

EL PESIMISMO IBEROAMERICANO COMO FILOSOFÍA SIN MÁS

IBERO-AMERICAN PESSIMISM AS PHILOSOPHY PURE AND SIMPLE

Rubén Nessim

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

El pesimismo iberoamericano como filosofía sin más propone la legitimación de la tradición pesimista latinoamericana contemporánea como práctica filosófica de pleno derecho, autónoma de las exigencias de validación europeas. Partiendo de las revisiones críticas de Leopoldo Zea y Julio Cabrera sobre la producción histórico-cultural en nuestra América, el ensayo argumenta que la filosofía es una actividad socialmente organizada e institucionalizada cuya existencia en la región supera los cuatro siglos. Sobre esta base, se analiza el desarrollo contemporáneo del pesimismo filosófico en Iberoamérica — encabezado por pensadores como Julio Cabrera, Fernando Burgos y Slaymen Bonilla—, el cual reelabora el legado decimonónico alemán para responder a las circunstancias históricas periféricas. Como contribución original, el autor formula el pesimismo materialista o pensamiento desértico, una ontología de la escasez y la vulnerabilidad situada en el noreste mexicano. Esta propuesta sintetiza el materialismo dialéctico, el psicoanálisis y la termodinámica, reinterpretando la voluntad schopenhaueriana a través de la selección natural y la entropía. Finalmente, el trabajo distingue la terminalidad ontológica de la existencia frente a los males sociales coyunturales, postulando un pesimismo comprometido que rechaza el optimismo ideológico posmoderno y reivindica la utopía como praxis ética transformadora.

Palabras clave: filosofía sin más; pesimismo; Iberoamérica; Zea; Cabrera

Abstract

Ibero-American pessimism as philosophy pure and simple proposes the legitimization of the contemporary Latin American pessimistic tradition as a philosophical practice in its own right, independent of European standards of validation. Drawing on the critical revisions of Leopoldo Zea and Julio Cabrera concerning the historical-cultural production in Our America, the essay argues that philosophy is a socially organized and institutionalized activity whose existence in the region spans more than four centuries. On this basis, it analyzes the contemporary development of philosophical pessimism in Ibero-America—led by thinkers such as Julio Cabrera, Fernando Burgos, and Slaymen Bonilla—which reworks the nineteenth-century German legacy in response to peripheral historical circumstances. As an original contribution, the author formulates materialist pessimism, or desert thought, an ontology of scarcity and vulnerability situated in northeastern Mexico. This proposal synthesizes dialectical materialism, psychoanalysis, and thermodynamics, reinterpreting the Schopenhauerian will through natural selection and entropy. Finally, the paper distinguishes the ontological terminality of existence from contingent social ills, advancing a committed pessimism that rejects postmodern ideological optimism and reclaims utopia as a transformative ethical praxis.

Keywords: philosophy pure and simple; pessimism; Ibero-America; Zea; Cabrera

Nuestra América

Conviene precisar, antes de continuar, qué se entiende aquí por Iberoamérica. No empleo el término en un sentido puramente geográfico ni para designar simplemente el conjunto de territorios americanos en los que hoy se habla español o portugués. Iberoamérica es, en este ensayo, una categoría histórico-cultural: comienza a constituirse con la conquista y la colonización ibéricas del continente americano y comprende los pueblos y sociedades que surgieron de ese proceso, así como sus posteriores transformaciones políticas, culturales y sociales. Su origen histórico no se encuentra, por tanto, en las civilizaciones prehispánicas consideradas aisladamente, aunque estas constituyan una de sus fuentes constitutivas fundamentales, sino en el proceso mediante el cual aquellas sociedades fueron incorporadas a una nueva totalidad histórica.

El México contemporáneo, por ejemplo, no es la continuación política del Imperio Mexica, del mismo modo que la Nueva España no puede reducirse a una simple prolongación de aquel imperio. Los mexicas constituían uno de los numerosos pueblos que habitaban el territorio mesoamericano y habían construido, a su vez, una estructura imperial que sometía a otros pueblos de la región, tales como los tlaxcaltecas. La conquista española produjo la disolución de aquella estructura política y la incorporación de sus territorios a una formación histórica radicalmente distinta: la Nueva España. En ella confluyeron la población y las culturas de los múltiples pueblos originarios, la cultura ibérica, la población africana trasladada al continente y, posteriormente, otras corrientes humanas y culturales. De aquella compleja interacción surgió una sociedad nueva, irreductible tanto a la España peninsular como a cualquiera de las civilizaciones prehispánicas que la precedieron.

Por ello, cuando hablo de Iberoamérica, no pretendo negar la continuidad de las culturas prehispánicas ni reducir la historia americana a la conquista europea. Pretendo señalar, más bien, el comienzo de una formación histórica nueva cuya constitución resulta inseparable del encuentro, la confrontación, la imposición, la resistencia, la mezcla y la transformación recíproca de múltiples tradiciones. La Iberoamérica contemporánea es heredera de ese proceso: hereda de la América prehispánica tanto como de la península ibérica, de África y de las múltiples síntesis culturales que se produjeron durante los siglos posteriores. Su unidad, por consiguiente, no es la de una identidad cultural homogénea, sino la de una historia común de formación, dominación, mestizaje, emancipación y posterior subordinación dentro del orden mundial.

En este sentido empleo también, con las necesarias diferencias históricas y semánticas, expresiones como nuestra América, Gran Comarca, Nuevo Mundo y Latinoamérica. No sostengo que sean términos estrictamente sinónimos en todos los contextos históricos: cada uno posee su propia genealogía y puede destacar dimensiones distintas de la realidad americana. Aquí, sin embargo, los utilizaré como denominaciones intercambiables de esa misma formación histórico-cultural que denomino Iberoamérica. Nuevo Mundo señalará principalmente su constitución desde la perspectiva histórica de la expansión europea; nuestra América, su apropiación como ámbito propio de pensamiento y existencia; Gran Comarca, su unidad histórico-existencial más allá de las fronteras nacionales; y Latinoamérica, la denominación contemporánea de una realidad que, pese a su diversidad interna, comparte la experiencia histórica fundamental de la colonización ibérica y de su posterior inserción subordinada en el sistema mundial.

Así entendida, Iberoamérica no es una realidad que existiera como tal antes de la conquista y que los europeos simplemente hubiesen encontrado. Es una realidad histórica que comenzó a constituirse mediante la conquista y que continúa transformándose hasta el presente. Los pueblos originarios no son exteriores a ella por ser anteriores a su constitución, del mismo modo que España y Portugal no agotan su contenido por haber desempeñado un papel decisivo en su origen. Iberoamérica es, precisamente, el resultado histórico de esa compleja constitución. Por ello puede hablarse de una tradición iberoamericana sin suponer con ello una esencia iberoamericana inmutable: se trata de una tradición que se hace, se transforma y se disputa históricamente.

