

1755/1985: VOLTAIRE Y JOSÉ EMILIO PACHECO ANTE EL DESASTRE DEL TERREMOTO

1755/1985: VOLTAIRE AND JOSÉ EMILIO PACHECO FACING THE EARTHQUAKE DISASTER

Adán Núñez Luna

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

Resumen

En este trabajo expondré algunas ideas de Voltaire y José Emilio Pacheco en relación con los terremotos de los que fueron testigos: el terremoto de Lisboa de 1755 y el terremoto de la Ciudad de México de 1985, respectivamente. Para ser todavía más puntual, la reflexión se centrará en destacar el sentido religioso de sus imágenes y metáforas poéticas, con la finalidad de mostrar que ellos piensan de forma diferente la relación entre Dios y la naturaleza y que eso permite nuevas formas de repensar el mal.

Palabras clave: poesía; religión; Dios; pesimismo; mal

Abstract

In this paper I will present some ideas of Voltaire and José Emilio Pacheco concerning the earthquakes that they witnessed: the 1755 Lisbon earthquake and the 1985 Mexico City earthquake, respectively. To be more specific, the reflection will hark the religious sense of their poetic images and metaphors, with the aim of showing that they understand the relationship between God and nature differently and that it makes possible new forms of conceptualizing evil.

Keywords: poetry; religion; God; pessimism; evil

Introducción

Recordando uno de los títulos, simple y contundente, del filósofo canadiense Charles Taylor, podría comenzarse esta reflexión recordando que vivimos en “una era secular” (*a secular age*). No es una idea fácil de aclarar, como lo demuestran las casi mil páginas que el autor dedica al asunto. Será suficiente con decir que, cuando se habla de secularización, en un sentido bastante general lo que se quiere dar a entender es un proceso de distanciamiento con respecto a lo religioso (Taylor 1-22). Las pruebas se pueden hallar en las instituciones de un país, pues con base en la separación entre la Iglesia y el Estado el aparato administrativo se mostrará independiente de los intereses de la fe. Asimismo, y quizás esto es en lo que más rápido se piensa, los efectos de la secularización se reflejan en el modo de experimentar la vida misma. Alejados del fervor religioso de la Antigüedad y de la Edad Media, las personas de una etapa histórica caracterizada por la “muerte de Dios” tienden a enfocar sus preocupaciones en los asuntos mundanos y terrenos. Por lo que respecta a la comprensión que se tiene de la naturaleza, en lugar de apelar a categorías divinas (creación, milagro, castigo, prueba, etc.) el hombre secular, por regla general, prefiere las explicaciones inspiradas por el método científico, que tienen la ventaja de mirar las cosas con “objetividad”, o por lo menos esa es la creencia firme de la modernidad, que tal vez no está muy alejada de las demás supersticiones.

Cuando acontece un desastre el comportamiento de los hombres se vuelve un laboratorio muy interesante. Por más secular que sea la mentalidad de alguien, cuando lo golpea una catástrofe su lenguaje vuelve a clamar religiosamente: ora entre lágrimas y llantos, hace peticiones al Altísimo, predica imágenes apocalípticas, maldice el día en que nació. Ante un terremoto o un huracán las personas vuelven a sentir la prepotencia de lo divino y su fragilidad en tanto que criaturas arrojadas al *vallis lacrimarum*. Si esto es así, entonces los textos que dan cuenta de los desastres son un *corpus* magnífico para explorar el sentido de lo religioso tal y como se va metamorfoseando con el suceder de los tiempos y las ideologías.

Los autores que son objeto de este estudio, Voltaire y José Emilio Pacheco, forman parte de ese repertorio que nos permite asomarnos a la comprensión que los hombres se han hecho de las desgracias naturales. Cada uno tuvo noticia de un terremoto impactante: Voltaire del que pulverizó a Lisboa y al optimismo ilustrado en 1755, y Pacheco del que agudizó, a partir de 1985, la incertidumbre que los mexicanos tienen por el suelo que pisan.¹ Ambos escritores recurrieron al lenguaje de la poesía para tratar de expresar sus ideas sobre lo acontecido. Uno pensaría que, por ser hombres pertenecientes a la modernidad, en sus obras los señalamientos de reminiscencias religiosas no tendrían mucha cabida. Pero esto no es del todo cierto. Si bien no hay duda de que una “cultura del desastre” comienza a perfilarse en la edad moderna y de que ella se caracteriza por ir abandonando paulatinamente las explicaciones de orden religioso para comenzar a responsabilizar al hombre de las tragedias que le ocurren (Huet 1-13), también es verdad que, por el carácter fenomenológico de su manifestación, el desastre natural favorece el tipo de experiencias que Otto congloba bajo la categoría de lo *tremendum* (60-69). Dado que son contenidos irracionales, se mueven en un estadio que no puede reducirse al de la simple representación consciente y reflexiva. Uno puede jurar que su comprensión de la naturaleza está enteramente alineada con la imagen científica del mundo, que de ninguna manera afloraría dentro de su ser un atisbo de imaginaria religiosa que lo obligara a ver en una tormenta o un sismo un aspecto de lo divino, pero ¿podría seguir manteniendo esa postura si se halla en medio de las olas o bajo los escombros? Posiblemente sí; posiblemente no. En tanto que esto dependa de lo “posiblemente”, cabe conceder que un desastre natural es una puerta en donde se ponen a prueba diversos aspectos del sentido del mundo.

Uno de ellos, el que aquí nos interesa explorar, tiene que ver con el sentido religioso.

Así pues, el propósito del presente artículo es explorar algunas de las imágenes y planteamientos que tanto Voltaire como Pacheco inscribieron en sus poemas, a fin de esbozar una lectura que permita entender las peculiares problemáticas que cada uno de ellos vio en el terremoto y que involucran de

¹ Vale hacer una precisión conceptual respecto al estatuto testimonial de los autores referidos. Como tal vez se sepa, ni Voltaire ni José Emilio Pacheco presenciaron *in vivo* los terremotos que inspiraron sus trabajos. Cuando Lisboa colapsaba Voltaire se encontraba a kilómetros de distancia, en Suiza; la idea que se formó del evento no responde a un testimonio visual, sino a la representación que él se hizo mediante la información que le llegaba por escrito. Por su parte, Pacheco estaba en Maryland cuando tembló en México; solo un par de días después de sucedido él pudo regresar a la capital mexicana y presenciar en persona los estragos. Pese a que ninguno de los dos poetas vivenció el terremoto en el justo momento en que aconteció, es lícito considerar sus obras como un “testimonio” en la medida en que ambos se esfuerzan por dar cuenta del acontecimiento según sus respectivas impresiones. Al hacerlo, enfocan el desastre desde una perspectiva singular e irreductible, lo que permite que el lector de sus obras pueda ver con “ojos” que no son los suyos un evento que no sería capaz de representarse así sin la mediación de sus poemas.

alguna u otra forma el tema de la representación religiosa. Para allanar lo más posible el camino, antes de comentar los poemas de cada autor, se explicará primero por qué el terremoto es un fenómeno que favorece la interpretación pesimista de la naturaleza y del lugar que ocupa el hombre en ella, y qué características es importante tomar en consideración al estudiar obras poéticas que tratan sobre el desastre.

El terremoto como *leitmotiv* del pesimismo

Representa una *communis opinio* pensar que Schopenhauer es el punto culminante, quizás incluso inaugural, del pesimismo (Sully 74-105; Beiser 13-24). Sin querer negar esa consabida atribución, es importante subrayar que un fenómeno teórico como el pesimismo no se deja comprender bien si no se amplía un poco más la mirada histórica de su conformación. Suponiéndose que Schopenhauer marca el arranque del pesimismo dentro del pensamiento filosófico, es innegable que antes de 1818, fecha en la que el filósofo termina de escribir “la Biblia del pesimismo” (Roca-Ferrer 353), esto es, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en Europa ya se habían dado las disputas que llevaron hacia la creación de los conceptos ‘optimismo’ y ‘pesimismo’ (Hazard 58-59; Dienstag 8-10; Van der Lugt 67-102). Dichas disputas conciernen a una cuestión palpitante del siglo XVIII: el problema del mal.

Desde un punto de vista restringido, el problema del mal intenta responder a un cuestionamiento ontoteológico: ¿por qué hay mal en el mundo suponiendo que existe un Dios omnipotente (y, por lo tanto, que *podría* suprimirlo) y benévolo (por consiguiente, que *querría* el bien)? Con vistas a solucionar tamaño desafío, Leibniz publicó los *Essais de Théodicée* en 1710. De manera muy simplificada, puede resumirse la explicación que allí se ofrece diciendo que el mal existe porque Dios lo ha permitido a fin de obtener a través suyo el máximo bien posible, entendiendo por posible la concordancia armónica de todas las entidades que conforman el mundo que efectivamente existe por haber sido elegido por Dios como el mejor. Esa doctrina se ha llegado a conocer como optimismo metafísico.

La contraparte más afamada del optimismo leibniziano vino de la mano de Voltaire, quien lo ridiculiza y cuestiona en varios de sus cuentos. Destaca, entre todas sus narraciones, *Candide, ou l'Optimisme*, una corrosiva sátira en la que se desmesuran los postulados de Leibniz y se muestra su absurda incompatibilidad una vez que son enfrentados a las desdichas de los personajes que pueblan el relato.

