

DEL PESIMISMO ALEGRE AL PESIMISMO UTÓPICO: DOLOR, VACUIDAD Y CREACIÓN DE SENTIDO

FROM CHEERFUL PESSIMISM TO UTOPIAN PESSIMISM: PAIN, EMPTINESS, AND
MEANING-MAKING

Slaymen Bonilla

Resumen

El artículo propone un pesimismo compatible con la acción y la creación de sentido. Parte del “pesimismo alegre” de José Vasconcelos y lo pone en diálogo con la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon y la adaptación hedónica, sin derivar de ellas una metafísica del sufrimiento. Desde la vacuidad y la originación dependiente de Nāgārjuna introduce dos categorías: Ontopatía, o reificación del daño como esencia de lo real, y Kenopatía, o reconocimiento del sufrimiento sin atribuirle existencia inherente. La distinción se aplica a la crisis ecológica, la esperanza y la procreación, y desemboca en el “pesimismo mítico” como apertura estética orientada a la *poiesis*.

Palabras clave: pesimismo; sufrimiento; vacuidad; esperanza; poiesis

Abstract

This article proposes a form of pessimism compatible with action and meaning-making. It begins with José Vasconcelos's “cheerful pessimism” and places it in dialogue with Richard L. Solomon's opponent-process theory and hedonic adaptation, without deriving a metaphysics of suffering from psychology. Drawing on Nāgārjuna's emptiness and dependent origination, it introduces two concepts: *Ontopathy*, the reification of harm as the essence of reality, and *Kenopathy*, the recognition of suffering without attributing inherent existence to it. The distinction is applied to ecological crisis, hope, and procreation, and leads to “mythic pessimism” as an aesthetic opening oriented toward *poiesis*.

Keywords: pessimism; suffering; emptiness; hope; poiesis

Introducción: hacia un pesimismo no resignado

El pesimismo filosófico no se reduce a una disposición melancólica ni a una simple expectativa negativa sobre el porvenir. En sus formulaciones más exigentes constituye una interrogación sobre el valor de la existencia, la estructura del deseo, la experiencia del sufrimiento y las posibilidades de la acción. Este artículo parte de una pregunta precisa: ¿puede un diagnóstico pesimista conservar capacidad afirmativa sin convertirse, por ello, en una variante encubierta del optimismo? La respuesta que se propone es afirmativa, pero exige distinguir entre *reconocer* el sufrimiento y *convertirlo* en fundamento absoluto de lo real.

Para desarrollar esta hipótesis se propone un recorrido articulado en tres movimientos argumentales. El primero recupera el “pesimismo alegre” asociado a José Vasconcelos como ejemplo de una posición en la que el desencanto histórico no desemboca necesariamente en inacción. El segundo pone esa intuición en diálogo con la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon y con los estudios sobre adaptación hedónica. Este diálogo no pretende derivar una metafísica de la neurobiología: su función es más limitada y, a la vez, más fértil, pues permite mostrar que placer y dolor participan de dinámicas relacionales y temporales que resisten su conversión inmediata en esencias.

El tercer momento formula el núcleo conceptual del artículo. A partir de una lectura de la vacuidad (*śūnyatā*) y de la originación dependiente (*pratītyasamutpāda*) en Nāgārjuna, así como de la no-dualidad de Eihei Dōgen, se distinguen dos modos de comprender el sufrimiento. Llamaré Ontopatía a la operación por la cual un daño real, histórico o biográfico es elevado a principio ontológico autosuficiente; y Kenopatía al reconocimiento lúcido del dolor sin atribuirle existencia inherente ni convertirlo en argumento total contra la existencia. Esta distinción permite reconsiderar tanto el pesimismo clásico como ciertos debates contemporáneos sobre ecología, esperanza y procreación.

La última sección presenta, de manera deliberadamente exploratoria, la noción de “pesimismo mítico”. No se la ofrece como una conclusión necesaria del análisis precedente, sino como una *apertura* estética: una forma de creación de sentido que recurre a Novalis, Malcolm de Chazal, Francisco Varela y, con las debidas reservas históricas y políticas, Julius Evola. La tesis general es, por tanto, más acotada que la de un sistema total: un pesimismo intelectualmente consistente puede reconocer la gravedad del daño sin sustancializarlo y, desde esa lucidez, conservar espacios de acción, cuidado y *poiesis*.