¿Qué cabe esperar de un contexto en el que “hay” filosofía?

Cuando Leopoldo Zea habla de una “filosofía sin más”, su propósito no consiste simplemente en afirmar que los pueblos americanos poseen una facultad abstracta de filosofar, ni en sostener que toda actividad intelectual pueda ser indistintamente denominada filosofía. Su planteamiento apunta, más radicalmente, a cuestionar la presuposición según la cual la filosofía sería una actividad cuya forma legítima de existencia estaría determinada por una tradición particular —la europea— y cuya producción realizada en otros contextos tendría que justificarse previamente ante ella. Hablar de filosofía “sin más” significa, en este sentido, reclamar para la filosofía su carácter propiamente humano: si filosofar es una actividad humana, ninguna circunstancia histórica, geográfica o cultural puede convertir a un determinado pueblo en incapaz de producir filosofía.

Partiendo de esta consideración, entiendo la filosofía, ante todo, como un ámbito de la actividad humana y, específicamente, de la actividad del pensar. Esta definición no pretende resolver de antemano el problema de qué distingue al pensamiento filosófico de otras formas de pensamiento, sino señalar algo más elemental: la filosofía no existe fuera de la actividad humana ni al margen de las condiciones históricas en las que dicha actividad se desarrolla. Desde su constitución histórica en la Grecia antigua, el filosofar se ha desarrollado como una práctica social determinada, vinculada con formas específicas de discusión, argumentación, enseñanza, escritura y transmisión del conocimiento.

En este sentido, la filosofía puede ser comprendida también como una forma históricamente determinada de producción simbólica. Althusser permite pensar esta dimensión a partir del concepto de ideología y de las estructuras sociales mediante las cuales determinadas formas de pensamiento son producidas, reproducidas y transmitidas. La filosofía no constituye, por tanto, una actividad puramente contemplativa, realizada por individuos aislados del mundo social. Sus conceptos, problemas y doctrinas son producidos por sujetos concretos de carne y hueso, siempre insertos en determinadas instituciones, relaciones sociales y medios materiales de circulación. La historia de la filosofía es, simultáneamente, la historia de una determinada práctica intelectual y la historia de las formas sociales que han permitido su producción y reproducción.

Esto significa que la filosofía no se reduce a aquello que encontramos en el contenido proposicional de una obra. Es también la actividad mediante la cual se producen libros, tratados, artículos y revistas; se imparten clases y seminarios; se fundan escuelas, facultades y universidades; se crean bibliotecas, editoriales, sociedades filosóficas y centros de investigación; se establecen programas académicos y comunidades intelectuales; y se instituyen mecanismos mediante los cuales determinados discursos son transmitidos, discutidos, legitimados y criticados. Todas estas prácticas forman parte de la existencia histórica de la filosofía, porque constituyen las condiciones sociales mediante las cuales el pensamiento filosófico puede producirse, conservarse, transmitirse y transformarse.

Por ello, decir que una sociedad posee filosofía no significa únicamente afirmar que en ella han existido individuos capaces de formular pensamientos acerca del ser, el conocimiento, la moral, la política o cualquier otro problema filosófico. Significa también reconocer la existencia de una producción filosófica socialmente organizada: una tradición de autores, obras, conceptos, debates, instituciones y prácticas de enseñanza e investigación mediante las cuales el pensamiento filosófico adquiere continuidad histórica. La filosofía existe, así, tanto en los sistemas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Heidegger como en las aulas en las que esos sistemas son enseñados, en los libros mediante los cuales son transmitidos, en las universidades donde se investigan y en las comunidades intelectuales que los interpretan, discuten o rechazan.

Esta dimensión social resulta particularmente importante para el problema que aquí nos ocupa: la existencia de filosofía en la Gran Comarca. Si la filosofía es una actividad humana históricamente organizada, entonces no existe ninguna razón de principio para considerar que su producción realizada en Iberoamérica constituye una filosofía de segundo orden por el simple hecho de haber surgido fuera de Europa. Una filosofía producida en México, Brasil, Argentina o cualquier otro lugar de nuestra América no tiene que demostrar primero que es lo suficientemente europea para ser filosofía. Puede, por supuesto, apropiarse de tradiciones europeas, criticarlas, transformarlas o rechazarlas; pero ninguna de esas relaciones con Europa constituye el criterio que determina su carácter filosófico.

Aquí adquiere todo su sentido la expresión de Zea: filosofía sin más. No se trata de exigir para Iberoamérica una excepción dentro de una definición previamente establecida de filosofía, ni de construir una categoría especial de “filosofía americana” cuya legitimidad dependa de su diferencia

respecto de la filosofía europea. Se trata, por el contrario, de reconocer que la filosofía producida en Iberoamérica es filosofía en el mismo sentido fundamental en que lo es la producida en cualquier otra parte del mundo. Sus circunstancias históricas pueden ser distintas; sus problemas inmediatos pueden estar determinados por experiencias de conquista, colonización, dependencia, emancipación o subordinación; sus instituciones pueden haber adquirido formas diferentes; sus autores pueden dialogar de manera particular con otras tradiciones. Pero ninguna de estas diferencias disminuye su condición filosófica.

De hecho, reconocer la dimensión social de la filosofía permite comprender mejor por qué la pregunta por la existencia de una filosofía iberoamericana no puede reducirse a una discusión acerca de la originalidad de determinadas ideas. La cuestión consiste también en determinar si en Iberoamérica se han constituido históricamente espacios sociales de producción filosófica. Y la respuesta, como veremos, sólo puede ser afirmativa. Desde las primeras instituciones de enseñanza filosófica establecidas durante el periodo novohispano hasta las universidades, facultades, revistas, editoriales, centros de investigación y comunidades filosóficas contemporáneas, existe en Iberoamérica una historia de producción, transmisión y reproducción institucional del pensamiento filosófico.

La filosofía, por tanto, no debe ser concebida como una sustancia intelectual que aparece exclusivamente allí donde se cumplen determinadas condiciones culturales previamente fijadas por la tradición europea. Es una práctica humana históricamente situada y socialmente producida, cuya forma concreta depende de las condiciones materiales e institucionales en las que los seres humanos piensan, escriben, enseñan, discuten y transmiten sus ideas. La filosofía “sin más” de Zea puede entenderse, desde esta perspectiva, no sólo como una reivindicación de la capacidad universal de filosofar, sino como el reconocimiento de que allí donde una sociedad produce y reproduce socialmente la actividad filosófica, allí existe filosofía.

Esta concepción permite, finalmente, desplazar la pregunta. En lugar de preguntar si Iberoamérica ha producido una filosofía suficientemente semejante a la europea como para merecer ese nombre, debemos preguntar qué filosofía ha producido Iberoamérica, bajo qué condiciones históricas la ha producido, mediante qué instituciones y prácticas la ha reproducido y qué problemas propios de su existencia histórica ha sido capaz de pensar. Sólo después de reconocer que existe filosofía podremos ocuparnos de determinar su carácter, sus particularidades, sus límites y sus posibilidades.

