

Motivos prometeicos en las *Operette Morali*. Aproximación a partir de Blumenberg

Promethean motifs in the Operette Morali. An approach based on Blumenberg

ANTONIO RIVERA GARCÍA 

antorive@ucm.es / Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Blumenberg coincide con Leopardi en la interpretación no antropomórfica del mito de Prometeo. Ambos se despiden de la interpretación de Prometeo como símbolo del hombre que lucha por su autoemancipación. En el artículo demostramos que Leopardi se ha adelantado a su tiempo, pues habrá que esperar a la crisis de la razón moderna en el siglo XX para que se alumbré una antropología tan realista como la del poeta italiano. El absolutismo de la realidad o indiferencia de la naturaleza y la infelicidad que causa el saber sobre la contingencia humana son aspectos esenciales de la antropología blumenbergiana que ya se pueden encontrar en las *Operette morali*. El artículo también expone que el pesimismo de Leopardi, compartido con Georg Büchner, no conduce a un pensamiento reaccionario, sino más bien a un humanismo integral o sin consuelo.

Palabras clave: Mito; Filosofía de la historia; Antropología; Absolutismo de la realidad; Nihilismo trágico

Abstract: Blumenberg agrees with Leopardi on the non-anthropomorphic interpretation of the myth of Prometheus. Both reject the interpretation of Prometheus as a symbol of man struggling for self-emancipation. In the article we show that Leopardi was ahead of his time, for we will have to wait for the crisis of modern reason in the 20th century for an anthropology as realistic as that of the Italian poet to emerge. The absolutism of reality or indifference to nature and the unhappiness caused by the knowledge of human contingency are essential aspects of Blumenbergian anthropology that can already be found in the Operette morali. The article also argues that Leopardi's pessimism, shared with Georg Büchner, does not lead to reactionary thinking, but rather to an integral or consolationless humanism.

Keywords: Myth; Philosophy of History; Anthropology; Absolutism of Reality; Tragic Nihilism

Recibido: 16 octubre 2024 / Aceptado: 14 noviembre 2024 / Publicado: 30 diciembre 2024



<https://doi.org/10.7203/zibaldone.12.29649>

1. LEOPARDI Y LA APROXIMACIÓN BLUMENBERGIANA AL MITO DE PROMETEO. Nos aproximamos a Leopardi a través de un filósofo de la segunda mitad del siglo XX, Hans Blumenberg, porque nos permite conectar las preocupaciones del poeta y filósofo italiano con las del presente. Blumenberg (2003) escribió el libro *Trabajo sobre el mito*, en el que, aparte de reivindicar la actualidad del mito y oponerse a quienes, como Cassirer, pensaban que era un estadio prelógico y superable¹, contiene un exhaustivo análisis del papel de Prometeo en la modernidad; mito que, en líneas generales, simboliza a la humanidad que progresa porque se rebela contra todo aquello que impide su emancipación.

Quizá una de las expresiones modernas más contundentes del mito –podríamos citar muchas más– la hallamos en este pasaje de la tesis de Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1840-1841):

La filosofía no se esconde. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: “En una palabra, odio a todos los dioses”. Opone su propia divisa a todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen la conciencia humana como divinidad suprema (cit. en Voegelin, 2004, pp. 49-50; Blumenberg, 2003, p. 621).

Mucho más tarde, ya en *El Capital*, en su capítulo XXIII, el filósofo alemán piensa en el proletariado como en un moderno Prometeo que, encadenado a las rocas del capitalismo, debe luchar por liberarse de la explotación (Blumenberg, 2003, p. 625).

Blumenberg comprende que cada época haga uso de los mitos para defender sus propias convicciones. El mito, en contraste con el dogma de las Iglesias cristianas, carece de unos funcionarios, los *clerics*, que se ocupen de proteger la pureza de los relatos. Por esta razón, el mito no admite la heterodoxia (Blumenberg, 2003, pp. 264-265). Esto explica que, aunque el autor de *Arbeit am Mythos* sea crítico con la filosofía de la historia y la antropología optimista que subyace a los filósofos decimonónicos, no le parezca un error hacer uso del mito para defender sus posiciones.

Muy distinta es la teoría del mito de otro filósofo del siglo XX, Eric Voegelin (2004, pp. 51-52), quien se opone a la lectura moderna del mito, e incluso contrapone la lectura de la tesis de Marx a la que proporciona Esquilo en *Prometeo encadenado*. Piensa a este respecto que el autor griego convierte el “odio a los dioses” en una enfermedad del espíritu, en un delirio. Voegelin traduce como “delirio” el término griego *nosos*, del que Esquilo emplea el sinónimo *noséma*. El levantamiento de los titanes demuestra que la revuelta del alma contra el orden del cosmos, el “odio a los dioses”, no es algo desconocido para el mito griego. Ahora bien, la guerra de los titanes acaba con la victoria de la justicia de Zeus y con Prometeo encadenado.

La inversión revolucionaria del símbolo, esto es, el destronamiento de los dioses y la victoria de Prometeo, se sitúa, según Voegelin, fuera del marco de la cultura clásica. Esta inversión es,

¹ Blumenberg (2003, pp. 56-57) comenta en su libro *Arbeit am Mythos* que la Ilustración se dirigió contra el mito, pero no consiguió acabar con él. La *Aufklärung* tomó como referencia la racionalidad teórica y no supo reconocer que, desde el enfoque de la racionalidad práctica, los mitos pueden ser razonables y cumplir objetivos saludables. Para Blumenberg (2003, p. 58), la antítesis entre mito y razón constituye una invención tardía y poco afortunada. Es cierto que la nueva teoría del símbolo o de las formas simbólicas de Ernst Cassirer permitió “poner en correlación los medios de expresión del mito con los de la ciencia”, pero concediendo “una ventaja, irrenunciable, a la ciencia como *terminus ad quem*”. Desde este enfoque, mito es “la demora de una historia” que progresa de manera ineluctable hacia la ciencia (Blumenberg, 2003, pp. 59-60). Cassirer (1987, pp. 126-128) pensaba que la concepción mítica se caracteriza por una visión sintética (confusión de categorías y conceptos) y simpatética (preponderancia de las emociones, sentimientos o afectos sobre el examen crítico) de la naturaleza que le alejaba completamente de la racionalidad moderna. En cambio, Blumenberg ha demostrado que los medios retóricos del mito no son superables y que los encontramos incluso en el núcleo de la ciencia.

en su opinión, gnóstica, pues implica la proclamación de que la filosofía –el saber o la gnosis– es la nueva fuente de orden, la nueva autoridad que permite la liberación de los males de la tierra. La filosofía moderna, cuyos “delirios” se hacen transparentes en el hecho de que deifica al ser humano, aparece entonces como el esfuerzo por conocer y dominar el ser de todas las cosas a través de la construcción de un sistema perfecto. Es cierto que esta crítica de los delirios nos aproxima a Leopardi, aunque el pensamiento antimoderno de Voegelin está finalmente al servicio de una restauración del pensamiento simbólico medieval, y, en concreto, de símbolos como el del *corpus mysticum Christi* (Gontier, 2008, pp. 59-71), que nos aleja del escritor italiano.

