redención, y cometa el acto de quitarse la vida a sí mismo, no actúa necesariamente de un modo moral, ni contra la naturaleza.

Según la ética eudemónica que propone Mainländer, cada acción humana ocurre con necesidad, puesto que cada cual solo vela por sí mismo y es profundamente egoísta por necesidad. En este sentido, solo se busca la propia felicidad, ya sea que se adquiera con acciones tradicionalmente tenidas por *más elevadas y desinteresadas*, o bien, por acciones *más bajas e innobles* (Mainländer, 2014, pág. 204). En consecuencia, tanto el criminal como el caritativo, el suicida como el afanado por la vida, se mueven al mismo nivel, de un egoísmo que no se puede trascender y que opera con necesidad. Teniendo esto a la vista, la filosofía de Mainländer no pretende ser una propaganda para la supresión mediante el suicidio, sino que junto con exponer el saber filosófico que a algunos puede enardecer, se dirige a los desilusionados de la vida no para obligarles a abandonarla. Si sus motivos no son suficientes dejará que el movimiento natural haga lo suyo:

La filosofía inmanente, en efecto, se dirige con su Ética también a los cansados de la vida, y busca atraerlos, con palabras amables y persuasivas, exigiéndoles entusiasmarse con el curso del mundo, y ayudar a acelerarlo con su puro actuar en favor de los demás—; pero cuando este motivo no actúa, porque es insuficiente para un determinado carácter, entonces se retira tranquilamente, y se somete al curso del mundo. (Mainländer, 2014, pág. 360).

Como puede constatarse, la filosofía de Mainländer no condena moralmente a aquellos que, producto de su carácter, hacen caso omiso de la persuasión que su conocimiento filosófico otorga. Aquellos afanados por la vida, cumplen igualmente la función de ser un medio para la muerte, a pesar de que, desde su punto de vista, esto se distorsione y el medio se les presente como fin.

El suicidio de los seres humanos, puede ser, por tanto, un acto legítimo y digno. Puesto que en el plano de la inmanencia en que nos encontramos impera la ley del dolor, es entendible

que a algunos la vida se les presente tal y como es, sin tapujos ni adornos: una cosa lamentable. Y consecuentemente, ya sea aquejados por el sufrimiento directo, o por la comprensión del curso del universo hacia la nada, quienes quieran desprenderse de aquella carga que solo trae desdicha, la filosofía inmanente se presenta comprensiva: “Quien ya no es capaz de soportar el peso de la vida, que la arroje. Quien ya no pueda soportar este salón carnavalesco, (...), que salga por esa puerta que ‘siempre está abierta’ a la noche serena.” (Mainländer, 2014, pág. 360).

La indulgencia de Mainländer respecto al suicidio humano podría no solo estar amparada en el curso del universo hacia la nada, sino que también, en el suicidio divino, el acto mediante el cual Dios se da muerte a sí mismo y se fragmenta en la multiplicidad. En efecto, la unidad simple que fue Dios, en plena libertad decidió cometer dicho acto, a sabiendas de las consecuencias, y esto fue elegido y comprendido por la sabiduría perfecta que podía darse en dicha unidad: “El no ser ha debido, desde luego, ser preferido al supra-ser, pues, si no, Dios, con su perfecta sabiduría, no lo habría elegido.” (Mainländer, 2014, pág. 339). Es necesario, ante todo, tener a la vista, que este tipo de afirmaciones se inscriben dentro de los juicios que se hacen en sentido regulativo respecto a la unidad simple, con el único fin de enjuiciar el acto, sin pretender ser un conocimiento de índole constitutiva; pues si Mainländer ha de ser fiel a la inmanencia de su filosofía, solo puede hablarse de ese origen de este modo, y reconocer que el verdadero origen (en sentido constitutivo) no puede ser averiguado nunca por el espíritu humano. Admitiendo esto, el así denominado *suicidio de Dios*, el acto de creación-destrucción, tiene el carácter de una analogía para explicar el tránsito, del supra-ser trascendente, hacia su fragmentación en el ser inmanente, para ulteriormente adentrarse en el no ser, el *nihil negativum*. Dicha analogía solo puede entablarse con el tipo de actos que acontecen en el mundo inmanente, por ello Mainländer lo asemeja a un suicidio, a modo explicativo: “Lo único que podemos y nos es permitido hacer –y de cuya potestad también hemos hecho uso–, es concluir el acto divino por analogía con los actos que hay en el mundo” (Mainländer, 2014, pág. 339). En efecto, la analogía es válida e ilustrativa para el caso, acontece tal como en un suicidio humano, es un acto con el cual se deja de existir al modo en que se existía antes del suceso, y se adentra en un proceso de descomposición y dispersión, con la única diferencia que en el ámbito trascendente se gozaba de plena libertad. Por lo que dicho acto puede ser visto como una mera transición despersonalizada de una unidad hacia

la multiplicidad, o mediante dicha analogía, de manera mitopoética como el comienzo-final del todo por el suicidio de Dios. La propuesta de Mainländer de dicho origen resulta análoga también a lo que la ciencia posterior ha denominado la teoría del *Big Bang*, hipótesis que ve el origen de la multiplicidad en una unidad que se fragmenta: “El Big Bang o la teoría de la gran explosión matematiza y salda la fantasía mitopoética destructiva del ‘comienzo-final’ catastrófico, el cual fue vivenciado por Mainländer como suicidio” (Baquedano Jer, 2007, pág. 123). Ciertamente, a la luz de esto, la proposición de Mainländer parece más cercana y conciliable con el sentido común actual, y no es una mera fantasía metafísica precipitada; pues, quien se dedique a un estudio serio de su filosofía constatará que no es ese el caso.

Por ende, si se entiende bajo dicha analogía el origen del universo como el suicidio de Dios, el suicidio del hombre resulta ser mucho menos condenable. Quien indague en su filosofía adquirirá el conocimiento de cómo el suicidio de Dios marcó la esencia del ser de la inmanencia: “El suicidio de Dios en, Mainländer, ha provocado que la esencia de la aniquilación, del nada ser, esté implícito en la esencia del ser” (Sevilla Godínez, 2014, págs. 65 - 66), por lo que el suicida que anhela la muerte absoluta se limita a seguir dicha tendencia originaria. Tras el acto suicida de Dios que da origen a la descomposición, los múltiples fragmentos siguen el mismo curso hacia la nada, en dicho tránsito, algunos estarán maduros para la muerte antes que otros, y como tal es legítimo anhelar ponerle fin a esta fragmentación que se originó con el acto suicida de Dios: “Cometido el suicidio, todo el universo forma parte de la resolución divina de abrazar el no ser. La tendencia ocurre consciente o inconscientemente con estricta necesidad” (Baquedano Jer, 2011, pág. 20). Sobre todo, aquel que haya adquirido el conocimiento esencial que proporciona la obra de Mainländer, además le atribuirá mayor importancia a la negativa a procrear antes que al suicidio, y primordialmente comprenderá que, nuestra vida, y todo el universo no es más que la secuela de aquel primer y único acto divino; se comprenderá entonces que todo lo que aconteció en un principio con el supra-ser absoluto que fue Dios, deberá acontecer con necesidad también para la totalidad de lo existente en el plano de lo inmanente, pues provino de él (Sevilla Godínez, 2014, págs. 64 - 65). La inmanencia, el ser, la vida en último término, son el medio para la muerte; tal es un proceso que implica el sufrimiento como una parte fundamental para el debilitamiento y aniquilación, es parte de un engranaje que, terminará por desintegrarse (Baquedano Jer, 2011, pág. 26). Dicho sufrimiento puede hacer que algunos estén maduros

para la muerte anticipadamente, y consecuentemente, aceleren el curso del universo hacia la nada, puesto que para Mainländer cada individuo, por minúsculo que sea, se encuentra en una conexión dinámica con todos los demás. Por tanto, si un sujeto alcanza la *muerte absoluta* antes que otros, el universo en su totalidad estará un paso más cerca de alcanzar la meta universal. La muerte de cada particular es imprescindible para la redención total: “si se quita incluso el ser *más insignificante* del universo, el curso del mismo será *distinto* que si este permaneciese en él” (Mainländer, 2014, pág. 360).

El suicidio, desde la visión de Mainländer, sigue estando tanto o más justificado en el mejor de los estados concebibles, en el *Estado ideal*. En este estado la vida no presentará ninguno de los tradicionales inconvenientes, y, por tanto, se mostrará tal y como es; en el modo de vida que podríamos considerar como “perfecto”. Ahí donde se den todas las condiciones que se supone que traerán la felicidad, se hará patente que esta nunca fue alcanzable. La vida cómoda y que disponga de todas las facilidades será aún más infeliz que como fue antes, producto de la desilusión de haber alcanzado un estado que aparentemente sería pleno, y que, en contraste con las esperanzas, resulta todo lo contrario. En dicho estado, al comprender que no puede haber felicidad, el suicidio no se presenta como un motivo de tristeza o intranquilidad: “En la vida regalada no hay felicidad, ni satisfacción alguna; en consecuencia, tampoco supone infelicidad alguna tener que renunciar a dicha vida” (Mainländer, 2014, pág. 322).

Las reflexiones de Mainländer sobre el suicidio no se limitan a lo hasta aquí expuesto. Al igual que con la tendencia hacia la nada, ve bajo su interpretación del cristianismo un mandato de suicidio lento. Esto según su exégesis de la doctrina cristiana que sustrae diversos elementos como mera dogmática y termina por confirmar su propia postulación. Según su visión, el cristianismo y el budismo serían afines en este punto, tanto Buda como Cristo habrían manifestado alegóricamente el suicidio lento a lo largo de sus vidas del cual Mainländer habla (Baquedano Jer, 2011, pág. 26). Según la reconstrucción que da Mainländer, la doctrina cristiana profesa el odio contra la propia vida, y la superación de la aparente voluntad de vivir, constriñendo el egoísmo natural de cada cual, lo que a la larga es la exigencia de un suicidio lento (Mainländer, 2014, pág. 280).

Según lo visto respecto al suicidio en la obra de Mainländer, puede hacerse el ejercicio de contrastar y encontrar los puntos afines con diversas defensas de este acto dadas en la historia de la filosofía.

Uno de los nexos que se pueden entablar entre algunas de las apologías del suicidio dadas por la tradición filosófica y la defensa efectuada por Mainländer, es la existencia de un juicio racional. Tanto en la filosofía de Mainländer como en la tradición filosófica este es un punto común que merece ser destacado. Este punto puede evidenciarse por ejemplo en la racionalidad del suicidio de los estoicos antiguos, o en Montaigne. La racionalidad del acto dada por Mainländer viene por el conocimiento dado por su filosofía, que, al exponer coherentemente el origen, desarrollo y fin del universo, puede llegar a enardecer y convencer por su coherencia a las personas; quienes cometan el acto de suprimirse a sí mismos actúan sensatamente, y no movidos por un impulso irracional, ni mucho menos una pasión descontrolada, sino que por el fortalecimiento del espíritu y la aprehensión de un saber filosófico.

Otro punto en común entre algunas tradicionales defensas del suicidio y la filosofía de Mainländer, es la necesidad de destruir las condenas morales justificadas en razones sobrenaturales. Recordando por ejemplo a Montaigne o a Hume, parte de sus argumentos consistía en disolver las condenas amparadas en la teología; el primero sosteniendo lo ilegítimo de juzgar y condenar a partir de premisas sobrenaturales, y consecuentemente solo se remite a contemplar los casos que la historia ha atesorado ante cada situación que requiera juzgar al respecto; mientras que, Hume por su parte, expuso cómo los tradicionales argumentos contra el suicidio dados desde el cristianismo eran ilegítimos desde su base, pues terminaban siendo anticristianos. De un modo análogo, Mainländer ve la necesidad de disolver los tradicionales argumentos en contra, las diversas condenas morales contra el suicidio, y así presentarlo como un acto acorde a la naturaleza, que acelera el curso del universo hacia el no ser.

Un fuerte punto de contraste se encuentra con la defensa del suicidio que da Montesquieu. Pues este autor ampara su justificación del suicidio en la insignificancia y no alteración del orden del universo al suicidarse. En efecto, para Montesquieu, al sustraerse un individuo de la vida no modifica el resto de la naturaleza, el peso del todo no baja en quilates al suicidarse un hombre, puesto que solo somos una partícula diminuta dentro del gran universo para este

autor, mientras que, para Mainländer, el universo en su totalidad, compuesto de fragmentos inmanentes se encuentra en una conexión dinámica. Según esto, al sustraerse la más ínfima pieza se altera el todo, del que sería incorrecto decir que se encuentra en un orden, sino más bien en una dispersión y desorden. Por tanto, el suicidio para Mainländer, lejos de ser condenable por alterar y modificar el todo, puede ser una forma adecuada de acelerar su descomposición, y de este modo, alcanzar la redención del ser.

Otro punto de diferenciación con la mayoría de las defensas dadas en favor del suicidio, se encuentra en el factor de la intolerabilidad de la existencia producto del dolor. La generalidad de las distintas justificaciones coincidía en este punto, según el cual, la vida se ha tornado intolerable, o lo hará en un futuro próximo de no cometer suicidio, en términos físicos y/o mentales. Elemento que contrasta con Mainländer por su radicalidad; para el filósofo del Dios muerto, la vida siempre fue lamentable e intolerable, pues el ser de la inmanencia en que nos encontramos es solo un medio para la aniquilación, es solo el punto de tránsito desde el supra-ser hasta el no ser, y como tal, dicho camino para llegar necesariamente a la meta, se encuentra bajo el dominio de la ley del debilitamiento de las fuerzas, que llevado al plano del ámbito humano se traduce como la ley del dolor. Para Mainländer la humanidad está consagrada a la aniquilación (Mainländer, 2014, pág. 329), y como tal, se dirige necesariamente hacia esa meta de un modo imparable, por medio del sufrimiento que implica la existencia por sí misma, cada individuo se precipita retardadamente hacia la nada, hasta haberse desgastado por completo y anhelar detener dicho sufrimiento.

Un último punto de encuentro con la generalidad de defensas filosóficas del suicidio, consiste en que este acto es visto como una liberación, como una salida de los males que cada autor ha descrito como justificación válida para abdicar de la vida, ya sea por deficiencias físicas, mentales o materiales, y el sufrimiento que ello involucra. Ciertamente para Mainländer el suicidio responde de un modo más radical a la condición misma de la existencia y el curso del ser hacia el no ser; con el suicidio no solo se deja la vida en virtud de poner fin al sufrimiento, sino que se tiene como objetivo la redención de la existencia en la *nada absoluta*. De esta forma, conjugando la supresión de sí del suicidio con la de la virginidad, el individuo tiene asegurada una redención anticipada, y de este modo acelera el movimiento del universo hacia la nada; al confluir ambas actitudes de supresión de sí, en la elección más radical que se puede tener finalmente se encuentra la redención de la existencia (Volpi, 2005, pág. 49).

El verdadero suicida, por tanto, no solo deja la vida para ponerle término al dolor, sino que lo hace con el anhelo de concretar la meta del todo:

El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer el suicida, es la abdicación en pro de la nada, cuyo llegar a ser lo anula él mismo, anulándose a sí mismo como resultado de una avidez vital de la nada que se trasciende a sí misma. (Baquedano Jer, 2011, pág. 17).

Ciertamente existen diversos puntos de conexión y disyunción entre las tradicionales defensas del suicidio y la propuesta de Mainländer, siendo esta última más radical en algunos aspectos.

Philipp Mainländer siendo consecuente con su planteamiento, en abril de 1876 puso término a su vida de forma voluntaria, sin dejar descendencia alguna, excepto su obra capital que pervivió tras su muerte, para transmitir dicho saber a los demás seres humanos. Alcanzando, desde su cosmovisión, la redención en la muerte absoluta. Desde el planteamiento teórico de su filosofía, una vez que el curso necesario del mundo hacia la nada haya concluido, todo se habrá consumado (Mainländer, 2014, pág. 356), la redención será total, ya que, el ámbito inmanente se habrá adentrado en la nada absoluta, la única y gran meta del ser; pero aquellos que sean conscientes de este curso necesario, pueden tener la posibilidad de acelerar el movimiento hacia el no ser, y así adelantar su redención. De este modo, tras haber concluido su obra capital, siendo fiel a su filosofía, también concluyó su vida, dando a entender que, su respuesta filosófica al sentido del ser, dada desde el plano teórico, fue también hecha efectiva desde el ámbito práctico:

La pregunta fundamental de Mainländer, ‘¿Cuándo descansará todo, finalmente?’, ha obtenido respuesta. Una respuesta que, además, no tendrá reparos en hacer efectiva la madrugada del 1 de abril de 1876 cuando con apenas treinta y cinco años decide quitarse la vida” (González Serrano, 2015, pág. 39).

La supresión de sí, tanto mediante la virginidad como mediante el suicidio, fue planteada, sostenida y practicada por Mainländer, no por un mandato o imitación del Dios muerto, sino

como una congruencia al curso del ser que quedó implícito y marcado con el acto suicida de Dios en su origen (Sevilla Godínez, 2014, pág. 74); actitud adoptada por Mainländer que, a la luz de los capítulos precedentes, puede ser comprendida como una consecuencia práctica de cierto nihilismo teórico. Mainländer de esta forma, según su filosofía, fue capaz de mirar fijamente a los ojos, y con alegría a la nada absoluta (Mainländer, 2014, pág. 367), adentrándose en ella.

3) El nihilismo en la obra de Cioran y la supresión de sí

3.1) ¿De qué forma hay nihilismo en el pensamiento de Cioran?

Cioran fue un autor peculiar en su estilo, asistemático y aforístico, por momentos lírico y polémico, desencantado de la vida y desesperado por la muerte; profundamente marcado por la obsesión de esta última y de la nada que implica, obsesiones que expresó en sus escritos, sin embargo, él mismo rechazó la clasificación de nihilista, al menos en el sentido tradicional del término: “Es una etiqueta como cualquier otra... Me deja completamente indiferente. No soy nihilista. Podríamos decir que lo soy, pero eso no significa nada. Para mí, es una fórmula vacía” (Conversaciones, 2011, pág. 36). Existen numerosos puntos comunes que podrían vincular a Cioran con el uso de tal clasificación que rehuía, pero no se debe cometer el equívoco de leerlo como un exponente del nihilismo sin más, pues su relación con este término es mucho más compleja que un mero desmarcarse. En efecto, a lo largo de la obra de este autor se emplea en diversos sentidos el término nihilismo, de los cuales la mayoría de las veces se distancia y critica, pero viéndolos en perspectiva panorámica es posible encontrar el sentido en que sería propio emplear dicha clasificación que no le era del todo agradable. Pues, ante todo, es legítimo emplear el nihilismo como clave hermenéutica del pensamiento de Cioran, pero no limitarlo a ello, dándole un cariz definitivo y reductivo (Ribero Sá Menezes, 2017, pág. 13). La relación de Cioran con el nihilismo no es menos polémica y nebulosa que su relación con la muerte o el suicidio, bajo una lectura aislada y rápida se puede caer en malentendidos; por ello es pertinente dar cuenta de esta compleja relación en toda su extensión, para no quedarse con una primera impresión que podría ser equivocada: “El nihilismo en Cioran se manifiesta como una tensión profunda que atraviesa toda su obra; es por eso que Cioran no se sitúa fácil ni claramente frente al nihilismo” (Demars, 2017, pág. 218).