1. El “pesimismo alegre”: desencanto histórico y voluntad de acción

El “pesimismo alegre” resulta filosóficamente interesante porque nombra una tensión antes que una doctrina cerrada. Su lugar de aparición es el choque entre expectativas de transformación y una experiencia histórica marcada por violencia, fracaso político y fragilidad institucional. En el entorno de José Vasconcelos, esa tensión adquiere un significado especial: el pesimismo no se identifica con la renuncia, sino con una forma de lucidez que obliga a actuar sin garantías.

1.1. Crisis histórica y reconstrucción cultural

La formulación vasconceliana debe leerse en el horizonte convulso de las primeras décadas del siglo XX. La Revolución mexicana, los fusilamientos y las purgas políticas, así como la devastación de la Primera Guerra Mundial, alimentaron un lenguaje generacional de crisis y abatimiento. Más que atribuir mecánicamente un estado espiritual único a toda una época, conviene entender ese vocabulario como un registro de la fractura entre las promesas modernas de progreso y la experiencia concreta de la violencia.

La literatura y el ensayo de esos años funcionaron como sismógrafos de ese desencanto. El interés de este contexto no consiste en demostrar una desesperación homogénea, sino en mostrar que el “pesimismo alegre” aparece en un escenario donde el futuro había dejado de ofrecer garantías. La juventud intelectual debía pensar y actuar en medio de instituciones precarias, conflictos políticos y una modernización cuya dirección moral resultaba disputada.

En ese marco, la actuación pública de Vasconcelos introduce una paradoja productiva. El diagnóstico severo sobre la condición nacional coincide con su participación en un proyecto de reconstrucción educativa y cultural. Bibliotecas, escuelas, campañas editoriales y políticas de alfabetización no cancelan el pesimismo; muestran, por el contrario, que la percepción de la precariedad puede convertirse en

motivo de intervención. El “pesimismo alegre” interesa aquí precisamente como una ética de la acción sin garantía de éxito (Vasconcelos).

1.2. Desencanto y afirmación

La originalidad de esta actitud no reside en negar la miseria o la frustración, sino en rechazar que de ellas se siga necesariamente la parálisis. En *Pesimismo alegre*, el desencanto ante los mirajes de la realidad material convive con una exigencia de esfuerzo y formación. La alegría de este pesimismo no es euforia ni ceguera voluntaria, sino una disposición a sostener la acción aun cuando el resultado permanezca incierto (Vasconcelos).

Desde esta perspectiva, el mundo material puede aparecer como frágil, engañoso o incapaz de satisfacer de manera definitiva. Sin embargo, conviene no convertir esas imágenes en una ontología ya acabada. En esta primera etapa del argumento, su función es ética y estética: nombran el desengaño respecto de la promesa de una satisfacción permanente y preparan la pregunta por lo que puede hacerse cuando esa promesa pierde credibilidad.

La respuesta vasconceliana puede resumirse como una insistencia en la acción. El intelectual y el ciudadano no actúan porque el mundo garantice recompensa, sino porque la dificultad misma vuelve significativo el esfuerzo. El valor del “pesimismo alegre” reside así en separar compromiso y expectativa de triunfo: se puede trabajar por una transformación cultural sin convertir el progreso en una certeza metafísica.

La alegría, por tanto, no anula el diagnóstico pesimista. Designa una ecuanimidad práctica adquirida en la experiencia: la capacidad de atravesar decepciones sin transformar el resentimiento en criterio último. En esta lectura, el pesimismo vasconceliano anticipa una cuestión que reaparecerá en el resto del artículo: si la satisfacción es precaria y el resultado no está asegurado, la acción debe justificarse por algo distinto de la promesa de éxito.

2. Límites empíricos de la satisfacción: procesos oponentes y adaptación hedónica

La intuición filosófica de que las recompensas no producen una satisfacción definitiva puede ponerse en diálogo con ciertos modelos de la psicología del afecto. Esa relación debe formularse con cautela: una teoría psicológica no demuestra por sí misma la verdad de una metafísica pesimista. Sí puede, en cambio, ofrecer evidencia relevante sobre la temporalidad del placer, la habituación y los mecanismos mediante los cuales el organismo compensa desviaciones afectivas. En este sentido resulta útil la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon, complementada por la investigación sobre adaptación hedónica (Solomon; Lyubomirsky).

2.1. La teoría de los procesos oponentes

La teoría de Solomon describe cómo determinados estados afectivos son seguidos o contrarrestados por procesos de signo opuesto. Ante un estímulo intenso aparece primero una respuesta primaria; posteriormente se activa una respuesta compensatoria que tiende a restablecer el equilibrio. Con la repetición, esa respuesta oponente puede fortalecerse, modificando la experiencia subjetiva del estímulo (Solomon).