Los autores del siglo XIX tienden a ofrecer una versión antropomórfica del titán, es decir, a identificar, como veíamos en Marx, el destino de Prometeo con el del ser humano. Blumenberg piensa que la versión del mito que ofrece este siglo toma del dogma cristiano su antropocentrismo. En cambio, Leopardi des-antropomorfa el mito como hace el mismo autor de *Trabajo sobre el mito*. Otro buen ejemplo de esa antropomorfización que analiza y critica Blumenberg (2003, pp. 649-650) es la que nos proporciona Nietzsche. Todavía Goethe permanece fiel al verdadero pensamiento mítico, el que en resumidas cuentas hemos expuesto a través de un autor del siglo XX como Voegelin, porque no ve en el dios sufriente el “hombre encaramado a lo titánico”. Es verdad que Nietzsche duda inicialmente “si solo Dioniso y Prometeo son intercambiables en la tragedia, o si también lo son el titán y el hombre”. Pero ya en *La gaya ciencia* tiene claro que Prometeo es “la figura prototípica del autodescubrimiento de la divinidad del propio hombre”. El filósofo identifica al titán con el superhombre, con –leemos en *Más allá del bien y del mal*– el “más vivo y afirmador de lo que es el mundo”. En contra de este acercamiento al mito, Blumenberg (2003, pp. 652-653) insiste en que el mismo Esquilo, el dramaturgo central del pensamiento nietzscheano sobre la tragedia, “representa la historia que le pasa a un dios a causa de los hombres, no la historia de los hombres consigo mismos”. Por este motivo, Prometeo puede ser, como pretende Nietzsche, “una máscara de Dioniso”, pero de ningún modo una “alegoría del hombre”. Aunque no haya ninguna mención en su libro sobre el trabajo del mito, a Blumenberg debería haberle gustado el uso que hace Leopardi (2024) de los mitos en las *Operette morali* (Abbrugiati, 2022), y, en particular, *La apuesta de Prometeo*. En este diálogo moral, la decepción del titán pone de relieve la imperfección de la creatura humana y, por tanto, la imposible identificación de los seres inmortales, los dioses, con el ser humano.

Otro aspecto de la obra de Blumenberg sobre el mito que le aproxima a Leopardi lo hallamos cuando aborda el final del mito de Prometeo a comienzos del siglo XX; un final que expresa perfectamente el breve cuento de Kafka (*Prometheus*) sobre este titán. La *operetta* protagonizada por Prometeo tendría más que ver con ese final del mito. Téngase en cuenta que Leopardi (2017a, p. 115) escribe sobre un Prometeo que apuesta con Momo que el género humano es “la mejor obra de los inmortales que ha aparecido en el mundo”. El viaje de Prometeo y Momo por América, Asia y Europa les permite comprender que ni siquiera en la “civilizada” Europa cabe encontrar a un ser humano digno de ser considerado la mejor obra del mundo. Prometeo pierde, por tanto, la apuesta.

Ciertamente, la obra de Leopardi es elaborada en una época en la que la corriente mayoritaria de la filosofía hace uso del mito de Prometeo para defender el acelerado progreso de la humanidad, mientras que el estado de ánimo (*Stimmung*) del tiempo de Kafka, la Europa de entreguerras, es ya muy distinto. A pesar de que Leopardi parece navegar a contracorriente, en el siguiente apartado queremos subrayar también la afinidad con otro contemporáneo, cuya crítica de la modernidad y de la condición trágica del ser humano no se puede identificar con el pensamiento reaccionario o contrarrevolucionario, tan presente, por lo demás, desde comienzos del siglo XIX en autores como De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Canosa, etc.

2. LA AFINIDAD DE LEOPARDI CON EL NIHILISMO TRÁGICO DE BÜCHNER: APROXIMACIÓN DESDE FREUD. El siglo XIX es, en líneas generales, un siglo optimista: cree en el progreso y no pierde la esperanza en la emancipación. Pero tampoco faltan autores pesimistas. Tal es el caso de Schopenhauer, con el que se suele relacionar Leopardi desde el famoso libro de Francesco de Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi* (1858). Al final del apartado anterior apuntábamos que hay otro literato que nos parece aún más cercano al autor italiano. Se trata de Georg Büchner, el gran autor que muere el mismo año, 1837, que Leopardi. Si nos detenemos en este autor es para subrayar que en el siglo XIX se podía ser pesimista y criticar la filosofía moderna sin ser un contrarrevolucionario.

Büchner se desengaña pronto y deja de creer en la convicción dominante de su siglo: la fe en que la ciencia contribuirá decisivamente a la liberación de todos los males de la humanidad. Este desengaño no significa que no siguiera teniendo convicciones republicanas y que no defendiera la “ilusión” –para decirlo en términos leopardianos– de hacer presentes los ideales de libertad y justicia. Al igual que el poeta Leopardi, el filósofo Schopenhauer y, casi un siglo más tarde, el psicoanalista Freud, Büchner buceaba en los abismos insondables de la naturaleza humana y reconocía que no hay una inclinación natural hacia la perfección, hacia la virtud. Ya en su tesis doctoral sobre los barbos, había criticado la concepción teleológica de la naturaleza. Coincidió así con el Leopardi de las *Operette* en ofrecer una visión ateleológica de la naturaleza, cuestión sobre la cual volveremos más adelante.

El descubrimiento del secreto nihilista de la naturaleza, tan presente en Leopardi –que la muerte o el regreso a la materia inorgánica, a la nada, es el objetivo de la vida, que la vida no es más que un judío errante (así lo afirma Camille en *La muerte de Danton*)–, no da lugar a un pensamiento irracional y contrarrevolucionario. Algo parecido decía Thomas Mann (2000, p. 162) acerca de Freud. En el caso de Büchner, ese trágico conocimiento desemboca en un arte revolucionario y profundamente democrático, en el que cualquiera, hasta el insignificante loco de *Woyzeck*, merece protagonizar una obra dramática.