Dentro de esta compleja y tensa relación, es posible encontrar al menos siete sentidos en que Cioran se refirió al nihilismo en distintos de sus libros; el primero de ellos es como un simple ateísmo o anti cristianismo, debido a su polémica relación con Dios y la teología en general, y con la tradición familiar de su padre que fue pope, es decir, sacerdote ortodoxo: “Arrastro tras mí jirones de teología... Nihilismo de hijo de pope” (Cioran, 2000a, pág. 124). Sin

embargo, no se queda a gusto con esta denominación, pues sería reducir todo su pensamiento a un aspecto que no es central, generando malentendidos.

Un segundo sentido, del que también se desmarca, es el nihilismo entendido como una mera categorización escolar, un cliché y una etiqueta innecesaria de la que se sirven los académicos para simplificar las cosas; este sentido sería el uso tradicional de diccionarios que aún en la forma más ambigua y genérica a todos aquellos obsesionados por la nada (Demars, 2017, pág. 219). Ciertamente Cioran no podría estar más en desacuerdo con esta injusta clasificación, y de la necesidad de encasillar, etiquetar y simplificar un pensamiento, mediante la jerga vacía y académica de los manuales y diccionarios, que dan la impresión de ser difamatorio, al menos superficialmente (Ribero Sá Menezes, 2017, pág. 13).

En tercer lugar, Cioran se refirió al nihilismo como cierta afectividad, un cierto humor y disposición congénita y heredada de su tierra natal (Rumania), a ello apunta bajo la forma de un “cierto sentimiento melancólico de la fatalidad respecto a la cual todo lo demás no es más que vanidad” (Demars, 2017, pág. 219). Es una mera propensión a experimentar la nulidad y vanidad de la vida, un cierto nihilismo fundamental, lo que evidentemente no se da en misma proporción en todos quienes compartan dicha nacionalidad.

Un cuarto sentido de nihilismo es entenderlo bajo su significación política o revolucionaria, es decir, cuando el anhelo de demoler y echar por debajo ciertas ideas y creencias anteriores y tradicionales oculta unas segundas intenciones, de modo tal que lo que hace lo ejecuta siguiendo un dogma, un fanatismo: “el nihilista, en el sentido corriente, es un tipo que derriba todo con violencia, con segundas intenciones más o menos políticas, ¡o Dios sabe qué!” (Cioran, 2011, pág. 36). El autor rumano-francés no solo se desmarca de esta clasificación, sino que también la critica, en una suerte de nihilismo frente al nihilismo mismo (Demars, 2017, pág. 220).

Existe también una breve alusión a un quinto sentido de nihilismo, que apunta a un sentido social e histórico, nihilista sería un pueblo que no tiene historia bajo estos términos, aquí el término esta empleado como “síntoma histórico de la enfermedad de una civilización” (Demars, 2017, pág. 221).

Existe una sexta variante del término reconocida por Cioran, emparentada con las filosofías orientales, este uso del término apunta a una significación ética de desprendimiento de los asuntos y cosas mundanas, el nihilismo como “actitud ética, entendida como un cierto

desapego del mundo, como renuncia total” (Demars, 2017, pág. 221). Respecto a este sentido Cioran reconoce cierta admiración, pero toma cierto distanciamiento en tanto es un sistema organizado y consagrado, pues él no es partidario de la sistematización y racionalización de las cosas, y toma partido más bien por la expresión pura de las experiencias esenciales.

Hasta aquí los seis sentidos sondeados del nihilismo no encasillan ni reducen el pensamiento de Cioran, pues no se reconocería totalmente dentro de uno u otro, ni la suma de todos los hasta aquí mencionados. El séptimo sentido es el más esencial que permitirá entender en qué sentido cabe leer cierto nihilismo en la filosofía de Cioran, pues no es una variante mencionada para desmarcarse o criticarla, sino una según la cual cabe interpretar todo su pensamiento, a saber, cierto nihilismo metafísico o místico, lo que según la caracterización de Demars, es un cierto nihilismo espiritual o religioso (2017, págs. 221 - 222), mientras que para Volpi lo denominará como cierto nihilismo gnostico (2005, pág. 125).

Inmediatamente después de haberse desmarcado de los usos tradicionales y académicos del término, que tienden a ser descalificadores, el mismo Cioran dirá que: “podría decirse que soy nihilista en el sentido metafísico, pero ni siquiera eso corresponde a nada. Acepto mejor el término escéptico... aunque soy un falso escéptico” (2011, pág. 36). No se da una definición cerrada respecto de en qué consistiría dicha clasificación, que sería parcialmente más adecuada, pero es claro que tiene que ver con cierta duda y negación, similar al escepticismo, sin por ello serlo del todo. Esta categorización propia y original apunta a un primordial desencantamiento del mundo y de la vida, que lleva al sujeto a encarnar profundas contradicciones esenciales respecto a la muerte, un sufrimiento que acaba en desesperación y que tiene su coronamiento en el éxtasis de la nada, la experiencia de la inanidad y entrega al vacío (Ribero Sá Menezes, 2017, pág. 14). Ciertamente Cioran no se queda tranquilo con dicho nihilismo místico o metafísico, puesto que a tal experiencia extática de la nada no se llega cotidianamente y con facilidad, incluso, tal experiencia es radicalmente distinta a la de la mística tradicional, pues reconoce que dicha iluminación mística que se encuentra hacia el final de la experiencia extática le es inaccesible:

El todo es nada del místico es sólo un preliminar a la absorción en ese todo que se transforma milagrosamente en algo existente, es decir, realmente todo. Esa

metamorfosis en mí no pudo producirse, dado que la parte positiva, la parte luminosa de la mística me está vedada (Cioran, *Ese maldito yo*, 2014, pág. 191).

Por lo que podría deducirse que tan solo consigue entrever la nada que subyace tras cada cosa y la desesperación que implica, y cierto pesar por no poder concretar la metamorfosis final que produzca dicho éxtasis. Esto porque el ejercicio disolutivo que se lleva a cabo no tiene el tope final que le da la mística, Cioran en su lucidez desencantada, ha renunciado a todas las ilusiones y sigue negando todo a su alrededor; mientras que el místico, en su camino desvanecedor de ilusiones ha renunciado a todas, menos a una: la de salvación y redención, lo que le permite restituir todo lo existente con un nuevo brillo:

El místico puede haber renunciado a todas las ilusiones, menos a una: la de *salvarse*. Y esto es innegable, aunque la forma de salvación que elige, y en la que cree, pasa por una perdición aparentemente completa de sí mismo. Aparentemente: se pierde todo, menos aquello que se reserva para que sea salvado (Savater, 1992, pág. 52).

En contraste, Cioran en su camino disolutivo guiado por la lucidez, también ha renunciado a la idea misma de salvación, ya sea de sí mismo o del mundo: “Y puesto que no hay salvación ni en la existencia ni en la nada, ¡que revienten este mundo y sus leyes eternas!” (En las cimas de la desesperación, 1991, pág. 22). Aferrarse aun a la creencia en la salvación es no llevar hasta sus extremos la experiencia de lucidez, es no haber comprendido del todo, y reservar un último prejuicio que está a la base de toda otra creencia. Para Cioran, el auténtico desengañado, quien lleva hasta sus últimas consecuencias la experiencia de la nada, está aquejado por una lucidez crónica, de la que no se puede renegar, “la lucidez es el equivalente negativo del éxtasis” (1982, pág. 19). Es decir, es la experiencia de la nada sin el prejuicio de salvación, es la entrega total y desinteresada a la nada sin esperar redención, ni conocimiento, sin anhelar absolutamente nada del desencanto, alcanzando la misma plenitud del místico, pero en la pura nada. El verdadero desengañado, en una suerte de nihilismo místico, no puede dar el paso que transmute y salve el mundo o a sí mismo, solo alcanza la parte negativa del éxtasis, será un místico bloqueado: “El desengaño ya no puede moverse

de la lucidez; místico bloqueado, no puede orientar su éxtasis hacia nada; está condenado a ver” (Savater, 1992, pág. 53).

El desencanto producido por la lucidez es una condena, a ver el mundo y la vida tal como son, es una toma de conciencia al constatar la ilegitimidad de las ilusiones de sentido; este despertar de la lucidez (equivalente negativo del éxtasis místico) disuelve las tradicionales verdades y creencias que sostenían al individuo, dejándolo desamparado en la carencia de sentido, y desenmascarando la imagen que se solía tener de sí mismo al afrontar el no ser que la muerte implica:

Esta *toma de conciencia* sigue el camino de la *anulación* o pérdida de una noción de *sustancia personal*, faceta del sentimiento de muerte que nos comunica con las intuiciones de *vacuidad, inanidad, carencia de ser o fundamento de la vida misma*, y de todo lo que esta contenga (Aldana Piñeros & Garzón Pascaga, 2017, pág. 319).

Cioran solo accede a la parte negativa del éxtasis místico del que habla, a la disolución y pérdida de fundamento, consecuentemente experimenta los estados anímicos que ello produce, como lo son la desesperación ante la inminente entrada en la nada, la tristeza y melancolía producto del recuerdo del estado ilusorio de integración y aparente sentido, que contrastan con la ruptura y desarraigo del sujeto con el mundo y con los otros seres humanos. En el estrato negativo y disolutivo del éxtasis místico del que habla Cioran, la nada es absoluta, y guarda cierta relación con la parte positiva de los místicos gnósticos, pues en estos momentos de éxtasis negativo “Cioran se abalanza sobre aquella ‘versión más pura de Dios’, que es, para él, la Nada” (Volpi, 2005, pág. 125). La relación de este autor con Dios es polémica y compleja, la nada que subyace tras el mundo y el sinsentido de la vida es una especie de nada divina, a la que se accede místicamente de manera negativa, pero que nada dice, lo cual no proporciona un nuevo sentido positivo: “En el fondo, no hay más que Él y yo. Pero su silencio nos anula a los dos. (...). Nuestro encuentro nos ha aislado aún más. Toda existencia es una prueba suplementaria de la nada divina” (Cioran, De lagrimas y de santos, 1994, pág. 69). Ante el silencio y el vacío no hay posibilidad de respuesta, el sentido es una quimera inalcanzable, y el individuo queda reducido a una nada consciente de sí, desarraigado del mundo y condenado a deambular en su desesperación carente de sentido;

pues el sujeto ha tenido que desvanecerse junto con todas sus creencias –en un ejercicio de valoración negativa– para dejar ser al otro (es decir a Dios, en tanto una Nada divina y muda), ese ejercicio de desintegración no deja ningún resultado positivo, solo la experiencia de la propia inanidad:

Esta valoración negativa exige su plena realización: a través de un ejercicio de desilusión el sujeto debe llegar al conocimiento de su verdadera esencia, esto es, la de ser hueso, ceniza, nada, y, por consiguiente, llegar a la ‘aniquilación del yo’, para que el Otro sea absolutamente (Herrera M. L., 2008, pág. 213).

El sujeto que haya experimentado la lucidez hasta sus últimas consecuencias, renunciando a la salvación, habrá tenido la experiencia de la nada, la que lo separará del resto de sus pares, en rigor ya ni siquiera los considerará como similares a él, pues son esencialmente distintos, el desengañado no podrá convivir de igual modo con los engañados, está condenado a la soledad; la visión de vacío generará una discontinuidad que lo separará del resto: “Ruptura entre el espíritu y el mundo que se consume al revelarse lúcidamente el funcionamiento de la ficción. El delirio se desvanece por unos momentos y el lúcido queda separado del mundo; pero, sobre todo, queda separado de los otros hombres” (Savater, 1992, pág. 44). Cioran en su desengaño se siente exiliado y desarraigado del resto, un forastero sobre la tierra, por ello una constante en sus obras, especialmente en *Cuadernos* (2000a) –un libro póstumo compuesto de anotaciones personales que guardó para sí–, es el sentimiento de extranjería y no pertenencia a nada ni a nadie (Atkinson, 2001, pág. 12).

En estas circunstancias, en los momentos en que las obsesiones colman el estado anímico hasta su paroxismo, es que Cioran escribe tratando de dar una *encarnación viva* que dé cuenta de aquella *nada* como un agente dinámico de destrucción, tratando de hacer hablar a lo indecible (la *nada*) aproximándose así a aquella *nada* de los místicos que no puede metamorfosearse en otra cosa que sí misma (Demars, 2017, pág. 232). En su etapa temprana Cioran dirá que, en aquellos momentos de máxima tensión, la *encarnación* no puede si no tomar la forma de un particular lirismo: “*El lirismo absoluto es el lirismo de los últimos instantes*. La expresión se confunde en ellos con la realidad, se vuelve todo, se convierte en una hipóstasis del ser” (1991, pág. 45). Por ello sus primeras obras (por sobre todo las en

lengua rumana) estarán fuertemente marcadas por un estilo lírico, plagado de analogías que busquen dar cuenta de experiencias y emociones personales por medio de la palabra poética más que de conceptos. Por ello su desdén por los sistemas filosóficos abstractos, que busquen dar cuenta de una cierta “verdad” por medio de concatenaciones lógicas, en contraste se inclina por su contrario: “Me gusta el pensamiento que conserva un sabor de sangre y de carne, y a la abstracción vacía prefiero con mucho que procede de un arrebató sensual o de un desmoronamiento nervioso” (Cioran, 1991, pág. 18). Posteriormente, ya adoptada la lengua francesa, Cioran tendrá cierta variación, pero permaneciendo fiel a sus inicios, ya no le atribuirá a la palabra dicho poder, pero no por ello renunciará a ella: “Cada vez que pienso en lo esencial creo entreverlo en el silencio o en el estallido, en el estupor o en el grito. Nunca en la palabra” (1981, pág. 156). Sin embargo, no por ello renuncia al lirismo de modo definitivo, sino que tan solo reconoce que no logra nunca encarnar la nada, pero, es la mejor forma de acercarse a ello: “Cuando se rechaza el lirismo, emborronar una página se convierte en un infortunio: ¿qué sentido tiene escribir para decir *exactamente* lo que se tenía que decir?” (Cioran, 1981, pág. 17). El lirismo logra dar cuenta de algo más allá de las meras palabras, pero no consiguen nunca un reflejo fiel de aquella inanidad a la que se llega en la lucidez cercana al éxtasis.

El nihilismo místico o metafísico de Cioran se aproxima al éxtasis místico, en el que todo se vuelve nada, para ulteriormente metamorfosearse en lo existente otra vez, pero tan solo se aproxima a su parte negativa, razón por la cual, impedido de realizar tal transformación, se le presenta el mundo y la vida tras el velo de la nada: sin ningún sentido o fin, pues no puede aferrarse a la creencia salvadora que transforme nuevamente en algo existente aquella nada. En tal mundo vano el único rol que puede tener el ser humano es el sufrimiento, lo cual será un tópico recurrente dentro de la obra de Cioran. Bajo estas circunstancias, la lucidez muestra a la vida tal como es, como una interrogante permanente:

Para el hombre la vida es un signo de interrogación. Signo de interrogación definitivo, pues el ser humano no ha recibido nunca ni recibirá jamás respuesta a sus preguntas. No solo la vida no tiene ningún sentido, sino que *no puede* tenerlo. (Cioran, 1991, págs. 85 - 86).

Cioran es tajante respecto a la imposibilidad de que la vida tenga sentido, razón por la cual podría tildársele precipitadamente de nihilismo sin más, lo que sería un error a la luz de su demarcación divisoria entre el nihilismo y su pensamiento (cierto nihilismo místico). La posición de Cioran respecto al sinsentido de la vida no se reduce a dicha sentencia, ciertamente es su génesis, ya en su primera obra tenía la clara evidencia de ese hecho: “El hecho de que yo exista prueba que el mundo no tiene sentido” (1991, pág. 12), por tener una existencia marcada por la experiencia de la nada y la agonía que implica, su evidencia es su propia vivencia. Sin embargo, posteriormente hará ciertas concesiones y variaciones al respecto, para este autor, no solo la vida y el mundo en general no tienen un sentido o finalidad, sino que, en virtud de ello, la vida personal y particular de cada ser humano posee la misma condición. Este hecho producirá cierta molestia e incomodidad ante quienes se nieguen a aceptarlo, lo que ulteriormente se traduce en la búsqueda (que en rigor es una invención) de sentido:

Uno puede decir con toda tranquilidad que el universo no tiene ningún sentido. Nadie se enfadará. Pero si se afirma lo mismo de un sujeto cualquiera, éste protestará e incluso hará todo lo posible para que quien hizo esa afirmación no quede impune (...). Todo el secreto de la vida se reduce a esto: no tiene sentido; pero todos y cada uno de nosotros le encontramos uno (Cioran, *El ocaso del pensamiento*, 2000b, pág. 11).

La experiencia de inanidad lleva a proclamar la ausencia general de sentido, de la vida, del mundo y del universo, lo que puede por algunos ser aceptado y continuar con su vida, con sus propios fines y proyectos, pero al llevar al siguiente nivel la reflexión, y señalar que por tanto, necesariamente también la vida particular de cada cual goza de la misma condición, el individuo se sobresalta pues sus intereses particulares se ven cuestionados, en consecuencia cada cual se inventa un sentido para llevar su vida. En rigor quien realmente haya ahondado y asimilado dichas sentencias, comprenderá lo inútil y vano que resulta cualquier acción posible, pues todo es efímero y se dirige irremediabilmente a la nada, pero no como una caída o un espiral descendente como lo planteaba Mainländer, sino como una podredumbre: “Sobre un planeta gangrenado deberíamos abstenernos de hacer proyectos, pero seguimos

haciéndolos, dado que el optimismo es, como se sabe, un tic de agonizante” (Cioran, 2014, pág. 180), el autor rumano-francés ve el mundo como en una decadente descomposición, lo que le exalta y lo hace vivir y pensar críticamente: “Se siente a gusto en esta descomposición occidental que le hace vivir y pensar” (Sciacca, 1959, pág. 1431). La tendencia a inventarse un sentido y creer en él, es para Cioran, solo una prueba más de un mundo que se dirige a la nada, en un proceso de descomposición sin sentido alguno, en el que como un tic agónico el optimismo sigue moviendo al mundo. Ciertamente cada uno de dichos “sentidos” que cada cual se forja solo valen para aquel que lo ha inventado, la vida en su totalidad se asemeja a una floración demoniaca que en su inútil transcurso solo agobia y hace sufrir a cada cual en búsqueda de un sentido. Cioran se encuentra entre aquellos que han vislumbrado esa imposibilidad del sentido, y como tal considera que la tendencia a inventar uno es igualmente sin sentido. Es más, conforme con ello, se pone en la situación de que una persona pudiera demostrar la existencia y validez de un sentido absoluto, y lejos de alegrarse por ello, produciría en él el efecto contrario:

Si se encontrara a un mortal que me probara la presencia de un sentido absoluto, que me demostrara una ética inmanente al devenir, me volvería loco de remordimientos y desesperación. (...). Decididamente, la vida no puede tener sentido alguno. O, si lo tiene, será menester que lo esconda si quiere tenernos en su seno todavía (Cioran, 2000b, pág. 103).