En términos esquemáticos, el modelo permite distinguir tres fenómenos relacionados: contraste afectivo o hedónico; habituación o tolerancia derivada de la repetición frecuente; y reacción afectiva posterior (*affective after-reaction*) o, según el caso, síndrome de abstinencia.

Estos fenómenos se explican mediante dos procesos interdependientes. El Proceso Primario (Proceso-A) es una respuesta fisiológica y emocional rápida, directa y no condicionada ante un estímulo que desvía al individuo de la neutralidad hedónica. El Proceso Oponente (Proceso-B) es una respuesta compensatoria de latencia más lenta y de valencia opuesta a la del proceso A; su función no es proporcionar placer o dolor en sí mismo, sino neutralizar el exceso del Proceso-A para salvaguardar el equilibrio del sistema.

Con la exposición repetida, el proceso oponente puede aparecer con mayor rapidez, intensidad o duración. La importancia filosófica de esta dinámica no radica en que “pruebe” el pesimismo, sino en que cuestiona una imagen simple del placer como acumulación lineal y estable (Solomon).

La misma lógica exige reconocer la dirección inversa: el cese de un estímulo aversivo puede producir alivio y una respuesta gratificante. Dolor y placer no forman, por tanto, una jerarquía metafísica que pueda deducirse sin más de la fisiología. La teoría sugiere más bien una relación dinámica en la que los estados afectivos adquieren significado dentro de secuencias temporales y contextos concretos.

2.2. Adaptación hedónica y crítica de la promesa de satisfacción permanente

La investigación sobre adaptación hedónica ha mostrado que la intensidad afectiva asociada a diversos acontecimientos puede disminuir con el tiempo. Este fenómeno no implica que todos los bienes sean equivalentes ni que el progreso social carezca de valor. Su alcance es más preciso: cuestiona la expectativa de que una mejora externa produzca, por sí sola, un aumento ilimitado y estable del bienestar subjetivo (Lyubomirsky).

De este diálogo pueden extraerse tres consecuencias filosóficas prudentes. Primero, la habituación limita la idea de que el placer repetido conserve indefinidamente la misma intensidad. Segundo, los procesos oponentes muestran que placer y malestar pueden estar temporalmente vinculados, pero de ello no se sigue que todo placer produzca necesariamente un sufrimiento proporcional ni que todo dolor conduzca a recompensa. Tercero, la adaptación de expectativas ayuda a explicar por qué ciertos logros pierden rápidamente su capacidad de sorprender o satisfacer.

La consecuencia para el argumento de este artículo es modesta pero relevante: la psicología del afecto ofrece razones para desconfiar de un optimismo que identifica bienestar con crecimiento indefinido de recompensas. No demuestra que la existencia sea esencialmente sufrimiento ni que el progreso sea una ilusión; muestra que la satisfacción humana es más inestable, relacional y adaptativa de lo que presupone ese optimismo simplificado.

La teoría de los procesos oponentes obliga a reconocer tanto la compensación negativa que puede seguir al placer como el alivio que puede seguir al dolor. La evidencia empírica, por consiguiente, no fundamenta un monismo del sufrimiento. Si tiene relevancia filosófica, es porque dificulta la sustancialización unilateral de cualquiera de los dos polos.

Aquí aparece una distancia respecto de ciertas lecturas del pesimismo metafísico. La fisiología no permite confirmar ni refutar directamente la Voluntad schopenhaueriana; pertenecen a niveles explicativos distintos. En lugar de afirmar que la neurobiología “desmantela” la cosa en sí del sufrimiento, propongo una relación analógica más limitada: la dinámica afectiva descrita por Solomon vuelve pensable una concepción relacional de la experiencia; esa concepción puede ponerse en diálogo, sin identificarlas, con tradiciones filosóficas que cuestionan la existencia inherente.

3. Ontopatía y Kenopatía: una lectura no sustancialista del sufrimiento

El paso de la psicología a la ontología no es deductivo. Lo que sigue constituye una propuesta filosófica: utilizar la crítica budista de la existencia inherente para reconsiderar un problema recurrente del pesimismo, a saber, la tendencia a convertir la experiencia del daño en fundamento absoluto de lo real. El “pesimismo utópico” designará aquí la tentativa de conservar la lucidez frente al sufrimiento sin convertir esa lucidez en clausura de toda posibilidad de acción.