De la pregunta por la humanidad de los amerindios a la pregunta por el filosofar americano

Leopoldo Zea tuvo razón en señalar que la pregunta de si hay una filosofía en nuestra América, en Iberoamérica, es el corolario de una pregunta anterior, más profunda e inquietante: ¿son seres humanos los habitantes del Nuevo Mundo? Este hecho se ve evidenciado por el registro de cómo fueron los propios europeos quienes defendieron primero la humanidad del amerindio, mediante atribuciones y semejanzas con su propio ideal de humanidad.

En este sentido, como señala Zea, “Europa, [...] al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad” (11). Esta exigencia colonial da como resultado un “permanente regateo de humanidad”, instituido en el contexto de una “gigantesca discriminación planetaria” (12) que aglutinó en el mismo saco a americanos, africanos, asiáticos y oceánicos: en la categoría de sub-hombres. Esta discriminación histórica prevalece aún a día de hoy, aunque los países de la vieja Europa han descendido del podio geopolítico hasta perseverar en calidad de colonias de la Nueva Europa, paradójicamente asentada en el Norte de América: “Un coloso que no se había planteado el problema de la humanidad de sus hombres, ni la originalidad de su cultura, ni la posibilidad de una filosofía que le fuese propia, simplemente había actuado” (21).

A pesar de este cambio de administración, los iberoamericanos no parecen aún tener el poder de reclamar su propia humanidad de pleno derecho, ni siquiera por compartir el continente del nuevo hegemon. Al contrario, el advenimiento de la hegemonía económica y geopolítica de los Estados Unidos de América ha sido la nueva condena de los iberoamericanos; sus nuevas cadenas y ataduras asfixian e inmovilizan tanto o más que las precedentes. Como señala Julio Cabrera, este estado de cosas configura una suerte de unidad negativa entre los países iberoamericanos, devenidos del mismo proceso de exclusión planetaria y fatalmente unidos por un pasado común de sometimiento que no termina de *pasar*.

Lo que hay que tratar de hacer es esbozar lo que sería una perspectiva pensante a partir de “América Latina”, desde su propia situación histórica. Esa perspectiva o circunstancia incluye, claro, muchas cosas, pero comienza por ser una situación de invasión cultural violenta. Hay muchos otros elementos, pero ése es el elemento inaugural. Pues el hecho de haber sido colonizados y educados en la cultura del dominador, obliga a una elección dramática que todos los “latino-americanos” tenemos que enfrentar: o total adaptación a la situación de colonización o abierta resistencia a ella, o posturas intermediarias que habrá que descubrir. La perspectiva “latino-americana” de pensamiento está entonces marcada por una línea histórico-existencial inaugural: invasión-colonización y elección entre adaptación y resistencia. (Cabrera, “Esbozo” 16)

Así, ante el problema de la filosofía americana que sigue al problema de la humanidad de los amerindios, Cabrera plantea la necesidad de elucubrar un camino hacia el pensamiento mundial desde la especificidad de la situación iberoamericana, tal y como los europeos transitaban hacia el pensamiento mundial a través de la filosofía, y tal y como lo hicieron los asiáticos con su propio pensamiento. El pensamiento desde nuestra América no tiene por qué emular los moldes europeos, tal y como no tendría por qué buscar imitar la tradición oriental:

Mientras insistamos en introducirnos al pensamiento exclusivamente a través de la “filosofía” no habremos descubierto nuestro propio camino pensante. Por eso, aunque resulte paradójico, sería deseable que no encontrásemos “filosofía” en nuestras tierras; esto ya sería un buen augurio. (Cabrera, “Esbozo” 17)

Puedo concordar enteramente con Cabrera en este punto. Sin embargo, este planteamiento responde a otra cuestión, relativa a la posibilidad del surgimiento de un modo de pensamiento original desde el contexto particular de la Gran Comarca, y es una pregunta que podría hacerse en África o en Asia con el mismo resultado: en todo contexto humano con cierto nivel relativo de desarrollo cultural existe la posibilidad del surgimiento de un pensar. El pensar se desarrolla por sí mismo, en la producción simbólica y material de cada comunidad humana, precisamente como ocurrió en los distintos modos de pensar que desarrollaron los aztecas, los mayas o los inkas. La pregunta por la existencia de una filosofía en Iberoamérica persiste aún así, e incluso si no tenía sentido plantearla en el momento de la llegada de los conquistadores hispanos, asumiendo de forma provisional que la filosofía es un cierto ámbito del pensamiento occidental que nace en Grecia, sí tiene sentido hoy, después de que se ha afianzado durante siglos una tradición propiamente filosófica en esta América.

La filosofía en Iberoamérica no es un fenómeno reciente, ya el 25 de enero de 1553 iniciaron los cursos de la Real y Pontificia Universidad de México, y un par de años después se produjo el primer libro de filosofía publicado en el Nuevo Mundo, *Recognitio Summularum*, de la pluma y letra de fray Alonso de la Veracruz (Ibargüengoitia, Filosofía mexicana 17). El profesor católico de filosofía mexicano, Antonio Ibargüengoitia, sitúa la “época de oro de los estudios filosóficos en México” en los 200 años que van de 1560 a 1760, en este período: “obras escritas por autores doctorados en la Real y Pontificia Universidad de México fueron adoptadas como textos en algunas universidades europeas y es curioso encontrar ediciones de autores novohispanos hechas en ciudades de la Europa Central” (14). Tal es el caso de la obra del padre jesuita Antonio Rubio, *Comentarios a la lógica aristotélica*, la cual, a pesar de haber sido escrita en España, fue considerada por su autor como: “fruto de las reflexiones llevadas a cabo durante sus clases en la Universidad de México y a tal punto [...] que como subtítulo su obra lleva el de *Lógica Mexicana*” (Ibargüengoitia, Suma filosófica 54). Ibargüengoitia explica que este fenómeno de “transplante” se produce porque “en los centros tradicionales de cultura europea se consideraba a América como una parte de la misma Europa” (54). Esta sería la razón de que un texto cuyo subtítulo es *Lógica Mexicana* haya podido publicarse en la ciudad de Alcalá, España, en el siglo XVI.

Hay, entonces, filosofía en Iberoamérica, al menos desde hace casi cinco siglos. Esta filosofía, como toda filosofía y como todo ámbito del pensar, es y ha sido un proceso de producción social. El hecho de que el surgimiento de la filosofía en Latinoamérica no se haya producido como en Grecia, sino mediante la conquista y el mestizaje, no anula el surgimiento mismo de esta tradición, solo lo sitúa en sus condiciones históricas concretas. La pregunta por una filosofía en estas latitudes, que aún persiste, está ya inserta en una tradición filosófica con un mínimo de 472 años de antigüedad.