Leibniz *versus* Voltaire... En medio de esa colisión apareció el día fatal: 1 de noviembre de 1755. Esa fecha añade un nuevo recodo a la *querelle* entre optimismo y pesimismo, pues incorpora la participación de un “agente” que ya no es humano, que no se presenta barajando una tesis en el lenguaje bizantino de Leibniz ni tampoco en el *ton goguenard* de Voltaire: ese nuevo “dialogante” que se suma a la discusión es el terremoto.

Con una intensidad que se calcula haber rondado, en el epicentro, los niveles X-XII en la escala de Mercalli (MM), el terremoto afectó hondamente diferentes ciudades de Portugal y de África del Norte, principalmente. Así, se contempla que el fenómeno alcanzó una intensidad nivel X en la zona de Lisboa, mientras que en el barrio de la Baixa se registró una de valor IX. Asimismo, la zona más sureña del país, el Algarve, fue afectada por una intensidad de grado X (Hurtado Simó 31-32). Lo que se quiere comunicar con estas gradaciones sismográficas es que los efectos producidos por el terremoto se tradujeron en múltiples afectaciones que dañaron las construcciones de la ciudad y que cambiaron incluso el paisaje geográfico. Hubo derrumbamiento de torres, chimeneas y campanarios, cuarteamiento de paredes, agrietamiento del suelo, derribo de casas y palacios, desbordamiento de aguas oceánicas y fluviales, etcétera.

Comparaciones recientes sugieren que el terremoto de 1755 fue tan destructivo como lo serían aproximadamente 32 000 bombas atómicas similares a las que fueron arrojadas sobre Hiroshima (Molesky 6). Es comprensible entonces por qué se convirtió en el escándalo de la Ilustración y en el principal mentís del optimismo. Antes y durante esa época “tenía sentido llamar *males* a los terremotos” (Neiman 307). Que la tierra hubiera temblado y que hubiera arrasado tanto con miles de vidas humanas, como con incontables bienes materiales y con la misma ciudad de Lisboa, otrora reconocida por sus enormes riquezas obtenidas gracias al imperio de ultramar luso, no podía ser visto como un accidente amoroso. Algo tan terrible hablaba más bien sobre la condición “maligna” de lo sucedido.

Nada más natural que ver que el terremoto de 1755 fue el catalizador de cuestionamientos que hoy se cuentan como tradicionales del problema del mal: ¿por qué Dios “manda”, “permite” o “impone” desastres tan terribles para los hombres? ¿Es el terremoto una manifestación del mal sobre la tierra, o

simplemente un fenómeno amoral que está “más allá del bien y del mal”? ¿En qué medida es compatible con la bondad divina que hayan muerto miles de inocentes en el terremoto, incluidos niños que no tenían un alma corrompida? ¿Puede la razón humana dar cuenta de la relación entre el desastre y Dios?

Si el pesimismo es una filosofía que tiende a exhibir la miseria inherente a la existencia en cada uno de sus estratos, y de tal forma que termina sugiriendo que lo peor del mundo es el mundo mismo, entonces el terremoto es uno de los tantos ejemplos que hablan a su favor. Aun si se insistiera que se trata de un fenómeno amoral, se trata de uno que invita a metaforizar la tierra como un polvorín que en cualquier momento puede dinamitar al hombre. Por otra parte, una cosa es argumentar que no es un mal y otra muy diferente es estar en medio de él. Quien ha vivido esto último sabe que la experiencia sísmica derrumba también las categorías del pensamiento. Estando en medio del terremoto, no importa ya saber si es un mal o no, se lo vive como tal. El verbo *temblar* es muy elocuente al respecto: se tiembla ante algo monstruoso. Y el temblor de tierra es el monstruo por antonomasia. Allí donde tiemble la tierra y en donde ese temblor haga surgir lo injustificable, allí habrá razones para el pesimismo.

Para finalizar esta sección, fíjese bien en que cada vez que se suscita un nuevo desastre natural vuelven a aflorar las inquietantes que exhibió Lisboa. Dupuy (37-38), por ejemplo, indica que el tsunami de 2004 que asoló Sumatra remozó las mismas temáticas del siglo XVIII. Lo mismo podría decirse de otros casos. El lenguaje no es el mismo, tampoco la comprensión del asunto, pero los desastres naturales sí siguen exhibiendo el desconcierto que provoca el mal sobrevenido de repente, así como la fragilidad de la vida humana ante una naturaleza que no es enteramente benévola con sus huéspedes. Mientras esto sea así, el terremoto —cualquier catástrofe de la naturaleza— será potencialmente un *leitmotiv* para volver a las preguntas que ha abierto el pesimismo.

El lenguaje poético y el tema del desastre

Porque se va a tratar con *poemas* que hablan de desastres, es necesario ahora subrayar algunas de las particularidades de la palabra poética, ya que ella abre posibilidades que el lenguaje descriptivo no favorece y que, en algunos casos, hasta censura y contrataca. Esto se debe a que la poesía no es solo un instrumento de comunicación utilitario y pragmático, sino también, y fundamentalmente, un *arte*. A menudo se dice que es el “arte de la palabra”, definición que sería adecuada siempre y cuando se incluyeran dentro de ella tanto las obras en verso como las obras en prosa cuya hechura no está sustentada por la desconfianza ante las potencialidades creativas y patéticas del lenguaje, como sí sucede en el caso de obras de pretensiones analíticas, que evitan hacer uso de ciertas expresiones y de cierto vocabulario (juicios de valor, comparaciones, metáforas emotivas, etc.) a fin de conservar la objetividad que idealmente persiguen. La poesía, en cambio, se sirve copiosamente de todos esos elementos. En el poema se llora o se grita por el amor de una mujer, se le agradece a Dios o se le acusa por su mundo, se rinde pleitesía a un héroe o se le caricaturiza, se consuela al malaventurado o se enseña que todo bajo las estrellas es inútil, caduco y vano. Es el lenguaje de los extremos, de las desmesuras, de las parcialidades; por lo mismo, es el que mejor refleja la consistencia de la vida y los vaivenes que palpitan dentro del corazón humano. No hay un lenguaje más sincero que el de la poesía.

Por otra parte, el poema tiene una relación muy singular con los elementos lingüísticos que lo configuran: el ritmo, la imagen, el sentido, la sintaxis, entre otros. Un ejemplo servirá para demostrarlo. En su estudio sobre el fenómeno de lo poético, Pfeiffer expone dos tipos de discurso, uno de orientación tratadística y otro de orientación poética, para mostrar las diferencias esenciales entre ellos. Uno de los textos elegidos como representante de un discurso analítico es el siguiente pasaje de *Sein und Zeit*:

Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien “vaya a la muerte por otro”, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal “morir por...” no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada “ser ahí” tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que “es”, en cada caso esencialmente la mía...

De que es entregado a la responsabilidad de su muerte y ésta es, por tanto, inherente al “ser en el mundo” no tiene el “ser ahí” inmediata y regularmente un saber expreso, ni mucho menos teórico. El “estado de yecto” en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia (Heidegger 275, 288).

En contraste con la prosa heideggeriana, que denota un esfuerzo por querer analizar argumentativamente una idea acerca de la muerte, para lo cual el filósofo acude a ese estilo tan característicamente suyo que, de tan denso y enortijado, le ha valido tanto elogios como críticas, Pfeiffer coloca los siguientes versos del poeta alemán Matthias Claudius:

Ach, es ist so dunkel in des Todes Kammer
tönt so traurig wenn er sich bewegt
und nun aufhebt seinen schweren Hammer
und die Stunde schlägt.
[¡Ay, es tan oscura la alcoba de la muerte!
Suenan tan triste cuando se mueve
y alza ahora el pesadísimo martillo, ¡y da la hora!] (Pfeiffer 15-16).²

El poema de Claudius también trata sobre la muerte. En ese sentido, ambos textos convergen en cuanto a la temática; sin embargo, la gran diferencia entre ellos está en la función que desempeña en cada uno el lenguaje. En el texto de Heidegger —y lo que sigue vale para cualquier tipo de discurso silogístico o analítico— el lenguaje es un mero medio que sirve para exponer una intuición, siendo ésta la que en último término importa, y eso a tal grado que las palabras que Heidegger utiliza podrían ser alteradas o parafraseadas sin menoscabar por ello la idea que él quiere exponer. En cambio, las palabras del poema no son un instrumento para algo más, no pueden ser remplazadas, porque cada una de ellas es necesaria para anunciar lo que expresan, no solo porque poseen una potencia semántica específica, sino también porque les es inherente una musicalidad (ritmo, rima, armonía) propia. En otras palabras: “en un caso podemos y debemos franquear la expresión verbal para buscar tras ella el objeto que el lenguaje ha querido ofrecernos; en el otro el objeto sólo se nos da con el lenguaje, en el lenguaje y por medio de él: buscar algo tras la expresión verbal es buscar en el vacío” (16).

Adicionalmente, también es importante notar que las palabras, tal y como son usadas en la poesía, no remiten necesariamente a los objetos del mundo objetivo que allí se nombran. El lenguaje poético altera la referencia unilateral que podrían tener las palabras. Esto tiene una gran consecuencia: la poesía no refiere ostensiblemente el mundo, más bien muestra, alude, insinúa, evoca e imagina *otro mundo* que es significativo para el espíritu del hombre. Para decirlo con Ricœur: “la desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino solo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas” (49).