Esto producto de que, la vida se muestra tan evidentemente careciendo de fin y sentido para Cioran, que de haber alguno absoluto, se habría malgastado la vida por el convencimiento de su futilidad. Por ello, si hubiese un sentido absoluto sería necesario no conocerlo, pues no solo transmutaría de un momento a otro la vida de quienes eran conscientes del sin sentido, sino que, coaccionaría la libertad de todos en general, todas las acciones deberían estar obligadamente orientadas a esa finalidad incuestionable: “Quien ame la libertad, por poco que sea, no puede de buen grado marchar uncido en un sentido único. Aun cuando se trate del sentido del mundo” (Cioran, 2000b, pág. 103). En vistas de esto, Cioran no le pone condiciones al mundo o a la vida para existir, es capaz de “amar el ser sin permitirle tener ningún sentido” (2000b, pág. 273). Las reflexiones y sentencias sobre el sin sentido de la

vida y el mundo abundan en la obra de Cioran, así por ejemplo dirá también que “Existir es un fenómeno colosal –*que no tiene ningún sentido*. Así definiría el aturdimiento en el que vivo día tras día” (Desgarradura, 1979, págs. 88 - 89). El sinsentido es algo con lo que se convive cotidianamente, no precisamente en paz, es, más bien, una turbación que por momentos estalla en desesperación; sin embargo, para Cioran, es preferible dicho estado, asumido en su nulidad con propensión a la desesperación, antes que afanarse obtusamente en la búsqueda de una respuesta, de un fin y sentido absoluto: “Buscar un sentido a lo que sea es menos obra de un ingenuo que de un masoquista” (El aciago demiurgo, 1982, pág. 139). Esto por lo infructuoso de dicha búsqueda, y de ir contra la evidencia que una y otra vez le hará más difícil su búsqueda imposible.

Cioran ha remarcado una y otra vez a lo largo de su obra la imposibilidad de que exista un sentido absoluto de la vida y el mundo, y, por ende, también uno para su propia vida. Sin embargo, es una tarea aún más difícil tratar de aplicarlo cotidianamente, no solo a un nivel mediado por la palabra. Aquejado por las obsesiones del sinsentido, se dedica afanosamente en decirlo de las más diversas maneras, para vivir con dicha idea constantemente cercana en su cotidianidad; Cioran reconoce que ha tenido la experiencia directa de esa nada tras las cosas, y ha constatado la carencia de fundamento en la vida, le consta y tiene la evidencia suficiente en sus experiencias, sin embargo, no puede llevar una vida acorde a ello (lo que se traduciría en quietud total o un fin repentino), permanecer sin más así, en el estado que vislumbra la nada, es difícil de lograr: “¡Vivir completamente sin meta! He vislumbrado este estado, lo he alcanzado a menudo, sin lograr permanecer en él: soy demasiado débil para tal dicha” (Cioran, 1982, pág. 71). En vista de esto, debe recalcar a diario, una y otra vez, la percepción de universal futilidad: “Repetirse a uno mismo mil veces por día: ‘Nada tiene valor aquí abajo’, encontrarse eternamente en el mismo punto y girar tontamente como un trompo... Pues no hay progreso en la idea de la vanidad de todo, ni desenlace” (Cioran, Breviario de podredumbre, 1983, pág. 108). A pesar de la constante reiteración cotidiana y de las diversas formulaciones en sus libros sobre la inanidad de la vida y todo lo contenido en ella, el convivir cotidiano con dicha idea no lo libra de que las circunstancias le afecten para bien y para mal:

Habría que decirse y repetirse que todo lo que nos alegra o nos aflige no corresponde a nada, que todo es perfectamente irrisorio y vano. ...Pues bien, me lo digo y me lo repito cada día y no por ello dejo de alegrarme o afligirme (Cioran, 1982, pág. 140).

Cioran es consciente de lo complicado de vivir con dicho peso, es una tensa relación con la que se debe debatir a diario, cotidianamente tender a la integración con el mundo y la vida, y a la vez tener a la vista la nada que entraña todo cuanto le rodea, sus proyectos y su propia vida. Si se ha de ser fiel a sus planteamientos filosóficos sobre el sinsentido, toda acción estaría injustificada, por lo que permanecería un estado de completo quietismo, pero Cioran desarrolló una vida en la que se actuaba a diario tal como los demás, esto ante un juicio precipitado podría parecer una contradicción que descalifique al autor, pero consciente de esta problemática dijo:

Todo hombre que actúa proyecta un sentido. Atribuye un sentido a lo que hace, es absolutamente inevitable y lamentable. No se puede actuar... Yo nunca he podido hacer nada con mi vida. ¿Por qué no he actuado en mi vida? Porque no creo en el sentido. Por la reflexión y la experiencia interior he descubierto que nada tiene sentido, lo que no quita para que, mientras nos agitamos, proyectemos un sentido. Yo mismo he vivido en simulacros de sentido. No se puede vivir sin proyectar un sentido (Cioran, 2011, pág. 53).

La acción es inevitable e indisociable a la vida, estar vivo implica actuar, y la acción a su vez, implica proyectar un sentido en aquello que se hace, sin embargo, el sentido es ficticio y vano por lo que hay más razones para no hacer nada: “pues todo acto exige un combate contra los mil motivos que tiene para no ejecutarlo” (Cioran, La caída en el tiempo, 1977, pág. 67). El autor es consciente de que tales proyecciones de sentidos son solo eso, una proyección y no un sentido real o trascendente, en consecuencia, su actuar está motivado por una cierta consciencia de lo vano de la acción, actúa a sabiendas de que aquello que le impulsa a moverse en rigor es nulo:

Como estoy vivo, hago todo lo que hacen los que están vivos, pero no creo en lo que hago. La gente cree en lo que hace, porque, si no, no podría hacerlo. Yo no creo en lo que hago, pero, aun así, creo un poco en ello: ésa es más o menos mi posición (Cioran, 2011, pág. 53).

El autor rumano-francés solo cree parcialmente en el sentido, es decir, en la medida en que permita la acción, pero teniendo presente siempre su nulidad esencial. Solo se cree parcialmente mientras se desarrolla la acción, sea ella la que sea; pero en cuanto se cesa, y se reflexiona sobre lo hecho se constata nuevamente la carencia de sentido que subyacía apenas intuita en la práctica: “Mientras actúo, creo que lo que hago comporta un ‘sentido’, de otro modo no podría hacerlo. En cuanto dejo de actuar, y de agente me convierto en juez, ya no encuentro el sentido en cuestión” (Cioran, 1982, pág. 69). De esta forma puede conciliarse el planteamiento filosófico de un cierto nihilismo místico con el hecho de haber llevado una vida activa como cualquier otra, sin que una descalifique a la otra.

Bajo esta forma de vida, apesadumbrado por la consciencia del vacío, y desesperación frente a la muerte, Cioran se dejó invadir a diario por el vacío a diario, por aquella nada cercana al éxtasis que nunca se concreta; conciliándolo con mantenerse vivo, siendo un hombre en particular que escribe al respecto de dichos debates internos: “¡La cantidad de vacío que he acumulado, conservando al mismo tiempo mi estatuto de individuo! ¡El milagro de no haber reventado bajo el peso de tanta inexistencia!” (2014, págs. 194 - 195).

Para haber acumulado dicha cantidad de vacío, es necesario haber llevado no tan solo los debates internos sobre la nulidad a diario, sino que, también una relación polémica y destructiva contra todas aquellas tradicionales creencias que suelen llenar la vida de un individuo, las cuales una a una debió disolver. Pues Cioran mantuvo una relación bastante crítica respecto a la actitud frente a la vida de los hombres apasionados por una creencia, sobre todo cuando se transforma en dogma, sea de la índole que sea; contraponiendo así al fanático y al desengañado. Considera que la forma de vida del desencantado, de aquel que por su lucidez se ha separado de toda doctrina, es mucho más valorable y estimable: “Observad al neófito en política y sobre todo en religión, (...), los convertidos, los nuevos ricos del Absoluto. Comparad su impertinencia con la modestia y los buenos modales de quienes pierden la fe y las convicciones” (Cioran, Silogismos de la amargura, 1997, pág.

105). En efecto, aquel hombre enardecido por una creencia recién adquirida no solo pondrá un sentido que regule todo su actuar, sino que, por considerarlo universalmente válido, tratará de imponérselo a los disidentes, lo que no solo es un signo de impertinencia, sino que, puede llegar incluso a la violencia. El fanático no es aquel que simplemente proyecta un sentido sobre su acción para justificarla, sino que eleva esa idea por sobre sí mismo y los otros, transforma su idea en Dios con consecuencias nefastas: “No se mata más que en nombre de un dios o sus sucedáneos: los excesos suscitados por la diosa Razón, por la idea de nación, de clase o de raza son parientes de la Inquisición o la reforma” (Cioran, 1983, pág. 19). Como puede verse, Cioran no limita su crítica a la política o a la religión, sino que la creencia puede tomar muchas formas para su exaltación, todas y cada una de ellas con consecuencias similares. Pues el fanático enardecido por el sentido que ha proyectado, no se conformará con la impertinencia de la descalificación contra los que piensen distinto, ni a tratar de convertir a quien no lo desea, sino que, su fervor hará de esa idea su vida, como tal será capaz de matar o morir por ella: “El fanático es incorruptible: si mata por una idea, puede igualmente hacerse matar por ella; en los dos casos, tirano o mártir, es un monstruo. No hay seres más peligrosos que los que han sufrido por una creencia” (Cioran, 1983, pág. 22). Para Cioran, la creencia es indisociable de la inconciencia, (1983, pág. 167) solo es posible entregarse de lleno, sin reservas a cualquier tipo de creencia en la medida en que no se sea consciente de su condición, que no se entrevean todos sus aspectos, como una mera proyección que bien podría no ser. Ciertamente Cioran desenmascara y desendiosa las creencias y convencionalismos tradicionales, pues encuentra el opio en ellas, pero es un ejercicio de disolución que realiza para sí mismo, no con el afán de descalificar a otros, su lucidez reclama deshacerse de las apariencias y entregarse a la claridad de la nada; no todos los seres humanos están capacitados para experimentar dicha desintegración, no todos saben cómo sobrellevar la lucidez: “No todos los seres humanos disponen de suficientes recursos para soportar sin horror esta verdad implacable; normalmente se evaden esta severa constatación que engendra la claridad incuestionable del no ser” (Malishev, 2001, pág. 131). Cioran se reconoce a sí mismo como el opuesto a este tipo de seres humanos –evasores de la nada, a la que guía la lucidez–, pues es consciente de la vacuidad de todo posible sentido, y solo lo admite parcialmente, a sabiendas de su condición de proyección, de ficción para justificar la acción. Se declara a sí mismo como un sin hombre sin fe, que no puede

sinceramente creer en Dios ni en nada, por su lucidez no puede enardecerse ante la ficción del sentido, ya que, en el fondo, no está hecho para creer, de lo que se dio cuenta en una crisis de desesperación (Cioran, 2011, pág. 100). Dicha crisis, de percibir la evidencia del sinsentido, del debate constante contra la acción y la reflexión de su nulidad, es parte integral de su particular nihilismo místico o metafísico. Este nihilismo místico entrevé la nada que subyace tras cada cosa, sin poder transmutarla de nuevo en la realidad, en algo existente, justificado y en armonía; pero que, a pesar de ello, aprende a convivir con dicha nulidad, se aprende a beber de las fuentes del vacío, se torna este un vacío nutritivo (Cioran, 1997, pág. 58), que le provee de experiencias esenciales que comunican, tan solo la parte negativa y disolutiva de la mística, que nunca llega al éxtasis e iluminación, lo que lo transforma en “un místico sin Dios” (Volpi, 2005, pág. 125), un nihilista místico o metafísico.

Este sentido de nihilismo que se ha sondeado dentro de la obra de Cioran, no se limita a la constatación de la nulidad de las cosas, sino que implica a su vez la disolución de las tradicionales creencias y proyecciones de sentido que solían llenar el vacío que se experimenta. Sin embargo, este carácter destructivo no está al mismo nivel de la actitud fanática, de la que Cioran es crítico, pues con la constatación personal y expresión de dichas experiencias de inanidad en la escritura no se busca imponer esta visión, ni mucho menos matar o morir por ella. Este espíritu destructivo, característico del nihilismo en sentido amplio, en el pensamiento de Cioran no es una mera negación indiferente, sino que es la consecuencia de las experiencias de inanidad y sinsentido que le llevan a negar para sí mismo todas las tradicionales creencias; la disolución del sentido impide la adhesión a cualquier tendencia, no puede participar de un dogma o partido, ni de una religión o sistema filosófico, por ello su propia filosofía no está ordenada sistemáticamente, sino que tan solo es expresión de las vivencias de desesperación.

La destrucción que lleva a cabo esta suerte de nihilismo místico está por sobre el intento de imponerse por la descalificación del fanático, pues lo destruido en el caso de Cioran no son las creencias ajenas con las que no se está de acuerdo, sino las que alguna vez fueron propias y que producto de las experiencias de vacuidad ya no pueden mantenerse como fuentes de sentido. Ciertamente, tanto el fanático como el desencantado se sirven de la negación y disolución de creencias, pero el uso que ambos le dan es diferente, siendo de mayor estima y dificultad la actitud del desengañado nihilista místico: “Lo que hace sospechosa a la

destrucción es su facilidad. Cualquiera puede sobresalir en ella. Pero si destruir es fácil, destruirse no lo es tanto. Superioridad del caído sobre el agitador o el anarquista” (Cioran, 1981, pág. 126). Este uso de la negación no tiene como principal objetivo a los otros que piensen distinto, sino que, más bien, va dirigida contra uno mismo, es un ataque que destruye todas las bases en que antaño la existencia personal se erigió, dejando al sujeto sin convicciones ni creencias de las que atenerse, consciente del uso impropio de las proyecciones de sentido; el hombre queda desarraigado del mundo, impedido de anhelar un más allá, exiliado a su vacío y entregado a la nada. Tras haber disuelto las creencias en su desencanto se entrevé que subyace el mismo elemento común en toda ilusoria proyección de sentido, la podredumbre; descomposición que es constatada tras la experiencia negadora al meditar sobre ello y parar la ola destructiva de disolución:

Se detiene a reflexionar –reflexión negadora–, a descansar sobre una atalaya para observar la labor destructiva; y lo es en tanto percibe y reconoce el germen que subyace en todo, el virus de la descomposición presidiendo las leyes de la vida (Riquelme Cepeda & Vicuña Navarro, 1999, pág. 38).

Según esta forma de proceder, la disolución de las grandes creencias tradicionales no es un ataque contra sus partidarios ni contra la tradición, sino que, más bien es un ataque contra sí mismo, para despojarse de ellas y desmarcarse de quienes sigan presos de su engaño. Así entendida la frenética disolución de Cioran “Niega desesperadamente todo valor positivo del mundo, incendiando con furor iconoclastico todas las imágenes, los fantasmas y los dioses que lo pueblan, pero sabiendo que los altares abandonados serán habitados por demonios” (Volpi, 2005, pág. 125). Dichos demonios que pasan a habitar el lugar de los antiguos dioses son la propia decepción y desesperación personal ante el vacío, pues el auténtico creyente decepcionado no puede desarrollar una nueva creencia opuesta a la anterior, en este sentido tanto Dios como el Diablo desaparecen en la nada sin dar un sentido (Cioran, 1997, pág. 104). El nihilismo místico de Cioran deja al ser humano desarraigado de este mundo y de la idea de otro mundo trascendente, aislado de los demás y de Dios, solo en su existencia vacía incapaz de adherir a algún sentido o creencia: “Extraño a su naturaleza, solo en medio de sí mismo, desligado de este mundo y del otro, no abraza completamente ninguna realidad:

¿cómo podría hacerlo, dado que no es real más que a medias? Un ser *sin existencia*” (Cioran, La tentación de existir, 1973, pág. 173).

La disolución y desencanto que Cioran propaga dentro de sí, al plasmarse en sus libros inevitablemente llegará a despertar y contagiar a algunos lectores, sin embargo, no escribe con un afán panfletario, sino que, tan solo es su manera de sobrellevar la vida. Por ello es consciente de que con *iluminar* a sus lectores solo se comete un mal: “Sacudir a las gentes, sacarlas de su sueño sabiendo de que con ello se comete un crimen, y de que valdría mil veces más dejarlos donde están, puesto que al despertarlas no tenemos nada que proponerles” (Cioran, 1981, pág. 179). En efecto al contar únicamente con la parte negativa de la mística, tan solo es capaz de mostrar el carácter vacío tras todas las cosas, y el sinsentido de la vida, pero no puede proporcionar algo más allá, una nueva fe, un nuevo sistema filosófico, o una nueva ideología, pues se es consciente del carácter nulo de toda creencia.

El pensamiento y la obra de Cioran no se reducen a esta lectura de cierto nihilismo místico hasta aquí sondeado, pero sin duda resulta aclaratoria en algunos aspectos, y puede brindarse así, cierta articulación a un pensador cuyo estilo fue anti sistemático en términos de escritura. Las experiencias esenciales, que Cioran plasma en una expresión aforística y lírica por momentos, revelan un vacío y un sinsentido generalizado e interiorizado para sí. Al mundo ya no cabe verlo a la luz de ninguna creencia o dogma, estas se han disuelto y han mostrado al mundo en su vacuidad, la desesperación y los tormentos de tales evidencias tornan al mundo accesible en su carencia de sentido y finalidad, lo que a ojos de Cioran se le presenta como cierta tristeza entremezclada con fascinación (1991, pág. 88). Sin embargo, la fascinación por la nulidad de todo no es un resultado positivo, no se ha obtenido, ni es posible alcanzar, un sentido absoluto, una respuesta, ni siquiera una justificación a las vacías proyecciones de sentido. Se ha perdido el mundo tal como antaño se presentaba, orientado por un sentido y finalidad, no obstante, el desengaño, el despertar ante la nulidad del mundo y de la vida no es una pérdida dolorosa, el sufrimiento no viene por la memoria de un tiempo ilusorio y feliz, sino que viene del tedio y del hastío, producto de como se le presentan ahora las cosas: “La distanciaci3n no significa la pérdida dolorosa de todo, sino la aproximaci3n a todo sin tener la necesidad de nada” (Cioran, 1996, pág. 177). Se habita entonces en un mundo del que se está exiliado, en un vacío donde solo la desesperaci3n y el sufrimiento

reinan, en dicha situación, parece inevitable la reflexión sobre algunas conductas de supresión de sí, derivadas del planteamiento místico nihilista de Cioran.