El “nihilismo trágico” del universo es el escandaloso secreto que Büchner comparte con Leopardi. El alemán dejó pronto de creer en la utopía socialista. En sus cartas se burlaba del pensamiento sansimoniano y de la utopía del nuevo amor, con su exaltación del trabajo santificado, la mujer libre y la luz de Oriente. Es verdad que este socialismo utópico, conforme avanza el siglo, será barrido por el materialismo científico como el profesado por su hermano, Ludwig Büchner. Pero tal materialismo no era más que la última versión decimonónica de la moderna filosofía de la historia, que anunciaba –escribe Rancière (1991, p. 45) en un iluminador ensayo sobre el autor de *Woyzeck*– “a la humanidad un bello y razonable porvenir”, y prometía el “acceso hacia las formas superiores de la vida, el fin de las supersticiones y la miseria, el progreso de la ciencia y la democracia, etc.”. Sin embargo, el médico y literato Georg Büchner sostiene, de modo similar a Leopardi, que no caminamos ineluctablemente hacia un mundo mejor, que el progreso resulta incierto, pues “las revoluciones son tan razonables y tan locas, tan aleatorias y tan ineluctables como las sacudidas de la corteza terrestre” (ibídem, p. 45).

El “secreto”, que desconocían los intelectuales que ponían la ciencia al servicio de sus desmesuradas ilusiones, lo hicieron explícito Leopardi y Büchner antes de que lo teorizara Freud (1981) después de la Primera Guerra Mundial. Este secreto no es otro que la pulsión de muerte, es decir, el conocimiento de que el verdadero fin de la naturaleza es la nada, la entropía. El secreto se desvela, pero entre líneas, en *Woyzeck*, la conocida obra de teatro póstuma y *non finita* de Büchner. Se trata del fragmento del cuento de la abuela². Como en otras ocasiones, la

² En el *Wozzeck* de Alban Berg, el cuento de la abuela aparece en boca de Marie. Este fragmento también ha sido incluido en el filme de Werner Herzog, *Woyzeck* (1979).

más terrible verdad aparece bajo la forma del relato infantil³. Quizá porque el niño está más cerca de la muerte, porque hace poco ha dejado la nada y conoce bien el dolor de despertar y salir fuera. El cuento de la abuela podría pasar por un relato sobre el fin de la historia. Este fin no coincide, como deseaban los revolucionarios decimonónicos, con el reino de los cielos en la tierra, con el triunfo de la libertad, con la corrección de los defectos de la naturaleza humana, sino con el apocalipsis sin escatón del que nos habla De Martino (2002):

Era una vez un pobre niño que no tenía padre ni madre. Todos se le habían muerto y no había nadie más en el mundo. Todo estaba muerto y echó a andar y lloraba día y noche. Y como no había nadie más en el mundo quiso ir al cielo, y la luna le miraba cariñosa, y cuando por fin llegó a la luna, era un trozo de madera podrida, y entonces se fue al sol, y cuando llegó al sol, era un girasol marchito, y cuando llegó a las estrellas eran pequeños mosquitos dorados que estaban prendidos con alfileres como el alcaudón los prende del endrino, y cuando quiso volver a la tierra, la tierra era una bacina volcada, y se sentó allí y se puso a llorar y todavía está sentado allí completamente solo (Büchner, 1993, p. 210).

Leopardi, antes que Büchner, había desvelado en sus *Operette morali* el misterio de la pulsión o instinto de muerte. El más contundente de estos diálogos morales es el *Cántico del gallo silvestre*. El gallo gigante no se engaña cuando revela el “arcano admirable y espantoso de la existencia universal”: el hecho de que la esencia de las cosas tiene “por propio y único objeto el morir”, y de que “la naturaleza inclina y dirige cada obra suya a la muerte”. No solo el ser humano, todo el universo está condenado a extinguirse, pues “tiempo vendrá en que este universo y la naturaleza misma se apague”. Y entonces “no permanecerá siquiera un vestigio, solo un desnudo silencio y una calma altísima llenará el inmenso espacio” (Leopardi, 2017a, pp. 229-231).

El cuento de la abuela de Büchner no es más que la narración del saber del gallo silvestre. No solo expresa que la entropía y la nada es la meta última, sino también que el tiempo se disuelve en sucesos indiferentes. La misma revolución literaria que lleva a cabo Büchner no puede evitar el peligro de que, al disolver las jerarquías y afirmar la importancia de cualquier sujeto o cualquier cosa, todo acabe siendo indiferente. El cuento de la abuela es un mito que pone fin al mito, y por ello recuerda al brevísimo relato –al que antes hacíamos referencia– de Kafka (2008, p. 83) sobre Prometeo, un relato que acaba con el mito del titán como símbolo del hombre revolucionario que lucha por su autoemancipación. En las antípodas del mito que simboliza el progreso y la revolución, del mito benéfico que aleja nuestras vidas del mal del nihilismo, se hallan los peculiares mitos ofrecidos por Büchner y Leopardi, ya que cuestionan la función antropomórfica que han solido tener tales relatos.

No solo en el cuento de la abuela, también en el drama sobre Danton, Büchner se había detenido en la pulsión de muerte, en el hecho de que todo lo animado tiende hacia el estado de mayor seguridad, que es la nada. Freud (1981, p. 2526) se expresaba con claridad a este respecto: “La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado”. En contra de la decimonónica filosofía de la historia, no cabía admitir la existencia de una pulsión hacia la perfección y la idea de un progreso, de un final completamente diferente del principio. *El gallo silvestre* de Leopardi y el *Danton* de Büchner no se expresaban con menor contundencia que el médico austriaco. El revolucionario Danton, después de preguntarse si Dios no era la nada, la “suprema tranquilidad”, concluía afirmando que el mundo no es más que “la fosa donde la nada se pudre” (Büchner, 1993, p. 161). Que

³ En *La muerte de Danton*, el personaje de Camille le dice a Danton que habla como un niño cuando se queja del aburrimiento, de la eterna repetición de los mismos gestos. A ello replica Danton diciendo que “los moribundos se tornan muchas veces infantiles” (Büchner, 1993, p. 122).

esta sea la verdad última, no significa que no tengamos necesidad del consolador mito de la revolución y de las ilusiones a las que se refería Leopardi.