Estas anotaciones solamente tienen como finalidad invitar al lector a que reconozca que las obras que serán analizadas a continuación ponen delante nuestro un lenguaje que, para ser apreciado a cabalidad, pide más que simple razonamiento. Ante un poema hay que disponerse a ser afectados por él casi epidérmicamente. Dejarse “tocar” por lo que dice es el primer paso para acceder a lo que ofrece. Se ha dicho en la introducción que lo que se busca es centrar la atención en algunas de las implicaciones religiosas que subyacen en los poemas de Voltaire y de Pacheco. Un acontecimiento como el terremoto, por su carácter destructivo, hace nacer sentimientos religiosos que enfatizan la fragilidad e incertidumbre de la existencia humana. Con base en lo que se ha dicho aquí sobre el lenguaje poético, téngase en cuenta ahora que, al momento de poetizar el desastre, las imágenes y las locuciones que los autores utilizan para llevar al lenguaje sus impresiones del terremoto están henchidos de sugerencias y de insinuaciones que dan mucho qué pensar. Veamos, pues, que se puede extraer de ellos.

Voltaire ante el terremoto de 1755

Estructuralmente, el célebre *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cette axiome: ‘tout est bien’* es una pieza de poco más de doscientos versos alejandrinos estructurados en rimas planas (*rimas plates*). Se trata de una obra relativamente elaborada con rapidez, ya que Voltaire comenzó a componerla al enterarse del terremoto un par de semanas después de sucedido. Se sabe que, a finales del mes de diciembre, ya circulaba entre sus conocidos una primera versión del poema, aunque la que sería publicada el año siguiente es una versión que agrega algunas modificaciones (Havens 422-426; Jacob 379-389). Pese a ello, o quizás por eso mismo, es una obra interesantísima en más de un sentido. Escrita en medio de la

² Traducción de Margit Frenk.

efervescencia, muestra la turbación del filósofo a flor de piel. Que Voltaire no haya esperado mucho tiempo para externar en sus versos las pasiones e inquietudes que las noticias del terremoto provocaron en su ánimo es un indicio de que la obra no está atemperada por el tiempo. Por esa razón, la premura con que fue hecha, si bien desde un punto de vista formal es causante del carácter heteróclito de su estructura, desde el punto de vista del contenido favorece la intensidad y sinceridad de su mensaje. Un mensaje tan colindante al “pesimismo” que, por recomendación de uno de sus primeros lectores, el pastor suizo Élie Bertrand, amigo muy querido de Voltaire, tuvo que ser edulcorado, para lo cual el autor añadió algunos versos finales que hacen hincapié en el sentimiento de la esperanza (*esperance*).

Por el solo título se reconoce, sin asomo de duda, que se trata de un poema que versa sobre el terremoto de Lisboa. El título, empero, dice además que se trata del examen de un axioma que a Voltaire, paladín de la tolerancia, le resulta intolerable: “todo está bien” (*tout est bien*). Esa fórmula pretende ser la traducción francesa de una idea procedente del gran poeta inglés del momento, Alexander Pope. En su *Essay on Man*, poema conformado por cuatro epístolas versificadas, cada una de alrededor de trescientos versos, salvo la última, que alcanza casi los cuatrocientos, el poeta se propuso escribir “algunas piezas sobre la vida humana y sus costumbres” (*some pieces on human life and his manners*) (Pope 270). Hacerse una idea del lugar que ocupa el hombre en el universo, “saber en qué *condición y relación* se encuentra, y cuál es el propio *fin y propósito* de su *ser*” (*to know what condition and relation it is placed in, and what is the proper end and purpose of its being*) (*Idem*), eso es justamente lo que Pope persigue en sus geniales versos. Al final de la primera epístola, aparece la frase que, en gran medida, epiloga el mensaje general que representa la respuesta del autor a todas sus interrogaciones: “whatever is, is right” (I, v. 294). Esa sentencia es precisamente la que intenta traducir el “tout est bien” de Voltaire y, aunque en un primer vistazo parecería una traducción adecuada, habría que preguntarse con mayor detenimiento si lo es en realidad. Por lo menos para Dupuy la traducción de Voltaire es problemática, pues el idioma francés no parece adecuarse del todo a la dimensión semántica del inglés, especialmente en relación con *right*, un sustantivo que no es precisamente un sinónimo de *bien*, aunque esté indudablemente relacionado con un *singular* sentido de lo bueno (Dupuy 48-49).

Vale la pena señalar que, a pesar de que el *Poème sur le désastre de Lisbonne* es un examen crítico del axioma “tout est bien”, Voltaire valoraba aprobatoriamente el poema de Pope. El filósofo dice al respecto: “el autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa* no combate en absoluto al ilustre Pope, al que siempre ha admirado y amado; piensa como él en casi todos los puntos” (Voltaire 1756 6). Si hay algo que fastidia al autor de *Candide*, no es la idea *per se*, pero sí el abuso que algunos hacen de ella. Abusar de la susodicha máxima pone en riesgo la esperanza de que las cosas puedan estar mejor de lo que están y, asimismo, pone en el peligro de desoír el sufrimiento de quienes, actualmente, no se hallan para nada bien. Por tales razones Voltaire declara que “la frase ‘todo está bien’, tomada en un sentido absoluto y sin la esperanza del porvenir, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida” (6).

Ahora bien, al declarar que piensa como Pope “en casi todos los puntos” (*sur presque tous les points*), y sabiendo que el mensaje del poeta inglés converge con el optimismo metafísico postulado por filósofos como Leibniz, Shaftesbury y Bolingbroke, entre otros, surge entonces una interrogante que siempre le sale al paso a todos aquellos que se adentran en el pensamiento de Voltaire: ¿cuál es su posicionamiento respecto a Dios? ¿Cómo pensaba él que concurría lo divino en el mundo?

Por supuesto, Voltaire no es un optimista si por ello se entiende la maliciosa definición de *Candide*, en la que el optimismo se define como “la locura de sostener que todo está bien cuando se está mal” (*la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal*) (Voltaire 2014 199). Se ha dicho en reiteradas ocasiones que su posicionamiento religioso puede entenderse como una forma de deísmo (Lauer 139-148). Siguiendo la definición que da Ferrater sobre esa noción, habría que suscribir lo siguiente:

se suele entender hoy por ‘deísmo’ la afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. [...] Es un Dios racional, que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido natural-racional del término ‘ley’). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc., son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional (801).

Con base en dicha definición, Voltaire sí califica en varios sentidos para ser considerado como deísta. En primer lugar, es un filósofo creyente, pero descrece de la religión revelada y prefiere pensar que Dios es captable por medio de la razón: “me resulta evidente que hay un Ser necesario, supremo,

inteligente: eso no es una evidencia de la fe, sino de la razón” (*ce n’est pas de là foi, c’est de la raison*) (Voltaire 2010 294). En segundo lugar, ideas tales como las del pecado y el mal (esto último en el sentido del mal procedente del pecado original), el paraíso y el infierno, los milagros y la gracia, son miradas por él como fabulaciones de una mente que fantasea más de lo que puede realmente llegar a conocer. Asumiendo una actitud de escepticismo respecto de esas ocurrencias, Voltaire prefiere limitarse a creer que un Dios ha creado este mundo y que hay una providencia que vela por dicho mundo, aunque ella no tiene por qué considerar más favorecedoramente al hombre que al topo o a la encina.

Ahora bien, el *Poème sur le désastre de Lisbonne* refleja muchas de estas ideas, refleja incluso otras, y gracias al lenguaje alusivo, indirecto y metafórico del poema, permite ver otro tipo de apreciaciones que el autor destila a través de su imaginación poética. Muchas de ellas son atenuadas cuando Voltaire se pone más “serio” en otro tipo de textos, por lo cual sus poemas brindan esa otra ventana desprovista de las restricciones que caracterizan a un lenguaje más cuidado.

En primer lugar, el poema transmite de forma muy palmaria la sensación de que Voltaire está convencido de que los “filósofos engañados” (*philosophes trompés*) que pretenden explicar las razones de los males que acaecen en la tierra, apelando para ello a supuestos principios universales por los que actúa Dios, están envilecidos tanto intelectual como éticamente:

Philosophes trompés qui criez: “tout est bien”
accourez, contemplez ces ruines affreuses,
ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
ces femmes, ces enfants, l’un sur l’autre entassés
[...]
au spectacle affrayant de leurs cendres fumantes,
direz-vous: “C’est l’effet d’éternelles lois
qui d’un Dieu libre et bon nécessitent le choix?”
[Filósofos engañados que gritan: “todo está bien”;
acudan, contemplen esas ruinas terribles,
esos despojos, esos miembros, esas cenizas desdichadas,
esas mujeres, esos niños unos sobre otros apilados
[...]
Ante el espectáculo terrible de sus cenizas humeantes,
dirán ustedes: “es el efecto de las leyes eternas
que de un Dios libre y bueno necesitan la elección?”] (Voltaire 1756 vv. 4-16).

Es evidente que quienes hablan así no son filósofos, sino su caricatura grotesca. Voltaire mira en ellos la encarnación de una soberbia intelectual, porque pretenden dar cuenta de las desgracias que ocurren en el mundo por medio de metafisiquerías. Y es también una soberbia de repercusiones éticas, porque el lenguaje que usan se muestra apático ante el dolor de quienes sufrieron en carne viva los estragos del terremoto; es un lenguaje propio de quienes teorizan “en paz la causa de las tempestades” (*en paix les causes des orages*) (Voltaire 1756 v. 26), es decir, un lenguaje que, en el fondo, no entiende lo que dice, porque para hablar del desastre de Lisboa se tiene que ir a sus adentros, por eso Voltaire dice “acudan, contemplen esas ruinas terribles” (*accourez, contemplez ces ruines affreuses*).