En este sentido, la filosofía como modo de pensamiento, que aquí y en el mundo ha de convivir con otras manifestaciones del pensar, no tiene por qué plantear las mismas preguntas, en los mismos

términos, con respecto a los mismos problemas y con las mismas soluciones que se han desarrollado en la filosofía europea; y si no lo hace, continuará siendo filosofía. Más aún; solo si se desarrolla de manera original, esto es, a partir de la especificidad de su contexto de aparición, será auténtica filosofía. ¿Filosofía sin más? Cabe concebir la posibilidad de que sí, pura y simplemente. Y cabe señalar que puede ser tan filosofía como la europea, sobre todo si orienta su pensar hacia los problemas universales o mundiales, esto es, los problemas humanos:

El problema del conocimiento del mundo es universal, pero “cómo resolver las antinomias de la razón pura” no es un problema universal; esto es un problema de conocimiento ya visualizado desde una posible perspectiva entre otras. Existen, sí, ciertos puntos que nos hacen sufrir, que nos acorralan e inquietan, cuestiones muy primitivas de nuestra condición. Pues todos los humanos sufren, se deprimen, se aburren, crean símbolos, sienten miedo, hambre y desamparo, o necesidad de darse un valor; pero éstos no son “problemas filosóficos” específicos como los mencionados; son puntuaciones muy primitivas de la condición humana, mientras que los “problemas filosóficos” son algo mucho más elaborado y específico, siempre relativo a sus culturas de origen. (Cabrera, “Esbozo” 18–19)

Situando esta problemática en el ámbito específico del pesimismo filosófico, el problema de la posibilidad de negación de la voluntad de vivir es un problema puntual, situado en su contexto histórico y sociocultural, pero se presenta como planteamiento particular del problema humano general del sufrimiento: ¿se puede dejar de sufrir? Del mismo modo, el problema de la disolución de la unidad simple premundana en la multiplicidad como paso del campo trascendente al campo inmanente es una posible articulación específica del problema universal del origen del mundo, que tampoco tiene por qué ser planteado específicamente en los términos de “¿por qué existe algo y no más bien la nada?”.

Mi tesis, que a estas alturas del siglo XXI se perfila como obviedad (aún frente a los pocos que podrían defender su contrario), es que, para comenzar con un ejemplo concreto: la ontología estructural que desarrolla Cabrera en su ética negativa no es menos filosofía que la analítica existencialista del *Dasein* solo porque Cabrera es mitad argentino y mitad brasileño y Heidegger era alemán. Parece incluso innecesario señalar que no existe ninguna razón válida para sostener que la filosofía es un modo particular de pensar que solo se puede desarrollar en ciertas latitudes. El pensamiento es una capacidad inherente a la constitución humana como el caminar, y así como los humanos caminan en Argentina como caminan en Alemania, piensan igual. Dada la capacidad humana de pensar, existe ya la posibilidad de filosofar. Si el pensar es el pensar y filosofar es filosofar, en este sentido *filosofía es ya filosofía sin más*, en México o en Francia.

Hay pesimismo filosófico en Iberoamérica

Ya no existe más un planteamiento serio del problema de la humanidad de los iberoamericanos, y este es motivo suficiente para abandonar toda seriedad en el tratamiento de la problemática de una filosofía en nuestra América que no sea estrictamente histórica. La filosofía es una actividad humana, se va desarrollando mediante la labor de los filósofos, así como la pesca la realizan los pescadores. Hay pesca en China, en Europa, en América, en India y en África, y ahí donde hay pescadores pescando existe la pesca. Los pescadores chinos no necesitan del reconocimiento de los pescadores indios o europeos para ser pescadores. Hay, pues, y ha habido, filósofos filosofando en esta América, y ese hecho no deja de ser, incluso si los mismos filósofos americanos dudan de su propio ser filósofos, incluso si su filosofar se orienta a la cuestión de si él mismo existe. Dicho de otro modo, *la pregunta por la filosofía en esta tierra ha de ser respondida haciendo filosofía en esta tierra*, o en palabras de Cabrera:

No tenemos una identidad para “descubrir” después de la cual vamos a poder “filosofar”; es al revés: cuando nos atrevamos a pensar desde nuestra circunstancia (en lugar de acomodarnos a una circunstancia ajena solo para gozar de sus supuestos beneficios), vamos a adquirir una identidad, histórico-existencial, como todas ellas; la identidad no es un ser sino un hacer, un actuar, un crear, un inventar. Se trata de inventar nuestro ser o de reinventarlo, y de imponerlo contra todo lo que se le opone. A esto llamo adquirir un ser insurgente. (Cabrera, “Esbozo” 20)

El pesimismo filosófico, que ha ido llamando cada vez más la atención, ha adquirido cada vez más relevancia y se ha vuelto cada vez más prolífico en Iberoamérica, responde al problema mundial del

sufrimiento, ya sea pensado y desarrollado en México o en Alemania. Los planteamientos de los filósofos pesimistas iberoamericanos contemporáneos son y serán, por supuesto, muy diferentes de aquellos que esbozaron los filósofos pesimistas alemanes del siglo XIX, pero no es por ello que no alcanzan a ser o dejan de ser filosofía sin más, pesimismo filosófico sin más. Al contrario, es precisamente por la originalidad del pesimismo iberoamericano y por el modo en el que responde a su contexto preciso que adquiere de pleno derecho un carácter propiamente filosófico, o bien, *es filosofía sin más*.

El pesimismo filosófico de Julio Cabrera se lleva desarrollando desde la década de los años 80 del siglo pasado y comprende no solo la ética negativa, sino un abordaje negativo de la argumentación, una filosofía desde Iberoamérica y el análisis filosófico de filmes a partir de la propuesta del concepto-imagen. Cabrera bebe de Schopenhauer y Heidegger —así como de los más diversos filósofos iberoamericanos— y bebe de Wittgenstein, en una línea media que concilia la tradición de la filosofía de la existencia con el abordaje analítico de la lógica en lo que su autor denomina pensamiento tropical: un pensamiento filosófico que, al no estar atado al contexto histórico-cultural europeo, no se ve constreñido por la necesidad de elegir entre una tradición continental o una tradición analítica (Cabrera, *Análisis y existencia* 7). Cabrera ha creado y sigue creando filosofía sin más, y lo hace incluso en su crítica de la tentativa misma de hacer filosofía sin más. Lo que dificulta su reconocimiento como tal no es el hecho bruto de que sea un argentino pensando en Brasil, sino el hecho de que, por lo general, tanto los argentinos como los brasileños, en filosofía, prefieren repensar a los filósofos europeos antes que estimular su propia creación filosófica.