3.1. Schopenhauer y el problema de la reificación

Schopenhauer ocupa un lugar decisivo en la sistematización moderna del pesimismo. Su diálogo con tradiciones filosóficas de la India abrió un horizonte que la investigación posterior ha podido reconstruir con mayor precisión filológica. Esta diferencia histórica no invalida su proyecto, pero permite preguntar hasta qué punto la identificación entre mundo, querer y sufrimiento puede ser releída desde concepciones no sustancialistas de la experiencia (Schopenhauer).

La propuesta de este artículo no consiste en corregir retrospectivamente a Schopenhauer mediante el budismo, ni en someter el budismo a categorías occidentales. Consiste en hacer explícita la tensión entre una metafísica que busca un principio último y una tradición —como la Madhyamaka— que somete la noción misma de naturaleza inherente a una crítica radical.

Por ello conviene evitar agrupar bajo una misma acusación a autores tan distintos como Mainländer, Camus, Cabrera o Benatar. Sus diagnósticos, métodos y conclusiones no son equivalentes. Lo que el

concepto de Ontopatía pretende señalar no es una “escuela” histórica común, sino una posibilidad argumentativa: el momento en que el sufrimiento deja de ser una experiencia, una relación o un problema ético y pasa a funcionar como principio autosuficiente desde el cual se pretende decidir el valor total de la existencia (Mainländer; Camus; Cabrera; Benatar).

Llamo Ontopatía a esa operación de ontologización del daño. El término no niega la realidad del genocidio, la enfermedad, la pérdida o la crueldad natural. Al contrario: parte de su irreducible gravedad. Lo que discute es el salto por el cual la realidad de esos daños se convierte en una esencia metafísica que agota el significado de todo lo existente. La Ontopatía no designa el hecho de sufrir ni la decisión de rechazar determinadas formas de vida; designa la pretensión de que el sufrimiento posea una autosuficiencia metafísica capaz de clausurar de antemano otras interpretaciones.

3.2. Vacuidad, originación dependiente y Kenopatía

Frente a esa reificación, el budismo mahāyāna ofrece herramientas conceptuales particularmente fecundas. El pesimismo utópico no construye su argumento *a partir de* Nāgārjuna o Dōgen como fundamento deductivo; entra en diálogo con ellos para pensar una experiencia del dolor que sea real en el plano convencional sin adquirir por ello naturaleza propia e independiente.

En Nāgārjuna, la crítica del *svabhāva* se articula con la originación dependiente: los fenómenos no existen desde sí mismos ni por una esencia aislada, sino en redes de condiciones y relaciones. La vacuidad (*śūnyatā*) no significa inexistencia ni nihilismo; nombra precisamente la ausencia de existencia inherente. Aplicada al problema que aquí interesa, esta perspectiva impide convertir el sufrimiento en una sustancia metafísica sin negar su realidad convencional (Nāgārjuna).

Llamaré Kenopatía —neologismo propuesto aquí a partir del griego *κενός* (*kenós*, ‘vacío’), en alusión a *śūnyatā*— al sufrimiento lúcido que reconoce esa doble exigencia. El dolor de una pérdida, una injusticia o una enfermedad es real y puede ser devastador; pero no necesita convertirse en la esencia última del mundo. La Kenopatía no promete superar el dolor ni lo vuelve “opcional”: propone habitarlo sin añadirle la pretensión de que revele, por sí solo, la verdad total del ser.

La parábola budista de las dos flechas ofrece una imagen útil para esta diferencia (Saṃyutta Nikāya 36.6; Bodhi). La primera flecha representa el daño que ocurre; la segunda, la reacción que puede multiplicarlo mediante apego, resentimiento o interpretación. La analogía no debe entenderse como una psicologización de todo sufrimiento —hay daños sociales y políticos que exigen transformación objetiva—, sino como una advertencia contra la duplicación metafísica de la herida. La Ontopatía equivale a convertir la segunda flecha en doctrina del mundo: no sólo “esto duele”, sino “el dolor es la sustancia definitiva de lo real”. La Kenopatía, en cambio, intenta sostener una lucidez doble: no negar la primera flecha y no absolutizarla. Esa distinción es el centro del “pesimismo utópico” aquí defendido.

Una intuición cercana puede encontrarse en la reflexión de C. G. Jung sobre el sufrimiento que no puede ser eludido. Sin identificar la psicología analítica con el budismo, la comparación permite subrayar que cierta parte del padecimiento surge de la relación que establecemos con una herida que no hemos elegido. El interés de esta aproximación no es patologizar el pesimismo occidental, sino preguntar cuándo una interpretación del sufrimiento amplifica aquello que pretendía comprender (Jung).