La crítica frontal que Voltaire entabla contra los “filósofos engañados” muestra, indirectamente, su creencia acerca de los límites humanos para poder dar cuenta de los grandes enigmas del universo, uno de los cuales es precisamente el mal. Sobre los límites humanos es muy contundente cuando dice: “están por doquier, pobre doctor” (*elles sont partout, pauvre docteur*) (Voltaire 2010 139). Respecto al caso específico de las limitaciones que tiene el pensamiento filosófico para concebir a Dios vale la pena recordar el artículo “Dieu” del *Dictionnaire philosophique*. Allí Voltaire pone a dialogar a un teólogo de Constantinopla llamado Logomachos con un “buen anciano” (*bon vieillard*) de Escitia, cuyo nombre es Dondindac. El primero quiere que se le explique cuál es la naturaleza de Dios, pero en los términos sofisticados de la especulación ontoteológica, que reclama una idea de Dios con base en conceptos como ser, esencia, perfecciones, etcétera. Dondindac no sabe nada de eso. Al ser instado a compartir su idea de Dios, únicamente dice: es “la idea de mi creador, de mi amo, que me recompensará si hago bien y que me castigará si hago mal” (*l’idée de mon créateur, de mon maître, qui me récompensera si je fais bien, et qui me punira si je fais mal*) (Voltaire 2010 256).

Esa respuesta simple, dicha en un lenguaje natural, no satisface a Logomachos, que se apresura a amonestar a su interlocutor: “¡Bagatelas, pequeñeces todo eso! Vamos a lo esencial. ¿Dios es infinito *secundum quid*, o según la esencia? [...] ¿Dios está en algún lugar, o fuera de todo lugar, o en todo lugar? [...] ¿Él ve el futuro como futuro, o como presente? ¿Cómo le hace para extraer el ser de la nada y para anonadar el ser?” (Voltaire 2010 256-257). La ironía con que Voltaire dibuja a este impertinente es evidente. Logomachos se vuelve ridículo por querer encajar la idea de Dios en su vocabulario de calabozo universitario. El menosprecio que muestra ante la comprensión humilde de su interlocutor, el pedante latinismo que utiliza, procedente de la *Summa theologiae* del Aquinate, y su pretensión de creer que eso es lo “esencial”, lo vuelven un personaje profundamente irrisorio. Ante las peticiones de su interrogador, que lo anima a escalar la discusión a un nivel más alto, Dondindac le da una respuesta fulminante: “no quiero ser filósofo en modo alguno, quiero ser hombre” (*Je ne veux point être philosophe, je veux être homme*) (2010 257). Esa también sería la actitud de Voltaire ante las preguntas sobre Dios. Basta creer que existe y que posee una sabiduría. Querer penetrar en ese misterio con el auxilio de las maromas escolásticas o teodiceicas es dejar de ser hombre y convertirse, ya ni siquiera en “filósofo”, sino en payaso filosfal.

Por otra parte, es interesante notar que si Voltaire está convencidísimo de algo es de que “el mal está sobre la tierra” (*le mal est sur la terre*) (Voltaire 1756 v. 126). Tan convencido está de que hay un Dios como de que la realidad está en manos del “Diablo”. Ese contrasentido lo expresa patentemente en los siguientes versos, que dan cuenta de ambas cosas:

Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
qui prodigua ses biens à ses enfants qu’il aime
et qui versa sur eux les maux à pleines mains?
[¿Cómo concebir, empero, un Dios, la bondad misma,
que prodigó sus bienes a los hijos que ama
y que ha derramado sobre ellos males a manos llenas?] (1756 vv. 133-135).

La problemática que se esconde tras esas cuestiones representa el nudo que Voltaire no sabe cómo desovillar. Sus dudas no lo llevan directamente al ateísmo; sí lo sitúan, en cambio, en un escepticismo desesperado que le impide adoptar una clara determinación en lo que atañe al concurso que tiene Dios en el mal de la tierra. ¿Es Dios el creador del mal? ¿Hay junto a Dios otro principio maligno que pugna contra él? ¿Es Dios indiferente a lo que pasa en la creación? Esas y otras posibilidades son mencionadas por Voltaire, tanto en el poema como en sus cuentos donde aborda la misma problemática. Incapaz de decidirse por alguna, termina adoptando su característica sabiduría del *je n’en sais rien*.

Finalmente, cabe decir que ante el desastre que dejó el terremoto de Lisboa, sabiendo que allí murieron muchas personas inocentes, que fueron afectados indiscriminadamente hombres y mujeres sensibles al dolor y la desgracia, tomando en cuenta también que la ciudad misma quedó hecha pedazos, imposibilitando así que las familias pudieran seguir llevando su vida como antes, Voltaire es consciente de que el único capaz de explicar los porqués de ese terrible evento es Dios mismo. No cualquier Dios. No el de Leibniz; menos aún el de Pangloss. No el de la escolástica. Tampoco el de la metafísica capciosa. Solo uno que sea apto para consolar al afectado y que pueda aleccionar verdaderamente al sabio:

On a besoin d’un Dieu qui parle au genre humain.
Il n’appartient qu’à lui d’expliquer son ouvrage,
de consoler le faible, et d’éclairer le sage.
[Se precisa de un Dios que hable al género humano.
No le compete más que a Él explicar su obra,
consolar al débil, iluminar al sabio] (Voltaire 1756 vv. 164-166).

De ese modo, Lisboa significa para Voltaire un *shock* producido al interior de las pretensiones filosóficas. Ha demostrado la deficiencia de la razón y, al mismo tiempo, la urgencia de tener que adoptar una actitud de mayor humildad y empatía ante la condición precaria de lo humano.

José Emilio Pacheco ante el terremoto de 1985

Pasar de Voltaire a Pacheco significa dar un salto de más o menos doscientos años en la línea del tiempo. Es una cantidad considerable. Los cambios históricos e ideológicos que se suscitan durante ese lapso son tantos y tan radicales que prácticamente se trata de dos mundos diferentes. Del siglo XVIII, el siglo XX ya no conserva el conocimiento vivo de las sociedades cortesanas ni del optimismo metafísico de Pope o de Leibniz. Las del XX son otras perdiciones: las crisis climáticas, el horror de la guerra nuclear, la deshumanización propiciada por la industria, y un largo y demoníaco etcétera. Inútil sería ponerse a describir cada uno de los aspectos que separan al siglo en el que vivió Voltaire del de Pacheco. Basta con quedarnos con una diferencia crucial: el propósito del poeta mexicano al escribir sobre el terremoto que asoló la Ciudad de México el jueves 19 de septiembre de 1985 ya no se deja entender como el “examen” de un axioma metafísico. En el país, durante los años ochenta, no hay una doctrina del *tout est bien* a la cual atacar. La caída de los precios del petróleo hacia el final del mandato del presidente López Portillo desencadena una crisis financiera que golpea el estado de ánimo de los mexicanos, quienes, por otra parte, han sido continuamente proclives, por razones históricas y culturales, a adoptar una cierta forma de “pesimismo”. Tales circunstancias libran a Pacheco de asumir el tono combativo que figura en el *Poème sur le désastre de Lisbonne*. En lugar de eso, lo que el lector encuentra en el libro *Miro la tierra*, donde figura la poética sismográfica del autor, es una elegía torrencial y sostenida, desencadenada en varios estratos a través de los cuales se van asomando imágenes apocalípticas, memoriales tristes de la vida cotidiana, adioses y despedidas dirigidos tanto a la ciudad como a las víctimas, predicamentos existencialistas sobre la *miseria hominis*, etcétera. No son asuntos sorpresivos tratándose de Pacheco, cuya “poética de la ruina” es como la huella digital que singulariza a sus Musas (Pascual Battista 109-123).

Algo que es todavía más significativo en contraste con el poema de Voltaire es que, en *Miro la tierra*, Dios no ocupa un lugar central. Recuérdese que, para el filósofo ilustrado, el terremoto de Lisboa es un pretexto que le permite cuestionar la relación del “mal físico” con la bondad del amo del universo. Para Pacheco eso no importa demasiado. A pesar de que México es un país católico y de que el propio poeta recurre a epígrafes bíblicos en su poemario (cita, por ejemplo, versículos de *Hechos de los Apóstoles* y *Libro de Job*), su inspiración no busca coherencia entre la presunta bondad de Dios y los males del mundo. Eso demuestra que su visión del desastre se mueve ya en un horizonte teórico muy diferente al de la controversia ontoteológica del siglo XVIII.

¿Significa entonces que en esa obra no hay rastro alguno de dimensión religiosa? No. Palabras como “infierno”, “tinieblas”, “oración”, incluso “martirologio”, todas ellas reminiscencias del imaginario judeocristiano, forman parte del acervo verbal que utiliza el poeta. Más allá de eso, y aun aceptando que la idea de Dios no está explícitamente referida con la misma insistencia en que sí lo está en el poema de Voltaire, las imágenes que el autor construye transpiran de cabo a rabo el sentimiento de irracionalidad que, de acuerdo con Otto, es un rasgo elemental que acompaña a la experiencia de lo sagrado (*das Heilige*). Dejando de lado los paratextos, la primera palabra que aparece es “absurda”:

Absurda es la materia que se desploma
la penetrada de vacío, la hueca.
No: la materia no se destruye,
la forma que le damos se pulveriza,
nuestras obras se hacen añicos (Pacheco 2021 307).

¿Casualidad? No tanto. Ese adjetivo es precisamente el *signum* bajo el cual se manifiesta la irracionalidad que hizo aflorar el acontecimiento de 1985. Absurda es la ciudad como lo son también las gentes que viven en ella; absurda es la confianza de que las cosas (las casas, los edificios, la vida misma) perdurarán; absurdo es el subsuelo que no ofrece garantías; absurdo, absurdísimo, es el desastre en sí, que le suma a lo que no tenía sentido otro sinsentido que lo duplica.