3.2) El inconveniente de nacer, la negativa a procrear como actitud nihilista en Cioran

Cioran encarna la figura del lúcido desencantado, un hombre desengañado que ha perdido su ingenuidad, la cual le permitía estar en armonía con la vida y tener un instintivo amor al mundo, un hechizo del que se ha despertado (Cioran, 1991, pág. 37). En su estado desarraigado las acciones se presentan como injustificadas, pues solo son motivadas por una proyección de sentido, en la que se cree parcialmente, pero entre todas las acciones posibles hay una irremediable y capital: la procreación. Teniendo una clara visión del sufrimiento presente y de la agonía futura, cometer esta acción sería la culmine de la contradicción, o de maldad indiscriminada. En efecto, al traer un nuevo ser a la vida se le está trayendo a un mundo condenado a la podredumbre, donde solo le está garantizada la agonía, Cioran nunca dejó un hijo biológico sobre la tierra, solo pervivió en sus escritos, se abstuvo de lo que a su juicio es un crimen terrible: “Haber cometido todos los crímenes: salvo ser padre” (Cioran, 1981, pág. 12).

Para Cioran, aquel hombre desencantado, que ha tenido la experiencia mística negativa de la nada, ha percibido el sinsentido tras las cosas, tras su vida y sus acciones, se siente exiliado del mundo y de la sociedad, y en tales condiciones, ya no puede querer perpetuarse:

Aquel que, habiendo gastado sus apetitos se acerca a una forma límite de desapego, no quiere ya perpetuarse; detesta sobrevivirse en otro, al cual por otra parte no tiene nada que transmitir; *la especie* le espanta; es un monstruo y los monstruos ya no engendran (Cioran, 1983, pág. 141).

De modo similar a Mainländer, Cioran considera que se sobrevive en la descendencia, perviviendo en un mundo decadente, cuya descomposición solo trae tormentos. Por lo que en su lucidez no puede querer cometer el atroz crimen de traer más vida y más sufrimiento a este mundo, lo único que se puede anhelar en tales circunstancias es la propia desaparición por sobre la pervivencia: “el *hijo* le parece inconcebible, como la familia, la herencia, las

leyes de la naturaleza. Sin profesión ni progeñie, cumple –última hipóstasis– su propio acabamiento” (Cioran, 1983, pág. 141). Se ha percibido la evidencia de su nulidad, luchar contra ello es imposible, dejar un hijo para que sufra el mismo destino es una perversidad; el desengañado tan solo quiere ponerle fin absoluto a las calamidades que le acongojan, bajo esa premisa, la culpa que recaería en la consciencia tras procrear, sería contraproducente. No solo se deja un nuevo ser en el mundo para su personal sufrimiento, sino que, si se tiene plena consciencia de las circunstancias, la lucidez hará notar la culpabilidad y responsabilidad de toda una nueva vida de sufrimientos. Por ello la opción de no dejar hijos sobre la tierra puede ser tomada de manera sincera por el tipo de hombre desengañado, mientras que los que permanezcan creyendo en un sentido se perpetuarán irreflexivamente: “El hombre no engendra más que si permanece fiel al destino general. Si se aproxima a la esencia del demonio o del ángel, se hace estéril o procrea abortos” (Cioran, 1983, pág. 142). El nihilismo místico ha mostrado al desencantado la esencial nulidad tras todas las cosas, y el sufrimiento que implica tal desolación, por lo que la mera idea de traer más vida a este mundo sinsentido le resulta repulsiva y complicada, razón por la cual Cioran llegará a decir que le hubiera resultado más sencillo fundar un imperio que fundar una familia (1979, pág. 112). Para el autor, la consciencia de haber engendrado uno o varios hijos, de haberlos encadenado a la existencia y a los suplicios de la vida, hubiera generado la culpabilidad de ser el responsable de toda una nueva vida de dolor, consecuentemente, opta por evitarse esa culpabilidad.

No tan solo los desencantados pueden experimentar los remordimientos de la procreación, sino que incluso aquellos que irreflexivamente se han perpetuado, o piensan ilusoriamente que tal cosa es un bien, pueden sentir los sufrimientos de los hijos cuando son patentes; en este sentido quienes no sean aptos para soportarlo no deberían dejar una progeñie: “Un amigo mío, hipersensible, se extraña, incomprensiblemente ciego, de que su hijo presente síntomas inquietantes. Los delicados no deberían procrear o, si lo hacen, tendrían que saber hacia qué clase de remordimientos se encaminan” (Cioran, 1979, pág. 151). Los males y sufrimientos son indisociables de la vida para el autor rumano-francés, incluso para la que se desarrolla presa del engaño e ilusión, ya sea bajo la forma de una enfermedad o un accidente, el mal es sustancial, y el dolor que produce afecta indistintamente a todos: “No es Dios, sino el Dolor, quien disfruta de las ventajas de la ubicuidad” (Cioran, 1997, pág. 94). El mundo que se habita es uno y el mismo, y es compartido tanto por el desengañado como por el preso de la

ilusión y simulacros de sentido, la única diferencia es que al primero las desgracias inmanentes a la vida ya no le sorprenden, y es consciente del curso sufriente del mundo: “Todo se encamina hacia lo repulsivo y gangrenoso: este globo que supura mientras que los vivientes muestran sus llagas bajo los rayos del chancro luminoso” (Cioran, 1983, pág. 143). Para el autor, en tanto hombre desengañado que ha experimentado la nulidad, sufrimiento y tedio que implica, perpetuarse en un mundo en descomposición implicaría cometer una crueldad.

Según la cosmovisión que se puede entrever tras los escritos que transcriben las experiencias íntimas de Cioran, se puede sostener que sólo en el tiempo previo al nacimiento, es decir antes de entrar al ser, pudo existir la paz, calma que se ve interrumpida por el inconveniente de haber nacido: “Hubo un tiempo en el que el tiempo no existía... El rechazo del nacimiento no es otra cosa que la nostalgia de ese tiempo anterior al tiempo” (Del inconveniente de haber nacido, 1981, pág. 21). En efecto, para el hombre que ha constatado el sinsentido, y analiza con lucidez su propia vida, detecta que el nacimiento es el gran mal, haber surgido por la ignorancia de los progenitores, que le han traído a este mundo; para el hombre que se ha sacudido de los hechizos de simulacros de sentidos, que ha abandonado las creencias y convicciones, el nacimiento es la gran fuente de todos sus males:

No corremos hacia la muerte; huimos de la catástrofe del nacimiento. Nos debatimos como sobrevivientes que tratan de olvidarla. El miedo a la muerte no es sino proyección hacia el futuro de otro miedo que se remonta a nuestro primer momento (...) el mal, el verdadero mal está *detrás*, y no delante de nosotros. (...) antes que la vejez y la muerte, sitúa el nacimiento, fuente de todas las desgracias y de todos los desastres (Cioran, 1981, pág. 10).

Consecuentemente, la elección de abstención, de no ser padre, es una forma no traer nuevos seres humanos para que vengan a sufrir; si el verdadero mal se remonta hasta el hecho de haber nacido, la negativa a procrear no es sino un bien para con todos los hijos que no se ha engendrado: “¡Si supieran los hijos que no he querido tener la felicidad que me deben!” (Cioran, 2014, pág. 23). Ciertamente se les ha hecho un bien a innumerables seres al no haberlos forzado a existir, al preservarles en su inexistencia previa al nacimiento, se les ha

concedido una felicidad que es imposible de alcanzar en la vida, la felicidad de no ser, de nunca haber comenzado a ser: “No nacer es sin duda la mejor fórmula que hay. Desgraciadamente no está al alcance de nadie” (Cioran, 1981, pág. 187). No haber nacido es sin duda inalcanzable para cualquier ser humano, es la única forma de nunca haber entrado a sufrir en este mundo en descomposición, pero como ya se está vivo, lo único semejante es la muerte “La muerte es un estado de perfección el único al alcance del mortal” (Cioran, 1979, pág. 88). Sin embargo, la mejor fórmula, no nacer, que no puede ser aplicada en uno mismo, puede ser aplicada a toda la progenie que se podría traer a este mundo, pero que no se trae ni se la fuerza a vivir y a sufrir, negar perpetuarse es un acto de benevolencia. Solo el hombre que goza de la lucidez dada por la inanidad de las cosas puede entrever el mal que radica en el nacimiento, pero ser consciente de dicho mal no le libera de su propia carga, de su propia vida, tan solo le abre la posibilidad de no cometer irreflexivamente el acto de concebir un nuevo ser, la lucidez y el desengaño tan solo patentizan más la inalterable situación del ser humano: “Nacimiento y cadena son sinónimos. Ver la luz: ver grilletes” (Cioran, 1981, pág. 187). El nacimiento es para este autor, el encadenamiento al ser, la sujeción al sufrimiento y a la desesperación, la reflexión que ilumina esas ideas tan solo patentiza una irremediable realidad, sin dar una solución; el inicio en cada nacimiento no es sino entonces un abismo, no desde el cual se cae, sino desde el que se surge, una sima de la cual cada uno emerge en su desgracia (Cioran, 1981, pág. 35).

No hay una solución o medidas que tomar ante la clara consciencia de este mal que es nacer para Cioran, salvo privar a otros del mismo destino; pero en cuanto a la existencia particular que ya ha caído en la existencia solo le cabe reflexionar en torno a la idea de la nada que hubiera sido al no nacer:

En lugar de atenerme al hecho de nacer como me aconseja el sentido común, me arriesgo, me arrastro hacia atrás, retrocedo cada vez más hacia no sé qué comienzos, voy de origen en origen. Un día, quizá, logre alcanzar el origen mismo, para descansar en él, o hundirme (Cioran, 1981, pág. 23).

Remontándose hacia atrás, hasta un momento previo al origen de su propio origen, Cioran intenta hallar un estado en el que se pueda yacer sin el peso de la existencia, ciertamente

incluso de ser concebible, adentrarse en dicho estado es imposible por los grilletes del nacimiento; ante dicha imposibilidad la desesperación vuelve a acometer contra el desengañado, quien tan solo puede anhelar que el mundo y su vida, que todo cuanto hay nunca hubiera comenzado a ser: “Soñar con una empresa de demolición que no salvara ninguna de las huellas del big-bang original” (Cioran, 2014, pág. 130). Únicamente para el ser humano que goza de la lucidez se le hace patente su propia necesidad, en la experiencia de la inanidad puede concluir que hubiera sido mejor nunca haber surgido del abismo del nacimiento, en contraste con aquellos que sin reflexionar profundamente siguen presos de los simulacros de sentido:

La idea de que hubiera sido mejor no existir es una de las que mayor oposición encuentran. Incapaz de mirarse más que desde el interior, cada cual se cree necesario, indispensable, cada cual se siente y se percibe como una realidad absoluta, como un todo, como el todo. (...). Únicamente cuando se vive al mismo tiempo en el interior y al margen de sí mismo, se puede concebir, con toda serenidad, que hubiera sido preferible que el accidente que se es no hubiese ocurrido jamás (Cioran, 1981, pág. 160).

Solo los desengañados del sentido y sus simulacros pueden vivir al mismo tiempo al margen de sí mismos, y reflexionar sobre su propia nulidad; mientras que aquellos seres humanos hechizados por el ser, creyentes del sentido y sus derivados se perciben en todo momento como un absoluto indispensable, dentro de lo que para ellos es un mundo con un buen pronóstico hacia el futuro, pero que realmente dista bastante de ser aquello.

Para Cioran, el hombre lúcido y desencantado por excelencia, el mundo se encuentra en un proceso de descomposición irreversible, creer que el futuro puede solucionarlo es un error, solo hay un curso común a todo lo vivo: la muerte. Es por ello que no puede permitirse las ensoñaciones pueriles de una utopía, creer que el futuro depara una vida libre de sufrimientos es ilusorio:

La utopía corresponde al infantilismo. Entraña un procedimiento mental que me da náuseas. Nada es más contrario a mi naturaleza, a mis ideas, a mis *sensaciones*, lo

que no impide reconocer que representa una constante del espíritu humano y que el hombre no puede prescindir de divagaciones utópicas, si quiere actuar, enseñar, predicar, etcétera (Cioran, Cuadernos 1957 - 1972, 2000a, pág. 173).

La creencia en que el futuro será mejor, contraria a la evidencia del presente, es solo uno de los simulacros de sentido de los que el hombre lúcido se ha desengañado; por tanto, para el hombre desencantado, la única visión del futuro que se puede tener es de podredumbre y decadencia. Cioran no puede concebir la utopía como un caso posible o un futuro alcanzable, puesto que proscribiera al mal, inclina totalmente la balanza hacia el bien, olvidando lo que caracteriza esencialmente al género humano, el pensamiento utópico es:

hostil a la anomalía, a lo deforme, a lo irregular, tiende al afianzamiento de lo homogéneo, de lo típico y de la ortodoxia. Pero la vida es ruptura, herejía, abolición de las normas de la materia. Y el hombre, en relación a la vida, es herejía en segundo grado, victoria de lo individual, del capricho (Cioran, Historia y utopía, 2003, pág. 124).

Por lo que la idea de un futuro utópico contradice, o por lo menos olvida, el mal e individualidad humana que es tan esencial para Cioran.

Ante dicha clara perspectiva hacia el futuro, no vale la pena traer nueva vida, sobrevivirse en la descendencia, pues la existencia conlleva infinitos sufrimientos y desesperaciones: “Mi visión del futuro es tan precisa que, si tuviera hijos, los estrangularía en el acto” (Cioran, 1981, pág. 119). Ciertamente Cioran optó por la vía menos violenta de derechamente no engendrarlos, pero de haberlo hecho más valía que hubieran muerto cuanto antes, pues se les hubiera librado de los suplicios de la existencia antes siquiera de que tuvieran memoria de ello.

La constante reproducción de los seres humanos está amparada en el hechizo de la integración con el mundo, en la creencia en el sentido o sus simulacros, en cierta visión positiva del futuro, todo lo cual Cioran critica como vano y carente de sentido; aquellos que tengan la clara visión de un futuro que solo empeore con el paso del tiempo, se abstendrán de poblar aún más la tierra, pero lamentablemente estos son los menos, por lo que la mayoría

sigue en su afán reproductivo trayendo más y más sufrimiento a este mundo, amparados en una errónea visión del futuro: “¡Ojalá la vida se prolongara como si nada existiese ya! Pero el hombre, al reproducirse, se vale de la excusa del futuro” (Cioran, 2000b, pág. 220). La vida no puede prolongarse como si ya nada más hubiera, como si ya nada hubiese la posibilidad de esperar del porvenir, pues mientras siga habiendo seres que crean en uno u otro sentido, en uno u otro futuro favorable, seguirán trayendo más vida a la tierra, y con ello traerán irreflexivamente más seres para sufrir. Cioran, siendo fiel a sus reflexiones, optó por la vía de no ser padre, pues el futuro según su perspectiva solo le generaba repulsión: “siempre he hecho todo lo posible para no perpetuarme, para no tener *herederos*, por un horror instintivo a compartir las responsabilidades de todo el mundo, por un lado, y una intensa repulsión por otro, de todo lo que es *futuro*” (2000a, págs. 114 - 115).

Para Cioran el hecho de que el nacimiento sea la fuente de todo mal, de que la existencia conlleve sufrimiento necesariamente, lo hace pensar que la vida misma ha surgido del mal, y de un impulso hacia lo malo, los orígenes mismos de todo cuanto han sido marcados ontológicamente por la maldad en su génesis:

La única, la verdadera mala suerte: nacer. Se remonta a la agresividad, al principio de expansión y de rabia aposentado en los orígenes, en el impulso hacia lo peor. No es de extrañar que todo ser venido al mundo sea un maldito (Cioran, 1981, pág. 15).

Hay una clara marca que ha maldecido en su génesis al género humano, y a la vida misma, la existencia ha sido viciada en su origen por el mal (Cioran, 1982, pág. 9), pero, ¿de dónde viene esta maldición del ser? Cioran reflexiona sobre ello en su libro *El aciago demiurgo* (1982), en el que se plantea un doteísmo, es decir, un dualismo teológico radical que disocia un Dios bueno e impotente frente a un Dios menor, creador del mundo, prepotente e ignorante, que es el culpable del mal en la tierra (Ribero Sá Menezes, 2017, pág. 22) retomado del gnosticismo antiguo.

En su reinterpretación de esta antigua doctrina –la cual fue una de las primeras herejías contra el cristianismo–, se distingue a ambos dioses en el origen de la creación, para Cioran: “hay un malvado demiurgo, un dios tarado, incapaz de la beatitud de la inacción, que fue quien creo el mundo y dio lugar al mal, mientras que el Dios bueno se mantuvo en la apatía o la

ignorancia de sus manejos” (Savater, 1992, pág. 94). Esta infra-divinidad que es el aciago demiurgo retomada por Cioran para su meditación, es tenido por un creador que ha manchado su obra con el mal, a quien se le puede culpar por la negligencia de su creación, que en su podredumbre genera sufrimiento, y, en definitiva, por todas las penurias personales, lo que hace ser sumamente útil en tanto hacia su figura es posible canalizar el odio humano: “El dios malo es el dios más útil que jamás hubo. Si no lo tuviésemos a mano ¿a dónde se encaminaría nuestra bilis? Toda forma de odio se dirige en última instancia contra él” (Cioran, 1982, pág. 12).

Para Cioran, el auténtico Dios, el bondadoso, solo se caracteriza por sus deficiencias, por lo que impotente no pudo haber sido el causante de la creación, ni mucho menos interferir posteriormente en la historia, ha permanecido y lo hará siempre en su suprema ineficacia, incapaz de ayudar a nadie; por lo que el mundo tan solo pudo haber sido causado por el principio del mal, el malvado demiurgo que marcó en su inicio a su obra con su fatalidad que transmitió:

Es difícil, es imposible creer que el dios bueno, el ‘Padre’, se haya involucrado en el escándalo de la creación. Todo hace pensar que no ha tomado en ella parte alguna, que es obra de un dios sin escrúpulos, de un dios tarado. La bondad no crea; le falta imaginación. (...), es mucho más fácil remontarse a un dios sospechoso que a un dios honorable (Cioran, 1982, pág. 10).