La consecuencia ética no es una invitación a aceptar pasivamente la injusticia. Vaciar de esencia el sufrimiento no equivale a volverlo irrelevante. Al contrario, al impedir que el daño sea leído como destino metafísico, se conserva la posibilidad de responder a él. La Kenopatía nombra precisamente esa combinación de lucidez y apertura.

3.3. La cicatriz como *poiesis*: resiliencia y elaboración del daño

La noción de resiliencia, desarrollada por Boris Cyrulnik, puede incorporarse aquí con una función limitada: describir procesos mediante los cuales una vida herida encuentra nuevas formas de desarrollo. No se trata de glorificar el trauma ni de convertir toda adversidad en oportunidad. La resiliencia sólo tiene sentido si conserva la gravedad de aquello que ocurrió y reconoce que no todas las heridas pueden ser “reparadas” de la misma manera (Cyrulnik).

Entendida así, la resiliencia introduce una dimensión *poética*: la posibilidad de reorganizar una biografía después del trauma, construir vínculos y producir sentidos que no estaban dados de antemano. La metáfora del *kinsugi* puede servir para expresar esa idea siempre que no se romantice la fractura. La

reparación no convierte retrospectivamente la rotura en un bien; hace visible, más bien, que una forma nueva puede incorporar la historia de su daño sin quedar reducida a ella.

En este punto conviene precisar de nuevo a Nāgārjuna: la originación dependiente y la vacuidad no “demuestran” que la realidad sea nada, sino que cuestionan la pretensión de existencia inherente. La Kenopatía toma de ahí una regla negativa: no convertir el dolor en sustancia. Su dimensión positiva — la creación de sentido — pertenece ya a otro registro y no debe atribuirse sin más a la filosofía Madhyamaka (Nāgārjuna).

Dōgen permite profundizar esta tensión desde otra dirección. Su reflexión sobre ser-tiempo (*uji*) y sobre la no-dualidad entre práctica y realización disuelve oposiciones demasiado rígidas entre un mundo defectuoso y una salvación situada fuera de él. La transitoriedad y la falta de sustancia no obligan a abandonar el mundo: pueden convertirse en condiciones de una práctica situada (Dōgen).

4. Logos, Mythos y acción en un mundo sin garantías

La distinción entre Logos y Mythos se utiliza aquí como una herramienta heurística, no como una oposición entre “Occidente racional” y una supuesta sabiduría irracional superior. Por Logos entenderé el registro de la explicación, la prueba y la argumentación; por Mythos, el registro narrativo y simbólico mediante el cual una comunidad o un individuo articula sentido. Ambos pueden deformarse y ambos son necesarios. La ciencia puede describir mecanismos y riesgos, pero no determina por sí sola qué merece ser cuidado; el mito puede orientar una vida, pero no sustituye la exigencia de evidencia.

Esta distinción resulta especialmente útil ante diagnósticos contemporáneos de vacío, individualismo y mercantilización. Lipovetsky y Byung-Chul Han, desde perspectivas diferentes, describen transformaciones sociales que erosionan formas de vínculo y sentido. En *La Era del Absurdo*, Rubén Nessim Roffe Tamez radicaliza ese diagnóstico al describir sociedades en las que las relaciones humanas son absorbidas por criterios de eficiencia y consumo (Lipovetsky; Han, *Die Müdigkeitsgesellschaft*; Han, *Die Austreibung des Anderen*; Roffe Tamez).

El “pesimismo utópico” no responde a esa crisis declarando impotente al Logos. Más bien reconoce su límite de competencia. La argumentación puede mostrar contradicciones, desmontar falsas promesas y medir daños; lo que no puede garantizar es que de una descripción verdadera surja automáticamente una orientación vital. En ese intervalo aparece el Mythos como capacidad narrativa y simbólica de organizar un horizonte de acción.

La relación entre ambos registros debe ser crítica y recíproca. Un Mythos que ignore la evidencia puede degenerar en ilusión; un Logos que se presente como única fuente de valor puede ocultar sus propios supuestos normativos. El pesimismo utópico se sitúa entre ambos: exige lucidez descriptiva y, al mismo tiempo, reconoce que actuar requiere compromisos cuyo sentido no se deduce de una probabilidad de éxito.

Por ello tampoco conviene identificar la vacuidad de Nāgārjuna con un “lienzo en blanco” disponible para una voluntad soberana. La ausencia de existencia inherente no significa disponibilidad absoluta del mundo. La *poiesis* que aquí se propone es situada: crea sentido dentro de relaciones, condiciones y límites que el sujeto no controla por completo.