El sentido de lo sagrado que pueda haber en *Miro la tierra* debe buscarse tomando en cuenta la conmoción que acompaña a este tipo de nociones: lo irracional, lo absurdo, el caos, el desastre. Como se deja adivinar, son ideas que enfrentan al hombre ante aquello que lo excede y desborda. Por lo tanto, frente a ellas es capaz de sentirse nuevamente como el gusano de Job ante el portentoso Dios que lo interpela a través de la tormenta.

A esto hay que añadir algo muy importante, a saber, la influencia que sobre Pacheco ejercen las sabidurías paganas, las cuales incorporan otras formas de comprensión de lo divino. Especialmente, merece llamarse la atención sobre la figura de Heráclito. Su presencia en la poesía pachequiana es indiscutible, como lo demuestra el poema subtítulo “Don de Heráclito”, presente en el libro *El reposo del fuego* (título sobradamente heraclítico) (Álvarez-Caballero 39-50). Entre otras cosas, la figura de Heráclito es importante porque, como se sabe, dentro de su pensamiento, que insiste en la impermanencia de lo existente, el fuego es el elemento primordial del cosmos. Debido a eso, funge como un símbolo del movimiento incesante que, como las llamas de una fogata, siempre está subiendo y bajando de acuerdo con la propia ley de su armonía. Poniendo hincapié en los efectos destructivos del fuego, Pacheco se apropia de un lenguaje que insiste en hablar de las cenizas, la hoguera, el ardor, el infierno, la sequía. Esa fascinación también lo anima a confeccionar metáforas píricas en relación con el terremoto. De acuerdo con los postulados de la geofísica contemporánea, la imagen que hoy se tiene de la Tierra es la de un ente dividido por capas. Su superficie es donde se desarrolla la vida; en cuanto a sus capas interiores, a medida que ellas son más profundas, también se cree que poseen mayor temperatura, de modo que el núcleo del planeta es imaginado como un corazón que arde al rojo vivo. La Tierra es fuego en sus adentros. Eso significa, heraclíticamente, que no puede estar quieta y no está llamada a asegurar la permanencia, pudiendo transformarse en cualquier momento en el infierno o el abismo:

La tierra gira sostenida en el fuego.
Duerme en un polvorín,
trae en su interior una hoguera,
un infierno sólido que de repente se convierte en abismo (2021 308).

En adición a lo anterior, Heráclito también recurre a otra imagen de lo sagrado en la que cobran protagonismo la idea del niño y del juego, ambos representación de aquello que puede llegar a ser muy caprichoso. Así pues, el filósofo declara en uno de sus más conocidos fragmentos que “el tiempo es un niño que juega una partida de azar: el poder es de un niño” (αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεττεῶν· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ) (DK 12B52)³. Nótese de pasada que la dimensión religiosa de esa idea destaca por el hecho de que al niño es a quien se le atribuye el poder o la soberanía (ἢ βασιλῆϊ) en virtud de la cual se fijan, se desplazan o se eliminan las piezas del juego que se desarrolla en el cosmos. Un dios niño invita a pensar en la realidad como un juguete que puede divertir a quien lo juega, pero también que puede aburrirlo. Por películas como *Toy Story*, que le han permitido al hombre internarse más en la vida de los juguetes, se sabe que un niño cuidará con suma atención a sus muñecos mientras le sean divertidos, casi a la manera de un padre amoroso, pero en cuanto dejen de serle gratos, ese mismo niño que antes los procuraba no se tentará el corazón para someterlos a las más sádicas torturas y aberraciones. En el imaginario de Pacheco esas facetas cambiantes del niño y el juego están muy presentes. En *Miro la tierra* son motivos que aparecen en una de las imágenes favoritas del poeta, aquella en la que se analogía al hombre con pequeñas hormigas y, por el carácter diminuto que tienen, terminan siendo el juguete de un niño omnipotente (¿Dios o el Diablo?) que los trata inmisericordemente a su antojo, para luego darse la vuelta y olvidarlos:

El niño que se aburre en el jardín avizora
la columna de hormigas. Van al trabajo,
intercambian informaciones. Qué gran esfuerzo
llevar a cuevas su brizna o su fragmento de mosca.
Qué ordenado parece desde allá arriba
este mundo de hormigas. (En su interior
ha de ser como otro cualquiera
y bullir en discordia, tedio, ansiedades,
aguda conciencia
de la mortalidad de todo y todos).
En la visión del niño las hormigas
semejan partes de un reloj.

³ El verbo πεσσεύω hace referencia a una especie de juego de damas con el que se recreaban los griegos. Pensando en que ese tipo de juegos depende tanto de la estrategia como del azar, cabría pensar al niño del que habla Heráclito como una entidad que dispone las cosas del mundo de acuerdo con un plan en el cual está comprendida también la incertidumbre.

Va a romperlo.
 Como una forma de poder imbatible
 el niño destruye casas, columnas, obras, galerías.
 A unos centímetros
 el mundo sigue igual. Crecen las hojas,
 el árbol se endurece en su quietud,
 cae el polvo en la luz, el tiempo gira
 —y la ciudad de hormigas ya no existe,
 ya solo es un montón de ruinas dolientes
 y seres diminutos que padecen
 su agonía entre los escombros.
 El niño, concluida su labor,
 se dispone a algún otro juego (Pacheco 2021 317-318).

Como puede verse, la destrucción que provoca el niño entre las hormigas es comparable metafóricamente a la destrucción de la ciudad humana que ocasiona el terremoto. En su cuento “Jericó”, incluido en *Viento distante*, Pacheco vuelve sobre estas imágenes. La narración describe a un personaje llamado simplemente H (¿H de hombre, de humano, tal vez de hijoeputa?). Ese tal H se encuentra con un hormiguero. Al ver a las hormigas moverse, afanarse en sus labores cotidianas, no resiste el impulso de tomar una y triturlarla entre sus dedos. Luego, con la brasa de su cigarrillo provoca entre ellas la desbandada. El autor agrega: “hay un sombrío placer en exterminar a quienes no oponen resistencia. H se vuelve omnipotente. Un pueblo entero sucumbe al frenesí de la destrucción” (Pacheco 2014 299). Es fácil notar que H adquiere la simbología de un agente destructivo. No solamente se ensaña con las hormigas, también destruye su hormiguero, su “cuidad”. Este último rasgo se ahorma a la perfección con lo que el terremoto hizo con la metrópolis mexicana en 1985. Por añadidura, hay que fijarse también en que H parece complacerse en la destrucción que desencadena. Esto da la posibilidad de imaginar que no se trata de un agente impersonal, sino de alguien que goza en su actividad destructora, lo que conduce a pensar en la imagen de un Dios cruel, maligno.

A través de estas metáforas que se han aludido se deja sentir una comprensión del terremoto como manifestación de algo sagrado. No importa mucho que Pacheco no hable expresamente de Dios, porque las imágenes y el vocabulario mismo que pueblan sus versos nombran realidades de atributos divinos, ya sea porque hablan de agentes prepotentes que traen consigo la destrucción, ya sea porque describen la miseria criatural del hombre y sus creaciones.

Conclusiones

Las ideas expuestas hasta aquí permiten ver que un fenómeno aparentemente uniforme de la Tierra, como el terremoto, despierta entre los pensadores de diferentes épocas sentimientos e ideas muy variados. La causa de ello es evidente: cada época tiene su forma de interpretar la realidad, así como cada autor tiene sus propias preocupaciones que lo orillan a interpretar el mundo siguiendo sus inclinaciones personales.

Llama mucho la atención que junto al desastre puramente físico que trae consigo el sismo emerjan especulaciones que apuntan directa o indirectamente hacia una representación de lo divino, independientemente de cómo se le conceptúe. Esto demuestra que Eliade tiene mucha razón cuando dictamina que el sentimiento de lo sagrado no es un aditamento del que pueda prescindir el hombre, al contrario, es una parte inherente de su ser (Eliade 17-18).

Pese a las distancias ideológicas entre Voltaire y José Emilio Pacheco, sus poemas sobre los terremotos que los conturbaron demuestran que ese tipo de fenómenos naturales es un incentivo poderoso que vuelve siempre a poner en el centro de la discusión temas que competen a la idea del mal. El pesimismo encuentra allí el combustible que lo alimenta. Si esto es así, entonces podría pensarse que mientras los hombres sean susceptibles de ser estragados por la catástrofe de un terremoto, de un tsunami o de un huracán, mientras la madre tierra también se comporte como una madrastra, la estancia en este planeta siempre brindará la ocasión para replantear el problema del sentido del mundo a la luz de la querella entre optimismo y pesimismo. Para comprobarlo, solamente hay que esperar el próximo terremoto, que llegará cuando menos se lo espere y que hará brotar estremecimientos que fueron de Voltaire y de Pacheco. Estremecimientos que también serán del hombre del nunca y del siempre.