3. LA PERTINENCIA DE LAS *OPERETTE MORALI* DE LEOPARDI PARA PENSAR EL CONCEPTO BLUMENBERGIANO DE “ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD”. Como ocurre en la obra de Leopardi, la imperfección del ser humano es una de las temáticas fundamentales de la antropología de Blumenberg. En muchos de sus libros, como en *Trabajo sobre el mito* y *Salidas de la caverna*, el filósofo alemán ha expuesto que el ser humano se caracteriza por su inadaptación, por su falta de disposición biológica para hacer frente a la realidad natural, así como por su absoluta contingencia. Tan indiferente y hostil es la naturaleza para el ser humano que Blumenberg (2003, pp. 12-40) habla de “absolutismo de la realidad”. A veces resulta tan parecido lo que dice el filósofo alemán a lo que leemos en las *Operette morali* que extraña mucho que Blumenberg (2011, p. 527), en su libro póstumo, *Descripción del ser humano*, solo cite a Leopardi en la parte que dedica al tedio, a la *noia*. Lo cierto es que este filósofo podría haber encontrado una magnífica expresión literaria del absolutismo de la realidad en algunos pasajes de las *Operette*, como el perteneciente al *Diálogo de la Naturaleza y un islandés*, en el que, después de que el islandés le diga a la Naturaleza que no ha encontrado en la Tierra un lugar que no cause molestias y padecimientos (Leopardi, 2017a, p. 136), la Naturaleza alega que “actúa ateleológicamente, sin intención de proveer el bien del hombre, con indiferencia” (Bodei, 2022, p. 52):

¿Creías tú quizá que el mundo era para vosotros? [...] siempre tuve y tengo la intención de otra cosa que la felicidad y la infelicidad de los hombres. Cuando yo os ofendo en cualquier modo o con cualquier medio, no me percató sino rarísimas veces; del mismo modo que, ordinariamente, si yo os plazco u os benefico, no lo sé; y no he hecho, como creéis vosotros, tales cosas o tales acciones para deleitaros o favoreceros. Y finalmente, si incluso se me ocurriese extinguir vuestra especie, yo no lo advertiría (Leopardi, 2017a, p. 138).

Leopardi piensa que la historia natural de la humanidad se inserta dentro de la historia de un cosmos que es indiferente al destino de los seres que nacen dentro de ella (Bodei, 2022, p. 36). Por tanto, tenemos en su obra una magnífica exposición de lo que significa el absolutismo de la realidad, aquello que pasa “sin y contra el ser humano”. Blumenberg sostiene en la citada obra póstuma que la creatura humana sufre por su contingencia, por no ser necesaria, por la no obviedad de su existencia, por no poder existir ya de modo tan inmediato y sin fundamento como los animales. Precisamente aquello que hace posible la cultura humana, la *actio per distans*⁴, es decir, la facultad racional para distanciarse y enfrentarse objetivamente a la realidad, es también lo que más hace sufrir a la especie humana, ya que es la única capaz de preguntar “por qué algo y no más bien nada”, y, en consecuencia, capaz de preguntar por el sentido y valor de su propia vida, y de no encontrar una respuesta satisfactoria, necesaria.

Lo que atormenta al sujeto humano no es tanto su inadaptación natural cuanto —escribe Blumenberg (2011, p. 474)— “la carencia elemental de razón de existir”. La falta de fundamento es lo que le provoca infelicidad. Leopardi no dice otra cosa en *Zibaldone* 1341:

el principio de las cosas, y de Dios mismo, es la nada. Dado que ninguna cosa es absolutamente necesaria [no lo es el ser humano] [...] todas las cosas son posibles [...] no existe ni ha existido un primero y universal principio de las cosas, o si existe o existió, de ninguna manera podemos conocerlo [...] (cit. en Bodei, 2022, p. 34).

⁴ Blumenberg (2011, p. 430) sostiene que el factor decisivo de la antropogénesis es la distancia, la *actio per distans*. En su opinión, el ser humano es “por la distancia” porque, en cuanto animal simbólico, no mantiene relaciones inmediatas o instintivas con la naturaleza.

En suma, como no hay una razón para que algo “sea” en lugar de que no sea, tanto Leopardi como Blumenberg reconocen que vivimos en la más absoluta de las contingencias. El absolutismo de la realidad o de la naturaleza, el hecho de que nuestra existencia carezca de fundamento y de que seamos –como dice Marquard– contingentes por destino⁵, explica, según Blumenberg, que necesitemos esos consuelos que coinciden con las “ilusiones” de Leopardi. En relación con esta necesidad, el gran Eleandro de las *Operette* (2017a, p. 245) se duele del triste destino de los hombres, de “la infelicidad de todos los vivientes”, y busca consuelo a su manera realista y magnánima: “riendo de nuestros males encuentro algún consuelo; y procuro causarlo en otros del mismo modo”. Añade que, no pudiendo remediar la infelicidad, “estimo bastante más digno del hombre, y de una desesperación magnánima [en el sentido aristotélico de evaluar con realismo, con justicia, lo que es real], el reír de los males comunes que el ponerme a suspirar, lagrimar y chillar”.

4. VANIDAD DE LA FELICIDAD Y CERTEZA DE LA INFELICIDAD. En el *Diálogo de un Físico y un Metafísico*, el primero busca el arte de vivir muchos años, mientras que el segundo explica que el fin que buscamos no es la vida en sí misma, la vida más larga, sino que sea feliz. Así lo expresa el metafísico: “el hombre no desea y no ama más que la propia felicidad. Por ello no ama la vida sino en cuanto la considera instrumento o sujeto de esta felicidad” (Leopardi, 2017a, p. 126). Ahora bien, en la *Historia del género humano*, el poeta había reconocido que la verdad sobre la finitud, sobre la vanidad de todas las cosas, genera infelicidad. En este diálogo (ibídem, p. 66), el poeta escribe que, desde que se presenta la verdad a los seres humanos, produce infelicidad y desesperanza porque “ninguna cosa parecerá verdadera salvo la falsedad de todos los bienes mortales y ninguna sólida, sino la vanidad de toda cosa excepto los propios dolores”. Leopardi (ibídem, pp. 68-69) escribe al final que el genio de la verdad “entristeció de tal modo las mentes de los hombres” que “rechazaron adorarlo”, y “obtuvo más fieras maldiciones y mayor odio de aquellos en los que él tuvo mayor imperio”.