5. El Antropoceno: pesimismo, esperanza y responsabilidad

La crisis ecológica ofrece un terreno decisivo para probar esta posición. El calentamiento global antropogénico y la degradación de ecosistemas enfrentan a las sociedades con daños ya presentes y con futuros inciertos. Luis Tamayo ha descrito este proceso a partir de la noción desarrollada en *La locura ecocida*, mientras Timothy Morton propone pensar el calentamiento global mediante su concepto de hiperobjeto: una realidad distribuida en escalas temporales y espaciales que desbordan la percepción cotidiana (Tamayo; Morton).

Estas imágenes sirven para subrayar una dificultad política: la responsabilidad es real aunque ningún individuo pueda abarcar cognitivamente el fenómeno completo. El pesimismo resulta pertinente si permite abandonar la expectativa de una solución rápida sin convertir la gravedad del diagnóstico en excusa para la inacción.

La propuesta de Mara van der Lugt resulta útil precisamente porque separa pesimismo y desesperanza. Su “pesimismo esperanzador” no exige creer que el desenlace será favorable; pregunta si hay acciones

cuyo valor permanece incluso bajo una expectativa negativa del resultado. Esta distinción evita convertir la esperanza en pronóstico y permite comprenderla como orientación práctica (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

5.1. Contra la obligación de ser optimistas

En los discursos públicos sobre crisis ecológica, el optimismo suele presentarse como condición de movilización. Van der Lugt cuestiona esa exigencia cuando se convierte en una obligación afectiva: exigir confianza en el éxito puede ocultar la gravedad de la situación y desautorizar emociones como duelo, miedo o desesperación. El problema no es la esperanza en sí, sino su reducción a expectativa de victoria (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

5.2. Esperanza sin pronóstico

La propuesta de van der Lugt permite desvincular pesimismo y desesperanza: una expectativa negativa acerca del desenlace no elimina necesariamente el compromiso moral. La diferencia decisiva no es entre dos esencias de esperanza, sino entre dos usos. La esperanza instrumental deposita su valor en la probabilidad de alcanzar un resultado; cuando se absolutiza, produce frustración y transfiere responsabilidades estructurales hacia los individuos. La esperanza axiológica, en cambio, reconoce que la acción posee valor aunque el desenlace sea incierto. Esta segunda forma es compatible con el pesimismo porque no necesita negar el diagnóstico adverso (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

Van der Lugt revaloriza asimismo emociones tradicionalmente consideradas negativas. El duelo puede testimoniar el valor de lo perdido; la desesperación puede indicar que se ha percibido la gravedad de una situación; y ciertas “epifanías oscuras” pueden romper la complacencia. Ninguna de estas emociones es automáticamente virtuosa: adquieren relevancia cuando se integran en prácticas de atención y responsabilidad.

5.3. Procreación, antinatalismo y pluralidad de respuestas

La cuestión de la procreación vuelve especialmente visible el límite de cualquier conclusión totalizante. En *Begetting*, van der Lugt examina el carácter moralmente complejo de crear una nueva vida. El debate no puede reducirse a una oposición entre “afirmadores de la vida” y “extincionistas”: incluye argumentos sobre daño, consentimiento, responsabilidad, vulnerabilidad y futuro planetario (van der Lugt, *Begetting*).

Por ello, Mainländer, Cabrera y Benatar no deben presentarse como si sostuvieran una única tesis ni como si su motivación pudiera reducirse al miedo. Sus posiciones poseen fundamentos distintos. El concepto de Ontopatía sólo sería aplicable cuando un argumento transforma el daño en una esencia metafísica universal; no basta con sostener que existen razones morales para no procrear (Mainländer; Cabrera; Benatar).

El pesimismo utópico tampoco debe invertir el dogmatismo y convertir la procreación en deber. Su tesis es más limitada: la conciencia de un futuro ecológicamente adverso no decide por sí sola el problema. Tener o no tener hijos puede responder a deliberaciones éticas legítimas y distintas. Lo que se rechaza es la pretensión de extraer una obligación universal directamente de una metafísica del sufrimiento. La respuesta no debería ser unívoca ni equívoca, sino analógica (Beuchot).

Esta pluralidad de respuestas prácticas conduce, finalmente, a la pregunta por los recursos narrativos y simbólicos mediante los cuales puede sostenerse la acción en un mundo sin garantías.