Con su *Proyecto de Ética Negativa* de 1989, Cabrera desarrolló sistemáticamente el antinatalismo casi dos décadas antes de que *Better Never to Have Been* se publicara en inglés en el año 2006 y suscitara un interés global creciente en esta cuestión. El hecho de que haya sido un “pobre latinoamericano” cuya voz no hizo eco en el mundo occidentalizado y afirmativista no le quita ningún mérito. En el registro de la filosofía cabrereana, todo ser humano está permanentemente atravesado, por la estructura ontológica de su ser mismo, de malestar físico y anímico, de modo que se ve moralmente inhabilitado en distintos grados para actuar cotidianamente conforme al respeto de dos mínimas éticas fundamentales: no dañar y no manipular a otros (Cabrera, *Mal-estar e moralidade* 492). Así, desde un juicio axiológico que parte del análisis del valor sensible y ético de la vida humana, la ética negativa concluye en su desvalor radical (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 43): al paso del no-ser al ser de una vida humana le corresponde inherentemente un empobrecimiento ontológico, de lo cual se sigue el valor ético de abstenerse de procrear (49–50).

Este pesimismo filosófico es tan filosófico y tan pesimista como los sistemas que Schopenhauer, von Hartmann, Mainländer y Bahnsen desarrollaron en el siglo XIX. El pesimismo cabrereano ya no incluye elementos metafísicos problemáticos en el contexto intelectual actual, como la voluntad irracional de vivir, la ley del debilitamiento de la fuerza, lo inconsciente o el auto-desgarramiento de la voluntad. Solo comprende la consabida terminalidad del ser. Todo lo que existe, y con ello el ser humano, está inserto en un proceso que incluye tanto el nacimiento y la generación como la degeneración y la muerte (Cabrera, *Mal-estar e moralidade* 689). Seres sintientes como los humanos viven su perecimiento como sufrimiento en forma de todo tipo de enfermedades físicas y decaimientos, así como de los más variados estados de desánimo, desde las tristezas cotidianas y el estrés hasta la posibilidad de la ansiedad generalizada o la depresión grave (106). Atravesados por esta estructura del malestar, los humanos se ven simplemente imposibilitados para ser éticos en todos sus ámbitos de acción: todos terminamos dañando o manipulando a otros, queriendo o sin querer, de modo que la ética es imposible *stricto sensu*.

Aun así, Cabrera no abandona toda tentativa de combatir la fatalidad de un ser que a todas luces se empobrece al salir de la nada, arrojado al ámbito del dolor estructural por sus procreadores. Así como Bahnsen nos invita al humor y señala que el pesimista es un héroe trágico que sigue luchando a pesar de saber su batalla perdida (Beiser 402), Cabrera propone un modo de vida minimalista, sin caer en el quietismo schopenhaueriano. Reivindica la no-reproducción como acto ético e incluso plantea la posibilidad del suicidio, cuando las condiciones de posibilidad de una vida se ven severamente constreñidas por el avance inexorable de la estructura terminal de su ser. Slaymen Bonilla, padre del pesimismo utópico, señala en *El mundo como vacuidad y mythos* que toda filosofía pesimista tiene dos lados: comienza con la denuncia del mal en la vida (hace una ontología del sufrimiento, en términos de Fernando Burgos), y a partir de su diagnóstico desarrolla una *utopía*: una posible vía de redención, un modo de combatir este sufrimiento (Bonilla 301). Esta fórmula, desde mi consideración, se cumple tanto en el pesimismo alemán decimonónico como en el pesimismo tropical cabrereano.

El filósofo mexicano Slaymen Bonilla reivindica el valor filosófico del pesimismo en la actualidad y le otorga nuevas posibilidades, tanto teóricas como prácticas, mediante su propia tentativa de repensar la tradición del pesimismo filosófico desde una mejor comprensión del budismo, a sabiendas de que Buda fue una de las inspiraciones principales de los filósofos pesimistas alemanes (5). Ya que Schopenhauer y Mainländer no pudieron acceder en su contexto a las buenas traducciones de los textos budistas con las que hoy sí contamos, con base en ellas, el filósofo mexicano desarrolló el pesimismo utópico. Su enfoque comprende, a partir de Nāgārjuna, que la existencia es, en el fondo, vacuidad: ningún ente existe sustancialmente por sí mismo, sino que todas las cosas son interdependientes, y las interpretamos a partir de los *mythos* (258). Los *mythos*, lejos de ser ilusiones contrarias al consagrado *logos*, son verdades convencionales, como el propio *logos*, a partir de las cuales podemos enfrentar el mundo y desarrollar utopías que respondan al problema del sufrimiento desde una voluntad de soñar que se traduce en la praxis efectiva de mejores modos de habitar la realidad (105).

Asimismo, otro filósofo mexicano, el actual presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo, Fernando Burgos, desarrolla el concepto de ontología del sufrimiento. Como se anticipó, la ontología del sufrimiento resume tanto el proceder del pesimismo clásico, en su diagnóstico del sufrimiento de la vida humana, como el horizonte de los nuevos pesimismos, actuales y futuros. Precisamente en esta labor ontológica, el filósofo pesimista mexicano señala *el papel del sufrimiento en la transformación del mono en hombre*. Con esta audaz réplica al célebre manuscrito de Marx, Burgos denuncia una realidad ontológica que subyace al trabajo humano: el ser humano es un animal que trabaja, pero trabaja porque existe siempre bajo el yugo de necesidades apremiantes y con consciencia de su propia fragilidad y finitud, pues la vive en carne propia.

Burgos tampoco es ajeno a la utopía, pues propone un pesimismo comprometido, un pesimismo combativo que, lejos de resignarse ante los dolores del mundo, construye su propio sentido y busca mejorar la vida de su comunidad (22). En este sentido, señalo la importancia crucial de distinguir el sufrimiento inherente a la vida —la ontología del sufrimiento— de los males coyunturales o sociales. Esta distinción filosófica crucial es necesaria para actuar verdaderamente, y no dejar nuestras utopías solo en el terreno del pensamiento; y no hay filosofía que insista más en este punto que el pesimismo, tanto el alemán como el iberoamericano, que hoy se nutre del primero, pero no para copiarlo, sino para apropiárselo y continuarlo de forma situada y superadora.

El pesimismo materialista: una xerófita en el desierto del noreste mexicano

Del mismo modo que Cabrera, Burgos y Bonilla, pensando en la porción particular de la tierra en la que fui arrojado, yo desarrollo un *pesimismo materialista* —ya esbozado en *La Era del Absurdo* (2025)— partiendo tanto de mi tentativa de una síntesis de la tradición pesimista alemana con el materialismo dialéctico marxista y el psicoanálisis, como desde el pesimismo iberoamericano en sus múltiples manifestaciones.