Obras citadas

- Álvarez-Caballero, Blanca. “La filosofía de Heráclito en la poesía de José Emilio Pacheco”. *La Colmena*, núm. 87, 2015, pp. 39-50.
- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford University Press, 2018.
- Dienstag, Joshua Foa. *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*. Princeton University Press, 2006.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Petite métaphysique des tsunamis*. Seuil, 2015.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Volumen I: *De la Edad de Piedra a los Misterios Eleusinos*, traducido por Jesús Valiente Malla, Paidós, 2020.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4 vols., 2.^a ed. a cargo de Josep-Maria Terricabras y Priscilla Cohn Ferrater Mora, Ariel, 2009.
- Havens, George R. “The Conclusion of Voltaire’s Poème sur le désastre de Lisbonne”. *Modern Language Notes*, vol. 56, núm. 6, 1941, pp. 422-426.
- Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIIIème siècle*. 3 vols., Boivin et Cie., 1946.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Huet, Marie-Hélène. *The Culture of Disaster*. The University of Chicago Press, 2012.
- Hurtado Simó, Ricardo. *El ocaso del optimismo: De Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*. Biblioteca Nueva, 2016.
- Jacob, François. “L’air de Lisbonne. Le Poème sur le desastre de Lisbonne, entre réaction immédiate et création tardive”. *Revue Voltaire*, núm. 8, *Approches voltairiennes des manuscrits clandestins*, 2008, pp. 379-389.
- Lauer, Rosemary Z. *The Mind of Voltaire: A Study in his “Constructive Deism”*. The Newman Press, 1961.
- Molesky, Mark. *This Gulf of Fire: The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason*. Vintage Books, 2015.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*. Traducido por Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela, prólogo de Manuel Fraijó, Alianza, 2016.
- Pacheco, José Emilio. *De algún tiempo a esta parte: Relatos reunidos*. Ediciones Era / El Colegio Nacional, 2014.
- . *Tarde o temprano [Poemas 1958-2009]*. Edición de Ana Clavel, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Pascual Battista, Rosario. “La imagen de la ruina en Los elementos de la noche [1958-1962] de José Emilio Pacheco”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, 2015, pp. 109-123.
- Pfeiffer, Johannes. *La poesía: Hacia la comprensión de lo poético*. Traducido por Margit Frenk Alatorre, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Pope, Alexander. *The Major Works*. Editado con introducción y notas de Pat Rogers, Oxford University Press, 2008.
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Traducido por Graciela Monges Nicolau, Siglo XXI / Universidad Iberoamericana, 2021.
- Roca-Ferrer, Xavier. *El mono ansioso: Biografía de la angustia, la melancolía, el hastío y la depresión*. Arpa, 2019.
- Sully, James. *Pessimism: A History and a Criticism*. Henry S. King & Co., 1887.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2018.
- Van der Lugt, Mara. *Dark Matters: Pessimism and the Problem of Suffering*. Princeton University Press, 2021.
- Voltaire. *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la Loi naturelle, avec des préfaces, des notes, etc.* s. n., 1756.
- . *Dictionnaire philosophique*. Editado con introducción y notas de Gerhardt Stenger, Flammarion, 2010.
- . *Micromégas. Zadig. Candide*. Editado con introducción y notas de René Pomeau, Flammarion, 2014.

CARTA A UN AMIGO PESIMISTA: EN DERREDOR DE LA AUTOPOIESIS Y LA VIDA FETAL. REFLEXIONES EN TORNO A DUSSEL, MATURANA, VARELA Y MAINLÄNDER

LETTER TO A PESSIMISTIC FRIEND: ON AUTOPOIESIS AND FETAL LIFE.
REFLECTIONS ON DUSSEL, MATURANA, VARELA, AND MAINLÄNDER

Diego Alejandro Ramírez Mendoza

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) | México

Resumen

La génesis de este texto se dio en torno a las discusiones producidas dentro de las Juventudes pesimistas, grupo de estudio avalado por la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo (SIEP). Un colega me preguntó sobre una cita aparecida en las *18 tesis de estética* de Enrique Dussel, en donde el filósofo habla de cómo cuando una persona no es capaz de soportar la agresividad de su medio circundante, esta suele colocarse en su cama en posición fetal como en un retorno al lecho uterino. Para explicarle lo dicho por E. Dussel a mi colega, contextualicé las palabras de Dussel poniéndolas en relación con la *Teoría de la autopoiesis* de Francisco Varela y Humberto Maturana. Contrasto la posición de afirmación de la vida desde una mirada estética de Dussel con la postura pesimista de Philipp Mainländer, ya que en el libro intitulado *Fragmentos pesimistas*, existe un apartado llamado *¿Pesimismo versus optimismo?*, mismo que servirá para ese propósito: ofrecer dos perspectivas al lector que permitan catalizar la reflexión acerca del valor de la vida, ya que considero que esta permite, incluso, otorgarle a la misma su justo valor y hasta una teleología, no como predestinación o determinismo —o quizás sí—, sino como sentido.

Palabras clave: estética; autopoiesis; filosofía latinoamericana; pesimismo filosófico; experiencia fetal

Abstract

This text originated from discussions that took place within the “Pessimistic Youth,” a study group endorsed by the Ibero-American Society for the Study of Pessimism (SIEP). A colleague asked me about a quote from Enrique Dussel’s *18 Theses on Aesthetics*, in which the philosopher discusses how, when a person is unable to endure the aggressiveness of their surroundings, they often curl up in bed in a fetal position, as if returning to the womb. To explain Dussel’s remarks to my colleague, I contextualized his words by relating them to Francisco Varela and Humberto Maturana’s *Theory of Autopoiesis*. I contrasted Dussel’s life-affirming stance from an aesthetic perspective with Philipp Mainländer’s pessimistic position, since in the book titled **Pessimistic Fragments**, there is a section titled “Pessimism versus Optimism?” that serves this very purpose: to offer the reader two perspectives that catalyze reflection on the value of life, since I believe this approach even allows us to grant life its true value and even a teleology, not as predestination or determinism (or perhaps it does), but as meaning.

Keywords: aesthetics; autopoiesis; Latin American philosophy; philosophical pessimism; fetal experience

Amigo pesimista:

Hola, amigo, finalmente puedo atender a tu petición, lo hago gustosamente. Antes que nada, quisiera realizar dos precisiones breves. La primera: algo que ya había dicho en el grupo Juventudes pesimistas; no soy filósofo, sino estudiante en un posgrado de Filosofía. Es decir, la filosofía me encanta, incluso más que la carrera que sí estudié en la licenciatura junto con toda la faramalla institucional: Ciencias de la comunicación. Sin embargo, y a pesar de que, en efecto, muchas cosas de la academia son pura faramalla (al menos desde mi punto de vista), tengo que admitir que, por más que uno pueda y deba ser autodidacta, el poder sostener charlas de viva voz con profesionales de un campo de estudio te brinda una guía extraordinaria que difícilmente se obtiene en la lectura de libros y, menos aún, en la soledad de nuestros propios *cabinets*. Te pido que tengas esto en cuenta.

La segunda: cierto es que yo no me formé, en un inicio, en la universidad con miras a ser un filósofo, pero sí tuve la oportunidad de tomar, al menos por un trimestre, clases de Estética y otras ramas de la Filosofía con filósofos, filósofos mexicanos que laburan en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y, entre ellos, con Enrique Dussel. Hace no mucho tiempo tuve la oportunidad de realizar mi primera publicación en una revista, dicha revista publicó un ensayo mío sobre la Estética de la Liberación, por lo que, si bien, insisto, no soy filósofo, le he invertido su justo tiempo a la estética dusseliana y estoy contento de poder compartir eso contigo. Espero que mis palabras te resulten provechosas.

Bueno, el motivo de esta pequeña carta es el de hablar sobre un párrafo aparecido en las *18 tesis de estética*, libro escrito por Dussel (2021), precisamente, a saber:

Hay casos de esquizofrenia en los que el enfermo mental toma la forma del acurrucarse en forma de feto (frecuentemente en su cama). ¿Por qué? Porque ante la agresividad sentida del medio circundante, y no pudiendo sobrellevar la responsabilidad de afrontarla, recurre al sentirse protegido en un como retorno al lecho uterino de la madre, donde vivía en seguridad y se cumplían con los requisitos de la vida (nutrición, respiración, calor, protección, agrado, gusto). (Dussel 26).

Dicha cita yo la extraje para que formara parte del aparato argumentativo de un texto que estuve escribiendo sobre el suicidio, mismo que se intitula, como bien sabes, *Sufro por no poder morir, y vivo sufriendo por estar vivo*. El texto del que te hablo lo compartí precisamente contigo y las Juventudes pesimistas en una de nuestras reuniones, y a ti te llamó la atención esa cita en específico. Y aunque he modificado radicalmente mis posiciones con respecto a lo que entonces escribí, llegando incluso a ya no suscribir aquel texto de mi autoría, aprovecho la oportunidad para escribirte y explicarte aquella cita dusseliana, tal y como me lo has pedido.

Ahora bien, yo estoy seguro de que Enrique Dussel no era un filósofo pesimista, y sus tesis sobre Estética dan fe de ello. Y es que, si bien es cierto que fue consciente de que el mundo tiende a ser un lugar muy complicado, él considera a la vida como “[...] el don máspreciado recibido por los seres humanos sin ningún mérito de su parte, con la responsabilidad de servirla como donación gratuita a la comunidad para convertirla en un mundo en el que valga la pena vivir!” (15); mientras que, por ejemplo, Arthur Schopenhauer y su metafísica de la voluntad lo hacen adquirir una conciencia sumamente elevada que lo hace decir, a diferencia de Dussel, que en ningún mundo valdría la pena vivir. Schopenhauer (1851/2009) dice:

Pero aun cuando todos los deseos se cumpliesen nada más aparecer, ¿con qué se llenaría entonces la vida del hombre, en qué se emplearía el tiempo? Instalemos a ese género en un *país de Jauja* donde todo creciera solo y los pichones volaran asados, donde cada cual encontrase enseguida a su amada y la consiguiera sin dificultad. —Entonces, los hombres en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangularían y se asesinarían, y así se causarían más sufrimiento que el que ahora les impone la naturaleza. —De modo que no es apropiado para un género así ningún otro escenario, ninguna otra existencia. (309; § 152; SW V 311).