Ciertamente, resulta más fácil saber qué es la infelicidad que la felicidad. Acerca de esta última el metafísico se limita a decir: “si tú quieres, prolongando la vida, favorecer verdaderamente a los hombres, halla un arte gracias al cual sean multiplicados en número e intensidad sus sensaciones y acciones” (2017a, p. 131). En *Zibaldone* 4228, nuestro autor escribe que no se puede saber “qué cosa y de qué naturaleza es la felicidad humana”, “al no haberlo experimentado nunca nadie”. Además, el hombre podrá saber “qué desear, pero nunca qué buscar, es decir, qué medio [...] puede satisfacer su deseo” (Leopardi, 2017b, pp. 184-185).

Blumenberg plantea en términos similares la cuestión de la dificultad de saber qué es la felicidad. El ser humano –escribe el filósofo (2011, p. 450) citando a Voltaire– es el único ser vivo que sabe que va a morir porque sus ideas o conceptos le llevan a pensar en lo ausente, en lo no-presente. No solo de la muerte, tampoco de la felicidad se tiene experiencia, como reconoce Leopardi. Esto significa que esa realidad solamente puede ser imaginada. Las

⁵ Marquard (2000, pp. 127-147) distingue entre lo contingente por arbitrariedad y por destino. Hablamos de arbitrariedad cuando podemos cambiar lo que podría ser de otra manera, y de destino cuando no podemos hacerlo. En este último caso nos referimos a todo aquello que, como el nacimiento, algunas enfermedades, accidentes, etc., no podemos elegir. En oposición al programa moderno de absolutización del ser humano, la contingencia por destino se presenta como nuestra normalidad histórica, ya que “jamás podemos elegir nuestra vida y su realidad de una manera esencial o absoluta” (Marquard, 2000, p. 142). La verosimilitud retórica, las costumbres o hábitos, la hegemonía (el particular que ocupa con éxito el lugar de lo universal), todo aquello que Blumenberg englobaría dentro del concepto de “razón insuficiente”, tiene que ver con esta contingencia por destino, con la forma de hacer frente a aquello que no podemos elegir ni planear de manera absoluta.

reflexiones antropológicas de Blumenberg (2011, p. 452) sobre la felicidad se dirigen en concreto contra Hobbes, para quien la felicidad era la razón última y objetivable de la fundación del Estado. En opinión del filósofo alemán, la supervivencia de la humanidad es favorecida por el hecho de que sus necesidades no son objetivables o iguales para todos los individuos. La naturaleza humana no ha determinado qué necesitamos para ser felices. No es así cierto lo que señala Hobbes, que en el estado de naturaleza el individuo lo quiera todo, pues las necesidades de cada uno son muy diferentes y parciales. Esta fue, por lo demás, la causa de que la posibilidad original de lucha de todos por lo mismo no diera lugar al estado de máxima inseguridad del que Hobbes dedujo el Estado absolutista. Ciertamente, si todos los seres humanos se sintieran satisfechos con los mismos bienes, sería completamente imposible tal satisfacción porque permanentemente estaría abierta la hobbesiana posibilidad de una guerra de todos contra todos. Blumenberg (2011, pp. 452-453) afirma que la dificultad para saber en qué consiste la felicidad, y qué se necesita para conseguirla, protege al ser humano porque ya no tiene que pelearse con sus semejantes por las mismas cosas. La inexistencia de una forma objetiva de felicidad ha sido, por tanto, buena para la autoconservación humana.

Ahora bien, el filósofo alemán (2011, p. 453) piensa, nuevamente con la ayuda de Voltaire, que sí existe una forma objetiva de infelicidad: la conciencia de la finitud de la propia vida. Conciencia posibilitada por la facultad de la razón, la cual permite imaginar y pensar algo tan ausente e impresentable como mi propia muerte. Esta infeliz conciencia de la finitud, de que uno no es necesario, no genera ciertamente la conciencia del tiempo, pero al menos le confiere su cualidad decisiva, que tenga un final. Contra esta conciencia de la muerte, el hombre ha construido toda una serie de barreras institucionales, de astucias o, como las llama Leopardi, “ilusiones”, que oponemos a nuestra finitud. Un buen ejemplo de ello es la institución del testamento o la gloria, que es abordada por la *operetta* más larga, *Il Parini, ovvero della gloria*.

5. EL DOLOR EXISTENCIAL POR NO SER NECESARIO. Aunque Leopardi se muestra plenamente lúcido sobre el malestar e infelicidad que provoca la verdad antropológica, ya hemos comentado que el siglo XIX es un periodo histórico optimista. Es el siglo de la creencia en la “Historia universal” que ha de conducir a la emancipación absoluta del ser humano (Marquard, 2001, pp. 82-84). Blumenberg (2011, p. 480) nos recuerda que será necesario llegar al siglo XX, al depresivo periodo de entreguerras, en el que entra en decadencia el concepto de progreso tan estrechamente unido al mito de Prometeo, para encontrarnos con una frase tan rotunda como la escrita por Freud en *El malestar en la cultura*: “la vida, tal como nos ha sido impuesta, es demasiado pesada para nosotros”.

Pero también reconoce Blumenberg que desde muy antiguo se tiene conciencia de este malestar. Así lo demuestra el *Libro de Job* (3, 3), el libro de un patriarca que maldice el día en que nació y la noche en que fue concebido. Blasfemia, el “querer no haber nacido”, que expresa una completa desesperación, hasta el punto de que puede conducir al suicidio, como se indica en las *Operette morali*. Como es sabido, la tradición escolástica intentó convertir esa blasfemia en algo absurdo. La metafísica escolástica enseñaba que la existencia agrega algo a la esencia, y por ello se distingue de lo meramente posible. De ahí la necesidad de atribuir al ser más perfecto, la divinidad, el predicado de la existencia (Blumenberg, 2011, p. 483).