Sin embargo, según el autor de *El aciago demiurgo*, la creación no puede ser enteramente mala, pues este dios creador e inferior que es el demiurgo, tuvo que haberse debatido entre la quietud en la que solía reposar (el bien), en contraposición con el movimiento y la acción de poner en marcha la creación (el mal), cediendo a esta última y marcando con ello su obra. En este debate entre la inercia del bien y la innovación del mal, al que se enfrentó la infra divinidad, el principio rector del universo terminó siendo el mal, aunque quedó contaminado por pequeños rastros de bien, lo que se traduce en un mundo donde impera el mal y el bien es la excepción: “Esta lucha fue, sin duda, nefasta para el mal, pues debió sufrir la contaminación del bien: lo cual explica por qué la creación no puede ser enteramente mala” (Cioran, 1982, pág. 10). No obstante, al ser el mal la principal génesis del universo, este

principio rige por sobre todo lo corruptible, es decir en todo lo vivo; toda la creación, por ello también el ser humano tiende naturalmente hacia el mal, y el bien solo es un extrañísimo estado de excepción. Ciertamente no debe malinterpretarse esta propuesta y pensar que Cioran está postulando una divinidad trascendente en la cual creer, o a partir de la cual se tenga certeza respecto al origen del mundo, como en el caso de Mainländer, pues para Cioran “Nada le es más ajeno que cualquier tipo de creencia en una divinidad existente de modo sobrenatural” (Savater, 1992, pág. 98). Al postular un aciago demiurgo y un Dios impotente y vacío, tan solo está jugando de un modo irónico sobre un posible origen que explique la situación desgraciada del género humano, sin por ello comprometerse a alguna doctrina, ni postular una verdad incuestionable sobre la divinidad.

Según esta cosmovisión, retomada de las antiguas sectas gnósticas y reapropiada irónica y críticamente por Cioran, la procreación solo puede ser vista como engendrar más mal en el mundo. En efecto, el mal es el principio de la existencia, este no puede permanecer en reposo, pues tal como en el impulso del demiurgo, anhela transmitirse, extenderse, lo que por su facilidad ocurre como una epidemia. Esta necesidad de transmisión del mal, del mismo modo que estaba en el primigenio creador maligno, está también en su obra, es decir, en lo vivo y su tendencia hacia la procreación:

Esta incapacidad de permanecer en sí mismo, de la que el creador debía hacer una demostración tan irritante, la hemos heredado todos: *engendrar* es continuar de otra forma y a otra escala la empresa que lleva su nombre, es añadir algo a su ‘creación’ por un deplorable remedo (Cioran, 1982, págs. 15 - 16).

La acción de engendrar un nuevo ser está marcada por la fatalidad, que se remonta a la malignidad del origen de la existencia; crear una nueva vida es análogo a la creación de un nuevo universo, pero en una menor escala. En ambos casos, la creación del mundo o de una nueva existencia particular, opera el mismo principio, el mal que anhela propagarse y extenderse como una plaga. Por ello haber nacido es tenido por un inconveniente, es emerger del abismo del mal hacia un mundo plagado de sufrimientos, cohabitado por otros seres igual de desdichados, de ahí que para Cioran todo ser es un ser maldito, pues existe, y esto es motivo suficiente para llevar la imborrable marca de la fatalidad, la muerte y el sufrimiento.

La decisión de no procrear, de no extender más la plaga y el mal inherente a lo vivo, es, por tanto, una forma de apaciguar el dolor total que existe en el mundo, pero no de reducir el propio. Cada cual ha heredado la naturaleza maligna y la potencialidad de generación, lo que hace del ser humano un medio-demiurgo, de ahí que el llamado a la continencia de Cioran tenga un carácter benévolo, con el fin de reducir el sufrimiento general, y evitárselos a muchos otros, que tengan la suerte de nunca llegar a existir. Poblar la tierra con más seres humanos es similar a acelerar una gangrena planetaria, generar más vida es un crimen, por ello es sumamente crítico contra quienes practiquen o promuevan la procreación: “Es importante desaconsejar la generación, (...). No es tanto el apetito de vivir lo que se trata de combatir como el gusto por la ‘descendencia’. Los padres, los *progenitores*, son provocadores o locos” (Cioran, 1982, pág. 16).

Sin embargo, según Cioran, la mayoría no son conscientes del mal que hacen al generar nueva vida, o hacen caso omiso a las advertencias, cediendo ante los impulsos malhechores de la carne, heredados desde su génesis maligna; el avance y proliferación del mal es ciego, y los pocos que se han desmarcado dentro de su lucidez poco pueden hacer con sus advertencias porque:

La carne se extiende más y más como una gangrena por la superficie del globo. No sabe imponerse límites, continúa haciendo estragos pese a sus reveses, toma sus derrotas por conquistas, nunca ha aprendido nada. (...) no saben de qué aberración son cómplices (Cioran, 1982, pág. 16).

Ante tal escenario no puede sino añorarse un mundo en el que todos sean conscientes, iluminados por la lucidez, y la advertencia sea oída, se verá la evidencia de que un nuevo ser humano solo extiende un poco más el reino del dolor, y en consecuencia se deje de cometer el crimen de la procreación desmedida; en un mundo donde reine la lucidez y cada ser humano haya sido despertado de su ensoñación se procurará no propagar más el mal y la vida: “Las mujeres encintas serán un día lapidadas, el instinto maternal proscrito, la esterilidad aclamada” (Cioran, 1982, págs. 16 - 17). Ciertamente, esta violenta añoranza es irrealizable, en tanto que sea entendida como una utopía, ya que para este autor no cabe tener

grandes esperanzas para el futuro; pues en un futuro así, se tendría completamente subyugado al mal, principio esencial del mundo.

Para el ser humano lúcido y desengañado, la vida, en tanto implica sufrimiento, es un mal, consecuentemente, procrear es amar ese mal, ya sea consciente o inconscientemente; reproduciéndose solo se ayuda a esparcir más sufrimiento en el mundo, se replica la acción originaria del malvado demiurgo: “Procrear es amar la plaga, es querer cultivarla y aumentarla” (Cioran, 1982, pág. 17).

En el pensamiento de Cioran no hay una condena al placer producto de la procreación, no se le tilda de un acto pecaminoso, o que sea malo por sí mismo; en contraste, la crítica que erige Cioran contra el placer va orientada, más bien, en su carácter ilusorio y ocultador. El placer, en sí mismo no es condenable, pero cuando este se superpone y nubla el sufrimiento y tristeza inicial, hace que la procreación no tenga frenos, pues al estar presente en el acto de engendrar un nuevo ser, la mancha del mal y sufrimiento de la vida queda en segundo plano para los ingenuos:

Este mundo no fue creado alegremente. Sin embargo, se procrea con placer. Si, sin duda, pero el placer no es alegría, sólo su simulacro: su función consiste en dar el cambiazo, en hacernos olvidar que la creación lleva, hasta en el menor detalle la marca de la tristeza inicial de la que ha surgido (Cioran, 1982, pág. 17).

De este modo, los que viven presa del engaño y los simulacros de sentido, solo ven el placer en la procreación, o si ven más allá, toman sus consecuencias por un bien. Solo la experiencia de la nada, que les muestre el horizonte del sinsentido les podría hacer despertar, tal como lo ha experimentado el desengañado. Este último ve lo que queda oculto tras el placer, en consecuencia, se sustrae de la posibilidad de procrear. Si no estuviera emparentado el placer con la procreación, de suerte que las consecuencias nefastas se mostraran patentes a todos, nadie optaría por tener hijos, pues es el placer el elemento ilusorio que motiva la proliferación irreflexiva de la vida: “Sin su concurso, la continencia, ganando terreno, seduciría incluso a las ratas” (Cioran, 1982, pág. 17).

Cioran apela a la sensatez, que, en vistas de lo expuesto debería convencer a algunos, y así, intentar refrenar la expansión de la vida, la proliferación del mal. Sin embargo, no aboga por

un exterminio del género humano, o del universo, pues tal cosa sería inclinar la balanza y hacer desaparecer el mal (la vida y su mancha originaria) en pos de la nada (principio del Dios padre, opuesto al demiurgo), cosa que está fuera del alcance del género humano. Al contrario, Cioran tan solo busca mantener cierto equilibrio donde el mal que exista, y los sufrimientos inevitables emparentados a él, no se expandan una y otra vez con la proliferación masiva e irreflexiva de engendrar nuevos seres: “Como procrear supone un desvarío sin nombre, cierto es que si nos volviésemos sensatos, es decir, indiferentes a la suerte de la especie, sólo guardaríamos algunas muestras, como se conservan especímenes de animales en vías de desaparición” (1982, pág. 18). En Cioran no hay un llamado a la violencia ni al exterminio, sino que, es un llamado a la lucidez, al desengaño, y las consecuencias derivadas de ello, detener el avance avasallador de sufrimientos producto de la procreación: “Cerremos el camino a la carne, intentemos paralizar su espantoso crecimiento” (1982, pág. 18). Es un llamado a tomar medidas ante la epidemia de vida y de dolor, poniendo al descubierto su esencia maligna producto de un aciago génesis, que ha marcado el universo. Y, para aquellos que no hayan tenido la fortuna de nunca haber llegado a existir, es necesario que se desengañen cuanto antes, aprender a destruir y disolver al mundo con la idea de la nada antes que este lo haga con ellos, evitar las creencias ilusorias que ocultan la vacuidad tras las cosas:

Quando preparamos al niño para que haga frente a los males y desengaños de la vida, habría que hacerles sentir, antes de atiborrarlo de preceptos e ilusiones, que ha sido propulsado a un universo diabólico, que le triturará si él no consigue triturarlo antes con la idea de la nada (Cioran, 2007, pág. 79).

Sólo acostumbrándose cuanto antes a tener visión lúcida del mundo y de la vida, se evitarán los tormentos de un desencanto repentino, que de golpe deje desamparado al sujeto sin saber cómo lidiar con su nueva situación. Si ya se ha acostumbrado al desengaño dado por la lucidez no solo se evita la agonía repentina e inesperada que viene con la experiencia de la nada, sino que se pueden tomar medidas para evitarle más dolor y sufrimiento a otros tantos que aún tienen la suerte de no comenzar a existir.

La decisión particular depende de cada uno, de si acaso prefiere continuar la concatenación de sufrimientos, y ser también un medio-demiurgo maligno, o bien, iluminado por la nada e

impotencia del Dios bueno, prefiere desmarcarse de tan aborrecible espectáculo que es la vida.

3.3) El suicidio y la idea de suicidio como derivación del nihilismo en Cioran

Es de suma relevancia, para evitar interpretaciones erróneas, establecer la distinción entre la idea de suicidio (en tanto pensamiento y reflexión), en contraste con el acto mismo, con un suicidio efectivo. En el pensamiento de Cioran hay una defensa de la legitimidad y utilidad de pensar el suicidio a la luz de la nulidad atisbada por la lucidez, más que una exhortación a cometerlo: “En el pensador rumano encontramos toda una argumentación del suicidio, no una exhortación a la acción, sino que el pensamiento del suicidio logra un estado de indistinción que revela la idea de vacuidad” (Castaño Vasco, 2005, pág. 77).

El pensamiento y obsesión en torno a la idea de suicidio es propia del hombre desengañado y lúcido, mientras que el tipo de seres humanos que viven presos de las ilusiones de sentido tienen más posibilidades de cometer el acto, precisamente por no pensar mucho sobre ello. Pues para Cioran, solo se suicidan los optimistas, mientras que los aquejados por la idea de suicidio se libran de tal desenlace por su continua cercanía al tema. En esta sección se esclarecerá cómo es esto posible, y cómo fue que Cioran encarnó a este tipo de hombre desengañado, a quien la idea de suicidio mantuvo con vida.

Según la propuesta dualista de pensar en un Dios bueno e impotente, en contraposición a un aciago demiurgo que crea el universo, Cioran considera que el suicidio, ya sea su idea o el acto mismo, no debe tener consideraciones hacia la divinidad. En efecto, el demiurgo, infra-dios tarado e imprudente, creó el mundo con un principio maligno por su negligencia, abandonando a los seres humanos a su suerte. En este contexto, que algunas personas tengan la tentación del suicidio, o lisa y llanamente, lo efectúen, no constituye pecado alguno ni rebeldía contra nadie. El suicidio solo sería un acto repudiable si el mundo hubiera sido creado con bondad, pero para Cioran, fue más bien lo contrario:

Si este mundo emanase de un dios honorable, matarse sería una audacia, una provocación sin nombre. Pero como hay todos los motivos para pensar que se trata de la obra de un infra-dios, no ve uno por qué tendría que preocuparse. ¿Con quién tener miramientos? (1982, pág. 71).

Bajo estas premisas, el ser humano no puede considerarse como cometiendo una falta contra el Dios bueno, puesto que este nunca se preocupó de intervenir en el mundo, ni mucho menos prestarle atención al dios malo, pues por su culpa el mal está en la esencia del ser. En consecuencia, el suicidio no debe justificarse ante ninguno de las dos divinidades concebibles, sino que es un asunto que corresponde únicamente al ámbito de lo humano, más aun, exclusivamente a la esfera personal de cada cual. En este sentido, Cioran se distancia de las tradicionales condenas del suicidio amparadas en el recurso a lo divino; los prejuicios clásicos sobre el tema han de ser abolidos, pues, para Cioran, no cabe creer en un Dios como el del cristianismo, benévolo y creador a la vez. Tanto el pensamiento en torno al suicidio, como el acto mismo, solo han de estar referidos al individuo y no a una realidad superior, consecuentemente no se puede seguir condenando al suicidio (como acto y pensamiento) tal como se venía haciendo a partir del cristianismo: “Hay que *reformarlo* todo, incluso el suicidio” (Cioran, 2000b, pág. 128).

Más que una apología al suicidio, encontramos en la obra de Cioran una reivindicación a la *idea* del suicidio, por tanto, es necesario ahondar en esta diferenciación para comprender en qué sentido la *idea* de suicidio, más que el acto en sí mismo, sería una consecuencia de cierto nihilismo místico en su obra, que, en lugar de martirizar más al sujeto, le torna la vida soportable. El suicidio, en tanto acto, amenaza la permanencia y continuidad de la vida, pues le pone término, como una última decisión capital de la que no es posible retroceder una vez cometido, mientras que la *idea* de suicidio, en tanto pensamiento, protege contra el acto mismo, haciendo consciente al sujeto del poder de su libertad, para disponer de su propia vida, dándole la opción de posponerlo en pos de la reflexión:

El suicidio al estar relacionado con lo posible y lo inminente es un veneno que amenaza la vida en lo inmediato, mientras que la idea del suicidio es un antídoto contra el suicidio, pues supone una suspensión de la acción a favor de la reflexión (Hacen, 2008, pág. 51).

Precisamente, los más prevenidos contra el acto del suicidio son aquellos asiduos a la idea del suicidio, que son precisamente aquellos desengañados a quienes el mundo les parece

carente de sentido y plagado de sufrimientos. Recordando la diferenciación entre aquellos pocos seres humanos desencantados, que en su lucidez han entrevisto la nulidad y sinsentido del mundo, que contrastan con los que no ahondan en ello –y siguen hechizados por la integración y aparente armonía de la vida–, se notará que los primeros tienen buenas y varias razones para no estar conformes con la vida, mientras que los segundos no repararán en ello. Los desencantados son conscientes del mal esencial en el mundo, en consecuencia, optan por no traer más mal con su negativa a procrear; pero en lo que respecta a su propia vida el problema no está resuelto, la lucidez les ha dejado desamparados de toda creencia y sentido con el que afrontar el sufrimiento, en tales condiciones, se propicia el terreno para la *idea* del propio suicidio, pues los desengañados tienen una clara visión de la condena que implica el nacimiento, consecuentemente: “querer suicidarse es rechazar el nacimiento” (Rivas Salgado, 2007, pág. 20). En tanto que solo es una idea, un pensamiento que no tiene por qué concretarse, constituye un aliciente para permanecer en la vida: “Vivo únicamente porque puedo morir cuando quiera: sin la *idea* del suicidio, hace tiempo que me hubiera matado” (Cioran, 1997, pág. 71). Esta sentencia puede sonar contradictoria a primera vista, pero, al analizarla en interconexión con los demás temas trabajados por Cioran cobra bastante sentido. Esto porque, el tipo de persona que con más seguridad está próximo a cometer un suicidio efectivo, es el que vive preso de las ilusiones de sentido, el que adhiere a creencias, en última instancia, el optimista. Porque si este tipo de persona, llega a tener un acceso súbito a la lucidez, esta de un solo impacto disolverá todo lo que sostenía su existencia, y, neófito en el pensamiento del suicidio, se resolverá con más facilidad a efectuarlo, se precipitará de golpe en su irreflexión, pues no estará acostumbrado a su pensamiento:

El que no ha pensado nunca en matarse se decidirá a ello mucho más prontamente que quien no cesa de pensar en ello. Como todo acto crucial es más fácil cumplir por irreflexión que por examen, el espíritu virgen de suicidio, una vez que se sienta impulsado a él, no tendrá defensa alguna contra este impulso súbito; se verá cegado y sacudido por la revelación de una salida definitiva, que no había considerado antes (Cioran, 1982, pág. 65).

El tipo de persona que no frecuente la idea del suicidio se encuentra con menos herramientas para afrontar una crisis de lucidez; si por algún motivo se le patentiza su vacuidad, el sin sentido de sus actos y su vida, o por alguna situación concreta y personal sea llevado a contemplar dicha posibilidad, carecerá de la experiencia de contemplar la idea y postergar efectuarla, pues será algo nuevo, nunca antes visto, y por ende se resolverá con más facilidad. En contraste, el tipo de persona desencantada, que ha constatado su nulidad, es llevado con frecuencia ante dicha posibilidad, vive con la idea de suicidio auestas, sabrá que siempre ha contado y contará con el poder para decidir sobre su propia vida, por tanto, no tendrá la urgencia de cometerlo en un momento antes que en otro. Frecuentar regularmente la idea de suicidio, contemplar que se posee dicha libertad, lejos de empujar al acto mismo, disuade de él, contempla que es una posibilidad con la que siempre se cuenta, y, por tanto, hace soportable la vida. Ser asiduo a este tipo de pensamientos provee de las herramientas necesarias para no sucumbir ante una crisis, ante un problema concreto, o ante la lucidez esencial.