Inspirado en Cabrera y su pensamiento “tropical”, en el año 2025 comencé a ver mi propuesta filosófica como un *pensamiento desértico*. Cabrera se refiere, como se dijo más arriba, a la posibilidad de pensar filosóficamente al margen de las tradiciones europeas que distinguen el análisis lógico de las reflexiones en torno a la existencia, pero yo pensé en el Bosque Atlántico. Conocido como Selva Misionera en Argentina y Mata Atlántica en Brasil, en él encontramos un ecosistema subtropical húmedo, caracterizado por una vegetación exuberante y densa que se alza sobre suelos de tierra rojiza, rica en hierro, sobre los que pulula una fauna sobrecogedora. El alma de esta inmensa mancha verde reside en su bioma de selva paranaense, donde la flora y la fauna se funden en un ecosistema pujante.

La actitud afirmativa habitual observa hoy el bosque desde una pantalla, como ámbito idílico en el que la biodiversidad funciona como la unidad de una simbiosis vital perfecta. Empero, solo hace falta mirar más de cerca para ver que el bosque funciona aquí como una metáfora del exceso; la falta de espacios en la que la vida se destruye porque cada organismo debe crear su espacio vital en férrea competencia. Cada centímetro cuadrado del bosque está disputado. El suelo rojo es una fosa común de materia orgánica descompuesta donde las semillas no compiten por alimento, sino por un destello de luz. Las lianas y las epífitas no son mero ornamento; son parásitos del espacio que asfixian al huésped para trepar hacia el dosel. La vida no florece de forma generosa; pulula y se devora a sí misma por el simple hecho de que no hay lugar para todos.

Frente a esta carnicería del exceso y la asfixia por amontonamiento que caracteriza a la selva subtropical —que he asociado al pensamiento tropical cabrerano—, el pensamiento desértico se erige desde el extremo opuesto del horror natural: la escasez absoluta. Yo he nacido en Monterrey, Nuevo León, un Estado en el noreste de México cuyo clima, en realidad, se clasifica como “semiárido”. Si el trópico es la trituradora biológica del desborde y la humedad que todo lo pudre, el desierto del noreste mexicano es la manifestación geográfica de la reticencia y la intemperie mineral. En este suelo estéril, el sufrimiento ontológico no se da por la falta de espacio ante la proliferación desmedida de la biomasa, sino por la escasez crónica de un suelo hostil que se rehúsa a sostener la anomalía de lo viviente. Aquí, la verdad material de la existencia se despoja de los ropajes exuberantes de la selva para encarnarse en la figura de la xerófita. El nopal, la biznaga o el agave no habitan el desierto; son la estructura misma de la escasez hecha tejido vegetal. La xerófita representa la anatomía del repliegue: una organización biológica que ha tenido que modificar sus hojas en espinas para no evaporarse ante la luz cegadora del sol norteño, un sol que no ilumina verdades trascendentes, sino que expone la desnudez del hueso y de la roca.

Estas reflexiones se vieron cristalizadas en abril de 2025, cuando me adentré en el Desierto Chihuahuense en Cuatro Ciénegas, Coahuila. Al estar en las Dunas de Yeso “los arenales”, experimenté de inmediato lo sublime en presencia de su llanura albina inabarcable. En ella, el entorno se revela como un escenario en el que lo inerte ha ganado la partida de forma anticipada. La arena, que brilla bajo un calor inclemente, no es sílice común; son los restos evaporados de un océano prehistórico extinto, el Mar de Tetis, reducidos a sulfato de calcio mineral. Las montañas calizas que cercan el horizonte, mudas y áridas, fungen como los muros de un contenedor estéril. En medio de este desierto, la presencia de los pequeños brotes de matorral xerófilo que rompen la blancura mineral adquiere un carácter trágico. El pesimismo materialista, en este sentido, puede ser visto como una xerófita que crece en el desierto. Su contexto de aparición, el noreste de México, no sólo está marcado por el desierto literal y sus condiciones extremas, sino por un desierto civilizatorio que pinta el suelo estéril de sangre, con la proliferación de la violencia extrema y el recrudescimiento de las condiciones de vida en el país.

La ontología del sufrimiento que se desprende de esta empresa se atiene a la vulnerabilidad radical inherente a la constitución natural del animal humano de carne, vísceras, tejidos y huesos. La terminalidad del ser no es una estructura abstracta; todo ser humano es un cuerpo, un sistema orgánico conjuntivo de sistemas orgánicos correlacionados (sistema respiratorio, nervioso, etcétera). Este sistema biológico complejo es radicalmente disfuncional. Conforme opera, sus subsistemas biológicos van fallando en un proceso de degradación que lleva irrevocablemente al colapso total de las funciones orgánicas. Así, la vida misma es un estar-muriendo en continuo devenir-cadáver; toda vida es un particular estar-muriendo y se desarrolla hacia su putrefacción final.

A pesar de su constitución terminal, la naturaleza misma del ser humano manifiesta una tendencia general hacia la supervivencia *ad infinitum*. El imperativo de supervivencia y reproducción inherente a toda forma de organización de la materia viva —a todo ser viviente que se produce en el proceso de evolución biológica por selección natural acumulativa— es la voluntad de vivir de la que habló Schopenhauer, reinterpretada a la luz de la ciencia moderna en el marco del pesimismo materialista. La voluntad no es metafísica, está en los genes egoístas que se objetivan en los cuerpos biológicos, los cuales producen mediante el proceso de gestación para utilizarlos como meras máquinas de supervivencia y vehículos de transmisión (Dawkins 27). El malestar de los seres sintientes es absurdo, se manifiesta en su incesante esfuerzo por perseverar y proliferar, el único objetivo de la vida es su autoperpetuación y el sufrimiento le es consustancial.

La materia viva, expresada en la totalidad de sus modos de organización (cuerpos biológicos que expresan fenotípicamente modos de supervivencia y reproducción en un determinado entorno), se produce en un universo casi absolutamente inerte. La materia inanimada comprende la práctica totalidad de lo que existe, y el universo (que es, en suma, toda esa materia organizada) se encamina a paso acelerado hacia su autoaniquilación. Conforme a la segunda ley de la termodinámica (Penrose 10) —que el pesimismo materialista comprende en analogía con la ley del debilitamiento de la fuerza— el universo tiende al estado de máxima entropía, hacia su disolución (Krauss 222–223); tras cientos de miles de millones de años, no quedará en la realidad más que espacio vacío y radiación, ni siquiera los núcleos atómicos podrán permanecer cohesionados (223). En este sentido, el pesimista materialista comprende que la voluntad de morir de la que habló Mainländer es esta tendencia general del universo hacia su desintegración.