De todas formas, la filosofía nunca impidió que la maldición continuara formulándose. El mismo Montesquieu ofreció una versión moderna cuando exclamaba: “Il faut pleurer les hommes à leur naissance, et non pas à leur mort” (Blumenberg, 2011, p. 480). Esta última frase revela que las preguntas sobre la muerte son en el fondo preguntas sobre nuestro nacimiento y sobre el sentido de la vida cuando la existencia es contingente, cuando se tiene la convicción de que somos más fruto de la casualidad que algo realmente querido por la naturaleza, los padres, Dios o la humanidad. Leopardi es aún más contundente en relación con esta queja. El mismo autor italiano (2017a, p. 60) alude en la primera de las *Operette*, en su *Historia del*

género humano, a lo mismo que dice Montesquieu, a la costumbre de algunos pueblos consistente en llorar con ocasión del nacimiento y en festejar la extinción⁶. La secular queja, la pregunta blasfema, la dirige asimismo el islandés a la Naturaleza en otra de las *Operette*:

era tu facultad no invitarme. Pero puesto que espontáneamente has querido que yo venga, es tu deber obrar de tal modo que yo, en cuanto estoy bajo tu poder, viva por los menos sin sufrimientos y sin peligro [...] ¿Acaso yo te he rogado que me instalaras en este universo? (2017a, p. 139).

El ser humano desea ser querido por la Naturaleza. Blumenberg (2011, pp. 477-478) sostiene que nuestra especie es la única a la cual puede resultar intolerable existir por la más pura de las casualidades. El filósofo añade que su primer deseo en este sentido, ser amado por la madre, queda defraudado con “la temprana experiencia de no ser querido exclusivamente y de no ser el centro dominante de los intereses de la madre y de las inclinaciones de la totalidad del entorno”. Madurar, crecer, es adquirir conciencia de esta realidad dolorosa. La pregunta y queja final del islandés expresa muy bien su incompreensión y, en el fondo, su dolor por la inexistencia de un plan u orden divino de salvación: “¿A quién place o a quién gusta esta vida infelicísima del universo, conservada con el daño y con la muerte de todas las cosas que lo componen?” (2017a, p. 140).

Blumenberg, en el contexto secularizado de la segunda mitad del siglo XX, dirigía esa gran pregunta, “por qué nacer si hemos de morir”, ya no a una supuesta divinidad sino a los padres. En *Descripción del ser humano* mantiene que, en nuestra época, tan diferente a la de Leopardi en la que su pensamiento era minoritario, carece de garantía metafísica la expresión “ser es preferible a no ser”. Ahora bien, Blumenberg (2011, pp. 483-485), basándose en la filosofía del derecho de Kant (1989, pp. 101-104), que no conocía Leopardi, y, en concreto, en lo que escribe sobre los deberes de los padres con respecto a los hijos, señalaba que es un deber conseguir que “ser sea mejor que no ser”. En realidad, los padres contraen una deuda con los hijos que solo puede ser saldada con el “sí de la persona posterior a su procreación”. Blumenberg (2011, p. 486) quiere expresar de este modo que, aunque desde una perspectiva metafísica y antropológica no exista razón suficiente capaz de justificar nuestra contingencia por destino, el acuerdo del ser humano con su existencia sigue siendo la idea máxima de toda ética y filosofía social. La obligación de conseguir que “ser sea mejor que no-ser” forma parte de esas ilusiones fuertes a las que se refiere Leopardi en numerosas ocasiones, y sobre las que volveremos enseguida. Las palabras de Eleandro en las *Operette* expresan con claridad el valor de estas ilusiones: “alabo y exalto [...] las imaginaciones bellas y felices que, a pesar de ser vanas, dan valor a la vida, las ilusiones naturales del ánimo” (2017a, p. 248).

6. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA MODERNA DE LA HISTORIA: LA AMENAZA PERMANENTE DE VUELTA ATRÁS. Blumenberg invita a pensar que la historia de la cultura es la historia de la superación del absolutismo de la realidad. Sus reflexiones apuntan también a que productos culturales tan evolucionados como la religión y la filosofía de la historia son, en el fondo, consuelos de tipo regresivo, en el sentido de que ocultan la verdad antropológica. Todo ello podemos encontrarlo en las *Operette*, aunque en ninguna parte se muestra con tanta belleza este pensamiento crítico con la filosofía de la Historia universal como en los célebres versos de *La ginestra*, en los que Leopardi (1998, p. 181) le dice a su tiempo: “Aquí mira y refléjate, / Siglo orgulloso y necio / que la senda hasta ahora / del renacido pensamiento en marcha / abandonaste y, vuelto atrás el paso, / del retornar [ritornar] te ufanas, / y lo llamas avanzar [procedere]”.

⁶ Según Laura Melosi (2020, p. 95), esta alusión antropológica procede de la lectura que hace el poeta de Plutarco y Barthélemy.

Inventamos religiones que nos convierten en el centro de la historia (Löwith, 1998), y cuando la divinidad deja de cumplir la función de dar sentido a nuestra existencia, entonces surge el programa de absolutización del ser humano, es decir, se elabora una filosofía de la historia que atribuye a la misma creatura la anterior misión divina⁷. Se trata de ilusiones “débiles” porque ocultan la verdad antropológica de nuestra existencia contingente y anteponen el amor egoísta al amor republicano a la comunidad o a las ilusiones de sociabilidad y solidaridad. Tal verdad aparece también en estos versos de *La ginestra* (Leopardi, 1998, pp. 181-183):

Te duele así lo cierto [il vero] / del bajo puesto y la áspera fortuna / que Natura nos dio. Por eso vuelves / cobardemente la espalda a aquella luz / que te lo demostró; y, huyendo, llamas / vil a aquel que la sigue [...].

La filosofía de la historia rechaza el saber antropológico sobre nuestra condición, “l’aspra sorte e il depresso loco che natura ci diè”, cuando se sirve de la metafórica de las edades, esto es, cuando piensa en la humanidad como un super-organismo que poco a poco va desarrollándose y va eliminando lo contingente de su existencia. La filosofía del siglo de Leopardi parte, por tanto, de la idea de que la humanidad se esfuerza por abandonar su infancia. Podríamos decir que el Timandro de las *Operette*, en su diálogo con Eleandro, demuestra ser uno de esos modernos filósofos, pues está convencido de que el ser humano

no ha llegado todavía a la perfección, porque le ha faltado tiempo; pero –agrega Timandro– no se puede dudar de que esté por alcanzarla [...]. Y considerando la abundancia y eficacia de medios [...] se puede creer que el resultado se deba conseguir en más o menos tiempo (2017a, p. 246).