Solo el tipo de hombre que no esté acostumbrado a imaginar y reflexionar sobre su propio suicidio, el que suele estar convencido y encantado por uno u otro simulacro de sentido, está en peor situación frente al sufrimiento. El tipo de seres humanos que no frecuenten la idea de suicidio habrán llevado sus vidas como si estuvieran orientadas hacia un fin, estarán acostumbrados a la felicidad, tal que, cuando esta cese, y se le revele el mundo tal como es para Cioran, serán repentinamente avasallados por la desgracia, por una visión clara e insoportable de las cosas, que les revele su nulidad, de la que solo se quiere huir; el suicidio aparece, en este contexto, como la posibilidad de detener dicha lucidez que vino de golpe, apagándola igual de repentinamente: “Nadie se mata, como se piensa comúnmente, en un acceso de demencia, sino más bien en un acceso de insoportable lucidez, (...) una clarividencia excesiva, llevada hasta su límite y de la que quisiera uno desembarazarse a cualquier precio” (Cioran, 1982, pág. 66). Para cometer dicho acto, tan capital, es necesario haber estado acostumbrado a las ilusiones de felicidad, tener el recuerdo fresco de un estado mejor, concebir algo fuera de la desgracia que se le presenta tan patentemente. Solo el tipo de persona que haya llevado su vida de este modo, podrá ser sorprendido por lo inaudito de la lucidez, que de golpe le derrumbará su mundo tal como lo concebía, será de súbito exiliado de los terrenos de la ilusión y será puesto en el mundo sin fantasías ni engaños; el sujeto que

experimente de un momento a otro un ataque de lucidez, sin estar acostumbrado a ello, no podrá soportar su nulidad, un desarraigo súbito, y el origen maligno de la creación, estas experiencias no pueden ser asimiladas con la igual rapidez de cómo llegan, y gatillarán el suicidio: “Para matarse es necesario ser *sorprendido* por la desgracia, hay que ser apto para concebir algo fuera de ella. Sólo un alma recientemente invadida por las decepciones puede resolverse a un acto tan capital” (Cioran, 2007, pág. 37).

En contraste, aquellos desengañados, y asiduos al pensamiento del suicidio, experimentarán una y otra vez los momentos de lucidez sin resolverse a cometer un suicidio efectivo. El pensamiento constante sobre su idea le provee de las herramientas necesarias para soportar la lucidez sin sucumbir ante el impulso del suicidio. La sola idea les basta, tan solo imaginarlo, saber que se tiene la libertad de dejar este mundo, con todas sus calamidades y sufrimientos, en el momento en que se decida oportuno, hace más soportable la vida tal como es:

Sin el suicidio la vida sería, en mi opinión, verdaderamente insoportable. No necesitamos matarnos. Necesitamos *saber* que podemos matarnos. Esa idea es exaltante. Te permite soportarlo *todo*. Es una de las ventajas que se le han brindado al hombre. No es complicado. Yo no abogo por el suicidio, sino sólo por la utilidad de su idea (Cioran, 2011, pág. 74).

La constancia de dicha idea ayuda a vivir, a soportar de mejor forma la carga de la existencia, sobre todo cuando se vislumbra la nulidad general de todo, en la lucidez de lo que puede llamarse cierto nihilismo místico. Por haberse dedicado una y otra vez a dichos pensamientos, el hombre desencantado estará preparado para afrontar cuantas veces sea necesario el sufrimiento, sin por ello resolverse al acto capital.

El tipo de persona que cabría encasillar de optimista tiene más posibilidades de quitarse la vida que los desencantados de la vida. En efecto, solo aquel que pierda de un momento a otro sus razones para vivir, su sentido de ser o su fe de cualquier índole, y que no esté acostumbrado a vivir sin convicciones cederá ante una posibilidad nunca antes contemplada, la del suicidio. En cambio, aquellos que producto de una recurrente lucidez ya no se apasionan por la vida, ni por simulacros de sentido, aquellos que han perdido hace ya tiempo

la fe, no pueden ser ya sorprendidos por la desgracia; estarán blindados contra lo terrible de un sufrimiento inesperado, lo que no quita que también lo padezcan, pero ya lo habrán previsto, y también sabrán que no será el último, pues el dolor es inherente a la existencia. Aquellos veteranos desarraigados de la vida no tendrán el impulso reflejo hacia el suicidio propiciado por un impacto repentino de lucidez, ya habrán abandonado sus ilusiones, no tendrán razones para vivir, ni tampoco para morir. En cambio, el optimista, cuando se amplíe su visión, y consecuentemente, constate su nulidad, ya no sabrá que esperar de la vida, se encontrará solo con un conjunto de convicciones falsas, y el sufrimiento que no puede explicar ni soportar, solo aquellos que han perdido su optimismo de forma súbita se resuelven a cometer un efectivo suicidio: “Sólo se suicidan los optimistas, los optimistas que ya no logran serlo. Los demás, no teniendo ninguna razón para vivir, ¿por qué tendrían para morir” (Cioran, 1997, págs. 87 - 88). El optimismo, en este sentido, sería más peligroso que el desengaño, pues quienes adhieran a una u otra creencia, tal que los haga sentir parte de algo mayor y mejor, que bajo una u otra forma conciban un bien en el mundo, y una felicidad a su alcance, al momento de ver al mundo y a la vida de frente, de manera lúcida y desencantada, no soportarán ya no encontrarse en dicho estado de tranquilidad con que llevaban su vida con normalidad. La visión otorgada por la insoportable lucidez les choqueará de tal modo que cause un desequilibrio en su interior con el que no se pueda ya vivir; el suicidio tiene, por tanto, causas viscerales, más que racionales, más que ser motivado por causas exteriores, para Cioran, es generado por un desmoronamiento interno producto de este contraste:

Los seres humanos no se suicidan por razones exteriores, sino a causa de un desequilibrio interno, orgánico (...). Lo importante en el suicidio es el hecho de no poder vivir ya, el cual proviene no de un capricho sino de una terrible tragedia interior (1991, pág. 43).

El quiebre interno que se produce en aquellos que toman la decisión del suicidio es producido por la repentina visión desencantada, por mirar inesperadamente el mundo careciendo de sentido y fin, y, más aún, la propia vida individual como condenada al sufrimiento. La lucidez siempre se padece con dolor, soportarla y mantenerse en vivo es una hazaña honorable: “La

lucidez: martirio permanente, inimaginable proeza” (Cioran, 2014, pág. 54), la lucidez sólo es peligrosa cuando acaece de modo repentino a quienes vivían felices en su falta de visión, pero es tonificante y motivo de orgullo para quien ha aprendido a soportarla de modo digno. Los optimistas suelen tener una visión contraria a lo que enseña la mirada lúcida, ese cambio repentino, ese contraste inesperado, resulta difícil de sobrellevar, por ello cuanto más desencantado esté el sujeto, cuanto más recurrente sea en él la idea de suicidio en él, más lejos estará de suicidarse. Ser consciente en todo momento del sufrimiento inherente al ser, y a la vez, de que siempre se tiene la libertad de morir cuando se escoja, en breve: convivir a diario con la lucidez, previene que la desesperación llegue hasta los límites que gatillen el suicidio. En cambio, quien sea repentinamente sustraído de los simulacros de sentido, de la aparente felicidad optimista, quien nunca haya contemplado la idea de suicidio, será más propenso a cometerlo, precisamente por no estar familiarizado con ese tipo de pensamientos:

¡Tantos desórdenes psíquicos se deben a que el individuo no ve ninguna salida a la existencia! ¡Tanta gente se mata porque no ha pensado suficientemente en la posibilidad de matarse! (...). Si hubiera podido concebir el suicidio desde siempre, nunca habría conocido la desesperación (Cioran, 2007, pág. 79).

Como bien explica Cioran, la mera idea del suicidio, cuanto más recurrente, y cuanto antes se presente, mejor influenciará al sujeto para que no se suicide, pues si se ha aprendido desde hace tiempo a cargar con el peso de la lucidez, el dolor y el mal perderán su efecto sorpresivo. La libertad de suicidarse cuando se decida infunde en el ser humano asiduo a estos pensamientos, una fuerza y orgullo que lo hacen soportar hasta el día siguiente, postergando su elección a cada momento, y haciendo más llevadero el sufrimiento; pues en su lucidez no solo verá el dolor de estar encadenado al ser por el hecho de nacer, sino también la posibilidad de librarse de ellos con el suicidio, lo que lo imbuirá del poder y orgullo de terminar todo cuando así se quiera:

Nacidos en una prisión, con fardos sobre nuestras espaldas y nuestros pensamientos, no podríamos alcanzar el término de un solo día si la posibilidad de acabar no nos incitara a comenzar al día siguiente... los grilletes y el aire irrespirable de este

mundo nos lo quitan todo, salvo la libertad de matarnos, y esta libertad nos insufla una fuerza y un orgullo tales que triunfan sobre los pesos que nos aplastan (Cioran, 1983, pág. 53).

Disponer de uno mismo, ser consciente de la libertad y la opción de seguir vivo, de poder sustraerse al sufrimiento y rehusarse, hace que el sujeto lúcido, de alguna forma, esté consolado por la idea de un suicidio posible que no se ha cometido aún. Contar con el recurso supremo que es la idea de suicidio no solo atenúa y hace llevadera la desesperación, sino que, además, ayuda a afrontar los innumerables sufrimientos futuros que se pueden prever sin saber qué forma concreta adoptarán. El futuro no avanzará hacia una utopía, tal cosa es impensable para Cioran, el mundo solo se hundirá más en su podredumbre, sin saber bien de qué forma. El sujeto no sabe hasta qué punto será capaz de soportar la decadencia, pero la idea de suicidio hace que el futuro sea menos terrible, pues se tiene la opción de disponer de sí mismo en todo momento; si el ser humano no pudiera suicidarse, o si no frecuentara dicha idea, los inciertos sufrimientos que conlleva el tiempo serían absolutos e imposibles de evadir: “El futuro sólo se vuelve temible en cuanto uno no está seguro de poder matarse en el momento deseado” (Cioran, 1981, pág. 74). Sin la idea de suicidio, el ser humano estaría condenado a permanecer en el mundo plagado de inciertos sufrimientos, incapaz de hacer nada al respecto, estarían todos por igual obligados a permanecer incluso cuando sus propios límites, físicos o mentales, hayan sido sobrepasados.

Desde joven Cioran pudo sobrellevar sus noches de insomnio gracias a la idea de suicidio, para él, el insomnio es la peor enfermedad ya que “los insomnios engendran, (...), el sentimiento de la agonía, una tristeza incurable, la desesperación. (...). El vínculo que existe entre el insomnio y la desesperación es indisoluble” (Cioran, 1991, pág. 68). Lo terrible del insomnio es que las meras noches se tornan diferentes, parecen ser infinitas, son noches en las que el insomne parece estar fuera del tiempo, entregado a sus reflexiones y sufrimientos, son una consecuencia de haber reconocido su propia mortalidad (Regier, 2004, pág. 996), las terribles noches de insomnio fueron poco a poco cultivando la lucidez en Cioran. Durante esas noches de tormento, la idea de suicidio le hacía pasar de un día al otro, le hizo soportable la vida y la agonía (Cioran, 2011, pág. 162). La relación entre insomnio y la idea de suicidio también fue dilucidada antes por Nietzsche, quien en el §157 de *Más allá del bien y del mal*

escribió: “La idea de suicidio es un potente medio de consuelo: con ella podemos superar más de una mala noche” (Nietzsche F. , 2016, pág. 350). Ambos autores consideraron que la mera idea del suicidio ayudaba a pasar de una mala noche hasta el día siguiente, es decir, reconocieron su utilidad en tanto idea, y su origen en los insomnios: “El insomne es por necesidad un teórico del suicidio” (Cioran, 2000a, pág. 195).

En tanto que la idea de suicidio ayuda a hacer soportable la vida y prevenir el suicidio efectivo, Cioran es sumamente crítico contra toda doctrina, ideología o pensamiento que condene el suicidio, o que prohíba igual de tajantemente el mero hecho de pensar en ello. Por ejemplo, el cristianismo, en su defensa por la vida, amparándose en que es una creación divina, un regalo de Dios que se ha de preservar, ha condenado incluso el pensar en suicidarse, en tanto se está imaginando cometer un terrible pecado contra Dios. Esa es una de las razones por las que Cioran polemiza con el cristianismo, por negarle a la gente un pensamiento que hace más llevadero el dolor y la vida:

Una de las razones por las que siempre he tenido una actitud anticristiana es la que el cristianismo ha hecho campaña contra el suicidio, cuando, en realidad, el suicidio es un elemento auxiliar del hombre, es una de las grandes ideas de que dispone el hombre. Ahora bien, durante dos mil años se ha impedido a la gente matarse. No, he exagerado mi pensamiento, no es matarse, sino tener la idea de matarse (2011, pág. 74).

En efecto, si las religiones, en particular el cristianismo, avalara el suicidio, o el pensamiento constante de este, estaría permitiendo actos y pensamientos que le quitan cierto poder a un Dios omnipotente, lo que desde su perspectiva es inconcebible; el suicidio, ya sea como idea o como acto efectivo, es para el cristianismo una forma de rebeldía que humilla a la divinidad: “Si las religiones nos han prohibido morir por nuestra propia mano, es porque veían en ello un ejemplo de insumisión que humillaba a los templos y a los dioses” (Cioran, 1983, pág. 54).

Vivir a diario con el pensamiento del propio suicidio no ha de ser condenado o prohibido, pues es una forma de exaltar la propia libertad y autonomía del sujeto, tal que, pueda soportar el sufrimiento que implica existir en un mundo abandonado por la divinidad. El hecho de que

se permita o promueva este tipo de reflexiones, no aumentaría, según Cioran, la tasa de suicidios, sino que ayudaría a cada cual a saberse como dueño de sí mismo.

El autor rumano-francés encarnó la figura del hombre asiduo a la idea de suicidio, la que le permitió seguir vivo en su desengaño, era capaz de recurrir con frecuencia a dicha idea sin dar el siguiente paso capital: “podía sentir el dominio de la idea del suicidio y, tras dominarla, no salir a reclamar un espacio en donde matarse” (Rivas Salgado, 2007, pág. 19), precisamente por la constante reflexión lograba controlar la idea y no ceder ante esa tentativa. Lejos de ser un pensamiento deprimente, Cioran considera que convivir con la idea de suicidio es exaltante, le ayuda a sentirse vivo, consciente de que puede abdicar cuando le parezca oportuno: “Cuando uno tiene la visión del suicidio, la conserva para siempre. Vivir con esa idea es cosa muy interesante. Incluso diría que estimulante” (Casado, 2010, pág. 2). Cioran reconoce que esta idea ha sido un punto fijo en su vida, y que solo gracias a eso ha podido seguir vivo, la considera como una religión invertida (2011, pág. 134), es decir, que en vez de colocar el poder de disponer de la propia vida en un Dios trascendente, pone ese poder y esa libertad en cada uno. Cada cual es dueño de su vida, puede pensar en su suicidio tanto como guste, puede cometerlo también si así se resuelve, aunque, las probabilidades de que alguien que recurrentemente piense en ello se resuelva a dicho acto son más bien bajas, según el autor rumano-francés. Pues el sujeto que con más frecuencia lo piense, lo cultivará de tal modo que le parecerá máspreciado cuanto más se aplace, cuanto más se posponga, más se habrá soportado, y más honorable será haber resistido tanto.

No solo la constante reflexión en torno a la idea de suicidio hace postergarlo y preparar de mejor forma a la persona para el sufrimiento, sino que, también la escritura sobre dicha temática es una fórmula que ayuda a vivir. Para Cioran “Un libro es un suicidio diferido” (1981, pág. 93), en tanto que en sus libros hay con frecuencia, más de un aforismo o sección dedicada a la idea de suicidio, y al escribir sobre ello, es decir, recorrer nuevamente la idea de suicidio, acaba postergando el acto mismo, puesto que “Escribir sobre el suicidio es haberlo superado” (Cioran, 2000a, pág. 203). Para este autor, la escritura tiene ese poder beneficioso que, en cierta forma ayuda a curarse, la expresión es una terapéutica (Cioran, 2011, pág. 119), en tanto que frecuenta e imagina dicha posibilidad, y la plasma en la escritura, se salva de pasar al acto mismo, se aplaza y posterga, en última instancia, difiere su suicidio. La escritura tiene para Cioran ese elemento catártico, que le permite pasar de un

día al siguiente, sobrevivir su lucidez (Herrera M. L., 2009, págs. 185 - 186). En la expresión escrita, ya sea bajo una forma lírica (como sus escritos tempranos en rumano) o en prosa y aforística (como sus escritos posteriores en francés), se termina posponiendo el acto mismo, superándolo, pues se comete en parte en la reflexión y en la canalización escrita; en cierto punto, el suicidio es ejecutado por Cioran cada vez que escribe sobre ello (Riquelme Cepeda & Vicuña Navarro, 1999, pág. 49). Por ello en el prefacio de su primer libro comenta que fue concebido por la lucidez que le sobrevino con los insomnios, un despertar permanente e insoportable, que lo tuvo al borde del suicidio, pues no estaba acostumbrado a ello, pero que, gracias a ese libro, pudo superarlo, y aprender a vivir con esa visión, pues, según él: “De no haberlo escrito, hubiera, sin duda, puesto un término a mis noches” (Cioran, 1991, pág. 4). La gran cantidad de obras escritas por Cioran con posterioridad se explican del mismo modo, por ello su vasto conjunto de libros están justificados: “escribir es para mí una terapéutica, exactamente eso. He escrito para curarme” (Savater, 1992, pág. 182).

Cioran ciertamente, fue consecuente con sus palabras, pues finalmente nunca se suicidó, vivió su vida en torno a la idea de suicidio, superándolo y aplazándolo cada vez, sin nunca ceder, pues, en efecto: “No merece la pena matarse: siempre lo hace uno demasiado tarde” (Cioran, 1981, pág. 35). El autor rumano-francés, en sus visiones de lucidez supo que la verdadera solución habría sido no haber nacido, nunca haber entrado al ser y los inconvenientes que conlleva, pero, al ser consciente de esto ya era muy tarde, ya existía; el mejor momento para un suicidio efectivo hubiera sido siempre un momento más atrás, remontándose hasta el instante previo al nacimiento. Por ello dirá que: “Si, en el momento de nuestro nacimiento, fuéramos tan conscientes como lo somos al salir de la adolescencia, es más que probable que a los cinco años el suicidio fuera un fenómeno habitual o incluso una cuestión de honorabilidad” (Cioran, 1983, pág. 54), es decir, que si la lucidez fuera connatural al nacimiento, sin distinciones, apenas se dispusiera de los medios para suicidarse se cometería sin dudar el acto, lamentablemente la lucidez llega demasiado tarde, y todo lo que se puede hacer es posponerlo, pues siempre habrá un momento anterior en que hubiera sido mejor cometerlo. En este sentido la reflexión sobre dicha idea le salvó de cometer el acto mismo, siendo fiel a sus pensamientos, por lo que las críticas que ven en su elogio al suicidio una contradicción con no el hecho de nunca haberlo cometido, no tienen fundamento o están aparadas en una lectura superficial de su obra; pues nunca exhortó a nadie a

suicidarse, pero si a pensarlo con regularidad, y así soportar de mejor forma la vida, que fue precisamente lo que él en su propia vida encarnó:

No dije jamás que era necesario suicidarse, simplemente he dicho que la sola idea del suicidio nos podía ayudar a soportar la vida. La idea de que esté al alcance de nuestra mano el poner fin a nuestros días, de que podamos en cualquier momento suicidarnos si queremos, puede representar un enorme consuelo. Al menos, esta perspectiva me ha ayudado mucho, personalmente, y he expuesto este razonamiento a todos aquellos que me han declarado querer matarse (Cioran, 2015, pág. 153).