6. Hacia un pesimismo mítico: una apertura estética

El “pesimismo mítico” no constituye una fase necesaria ni superior del argumento, sino una posibilidad estética que surge después de reconocer los límites de la explicación. Si el pesimismo utópico impide convertir el sufrimiento en sustancia, el pesimismo mítico pregunta cómo producir formas de sentido en un mundo que no ofrece garantías metafísicas. En este punto el lenguaje del artículo cambia deliberadamente: ya no se trata de demostrar, sino de explorar. Y esa exploración exige una voz distinta —más cercana al ensayo que al argumento— sin por ello abandonar el rigor que la precede.

Esta exploración reúne tradiciones heterogéneas —romanticismo, pensamiento tradicionalista, poética visionaria y fenomenología encarnada— que no deben confundirse en un sistema único. Su interés común reside en la pregunta por la relación entre percepción, símbolo, cuerpo y creación.

6.1. Entre las ruinas: apropiación crítica de Julius Evola

En *Cavalcare la tigre*, Julius Evola formula la imagen de “cabalgar el tigre” para describir una forma de distanciamiento interior ante una época percibida como disolutiva. El concepto de *apoliteia* y la figura del “hombre diferenciado” pueden leerse, en un plano estrictamente existencial, como intentos de evitar que el sujeto sea absorbido por aquello que juzga decadente (Evola).

Esta apropiación exige una reserva explícita. Evola fue una figura vinculada al tradicionalismo radical europeo y su obra mantiene relaciones históricas e ideológicas problemáticas con el fascismo y con corrientes de extrema derecha (Sedgwick). Recuperar una imagen o una estrategia existencial de *Cavalcare la tigre* no implica aceptar ese horizonte político. Para este artículo, la metáfora sólo es útil si se separa críticamente de la jerarquía aristocrática y de los presupuestos políticos que la acompañan.

Así restringida, la figura de “cabalgar el tigre” nombra una disposición: participar en un mundo que se juzga en crisis sin concederle autoridad total sobre el propio horizonte de valor. Su límite resulta igualmente claro: el distanciamiento interior no puede sustituir la responsabilidad pública ni convertirse en indiferencia frente al sufrimiento ajeno. El pesimismo mítico no es una aristocracia del espíritu que mira el colapso desde lejos; es una forma de habitar el fuego sin quemarse en él.

6.2. *Poiesis*, percepción y mente encarnada

La dimensión afirmativa del pesimismo mítico aparece con mayor claridad en el idealismo mágico de Novalis y en la poética sensorial de Malcolm de Chazal. En ambos casos, la respuesta al desencantamiento no consiste en demostrar que el universo posee un sentido objetivo, sino en transformar la percepción y el lenguaje. La re-poetización del mundo funciona como práctica creadora, no como refutación de la ciencia (Novalis; Chazal).

En *Sens-Plastique*, Chazal explora correspondencias sensoriales entre cuerpos, colores, plantas, minerales y formas. El sentido mágico que articula no es una superstición primitiva sino un régimen de experiencia: la materia deja de aparecer como objeto mudo y se convierte en ocasión de relación imaginativa. Esta poética no necesita declarar “ciego” al Logos; amplía el campo de significación sin reemplazar las reglas de prueba cuando lo que está en juego es una afirmación empírica (Chazal).

Francisco Varela ofrece un puente más riguroso para pensar esa relación. Su neurofenomenología busca articular descripciones de la experiencia en primera persona con investigación científica en tercera persona, y el enfoque enactivo subraya la inseparabilidad entre cognición, cuerpo y mundo (Varela, “Neurophenomenology”; Varela, Thompson y Rosch). La mente encarnada permite reformular la relación Logos/Mythos sin jerarquizarlos: conocer es inseparable de una forma de estar y actuar en el mundo, lo que obliga a pensar la creación como relación entre organismo, entorno, memoria y práctica.

El “pesimismo mítico”, entendido de este modo, no supera la biología ni promete una recompensa superior. Designa la capacidad de producir símbolos, obras, vínculos y narraciones después de haber renunciado a la exigencia de una garantía última. Su afirmación es estética y práctica: el mundo puede carecer de un significado intrínseco accesible y, sin embargo, seguir siendo un campo de creación. No forjamos un cosmos autosuficiente con la soberbia del que ya no necesita nada; habitamos la vacuidad con las manos activas.

Conclusión: lucidez sin clausura

El recorrido desarrollado permite precisar el alcance de la propuesta. El “pesimismo alegre” mostró que un diagnóstico adverso del mundo puede coexistir con una ética de intervención. La psicología de los procesos oponentes y la adaptación hedónica añadió una cautela frente a la expectativa de satisfacción estable, pero sin demostrar por ello una metafísica del sufrimiento. Esa diferencia entre evidencia empírica y tesis ontológica es indispensable para un pesimismo filosóficamente responsable.