La crisis de la filosofía de la historia criticada por Leopardi abre la puerta, ya en el siglo XX, a una antropología que, como la de Plessner, Gehlen o Blumenberg, por subrayar la condición deficitaria del ser humano, cuestiona el esquema de la maduración y constata la provisionalidad de los éxitos culturales y la amenaza siempre presente de regresión cultural, de vuelta atrás. Según Blumenberg (2011, pp. 474-475), la antropología enseña que “el ser humano no abandona ninguna de las fases de su ontogénesis de manera definitiva, clara, directa, para fundirse del todo con la próxima”; y que “las formas de la madurez siempre están acopladas a formas de la infantilidad y de la posible regresión. Siempre el ser humano está ante la posibilidad de dar un vuelco y retroceder”. Por tanto, cabe hablar de una cierta “indecisión

⁷ Karl Löwith (2007) ha llegado a formular incluso la tesis de que la filosofía de la historia es teología secularizada, tesis que será, no obstante, contestada por Blumenberg (1988) en su gran libro *La legitimidad de los tiempos modernos*. Löwith intenta en realidad reconstruir uno de los mitos fundadores de la modernidad, y que tanto Leopardi como la antropología filosófica de Blumenberg desmontan: la autoafirmación del hombre moderno “que se emancipa de toda visión religiosa del mundo”, y que “domina la realidad con la fuerza de su curiosidad científica y se hace autor de su propio destino” (Donaggio, 2006, p. 163). Löwith identifica la última religión con la filosofía de la historia, con “el culto de la relevancia absoluta de lo que es relativo por antonomasia” (Donaggio, p. 164). En su obra *Historia del mundo y salvación*, el filósofo pretende reconstruir, mediante una “estrategia de cuño escéptico”, “los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia”. En su opinión constituye un prejuicio occidental la filosofía de la historia, es decir, no es más que un prejuicio la “interpretación global de las vicisitudes humanas con relación a un postrer significado suyo”. A diferencia de los modernos, los antiguos, con su concepción circular de la temporalidad, con su teoría del eterno retorno, no pensaban “que el porvenir pudiera alterar de manera sustancial el sempiterno *logos* del mundo” (Donaggio, p. 165). Esta esperanza desmesurada es, sin embargo, la que, según Löwith, nutre tanto a la fe judeo-cristiana como a la filosofía de la historia.

morfológico-funcional para abandonar los estadios previos”. El filósofo está convencido de que a menudo el ser humano, en su relación con la realidad, vuelve a la etapa infantil, y renuncia al sólido vínculo con la realidad que le ha llevado a orientarse y comportarse de manera objetiva. Con esta renuncia y vuelta atrás pretende olvidar su existencia contingente y evitar el dolor que le produce el reconocimiento de que vive sin razón suficiente.

Leopardi, en *La apuesta de Prometeo*, considera falso aquello que la razón ilustrada o moderna afirma: que la historia trabaja para nuestra perfección o emancipación. Momo señala a este respecto que

la civilización humana, tan difícil de obtener [...], no es tampoco tan estable de manera que no pueda caer, como de hecho se observa que ha ocurrido muchas veces y en diferentes lugares que habían adquirido una buena parte de ella (2017a, p. 122).

También Eleandro comenta que, “no mucho después de alejarnos de una barbarie, nos han precipitado en otra, no menor que la primera, aunque nacida de la razón y del saber, y no de la ignorancia [...]” (2017a, p. 248). La regresión, la vuelta atrás, es, por tanto, una amenaza permanente.

Toda esta crítica es avanzada por Leopardi en la primera de las *Operette*, en donde la historia aparece como una cíclica estructura de crisis y renacimiento, de apocalipsis cultural y nacimiento de un nuevo mundo o cultura. Las crisis civilizatorias que experimentan cada cierto tiempo los seres humanos son, para Leopardi (2017a, p. 58), un periodo en el que sienten “ya un gran fastidio de ser sí mismos”, y por ello caen en la “desestima de la vida” y en la *noia*, en el aburrimiento. Entre las causas, que no podemos dejar de pensar que son las de su siglo, el “siglo de la muerte”, hace referencia a la ociosidad, la cual aumenta con la invención de las máquinas, en torno a las cuales gira *Propuesta de premios hecha por la Academia de xilógrafos*, y al hecho de que la razón moderna haya defraudado las expectativas esperadas. Tal razón “había prometido y jurado a sus partidarios querer mostrarles la verdad, de la que decía era un genio grandísimo”, y, además, que “gracias al uso y familiaridad con la verdad, debía el género humano alcanzar tal estado, que [...] poco se diferenciase del divino” (2017a, pp. 64-65). Esta promesa incumplida recuerda al comienzo de *Historia como sistema* de Ortega (1983, pp. 19-23), en donde expresa que su siglo ya no cree en la razón moderna, en la razón físico-matemática, porque no ha dado una solución a los problemas más importantes, los éticos y políticos.

Leopardi piensa que, hasta el inicio de su vanidoso siglo, las frecuentes crisis del género humano han sido, como diría Ernesto de Martino (2002), apocalipsis con escatón, con salida. En el pasado ello se consiguió gracias a “ilusiones excelentísimas y sobrehumanas, a las cuales concedió en gran parte el gobierno y la potestad sobre esa gente: y fueron llamadas Justicia, Virtud, Gloria, Amor patrio y nombres semejantes” (2017a, p. 63). Es más, “un grandísimo número de mortales” no dudó en “donar y sacrificar” la sangre de la propia vida a una u otra de esas poderosas y republicanas ilusiones. Pero Leopardi (2017a, p. 68) dice más adelante que en su siglo ya nadie cree en esos “beatos fantasmas”. Sus contemporáneos solo creen en el más mediocre y “menos noble de todos”, en una ilusión que “llaman Amor” y que les devuelve “a la condición de la niñez”. Es cierto que reverdece y suscita “la infinita esperanza y las bellas y queridas imaginaciones de los años tiernos” (p. 70), pero al mismo tiempo nos aleja de las ilusiones maduras y republicanas.

Leopardi ya apunta que quizá la próxima crisis será un apocalipsis sin escatón. Este es el escenario, el de la extinción del género humano, que el poeta (2017a, p. 90) imagina, además de en el *Cántico del gallo silvestre*, en *Diálogo entre un duende y un gnomo*. El duende comenta que los seres humanos han desaparecido

en parte guerreando entre ellos, en parte navegando, en parte comiéndose unos a otros, en parte matándose y no pocos de propia mano, en parte marchitándose con el ocio, en parte devanándose el cerebro con los libros, en parte festejando, y excediéndose en mil cosas; en fin, estudiando todas las maneras de arruinar la propia naturaleza y de acabar mal.