La idea de suicidio le ha salvado, a él y a muchos otros, de suicidarse; así ha de ser comprendida la frase repetida en varios de sus libros⁷, la cual exclamaba que si no hubiera concebido la idea de suicidio ya se habría suicidado, pues nunca hubiera aprendido a conllevar la lucidez. La tentación de la idea de suicidio fue experimentada por Cioran a lo largo de toda su obra, partiendo en sus escritos rumanos, pasando por sus escritos en francés, y acompañándolo por sesenta años (Regier, 2004, pág. 996). En tanto reflexión, el suicidio es una idea sumamente útil si se sabe aprovecharla adecuadamente, los libros de Cioran tratan de hacerle soportable la vida a sus lectores con dicha idea, al mencionarles una y otra vez el poder y libertad de la que disponen al pensar la idea de suicidio, de esta manera ha podido ayudar a la gente, al menos a los lectores que si han llegado a comprender lo que quería expresar y no se han quedado con una lectura apresurada sacando consecuencias pesimistas:

He impedido que muchos se suicidaran, (...). He defendido la idea de suicidio, pero les he dicho que no corre ninguna prisa... (...). Yo creo que la idea de suicidio es lo único que hace soportable la vida, pero hay que saber explotarla, no apresurarse a sacar las consecuencias. Es una idea muy útil (Savater, 1992, pág. 185).

El mismo Cioran reconoció, además, que, incluso en sus peores momentos, aquejado por desgracias y sufrimientos, donde la idea de suicidio estuvo a punto de concretarse en algo

⁷ Puede encontrarse dicha frase, con algunas variantes, al menos en: *El aciago demiurgo* (1982) p. 64; *Ejercicios negativos* (2007) p. 78; *Silogismos de la amargura* (1997) p. 71; *Conversaciones* (2011) pp. 133 – 134. Lo que destaca su importancia y reiteración.

más que una reflexión y plasmación escrita, siempre tuvo una gran excusa y victoria por sobre la vida, la risa:

Reír es la única excusa de la vida, ¡la gran excusa de la vida! Y debo decir que incluso en los momentos de profunda depresión he tenido fuerzas para reír. Esa es la ventaja de los hombres sobre los animales. Reír es una manifestación nihilista, igual que la alegría puede ser un estado fúnebre (Cioran, 2011, pág. 107).

Por ello nunca traspasó el umbral desde la idea al acto, para Cioran, solo cuando no se pueda ya reír, y que, a pesar de los esfuerzos que se hagan, no se consiga, solo entonces uno estaría en reales condiciones para suicidarse (2011, pág. 119). La risa es para Cioran el último recurso para aferrarse a la vida, cuando ya se ha agotado toda otra medida, y la vida resulta insostenible, reír de algo, es reírse de la vida, del propio dolor, y superarlo de esta forma, una manifestación nihilista que ayuda a seguir vivo cuando ya no hay ningún punto fijo en el universo.

Los libros escritos por Cioran lejos de tener el carácter deprimente e incitador al suicidio, como podría pensarse en una vista superficial, son la forma que tuvo de sobrellevar su vida, de aplazar su propio suicidio y soportar los sufrimientos. A la vez que también sirven, colateralmente, para despertar de un modo paulatino a quienes aún sigan presa de los simulacros de sentido, de acostumbrarlos a la lucidez a un ritmo soportable y que depende del control de cada lector, en tanto que no es un golpe repentino e imparable, que venga sin preverlo y sin que se pueda hacer nada al respecto. De esta forma quien sea asiduo a su lectura estará en mejores condiciones también para afrontar sus desgracias, pues también estará acostumbrado a la idea de suicidio, al mal esencial al ser, a la muerte como una realidad absoluta e inevitable, y en tanto todo esto no le sorprenda, no se verá invadido súbitamente, estará el lector, en parte desengañado antes de que las experiencias mismas se encarguen de ello. Considerando que solo se suicidan los optimistas que ya no pueden serlo, cuanto antes se desencante el lector, sin ser repentinamente golpeado por la realidad, se estará en mejores condiciones para seguir viviendo. Haber entrevisto la nada tras el mundo, lo inessential y vano del mismo sujeto, la desesperación que se sobrelleva con la escritura y la idea de suicidio, es propio del sujeto que, según el primer subcapítulo de esta sección, cabría

denominarlo como cierto nihilismo (místico o metafísico), o bien, para hacerle honor a la terminología de Cioran: es propio del hombre agobiado por la lucidez.

4) Mainländer y Cioran: encuentros y desencuentros

Los caminos filosóficos emprendidos por ambos autores apuntan a distintas direcciones, cada uno, a su modo, recorre distintas experiencias del pensamiento, sin embargo, entre estos sinuosos caminos es posible encontrar diversos puntos comunes. Entre Mainländer y Cioran existen encuentros y desencuentros filosóficos, influencias y contrastes, muchos de los cuales hasta aquí ya habrán podido ser intuitos a través de la lectura de los capítulos precedentes, por ello, a modo de conclusión se expondrán explícitamente algunos de estos cruces y desvíos de los caminos filosóficos de ambos.

Es natural suponer que exista más de alguna resonancia de la filosofía de Mainländer en el pensamiento de Cioran, ya que este último reconoce haber sido durante un tiempo un ávido lector de él en su periodo juvenil, tal como se lo confidencia en una carta a su amigo Fernando Savater: “Siendo estudiante, tuve que interesarme por los discípulos de Schopenhauer. Entre ellos, un tal Philipp Mainländer me había llamado particularmente la atención. Autor de una *Filosofía de la liberación*, poseía además para mí el aura que confiere el suicidio” (Cioran, 2015, pág. 99). Esta temprana lectura influyó su pensamiento al punto de acompañarlo implícitamente en sus libros posteriores, retomando y reapropiando algunos de sus planteamientos más importantes, podría decirse que Mainländer fue aquel “monstruo cuya sombra acompaña muchos de los textos de Emil Cioran. (...), existe una fuerte semejanza entre la tendencia del ser al no-ser en Cioran con la metafísica de la decadencia de Mainländer” (Lleras Giraldo, 2013, pág. 14). La marca que Mainländer dejó en Cioran tras lectura fue un elemento que posibilitó y potenció el desarrollo de su pensamiento posterior, un ejemplo de ello es la similitud entre la constante idea de podredumbre trabajada por Cioran y la necesaria desintegración del ámbito inmanente expuesta por Mainländer (Ribero Sá Menezes, 2017, pág. 18). Tal como lo señala Volpi, este particular autor alemán llamó la atención de Cioran, así como la de Borges, Nietzsche y otros posteriores (2005, pág. 50). Si Mainländer atrajo con tanta fuerza al autor rumano-francés fue porque reconoció en él un mismo punto de partida para la filosofía: el sufrimiento, uno ineludible y certero, del que cada cosa da cuenta, y ayuda a edificar palabra tras palabra páginas marcadas por él (Sevilla Godínez, 2014, pág. 51).

Uno de los primeros encuentros entre ambos autores es la resonancia de la unidad precósmica como responsable de la creación del universo. En la obra de Mainländer, tal unidad que fue Dios en el plano trascendente y que devino en la multiplicidad inmanente, es propuesta como la única posibilidad que explique la aparición del universo, lo que para Cioran es barajado como una mera posibilidad. En efecto, tras haber concebido la idea de un demiurgo maligno que haya creado un mundo defectuoso, Cioran se figura el escenario de un supuesto Dios que, al comienzo de los tiempos se empeñe en desaparecer y alcanzar la nada, cuya forma de lograrlo es mediante el devenir del universo, una clara referencia a la *Filosofía de la redención*, dada por el autor rumano-francés, aunque a modo de mera hipótesis:

Nos es fácil figurarnos que el demiurgo, convencido de la insuficiencia o de la nocividad de su obra, quiera un día hacerla perecer e incluso se las arregla para desaparecer con ella. Pero también se puede concebir que desde un comienzo sólo se atarea en destruirse y que el devenir se reduce al proceso de esa lenta autodestrucción (Cioran, 1982, pág. 18).

Insistiendo con la misma idea de un posible origen que se remonta a la muerte de una divinidad anterior al mundo, al ponerse en el puesto de dicho Dios, Cioran es categórico en emprender el mismo rumbo del Dios muerto mainländeriano: “Incluso si fuera elegido Dios, dimitiría inmediatamente; si el mundo se redujese a mí, si yo fuera el mundo entero, me rompería a mí mismo en mil pedazos, me haría estallar” (1991, pág. 59). Lo que parece ser un eco directo del único acto posible ejecutado por la unidad precósmica que concibe Mainländer, un estallido suicida del cual deviene el universo: “esta unidad simple, Dios, desapareció y se hundió completamente, haciéndose pedazos en el mundo, (...), el mundo surgió de Dios” (Mainländer, 2014, págs. 333 - 334).

Un segundo punto en común entre ambos autores es su afán por remontarse hacia el origen del universo, concibiéndolo como una suerte de inicio-final. Si bien Cioran baraja más de una hipótesis, todas están fuertemente marcadas por un mal en el origen. El modo de

retrotraerse en ambos casos es diferente, frente a la rigurosidad filosófica, estructurada y sistemática de Mainländer, Cioran evoca vertiginosamente un escenario similar⁸.

Una tercera similitud que salta a la vista entre los dos autores es su postulación del curso del mundo hacia la nada, como un movimiento irrenunciable. Para Mainländer ese movimiento está amparado en el primer y único acto divino, de devenir en lo inmanente para adentrarse en la nada absoluta, marcando así el destino de la humanidad y de todo el universo:

el curso de la humanidad no es la manifestación de eso que se llama un orden *ético* universal, sino el nudo movimiento que va de la vida a la muerte absoluta, el cual siempre y por doquier, surge solo desde causas efectivas y por un camino completamente natural (Mainländer, 2014, pág. 278).

Estas palabras encontraron oídos atentos en Cioran, quien marcado por ellas siguió desarrollando, a su manera, la idea de un curso inevitable hacia la nada en todas las cosas. Ya en sus primeros escritos en rumano se puede notar esta influencia, trabajada en su propio estilo:

¿Debería la existencia existir? ¿O tiene una causa puramente inmanente? ¿El ser no es más que ser? ¿Por qué no admitir un triunfo final del no-ser sobre el ser, por qué no admitir que la existencia se dirige hacia la nada, y el ser hacia el no ser? (Cioran, 1991, pág. 42).

Posteriormente, ya radicado en Francia y adoptando su idioma, continuará esta idea marcando su obra, en aforismos decisivos al respecto, tales como: “Ya se trate del individuo o de la humanidad en su conjunto, no se debe confundir avanzar y progresar, a menos de admitir que ir hacia la muerte sea un *progreso*” (Cioran, 1982, pág. 121). El único avance concebible es el que se encamina a la desaparición en la nada, puede emitirse el juicio de valor para admitir que tal cosa sea un progreso, el único realizable para la humanidad, pero eso no cambia la realidad, sino solo la actitud ante esta. Más adelante esta idea cobrará aún

⁸ Véase para ilustrar este punto el capítulo “El retorno al caos” de *En las cimas de la desesperación* (Cioran, 1991, pág. 73)

más fuerza en Cioran: “El hombre *va* a desaparecer: esa era hasta ahora mi firme convicción. Entretanto he cambiado de opinión: el hombre *debe* desaparecer” (2014, pág. 158). Ciertamente, entre sus demás libros esta idea, o más bien obsesión, que atormentaba a Cioran, siguió estando presente de manera reiterada⁹.

Un cuarto punto de contacto entre ambos pensadores es la similitud que se encuentra en su postura frente a la moralidad, particularmente cuando esta está amparada en creencias trascendentes. Tanto Mainländer como Cioran descartan la posibilidad de un más allá donde triunfe el bien, así como la de uno donde se pague o condene al mal, la tradicional dualidad cristiana de cielo e infierno. Para Mainländer más allá de esta vida, cuando se la abandone completamente, no habrá tal cosa como un lugar al que se llegue, ni de paz o de tormento, sino que, solamente la aniquilación de la voluntad y el ingreso en la nada absoluta (2014, pág. 361). Paralelamente a este punto, Cioran dirá que en la eternidad de lo que sea que hay tras la muerte no puede haber una dualidad de bien y mal, sino que, la nada eterna y su silencio todo lo suprimirá: “La eternidad no conduce ni al triunfo del bien ni al del mal: lo anula todo. (...). Se sufra o no, la nada nos devorará indiferente e irremediamente, y para siempre” (1991, pág. 50). Para ambos autores, al cruzar el umbral definitivo de la muerte no puede anhelarse una trascendencia moral en ningún sentido, sino que, tan solo la entrada irrevocable y sin retorno hacia la disolución en la nada.

En quinto lugar, ambos autores vuelven a coincidir sobre el rol que cumple el mundo, y específicamente la humanidad, en relación a la tendencia irrevocable hacia la nada. Para Mainländer la vida, y, por consiguiente, la humanidad, no han de ser considerados como un fin en sí mismo, sino que corresponden a el medio para la muerte que la unidad precósmica eligió libremente; la dispersión en la pluralidad de la inmanencia es el único medio posible – y por tanto el mejor– para llegar al no ser (Mainländer, 2014, pág. 338). De igual manera, Cioran postula que la existencia no es un fin en sí mismo, que el ser, y en específico la vida humana, tan solo es un camino, un medio para la muerte, por tanto, hay que deshacerse de los prejuicios que le atribuyan a la vida un papel que no posee: “Por el más inexplicable de los malentendidos, la existencia ha sido declarada sagrada; no solamente no lo es, sino que no vale más que en la medida en que se trabaja para deshacerse de ella” (Cioran, 1982, pág.

⁹ Véase por ejemplo, P. 63 de *Silogismos de la amargura* (1997); P 127 en *Del inconveniente de haber nacido* (1981); P. 249 en *El ocaso del pensamiento* (2000b).

70). En esta misma línea volverá a remarcar el rol de los seres humanos, como el mejor medio para la muerte, en consonancia con Mainländer, la humanidad en su conjunto, y por tanto cada individuo no es más que la manera más rápida de pasar desde el ser al no ser: “El hombre es el camino más corto entre la vida y la muerte” (Cioran, 2000b, pág. 109).

Un sexto nexo que puede entablarse entre ambos autores es su postura común ante la procreación como algo de lo que es preferible desmarcarse; y las especulaciones respectivas de cómo y por qué todos optarán por la misma decisión en un futuro inminente. Para Mainländer, una vez alcanzado el Estado ideal, los individuos que gocen de todas las facilidades, tal como si de un paraíso se tratara, optarán por no rejuvenecer en sus hijos; los ciudadanos del Estado ideal podrán tener las energías para sobrellevar ese tipo de vida perfecta hasta su muerte natural, pero no las tendrán para repetirlo una vez más, es decir, se les revelará la verdad de que el no ser es preferible al ser, producto del cansancio y aburrimiento (Mainländer, 2014, pág. 229). De un modo semejante, Cioran se aventura a postular que el cese de la constante procreación humana se detendrá por el agotamiento: “Las locuras de la procreación desaparecerán un día, por cansancio más bien que por santidad” (1983, págs. 141 - 142). La humanidad no está concebida para una duración infinita hacia el futuro, la permanencia es antinatural, pues el curso hacia la nada así lo marca en cada individuo, bajo esas premisas Cioran dirá que el cansancio hará finalmente sucumbir al género humano (1981, pág. 127).

Ciertamente, entre ambos autores no todo son encuentros y puntos comunes, hay también diversos contrastes, desencuentros esenciales que marcan la peculiaridad de cada pensador, y que, es pertinente mencionar para tener una visión más precisa de ambos.

El primer lugar, y uno de los elementos más importantes de la diferenciación entre ambos autores, se encuentra la posibilidad e imposibilidad de redención. Para Mainländer, una vez alcanzada la muerte absoluta, se habrá concretado la meta final del universo, la tendencia hacia el no ser; con la muerte absoluta se da cumplimiento a la primera y única gran decisión de la unidad precósmica simple, en la aniquilación de la voluntad se encontrará la redención de la vida. Más aún, la humanidad y todo el universo no tiene opción, a todos les tocará inevitablemente en algún punto, aunque quienes sean conscientes de este curso universal tienen la posibilidad de adelantarse. Mainländer sabe que todos encontrarán la redención final

en algún momento, y puede oír en cada ser del universo esa voz que grita por redención, la voluntad de morir moviendo cada individuo, clamando por muerte a su vida, por una redención universal (2014, pág. 347), la cual se alcanza al entrar en la nada, y ajustarse al primer movimiento del que todo emergió. En contraste, Cioran considera que la redención es imposible, que los seres humanos habitamos un mundo donde la única certeza es el sufrimiento, y que este no puede redimirse una vez acabada la vida; este autor baraja la posibilidad trabajada por Mainländer y toma distancia de ella, llegando así a considerar que es inconcebible la redención, ya sea en el ser o en la nada:

¿No constituirá la nada en ese caso la salvación? Pero, ¿qué salvación puede haber en el vacío? Siendo casi imposible en la existencia, ¿cómo podría realizarse la salvación fuera de ella? Y puesto que no hay salvación ni en la existencia ni en la nada, ¡que revienten este mundo y sus leyes eternas! (Cioran, 1991, pág. 22).

He aquí un esencial punto de quiebre entre ambos autores, en las experiencias que llevan a Cioran a escribir, no se le revela una oportunidad para redimir la vida, la suerte de nihilismo místico de este pensador se limita a disolver todo sentido del cual aferrarse, la lucidez le muestra la nada tras cada cosa, y ante ese escenario es imposible retornar con una respuesta que redima esa situación, la cual se está condenado a ver. Sin embargo, la renuncia a la redención no es necesariamente pura desesperación, sino que puede ser asumida por aquellos desengañados que se han acostumbrado a su lucidez: “Cuando se ha comprendido que nada es, que las cosas no merecen ni siquiera el estatuto de apariencias, ya no se necesita ser salvado, se está salvado y *desdichado para siempre*” (Cioran, 1982, pág. 68). Esta aceptación de lo imposible que es la redención produce serenidad y paz en aquel que cede ante la lucidez (Cioran, 1982, págs. 128 - 129). En otras oportunidades, este autor se referirá a la redención de un modo diferente, concebible, pero inalcanzable para los seres humanos; para Cioran, esta salvación pensable e irrealizable es entendida en términos opuestos a los de Mainländer, a saber, como una reducción de la conciencia, una bendita ignorancia que haga ciego al individuo para los horrores del mundo: “Vale más ser animal que hombre, insecto que animal, planta que insecto, y así sucesivamente. ¿La salvación? Es todo lo que disminuye el reino de la conciencia y compromete su supremacía” (1981, pág. 34). Esta modalidad de la redención

es imposible de efectuar para las personas, tan solo es una constatación de lo desdichado que se es al no poder estar más lejos de la condena de la conciencia. En contraste, Mainländer ve en el aumento de la conciencia la posibilidad de acercarse más rápidamente a la redención. En efecto, la razón es aquel principio liberador que, en la medida en que aumente, debilitará la voluntad y dejará el camino despejado para el último paso hacia la nada absoluta, en donde los corazones de aquellos individuos estarán por fin redimidos (Mainländer, 2014, pág. 279). Para este autor, a más conciencia, más claro estará el conocimiento capaz de enardecer la voluntad y ajustarse al curso del mundo, negando la voluntad de vivir individual (Mainländer, 2014, pág. 239).