Esta tragedia, la aparición de un ámbito ontológico entero (la materia viva) cuya naturaleza es su propia perpetuación autopoietica sin fin, la voluntad de vivir, en un universo fundamentalmente inerte, regido por una voluntad de morir, es leída desde el pesimismo materialista como la contradicción de la voluntad consigo misma que Bahnsen identificó en su *realdialektik*: el auto-desgarramiento de la voluntad. Las cinco extinciones masivas de las que hoy se tiene registro, eventos geológicos en los que perece al menos el 75% de las especies (Mayr 270–271), son la mayor demostración de que, en efecto, “La vida es materia animada y, hay que decirlo, arruinada por el dolor” (Horstmann 119). Así, la vida misma es un proceso que se aferra irracionalmente a su propia existencia sufriente a pesar de que se desenvuelve en un medio crónicamente hostil que, de manera cíclica, la aniquila casi en su totalidad, dejando prevalecer una merma que resulta suficiente para repoblar la superficie terrestre y continuar el ciclo de autodestrucción absurda de la voluntad de vivir ciega.

Empero, toda vida ha de desaparecer. En realidad, la mayoría de las formas de vida que alguna vez han existido están todas muertas; más del 99% de los modos de organización de la materia viva han sido aniquilados para siempre (Mayr 288). En este sentido, la vida es sufrimiento sin sentido, una batalla perdida en la que, haga lo que haga, su materia terminará por ser reabsorbida por lo inerte. La materia inanimada siempre termina por reclamar, inconsciente, impía, la materia que la vida le arrebató para existir y prevalecer como lucha sin fin. Este diagnóstico desolador del malestar de la condición humana no ha de arrojarnos a la desesperación. Por el contrario, conforme a lo dicho por Bonilla, debe conducirnos a la producción de utopías. El pesimismo materialista se suma a los esfuerzos del antinatalismo radical cabreano y también es un pesimismo comprometido: nos invita a distinguir los sufrimientos ontológicos (por los cuales debemos abstenernos de procrear) de los males evitables que hay que combatir (quienes ya hemos sido arrojados a este mundo sin remedio).

Mi filosofía es deudora de la ontología estructural de Cabrera, el pesimismo utópico de Bonilla y el pesimismo comprometido de Burgos; se construye en diálogo constante con ellos. Nosotros somos contemporáneos, y aunque dediquemos mucho tiempo a pensar por nuestra cuenta, también pensamos juntos, y afirmo que filosofando, juntos y separados, hacemos filosofía sin más, pesimismo sin más. En Cabrera he encontrado lo que considero la más completa y sólida ontología del sufrimiento, en Burgos he encontrado la variedad de expresiones del pesimismo filosófico, que van mucho más allá de Alemania, y en Bonilla he adquirido la necesidad de la utopía, la parte activa y transformadora de todo abordaje filosófico pesimista.

Así, a *grosso modo* en el registro de mi propuesta de un pesimismo filosófico materialista, la totalidad de nuestro universo se desarrolla bajo la entropía que ha de aumentar hasta que advenga la muerte térmica, cuando no pueda existir más que vacío y radiación. Esta es una suerte de ley del debilitamiento de la fuerza, la terminalidad de un universo que se infla hasta estallar, como expresando una voluntad de morir, pero en cuyo seno surge y pulula la voluntad de vivir como tendencia fundamental hacia la supervivencia y reproducción (o evolución biológica por selección natural acumulativa). Esta contradicción, la que representa la irrupción de entes que a toda costa buscan prevalecer y proliferar en un universo que se va muriendo, como todo en él, parece estar en el núcleo de la realidad misma de la vida (autodesgarrada en palabras de Bahnsen): los seres sintientes somos una unidad y lucha de contrarios, en nosotros se desarrollan, al mismo tiempo y en el mismo sentido, la vida y la muerte.

En el ser humano existe la conciencia de esta contradicción: cada ser humano es un cuerpo-sujeto terminal, se va desarrollando en una disfuncionalidad radical que se hace patente en la enfermedad, la pérdida y el desánimo. El cuerpo-sujeto nace y se genera y se va degenerando y muriendo en un proceso animoso de decadencia que solo puede conducir a su conversión irrevocable en un cadáver. Consciente de ello, tanto como es consciente de sus necesidades apremiantes e impulsos internos, cada ser humano ha de construir su subjetividad como un proyecto en el que se va deshaciendo al mismo tiempo que se hace, se va desgastando en su actividad vital hacia la muerte. Como señala Karl Marx, “cada ser humano muere 24 horas al día” (274), la actividad que cada uno realiza para sobrevivir es la que lo va matando, por lo que ha de decidir, al mismo tiempo, cómo vivir y cómo morir, en qué ha de desgastarse construyéndose, por qué y para qué, creando un valor convencional y terminal ahí donde no hay valor de antemano, en la vida misma.

El pesimismo iberoamericano: para seguir pensando filosóficamente en esta América

El pesimismo iberoamericano que se ha ido gestando especialmente en las últimas dos décadas es un fenómeno sin igual en la historia de la filosofía en nuestras tierras. Se trata de latinoamericanos reviviendo una tradición casi olvidada, después de su apogeo en la controversia del pesimismo en Alemania a finales del siglo XIX (Beiser 235). Habitantes periféricos del llamado Sur Global (la Mayoría Global) que no solo rescatan esta tradición para reivindicar su valor histórico y divulgar las obras de sus representantes muertos, sino especialmente para mostrar su vigencia y continuarla de manera crítica y superadora desde su propio contexto.

Ahora bien, ¿qué se entiende por pesimismo iberoamericano? Con esta expresión no me refiero a una escuela filosófica homogénea, ni a un sistema doctrinal cuyos representantes deban compartir una misma metafísica, una misma ética o una misma concepción del sufrimiento. La expresión designa, más sencillamente, la continuación contemporánea del pesimismo filosófico desde Iberoamérica: una tradición de pensamiento que, rescatando el legado de los grandes filósofos pesimistas del pasado, continúa desarrollando sus problemas, conceptos y posibilidades desde las circunstancias históricas, culturales y sociales propias de esta América.

Pertenecer a un mismo movimiento filosófico no significa repetir una doctrina común, sino participar, de maneras diversas y hasta contradictorias, en un determinado campo de problemas. Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen, von Hartmann y los demás autores vinculados de una u otra manera con el movimiento pesimista no pensaron lo mismo, ni desarrollaron una única doctrina acerca del valor de la existencia, la naturaleza de la voluntad, el sufrimiento, la redención o la acción. Del mismo modo, que Cabrera, Bonilla, Burgos y otros filósofos iberoamericanos puedan ser comprendidos bajo el concepto de pesimismo iberoamericano no significa que sus filosofías sean intercambiables ni que exista entre ellas una doctrina unificada, sino que sus pensamientos participan de una misma tradición problemática y que, desde ella, producen respuestas filosóficas diferentes.