Pero no quisiera desviarme, estamos hablando de Dussel, por ahora. Si uno toma en cuenta que su propuesta estética busca encomiar la alegría por vivir, entonces uno puede entender por qué Dussel habla de que, en algunos casos, los sufrientes se acurrucan “[...] en un como retorno al lecho uterino de la madre” (26). Hablemos entonces de ello. En un ensayo que escribí, sobre el cual ya he modificado

algunas de mis opiniones y posiciones, y que también compartí con las Juventudes pesimistas, sobre el conocerse a uno mismo, sus posibilidades, sostuve, te comparto un fragmento del ensayo:

Las primeras experiencias senso-corporales de los seres humanos (y de los mamíferos en general) se dan estando en la protección de la madre que lleva consigo al futuro nato que pronto saldrá “a la luz del mundo”, pero que por nueve meses (generalmente), gracias a la conexión del cordón umbilical, el feto gusta el sentirse acogido en la seguridad, en el calor, en el recibir la comida por medio de sus venas (las venas del hijo), dentro de las cuales circula la sangre de su madre que es su sangre (suya propia del feto) también, experiencia estética inenarrable, fundante, primera y abismal que no hace sino hacernos volver al fundamento de lo humano que nos dice que no hay que perder de vista que nuestro origen está en la concatenación y en la interacción en el plano no solo biológico, sino también estético y cultural, porque estas esferas refieren a la emoción sentida por la subjetividad (el nuevo nato) que capta al lecho uterino como fuente de la realización de su vida, pues el entorno que ahí le sale al encuentro le permite desarrollarse en la seguridad del estar protegido por la madre con quien se constituye en relación dialéctica gracias al cordón umbilical (consciente estoy de que el asunto de que la vida sea siempre deseable de ser experimentada implica un debate amplísimo y que nos debe preocupar, pero eso debe ser también motivo de un trabajo mucho más grande y de una entrega diferente). Algo muy similar nos dice el filósofo Enrique Dussel en su *Filosofía de la liberación*, ya que ahí establece que “la proximidad materna, su calor, caricia, alimentos, susurros, enriquecen a tal punto el reciente mundo que permiten una mayor y mejor constitución de la urdimbre encefálica. La proximidad, entonces, llega a constituir físicamente al otro”. (Ramírez, párr. 8).

Ahora bien, mucho del trabajo de Dussel (sobre todo su estética), a mi parecer, se ha preocupado por poner de relieve que, pese a que grandes pensadores como René Descartes colocaron todos sus esfuerzos por hacer avanzar a la sociedad al brindarles un conocimiento indubitable sobre la realidad de las cosas reales que nos condujera a un mejor entendimiento de este mundo sensible, nuestra relación con él, con los otros y las cosas —y que, por lo tanto, mucho les debemos—, valdría la pena cuestionarlos en tanto que parece que se han olvidado de esa dimensión sintiente tan humana que también nos mueve y tiene peso en nuestro quehacer y nuestras decisiones.

Es decir, sin duda ha sido admirable el trabajo de aquellos vivientes que hoy son estudiados en las universidades bajo el título de “grandes genios”. Parménides, Platón, Aristóteles o Descartes han tratado de explicar la realidad de su mundo para entenderse mejor dentro de él, pero han olvidado, todo esto siguiendo a Dussel, no necesariamente porque yo lo piense así, bien sabes tú que yo profeso los ideales de la Modernidad, por lo que mis referencias están incrustadas en Descartes, Kant, Schopenhauer, precisamente, que esta gran estructura en donde se encuentran vertidas todas nuestras experiencias no solo se compone de puras esencias intelectuales, pues no somos solo sustancias que piensan, sino que también tenemos tendencias y también sentimientos. Así, esas tres capas de nuestro Ser en toda su concreción acaban por constituirnos y hacernos partícipes de la realidad, que no solo aparece como fría y calculadora, sino también como amable y creadora. Pero, permíteme insistir sobre lo mismo: todo esto siguiendo a Dussel, sin que necesariamente se concuerde en todo lo esgrimido por él en su libro: *18 tesis de estética*.

Para poder comprender cada vez mejor aquella cita que te llamó la atención, pienso que es importante ir la vistiendo de contexto. Para nuestros intereses, intereses estéticos dusselianos, pienso que será necesario no solo remitirnos al “filósofo de la liberación”, sino que tendremos que echar mano de otros dos autores, latinoamericanos también: Francisco Varela y Humberto Maturana. Maturana y Varela, al igual que Dussel, se preocuparon por hablar de lo vivo; sus investigaciones filo-biológicas los llevaron a darse cuenta, como también lo propuso Dussel, de que el ser humano era una carnalidad orgánica, es decir, que no estaba separado en mente y materia, en *res extensa* y *res cogitans*, sino que operaba unitariamente en toda su concreción.

Estos dos pensadores chilenos, Maturana y Varela, desde la segunda mitad del siglo pasado, dedicaron la mayoría de sus investigaciones a contestar a la pregunta de: si aceptamos que la vida (las primeras bacterias primigenias) en el planeta Tierra comenzó hace 3 800 000 000 de años, ¿qué podemos decir que comenzó entonces (hace 3 800 000 000 de años, cuando decimos que comenzó la vida) y que se conserva hasta ahora para nosotros poder asegurar tal cosa?

Sin duda hicieron un trabajo envidiable, extraordinario, pues lograron, según cuenta Varela (1998) en una anécdota en donde narra un encuentro que tuvo con Iván Illich en 1972 cuando el neurobiólogo

vino a Cuernavaca, México, “[...] poner la autonomía al centro de la ciencia” (48). Y es que, estos grandes pensadores chilenos le brindaron a la ciencia una fresca mirada después de mucho tiempo en donde los biólogos anteriores a ellos se encontraban imposibilitados para definir lo vivo, siendo expertos en evadir la pregunta, o en proponer listas interminables de características que se volvían infinitas, pero sin responder nada, porque dichas listas hablaban, más bien, de todas aquellas características y componentes que constituían a los vivientes, pero no decían nada acerca de su organización (autopoiética), misma que era la que se había conservado desde que la vida tuvo su comienzo en la Tierra hasta nuestros días.

A partir de sus investigaciones y su pregunta ontológica originaria los pensadores chilenos propusieron su *Teoría de la autopoiesis*. ¿Qué significa autopoiesis? Autopoiesis es la forma de organización biológica de lo vivo, que tanto Maturana como su alumno, Francisco Varela, derivaron de dos palabras, a manera de neologismo (auto = sí mismo y *poiein* = producir), en virtud de la autoconstitución que se da en el proceder de un sistema vivo que, en efecto, se autoproduce a sí en cada momento. Entonces, Maturana y Varela se atrevieron a mirar hacia adentro, para encontrarse con que somos seres espontáneos y no fabricados, sino que hemos surgido a partir de sistemas moleculares que conforman, en su interactuar desde su individualidad unas con otras, redes de procesos cíclicos metabólicos que dan origen a nuestra vida, vida que nosotros somos capaces de mantener y autoproducir en tanto que somos seres autopoiéticos en nuestra organización. Es decir, que no hace falta “[...] imaginar conexiones de carácter causal para explicar cómo los contenidos citoplasmáticos de una célula de lechuga resultan nutritivos para nosotros, como tampoco es necesario hacerlo para explicar que podamos establecer relaciones de afecto con un delfín”, como escribe Maturana (Maturana y Varela 30) en su texto: *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, en tanto que los procesos biológicos surgen de manera espontánea y no propositiva, pero siempre autorreferenciada.

Ya la teoría de la autopoiesis (la autorreferencia, autoconstitución) va recuperando esa noción amable y creadora de la realidad, que ya no aparece como competitiva, ya que queda claro que, pese al operar individual de las moléculas, estas deben interactuar con otras para conformar redes moleculares que den origen a procesos cíclicos de autoconstitución que puede tener la ilusión —bella— del devenir gracias a que:

[...] una vez que un sistema surge, su devenir consiste necesariamente en una historia de interacciones recurrente con los elementos de un medio que surge con él y lo contiene. Además, tal historia de interacciones recurrentes entre el sistema y el medio cursa necesariamente como una coderiva estructural. Esto es, tanto la estructura del sistema, como la estructura del medio, cambian necesariamente y de manera espontánea de un modo congruente y complementario mientras el sistema conserva su organización y la coherencia operacional con el medio que le permite conservar su organización,

como escribe también Maturana (Maturana y Varela 29) en el texto que antes cité. Aunque hay que ser claros en algo, no es que yo esté dando por hecho que dicha teoría biológica que explica el cómo se organiza un sistema vivo sea necesariamente (ni tenga por qué serlo) una explicación optimista, sino que simplemente explica la importancia de la relación entre lo vivo y su entorno, así como el neonato y el lecho uterino, lo cual teje el vínculo Dussel-Maturana-Varela. Contrariamente a posturas pesimistas como las de Schopenhauer, Dussel-Maturana-Varela sí suscriben más una relación de cooperación con el entorno para la sobrevivencia que de competencia con este para el mismo fin.