Un segundo gran punto de diferencia son las posiciones respectivas a la existencia e inexistencia de un sentido en la vida y el universo. Para Mainländer este existe y ha quedado marcado y determinado antes de la aparición del campo inmanente, como la tendencia originaria hacia la nada. La decisión, y su respectivo primer movimiento de la unidad precósmica, determinó a la multiplicidad como medio, marcando un destino universal al que cada individualidad no puede sino ajustarse (Mainländer, 2014, pág. 365). El sentido estaría en alcanzar el fin para el cual se es un mero medio, es decir, llegar a la redención en la muerte absoluta. En oposición a esto, la lucidez que aqueja a Cioran le muestra los simulacros de sentido como tales, dejándole impedido de creer en ellos, le son expuestos y disueltos, desarraigando todo posible sentido en la vida o el mundo; la lucidez llega a tal punto que resulta inútil enumerar todas las razones por las que la vida carece de sentido (1991, pág. 59). Un tercer elemento en el que se separan los caminos de ambos pensadores es su concepción particular de la historia, específicamente sobre el progreso. Desde la filosofía de Mainländer esta noción podría ser entendida como todo aquello que acerque más a la meta y consumación final del ser en la nada absoluta, todo aquello que pueda debilitar de mejor manera la suma de fuerzas en el universo. Ya sea como la aparición y desarrollo de un reino que lleve a cabo de manera más perfecta la lucha por la existencia, como el reino orgánico por sobre el inorgánico (Mainländer, 2014, pág. 131), o como este progreso toma forma en los seres humanos en el progreso hacia el Estado ideal, que aproximará de mejor modo a la redención. Pues será en este Estado donde finalmente se realizará el gran sacrificio para la necesaria evolución de la humanidad (Mainländer, 2014, pág. 354), es decir, será el último paso, el último movimiento antes de la inmersión en la nada absoluta. Si bien la historia puede parecer

por momentos que se estanca o retrocede, desde la perspectiva de Mainländer solo se ve el avance de la humanidad, el movimiento resultante y general que tiende al no ser (2014, pág. 306). En contraste, Cioran considera la noción de progreso un gran sin sentido (2014, pág. 170). Para este pensador, en la historia de la humanidad, todo paso adelante es un paso hacia atrás, que se vuelve en su contra (2000b, pág. 257); la historia se presenta como decadencia, como un conjunto de hechos que dan cuenta de cómo el ser humano no ha podido huir del sufrimiento (2000b, pág. 93).

Un cuarto punto donde ambos autores toman distancia es respecto al poder que se le puede atribuir a un individuo para alterar el todo, si existe o no una conexión tal que un leve cambio altere la totalidad. Para Mainländer esto es una certeza a la que ha llegado su filosofía, la conexión dinámica del mundo que postula dice que: “Cada voluntad actúa, directa o indirectamente, sobre todas las demás, y todas las demás voluntades actúan sobre ella directa o indirectamente, o todas las ideas están en una ‘acción recíproca universal’” (2014, pág. 135). De ahí deriva la importancia que le da a la lucha y disminución de las fuerzas totales, pues ninguna cosa queda al margen de tal movimiento, todo está en la misma interrelación de acción y reacción (Mainländer, 2014, pág. 118). Por tanto, la decisión personal de dejar la vida tendrá una gran importancia, pues de ese modo se acerca de mejor forma a la redención, al extinguir un elemento más dentro del universo. En oposición a esto, Cioran considera que la decisión personal del suicidio no afecta a la totalidad del resto de cosas, lo que no quita la importancia de una reflexión tan capital: “Se suprima uno o no, todo permanece sin cambios. Pero la decisión de suprimirse parece ser la más importante que jamás haya sido tomada. No debería ser así. Y, sin embargo, así es” (1982, pág. 67). Para Cioran, al igual que para Montesquieu, el hecho de que un individuo decida suicidarse no altera nada en el mundo, todo permanece sin cambios, el universo no se hace ni mejor ni peor por ello.

Un quinto elemento diferencial entre Mainländer y Cioran, es que para este último si cabe hablar de libertad en la esfera humana, mientras que para el primero esta solo se le puede atribuir a la unidad precósmica. Mainländer establece la escisión entre el mundo de la pluralidad (donde está incluido lo humano), en oposición a la unidad simple; en la multiplicidad del mundo inmanente todo opera según necesidad, a nivel macro y micro, es decir, desde las de decisiones humanas, hasta el modo de comportarse de la química. En el mundo opera una total necesidad, y en la trascendencia ya extinta de la unidad simple existió

una total libertad, y solo ahí (Mainländer, 2014, pág. 136). En consecuencia, la voluntad del ser humano no es libre, y jamás podrá serlo, sino que todas sus acciones acaecen con estricta necesidad (Mainländer, 2014, pág. 202). De un modo opuesto, Cioran sostiene que en el ámbito humano si existe la libertad, es más, la reflexión en torno a la idea de suicidio es la máxima afirmación de esa libertad; pensar en su propio suicidio implica tomar conciencia de su libertad, de la posibilidad de disponer de sí mismo, si se resuelve a ello. Recorrer la idea de suicidio es hacer explícita la libertad humana, ser dueño de sí mismo (Cioran, 1983, pág. 54).

Por último, podría considerarse un punto que es de encuentro y desencuentro a la vez, a saber, sus posiciones respectivas al suicidio. Ambos autores coinciden en que es necesario, en algunos casos, abolir las tradicionales condenas morales contra el suicidio. Cioran lo considera como algo que debe ser reformado (2000b, pág. 128), pues en cuanto *idea*, es sumamente beneficiosa, ya que permite al individuo no sucumbir ante el impulso de cometerlo, es una *idea* que permite soportarlo todo y seguir exaltantemente vivo (Cioran, 2011, pág. 74). Mientras que Mainländer también considera pertinente destruir los poderosos motivos que suelen condenar dicho acto, en aras de la verdad, tales prejuicios deben ser disueltos y el suicidio es presentado como una forma más de adecuarse al curso del mundo (Mainländer, 2014, pág. 360). El contraste está en que para Cioran no es necesario cometerlo, sino tan solo pensarlo con la frecuencia suficiente, de tal modo que se esté mejor preparado para afrontar el sufrimiento sin ceder, no es necesario suicidarse, sino tan solo, se necesita saber que se puede suicidarse en cualquier momento. Por el contrario, Mainländer si bien no exhorta al suicidio, no aboga por solo concebirlo como una idea digna de ser pensada para posponer el acto efectivo, el suicida, si no ha dejado descendencia, encontrará antes la redención en la nada, y se habrá ajustado al curso del mundo, el cual Dios (la unidad simple) marcó desde el inicio. Este último autor fue consecuente con estos planteamientos al poner término a su vida en aras de la redención. En contraste, Cioran considera que Dios es una realidad demasiado abstracta como para suscitar un suicidio, que no puede llegar a ser lo demasiado intenso, concreto y único como para entusiasmar al grado de resolverse a dicho acto (1991, pág. 60), y también vivió de modo análogo a sus planteamientos, posponiendo su suicidio hasta el punto de jamás cometerlo.

En el pensamiento de Cioran hay, a pesar de todo, una preferencia por la vida por sobre los suplicios, penumbras y sufrimientos inherentes a ella (Sevilla Godínez, 2014, pág. 72), pues aguantó manteniéndose firme en ella y en sus pensamientos, al posponer constantemente su suicidio. Mainländer desde otra antípoda, optó por afirmar la vida como lo que para él era – a la luz de su filosofía–, es decir como un medio para la muerte. Teniendo esto claro, era un error permanecer en la vida creyendo que esta constituiría un fin en sí mismo, ante el claro conocimiento filosófico de que el no ser es preferible al ser, y que cuanto antes se ingrese en la nada, más pronto se encontrará la redención, siendo de esta manera Mainländer también fiel a su filosofía.

El nihilismo constituye una clave de lectura para aproximarse a ambos autores, no necesariamente bajo la misma definición, pero sí con elementos comunes, de tal modo que permita esclarecer ciertas similitudes entre ambos. Un nihilismo cuya única meta está en la nada absoluta, en el caso de Mainländer; y un tipo de nihilismo místico capaz de disolverlo todo, y borrar todo rastro de sentido para el individuo, en el caso de Cioran. En ambos casos, la nada se presenta como un lugar común, que suscita diversos encuentros y desencuentros filosóficos, así como distintas actitudes prácticas como su consecuencia.

Referencias

- Agustín. (1875). *Obras ascéticas de S. Agustín: Las meditaciones, los Soliloquios, el Manual y los Suspiros*. Madrid: Librería de Sánchez.
- Agustín. (2007). La santa virginidad. En Agustín, *Obras completas XII Tratados morales* (3a ed., págs. 657 - 770). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín. (2009). *La ciudad de Dios* (primera ed.). (S. Santamaría del Río, M. Fuertes Lanero, V. Capánga, & T. Calvo Madrid, Edits.) Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Aldana Piñeros, A., & Garzón Pascaga, E. J. (2017). El sentimiento de muerte como límite existencial en la obra de E. M. Cioran. *Ideas y Valores*(163), 311 - 331.
- Atkinson, D. (5 de Mayo de 2001). Cioran: un forastero sobre la tierra. *La nación*, pág. 12.
- Baquedano Jer, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? el suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, 63, 117 - 126.
- Baquedano Jer, S. (2011). Estudio preliminar. En P. Mainländer, *Filosofía de la redención (antología)* (págs. 9-39). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Baquedano Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Revista Jurídicas*, 14(1), 131 - 144. doi:10.17151/jurid.2017.14.1.10
- Boeri, M. (2002). La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo. En R. Buzón, P. Cavallero, A. Romano, & M. Steinberg, *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio, Vida, Muerte, Cultura* (págs. 99 - 114). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Casado, J. (Enero de 2010). Emil Cioran: vivir con la idea del suicidio es estimulante. *A parte rei*(67), 1 - 10.
- Castaño Vasco, J. (2005). Cioran: el no filósofo. *Paradoxa*(9), 71 - 78.
- Cioran, E. M. (1979). *Desgarradura*. Barcelona: Montesinos.
- Cioran, E. M. (1973). *La tentación de existir*. (F. Savater, Trad.) Madrid: Taurus.

- Cioran, E. M. (1977). *La caída en el tiempo*. Caracas: Monte Avila.
- Cioran, E. M. (1981). *Del inconveniente de haber nacido*. (E. Seligson, Trad.) Madrid: Taurus.
- Cioran, E. M. (1982). *El aciago demiurgo* (1a ed.). (F. Savater, Trad.) Madrid: Taurus.
- Cioran, E. M. (1983). *Breviario de podredumbre* (1a ed.). (F. Savater, Trad.) Madrid: Taurus.
- Cioran, E. M. (1991). *En las cimas de la desesperación* (1a ed.). (R. Panizo, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (1994). *De lagrimas y de santos* (2a ed.). (R. Panizo, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (1996). *El libro de las quimeras* (1a ed.). (J. Garrigós, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (1997). *Silogismos de la amargura* (3a ed.). (R. Panizo, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2000a). *Cuadernos 1957 - 1972*. (C. Manzano, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2000b). *El ocaso del pensamiento* (3a ed.). (J. Garrigós, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2003). *Historia y utopía* (4a ed.). (E. Seligson, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2007). *Ejercicios negativos*. (I. Astier, Ed., & A. Martorell, Trad.) Madrid: Turus.
- Cioran, E. M. (2011). *Conversaciones* (5a ed.). (C. Manzano, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2014). *Ese maldito yo* (1a ed.). (R. Panizo, Trad.) Buenos Aires: Tusquets.
- Cioran, E. M. (2015). *Ejercicios de admiración y otros textos*. Santiago: Periplos y Peripecias.

- Demars, A. (2017). El nihilismo según Cioran los rostros de la nada y la tradición del ser. En M. L. Herrera Alzate, *Encuentro internacional Emil Cioran, Ponencias 2014 - 2015 - 2016* (págs. 216 - 233). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Durkheim, E. (1965). *El suicidio: estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire.
- Ferrater Mora, J. (1946). *La ironía, la muerte y la admiración*. Santiago: Cruz del Sur.
- Ferrater Mora, J. (1962). *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*. Madrid: Aguilar.
- Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de filosofía tomo III* (1a ed.). Barcelona: Ariel.
- Gil, M. (2011). La noción de nihilismo en padres e hijos de Iván Turgueniev. *Cartaphilus*, 9, 49 - 60.
- Givone, S. (2009). *Historia de la nada* (2a ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- González Serrano, C. J. (2015). La odisea del espíritu mainländeriano: en busca del sí mismo. En P. Mainländer, *Diario de un poeta* (págs. 27 - 40). Madrid: Plaza y Valdés.
- Hacen, A. (2008). Los territorios de la palabra: Cioran y el terror en las letras. En M. Herrera, & A. Abad, *Cioran: ensayos críticos* (A. Abad, Trad., págs. 46 - 61). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II* (1a ed.). Barcelona: Destino.
- Herrera, M. L. (2008). Cioran y el instinto religioso: la no rendición. En M. L. Herrera, & A. A. Abad, *Cioran: Ensayos críticos* (págs. 208 - 225). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Herrera, M. L. (2009). Cioran en perspectiva, variaciones. En M. L. Herrera, & A. A. Abad, *Cioran en perspectiva* (págs. 170 - 192). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. (C. Ramírez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. (1a ed.). Madrid: Gredos.
- Jünger, E., & Heidegger, M. (1994). *Acerca del nihilismo* (1a ed.). (J. L. Molinuevo, Trad.) Barcelona: Paidós.

- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (1a ed.). (M. Caimi, Trad.) Buenos Aires: Colihue.
- Kuhn , H. (1953). *Encuentro con la nada*. (R. Piérola, Trad.) Buenos Aires: Sudamericana.
- Landsberg, P. L. (1962). *Experiencia de la muerte*. Santiago: Cruz del Sur.
- Lleras Giraldo, G. (2013). Del sendero de la renuncia: Un acercamiento al suicidio desde la visión de Emil Cioran. *Espirales*(1), 6 - 16.
- Mainländer , P. (2015). *Diario de un poeta* (1a ed.). (C. J. Gonzáles Serrano, & M. Pérez Cornejo, Trads.) Madrid: Plaza y Valdés.
- Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención (Antología)* (1a ed.). (S. Baquedano Jer, Trad.) Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Mainländer, P. (2014). *Filosofía de la redención*. (M. Pérez, Trad.) Madrid: Xorki.
- Malishev, M. (2001). Emil Cioran: Un escéptico, apasionado por la lucidez. *Daimon*(23), 123 - 135.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Montesquieu, M. (1994). *Cartas persas* (2a ed.). (J. Marchena, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas, volumen II, escritos filológicos*. (D. Sánchez Meca, Ed., M. Barrios, A. Martín, D. Sánchez Meca, L. De Santiago Guervós, & J. Vermal, Trads.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas III: Obras de madurez I*. (D. Sánchez Meca, Ed., J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca, & J. L. Vermal, Trads.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas, volumen IV, obras de madurez II*. (D. Sánchez Meca, Ed., J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. LLinares, A. Navarro, & D. Sánchez Meca, Trads.) Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Obras completas VI* (6a ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras completas IX* (2a ed.). Madrid: Revista de Occidente.

- Pierantoni, C. (2011). Muerte y trascendencia cristiana. En Á. Arenas Massa (Ed.), *Bioética, muerte y religión: el fin de la vida entre la ciencia y la fe* (págs. 35 - 50). Santiago: Universidad finis terrae.
- Platón. (1983). Gorgias. En Platón, *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratílo* (J. Colange, Trad., 1a ed., págs. 7 - 146). Madrid: Gredos.
- Platón. (1986). Fedón. En Platón, *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro* (C. Garcia Gual, Trad., 1a ed., págs. 7 - 142). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV, República* (1a ed.). (C. Eggers Lan, Trad.) Madrid: Gredos.
- Regier, W. G. (Diciembre de 2004). Cioran's insomnia. *MLN*(5), 994 - 1012.
- Ribero Sá Menezes, R. I. (2017). Notas sobre la nada: nihilismo y existencia en Cioran. En M. L. Herrera Alzáte, *Encuentro internacional Emil Cioran ponencias 2014 - 2015 - 2016* (págs. 12 - 31). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Riquelme Cepeda, C., & Vicña Navarro, M. (1999). *E.M Cioran: La escritura de la filosofía*. Tesis de licenciatura en filosofía, Universidad de Chile, Santiago.
- Rivas Salgado, S. (2007). E. M. Cioran: apasionado por la existencia. *La Colmena*(53), 15 - 23.
- Roco, F. (1993). En torno al nihilismo. En A. Escribar, E. Carrasco, & C. Holzaphel, *Nihilismo y sentido* (págs. 28 - 47). Santiago: Publicaciones especiales Universidad de Chile. Departamento de filosofía. Serie cursos y seminarios: no. 49.
- Savater, F. (1992). *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sciacca, M. (1959). *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* (Vol. II). Madrid: Guadarrama.
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio* (Vol. I). (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Sevilla Godínez, H. (2014). El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainlander. En H. Sevilla Godínez, *Analogías alternantes de la nada* (1a ed., págs. 51 - 76). Madrid: Plaza y Valdés.

- Sevilla Godínez, H. (2012). *Contemplar la nada* (2a ed.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Suhard, E. (1948). *El sentido de Dios: Trascendencia e inmanencia de Dios, respecto al cristianismo y a la historia*. Santiago: Club de lectores.
- Tomás. (1955). *Suma Teológica* (Vol. X). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás. (2012). *Textos selectos*. Madrid: Gredos.
- Turgueniev, I. (1980). *Padres e hijos*. Santiago: Ercilla.
- Vigo, A. (2002). *Apología de Sócrates* (3a ed.). Santiago: Universitaria.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo* (1a ed.). (C. Del Rosso, & A. Vigo, Trads.) Buenos Aires: Biblos.