Lo que pone de relieve la estructura cíclica de apocalipsis cultural y renacimiento es que resulta imposible el fin de la historia, salvo que se trate del fin del género humano. Leopardi, en oposición a la filosofía de su tiempo que piensa en el fin de la historia como culminación del progreso y de los anhelos emancipadores de la humanidad, intenta en el fondo comprender la esencia de la naturaleza para explicar la historia de la humanidad. En el *Diálogo de la Moda y la Muerte*, la primera señala que “nuestra naturaleza y rutina común es la de renovar continuamente el mundo” (2017a, p. 80). La misma Naturaleza, en su diálogo con el islandés, expresa algo que ya se apunta en la primera de las *Operette*: “la vida de este universo es un perpetuo círculo de creación y destrucción, unidos ambos entre sí de manera que cada una sirve continuamente a la otra y a la conservación del mundo” (p. 140). De esta manera, el fin de “un” mundo no tiene por qué ser el fin de “el” mundo.

7. LA APERTURA A UN HUMANISMO SIN CONSUELO. Blumenberg (2011, pp. 488-489) comenta en su libro póstumo que los medios que proporcionan consuelo al ser humano son sobre todo de naturaleza retórica. Son así semejantes a las “ilusiones” de Leopardi. La retórica –añade el filósofo alemán– no es solo un arte de seducción demagógica, sino también un arte que sirvió para “la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir”, aunque ello exigiera enmascarar “las verdaderas razones de la miseria humana”. Leopardi proponía, sin embargo, un humanismo sin consuelo, con el coraje suficiente para no ocultar la historicidad y contingencia del ser humano. No es otra cosa lo que hace otro antropólogo de la segunda mitad del siglo XX, Ernesto de Martino, cuyo discurso no está tan lejos de Blumenberg y Leopardi.

En su libro póstumo *La fine del mondo*, Ernesto de Martino (2002, p. 354) se preguntaba si es posible superar este trágico dilema: o vivir en la historia enmascarándola; o perecer al desmitificarla y descubrir “que el rostro de la existencia está vuelto al rigor de la muerte”. De Martino pensaba que, si aceptar la realidad de la condición humana, lleva a anular el coraje civil necesario para crear una comunidad y desarrollar la cultura, entonces no queda otra solución que la *pia fraus* (la mentira piadosa), que el enmascaramiento retórico de la condición humana con los grandes temas protectores –con las ilusiones– de la vida religiosa, del mito o de la filosofía. Todas las culturas han tendido a ocultar ese riesgo radical inherente a la contingencia y a la historicidad del ser humano. La otra opción, la de aceptar sin temor y sin consuelo la condición humana contingente, el hecho de que no somos necesarios, es la propia del humanismo integral que proponía De Martino. Implica tener coraje y fuerza para crear obras culturales (científicas, morales, poéticas, etc.), sin necesidad del consuelo de una verdadera patria o de un mundo metahistórico, asumido incluso por la filosofía de la historia como fin último, en el que ya todo está en su puesto y donde gozamos de la más plena libertad.

Algo parecido a este humanismo integral se encuentra en Leopardi (1998, p. 182) cuando apela a que nos convirtamos en un “magnanimo animale”. Según Remo Bodei (2022, p. 50), la magnanimidad debe ser entendida en sentido aristotélico, es decir, como capacidad para evaluar al ser humano de la manera más realista, sin atribuirle facultades prometeicas. El sujeto leopardiano magnánimo, aun reconociendo la imperfección de la humanidad y la importancia de las ilusiones y pasiones en nuestro comportamiento, no se desespera, no se abandona, y combate las fuerzas destructivas de la naturaleza, aunque sepa que la derrota es segura. Ello pasa, como bien nos explica la “ultrafilosofía” (Berciano, 2000) del poeta, por recuperar las ilusiones más fuertes, las republicanas, las que refuerzan la solidaridad, los vínculos civiles, el

“conversar cittadino” (Leopardi, 1998, p. 186), y, en definitiva, las que llevan a la confederación. A esta confederación se refieren los celeberrimos versos de *La ginestra o il fiore del deserto* (1998, p. 185), que nunca nos cansaremos de leer y escuchar:

A esta [a la naturaleza madrastra] llama enemiga, y contra esta pensando que está unida como es cierto, y dispuesta desde siempre la compañía humana, confederados [confederati] todos considera a los hombres, y a todos los abraza con amor, ofreciendo válida y pronta y aguardando ayuda en los alternos peligros y en la angustia de la guerra común. [...]

Referencias bibliográficas:

- Abbrugiati, P. (ed.) (2022). *Il mito ripensato nell'opera de Giacomo Leopardi. Atti del convegno Internazionale di Aix-en-Provence 5-8- febbraio 2014*. Milán-Údine: Mimesis-Presses Universitaires de Provence.
- Berciano, M. (2000). Filosofía y poesía. La “ultrafilosofía” en Leopardi. *Thémata. Revista de Filosofía*, 24, 29-56.
- Blumenberg, H. (1988). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Salidas de caverna*. Madrid: A. Machado Libros.
- (2011). *Descripción del ser humano*. México: FCE.
- Bodei, R. (2022). *Leopardi e la Filosofia* (G. Ciglicioni & G. Polizzi, eds.). Milán-Údine: Mimesis.
- Büchner, G. (1993). *La muerte de Danton – Woyzeck*. Madrid: Cátedra.
- Cassirer, E. (1987). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- De Martino, E. (2002). *La fine del mondo*. Turín: Einaudi.
- Donaggio, E. (2006). *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*. Buenos Aires: Katz.
- Freud, S. (1981). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas* (vol. 3, pp. 2507-2541). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gontier, T. (2008). *Voegelin. Symboles du politique*. París: Éditions Michalon.
- Kafka, F. (2008). *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1989). *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Leopardi, G. (1998). *Cantos escogidos* (L. Martínez de Merlo, sel. y trad.). Madrid: Hiperión.
- (2017a). *Diálogos morales* (A. Otero, ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2017b). *Zibaldone. Naturaleza, Razón, Pasión, Placer, Filosofía Práctica, Artes y Letras, Belleza y Amor* (E. Martínez, sel. y trad.). Madrid: Gadir.
- (2024). *Operette morali* (L. Melosi, ed.). Milán: Rizzoli.
- Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

- (2001). *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
- Melosi, L. (2020). *La dolcezza ed eccellenza degli stili. Sulle "Operette morali" di Leopardi*. Macerata: Università di Macerata.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Historia como sistema*. En *Obras Completas* (vol. 6, pp. 11-50). Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Voegelin, E. (2004). *Science, politique et gnose*. París: Bayard.