A partir de ahí, la distinción entre Ontopatía y Kenopatía constituye la aportación central del artículo. La primera nombra la reificación del daño: su transformación en esencia autosuficiente capaz de decidir

el valor total de la existencia. La segunda conserva la realidad del sufrimiento sin concederle ese estatuto. La vacuidad y la originación dependiente de Nāgārjuna ofrecen un vocabulario para pensar esa no-sustancialización, mientras Dōgen permite imaginar una práctica que no necesita escapar de la transitoriedad.

Esta distinción tiene consecuencias éticas. Ante la crisis ecológica, el pesimismo no tiene por qué elegir entre optimismo obligatorio y resignación. El “pesimismo esperanzador” de van der Lugt muestra que la acción puede sostenerse por el valor de aquello que protege, incluso cuando no existe certeza de victoria. Del mismo modo, el debate sobre procreación exige reconocer la diversidad de argumentos y evitar convertir una decisión existencial en mandato metafísico universal.

La noción de Mythos permite nombrar el registro en el que una vida organiza compromisos y sentidos que no se deducen de una predicción. Pero ese registro debe permanecer en relación crítica con el Logos. El primero no sustituye la evidencia; el segundo no produce por sí solo una razón para vivir o actuar. La posibilidad de un pesimismo no resignado depende precisamente de mantener esa tensión.

El “pesimismo mítico” queda, por ello, como una apertura y no como coronación del sistema. Evola, Novalis, Chazal y Varela señalan caminos muy distintos para pensar distancia, percepción, imaginación y corporeidad. Su reunión sólo resulta fecunda si se conserva la heterogeneidad de sus proyectos y si se evita convertir la *poiesis* en una nueva metafísica consolatoria.

Del pesimismo alegre al pesimismo utópico no hay una ascensión necesaria, sino un desplazamiento de problema: de la pregunta por cómo actuar después del desencanto a la pregunta por cómo sufrir sin hacer del sufrimiento una esencia. El pesimismo que emerge de ese recorrido no promete reconciliación ni victoria. Su apuesta más modesta —y quizá por ello más exigente— es sostener la lucidez sin clausurar de antemano la acción, el cuidado y la creación.

Obras citadas

- Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press, 2006.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM, 1997.
- Bodhi, Bhikkhu, translator. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications, 2000.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 1996.
- Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Gallimard, 1942.
- Chazal, Malcolm de. *Sens-Plastique*. Gallimard, 1948.
- Cyrułnik, Boris. *Los patitos feos: La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*. Gedisa, 2002.
- Dōgen, Eihei. *Shōbōgenzō: Tesoro del verdadero ojo del Dharma*. Vol. 1, traducido por Pedro Piquero, Sirio, 2013.
- Evola, Julius. *Cavalcare la tigre. All'insegna del Pesce d'Oro*, 1961.
- Han, Byung-Chul. *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. S. Fischer Verlag, 2016.
- Han, Byung-Chul. *Die Müdigkeitsgesellschaft*. Matthes & Seitz, 2010.
- Jung, C. G. *Psychology and Religion: West and East*. 2.^a ed., translated by R. F. C. Hull, vol. 11 of *Collected Works*, Princeton University Press, 1969.
- Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*. Gallimard, 1983.
- Lyubomirsky, Sonja. *The How of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life You Want*. Penguin Press, 2008.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Editado por Carlos Javier González Serrano, traducido por Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2014.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikā. Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Traducido por Abraham Vélez de Cea, Kairós, 2003.
- Novalis. *Philosophical Writings*. Editado y traducido por Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, 1997.
- Roffe Tamez, Rubén Nessim. *La era del absurdo*. Editorial Herem, 2025.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María, Trotta, 2004.

- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press, 2004.
- Solomon, Richard L. "Opponent-Process Theory of Motivation: The Costs of Pleasure and the Benefits of Pain." *American Psychologist*, vol. 35, no. 8, 1980, pp. 691–712. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.35.8.691>.
- Tamayo, Luis. *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. Fontamara, 2010.
- van der Lugt, Mara. *Begetting: What Does It Mean to Create a Child?* Princeton University Press, 2024.
- van der Lugt, Mara. *Hopeful Pessimism*. Princeton University Press, 2025.
- Varela, Francisco. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, no. 4, 1996, pp. 330–349.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, 1991.
- Vasconcelos, José. *Pesimismo alegre*. M. Aguilar, 1931.