El pesimismo iberoamericano es, por tanto, pesimismo filosófico sin más. No constituye una categoría filosófica de segundo orden, una variante regional cuyo estatuto dependa de su semejanza con el pesimismo alemán, ni una etiqueta destinada exclusivamente a clasificar a quienes filosofan desde una determinada parte del mundo. Es pesimismo filosófico en el mismo sentido en que lo fueron las filosofías de Schopenhauer, Mainländer o Bahnsen: una producción filosófica que toma en serio el problema del valor de la existencia, del sufrimiento, del mal, de la muerte, de la generación, de la acción o de las posibilidades de redención, y que desarrolla acerca de ellos conceptos, argumentos y posiciones propias. Su condición iberoamericana no disminuye su condición filosófica; señala, por el contrario, la circunstancia histórica concreta desde la cual esa filosofía es producida.

Esta circunstancialidad tampoco significa que el pesimismo iberoamericano deba ocuparse exclusivamente de problemas considerados “latinoamericanos”. Una filosofía puede surgir de una circunstancia particular y dirigirse hacia problemas universales. El sufrimiento, la muerte, el valor de la vida, la reproducción, el mal, la libertad o la posibilidad de transformar las condiciones de existencia no pertenecen en exclusiva a ninguna nación. Lo que sí pertenece a una circunstancia determinada es la manera en que esos problemas aparecen, se articulan, se heredan y se responden filosóficamente. El pesimismo iberoamericano piensa problemas humanos desde una situación histórica iberoamericana; no necesita convertir esos problemas en regionales para que su pensamiento sea universal.

En este sentido, el pesimismo iberoamericano constituye una continuación situada del pesimismo filosófico. No consiste en copiar a Schopenhauer desde México, a Mainländer desde Brasil o a Bahnsen desde Argentina, sino en apropiarse críticamente de una tradición para continuar produciéndola bajo condiciones históricas diferentes. Del mismo modo que los pesimistas alemanes transformaron y discutieron entre sí el legado de Schopenhauer, los pesimistas iberoamericanos pueden retomar, modificar, rechazar o superar determinadas tesis de aquella tradición sin dejar por ello de pertenecer al movimiento pesimista. La continuidad de una tradición filosófica no se encuentra en la identidad de sus respuestas, sino en la persistencia y transformación de los problemas que la constituyen.

Por ello, cuando hablo de pesimismo iberoamericano, no estoy nombrando simplemente una suma accidental de autores que casualmente comparten una valoración negativa de la existencia. Estoy señalando la formación contemporánea de un campo filosófico situado, heredero de una tradición histórica reconocible, pero abierto a su transformación; un campo cuyos representantes pueden sostener

posiciones muy diferentes entre sí y, precisamente por ello, producir filosofía en lugar de limitarse a reproducir una doctrina heredada.

El pesimismo iberoamericano es, entonces, simultáneamente continuidad y diferencia: continuidad respecto de la tradición filosófica pesimista que lo precede y diferencia respecto de las respuestas concretas que esa tradición produjo en otros momentos y lugares. Es continuación porque retoma el problema del valor de la existencia y la inevitabilidad del sufrimiento; es diferencia porque lo piensa desde otras circunstancias, con otros conceptos, otras preocupaciones y otras posibilidades de respuesta. Y es filosofía sin más porque ninguna de estas diferencias lo convierte en una filosofía de segundo orden. Al contrario: precisamente porque una tradición filosófica permanece viva cuando puede ser transformada, discutida y continuada desde nuevas circunstancias. La existencia de un pesimismo iberoamericano constituye una prueba de que el pesimismo filosófico no pertenece al siglo XIX alemán, sino que continúa siendo una posibilidad viva del pensamiento.

Hoy la vanguardia del pesimismo filosófico internacional no encuentra sus sedes principales sólo en Frankfurt o en Berlín, sino también en Chilpancingo, Ciudad de México, Brasília y Monterrey. En el contexto lumpenposmoderno (Roffe Tamez 217) de nuestras ciudades arrasadas por la pobreza, la desigualdad y el crimen organizado, en las que se impone desde el Norte Global el imperativo de hiperconsumo individualista posmoderno sobre poblaciones precarizadas, el optimismo ramplón ha demostrado ser una herramienta de sometimiento que prolifera en los ideales de una meritocracia fantasmagórica (“el pobre es pobre porque quiere”), supercherías arcaicas (“si deseas lo suficiente, el universo conspira a tu favor”) y autoayuda barata, que consuelan a los desdichados con promesas vacías. No ha de resultar sorprendente que la lucidez del sano pesimismo recobre su vitalidad en nuestras tierras, casi como una necesidad ante su situación crónicamente pésima. El optimismo es el opio de nuestros pueblos, por eso el pesimismo debe ser un llamado a la acción y el compromiso, que se enfrente con valentía y determinación a todo mal que empeore la vida más allá de su desvalor estructural.

Para cerrar citando una vez más a Leopoldo Zea: “¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc” (14). Entonces ya tenemos filosofía, porque hay entre nosotros un Julio Cabrera, un Slaymen Bonilla, un Fernando Burgos y también un Rubén Nessim. Si se piensa que es una muestra de máxima arrogancia esta comparación alusiva entre nosotros y un Kant o un Hegel, solo responderé que somos, igual que éstos, seres humanos de carne y hueso que nacieron, viven y morirán, y que también como ellos hacemos filosofía. Así, si el pescador se dedica a pescar y es, por esto, pescador; los filósofos pesimistas iberoamericanos nos dedicamos a hacer filosofía y somos, por eso mismo, filósofos.

Obras citadas

- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: El pesimismo en la filosofía alemana: 1860–1900*. Traducido por Fernando Burgos y Slaymen Bonilla, Sequitur, 2016.
- Bonilla, Slaymen. *El mundo como vacuidad y mythos*. Herem, 2025.
- Burgos, Fernando. *Pesimismo comprometido*. Sequitur, 2026.
- Cabrera, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones del Copista, 2010.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 2014.
- Cabrera, Julio. “Esbozo de una introducción al pensamiento desde 'América Latina' (Más allá de las 'introducciones a la filosofía').” *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*, organizado por William Frank y Alberto Vivar Flores, Editora PHILLOS, 2017, pp. 12–56.
- Cabrera, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Universidade de Brasília, 2018.
- Dawkins, Richard. *El gen egoísta*. Salvat Editores, 2000.
- Horstmann, Ulrich. *El monstruo: Perfiles de una filosofía antropológica*. Traducido por Manuel Pérez Cornejo, Sequitur, 2024.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana: en sus hombres y en sus textos*. Editorial Porrúa, 2015.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana (Resumen de historia de la Filosofía en México)*. Editorial Porrúa, 2006.
- Krauss, Lawrence M. *Un universo de la nada*. Editorial Pasado y Presente, 2013.
- Marx, Karl. *El Capital: Libro 1. T 1*. Akal, 2000.
- Mayr, Ernst. *Así es la biología*. Penguin Random House Grupo Editorial España, 2016.

Penrose, Roger. *Ciclos del tiempo: una extraordinaria nueva visión del universo*. Debate, 2015.
Roffe Tamez, Rubén Nessim. *La Era del Absurdo*. Herem, 2025.
Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, 1989.