Luego entonces, parece quedar claro que la naturaleza, el entorno, no es algo ajeno a nosotros, ni puede serlo, pues eso nos conduciría a la muerte, sin embargo, es así como lo percibimos: como algo contra lo que de hecho tenemos que pelear. Al margen de lo que proponen estos pensadores, difícil me resulta concebir al entorno o a la naturaleza como “madre”, ya que llega a ser tan agresiva que parece que, como Cronos, puede llegar a comerse a sus hijos. Inclusive, ya Schopenhauer (1819/2013) nos dijo que una cosa tal, la naturaleza como “madre”, no sería posible, ya que esta, en su sustrato, no es sino la manifestación de la misma esencia que es en el hombre, en el animal y en la totalidad, la *voluntad* carente de razón objetivada en diferentes grados. Dice el insigne filósofo:

Entretanto, solo quiero indicar aquí que el fenómeno de la voluntad, en sí misma carente de razón, se halla en cuanto tal fenómeno sometido a la ley de la necesidad, es decir, al principio de razón; así la necesidad con la que suceden los fenómenos de la naturaleza no nos supondrá un reparo para conocer en ellos las manifestaciones de la voluntad. (249; § 23; SW I 135).

Si todo el mundo es, pues, enteramente voluntad y si esta busca perpetuarse siempre a toda costa, no hace sino al entorno fenoménico violento. Schopenhauer continúa diciendo:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. (302; § 27; SW I 175).

La naturaleza no es sino la voluntad en la pluralidad de fenómenos en los que se manifiesta, pero no nuestra madre, sino una suerte de tirano al que hay que domesticar para nuestra sobrevivencia. Y es que, recordar que, pese a que en Schopenhauer lo real no es racional, racional es la manera en la que los hombres tenemos de acercarnos a lo real, de manera abstracta, comunicable a partir de las palabras. Esto al menos en principio, pues una vez captado, casi de forma inexplicable, el sustrato de lo real, este se entiende a partir de los hechos, no de los conceptos. Para mí lo anterior no es una cosa menor, sino algo que ha de entenderse como el afianzamiento de la clara posición que Schopenhauer le otorga al ser humano, la de *sujeto cognoscente*.

Dice nuestro filósofo:

[...] la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. (78; § 1; SW I 4).

Considero importante subrayar esta posición, ya que es la que yo suscribo absolutamente. Lo digo así en tanto que lo que Dussel, Maturana y Varela postulan es lo contrario: la disolución de aquella dialéctica del conocimiento. Pero, en tanto que esta carta es expositiva, has de entender de forma tácita que me estoy remitiendo a lo que exponen los autores de los que te hablo, mas aprovecho la ocasión para tomar posición y decir que, para mí, el sujeto es el fundamento de lo real.

Retomando a Dussel, Maturana y Varela, tendríamos que decir que no basta con entender la constitución de lo vivo fisiológicamente, pues no valdría la pena si no viene acompañado de una mirada estética. Ahora bien, cuando se habla de Estética se habla también de una totalidad *senso-corporalmente* vivida (conjunto de elementos que guardan unidad) o de un orden natural de las cosas. Así, los filósofos latinoamericanos proponen que el pensar que el conocimiento solo puede darse en un mundo no dual, en un mundo donde no haya una separación de *sujeto y objeto*¹ (mente y mundo solo emergen dependientemente uno del otro), y donde se comprenda que las cualidades de los objetos y las interacciones de los sujetos no solo están entrelazadas, sino que constituyen una nueva totalidad, nos dará nuestra única oportunidad de pensar y repensar sobre la manera en que nos estamos enfrentando al mundo, la manera en la que concebimos a nuestros propios cuerpos (descuidados y duales), en tanto que únicamente nos importa la deformación en nombre de un comunitarismo falso, pues en el capitalismo la moda y sus productos “[...] despiertan un *áisthesis* deformada por la propaganda”, como escribe Dussel (Dussel 17), cegadora en un mundo en crisis.

La propuesta de Enrique Dussel apunta a recordar que estamos vinculados estéticamente con el mundo, que se presenta como el otro que remite a mí mismo, como un interlocutor digno de ser escuchado. Lo anterior, una vez entendido nos va a remitir al hecho de que lo que nos hermana a todos es el cuerpo —según lo que se puede leer entre líneas en la obra de estos autores, aunque yo no esté totalmente de acuerdo—, pues gracias a este nos podemos abrir al mundo como totalidad y no solo

¹ Es sumamente importante matizar el asunto, pues pese a lo que escriben Dussel, Maturana y Varela, cierto es que las cosas, la realidad de lo real, siempre se justifican ante un *sujeto*, pues es el sujeto el que siempre conoce a los objetos, precisamente, vertiendo sobre ellos su *subjetividad*. Recordemos, la subjetividad no es, pues, un paradigma, sino una manera de estar en el mundo, una manera constitutiva, originaria e inintercambiable o mutable. Al respecto, la filósofa Mane Tatulyan (2021), en su libro intitulado: *La singularidad radical. Ensayo sobre los fenómenos singulares*, nos dice lo siguiente: “De la misma forma que la luz exterior, la del sol, ilumina el mundo físico, la luz interior, la de la Razón, ilumina el mundo metafísico. La luz del sol se refleja en los objetos, así como la luz de la Razón se refleja en los sujetos. La Razón es el hilo de luz que une la estructura del Yo con la estructura de la realidad, lo particular con lo universal, el sujeto con el objeto” (p. 104). Una pura ontología sin referencia al sujeto es imposible.

como intelectividad, pues ya hemos dicho que somos fisiológicos, racionales, pero también sintientes y tendenciosos.

Esa dependencia recíproca que existe entre el sujeto y el objeto tiene que ver con que el vivir la vida como ser viviente (animales, vegetales y humanos) es un proceso *anti-entrópico* en tanto que se puede recuperar la energía que se pierde por las implicaciones que conlleva el vivir mismo. Así, el padre o la madre le da un terrón de azúcar al niño por realizar determinada actividad (correr, explorar, jugar o hasta realizar alguna tarea escolar) que le provoca un gusto (un profundo sentimiento que impacta la subjetividad del niño) por medio de las papilas gustativas, que despierta en él una alegría (*áisthesis*), porque encuentra algo en la realidad (en el terrón encuentra la glucosa que es de suyo del azúcar y los alimentos) que le permite recuperar energía para poder seguir viviendo.

Es decir, la estética se sitúa en la relación del mundo humano con la realidad, por lo que hablamos de que el ser viviente se relaciona con la realidad y descubre en esta que ella [la realidad] es origen de su propia vida. Si no hubiese un niño que percibiera en el terrón de azúcar las propiedades físicas del mismo (que lo incorporara a su mundo), que son de suyo naturales, este no se convertiría en objeto de necesidad y no podría ser considerado un medio para la reproducción de la vida que hace que el pequeño sobreviva.

Al final se puede convenir que se trata de una relación dialéctica entre lo real y un sujeto viviente que descubre lo real como origen de su vida (lo cósmico como parte de un mundo y el sujeto centro de ese mundo que capta la cosa real que ya forma parte de un mundo como parte de su vida corporal). Es aquí en donde se enmarca la cita que te llamó la atención, porque Dussel concibe a la experiencia fetal como la *experiencia estética primera*. Veamos. En el ensayo que escribí sobre las posibilidades que tenemos, en tanto humanos, de conocernos a nosotros mismos, sostuve que, palabras más, palabras menos, no hay que olvidar que, gracias a la conexión del cordón umbilical, en el seno materno se gusta en el misterioso claroscuro de la vida fetal el sentirse acogido en la seguridad, en el calor, en el recibir la comida por medio de sus venas, caracterizando aquel intercambio que sucede a través de la placenta y que bien podría enmarcarse dentro del presente aparato argumentativo como una muestra más de la conexión entre lo vivo y su entorno, experiencia estética inenarrable, fundante, primera y abismal que no hace sino hacernos volver a la totalidad que nos dice que no hay que perder de vista que nuestro origen está en la concatenación y en la interacción, tal y como hemos mencionado a partir de lo escrito por el filósofo argentino [Enrique Dussel] y los científicos chilenos, que recalcan que para hablar de los sistemas vivos, hay que tener claro, muy claro que su identidad está definida por su carácter autopoietico, mismo que refiere a su forma especial de organización a partir de una dinámica que lo hace emerger como tal: un ente, un ser vivo que no es, como podría pensarse, un conjunto de moléculas, sino una dinámica molecular que debe preservarse y continuar en el tiempo para que ese sistema vivo (cualquiera que sea) pueda, en efecto, seguir viviendo y no desintegrarse. Es por eso que:

Hay casos de esquizofrenia en los que el enfermo mental toma la forma del acurrucarse en forma de feto (frecuentemente en su cama). ¿Por qué? Porque ante la agresividad sentida del medio circundante, y no pudiendo sobrellevar la responsabilidad de afrontarla, recurre al sentirse protegido en un como retorno al lecho uterino de la madre, donde vivía en seguridad y se cumplían con los requisitos de la vida (nutrición, respiración, calor, protección, agrado, gusto). (Dussel 26).

Ahora bien, allende la cita dusseliana, hay que decir que se debe apelar aquí a la cautela: no estoy afirmando que el neonato posea, pues, “consciencia” como para constituir experiencia en el pleno sentido de la palabra, referida a aquello que se posee plenamente en el ser psíquico, por más que investigaciones recientes² sugieran que las conexiones entre el tálamo y la corteza cerebral (*necesarias*, pero no *suficientes* para la conciencia), no se desarrollan hasta el final de la gestación —24 semanas—, pero al fin en el lecho uterino, pero sí apelando a la necesidad de la relación dialéctica organismo-nicho necesaria para la vida, que puede servir como una interpretación estética de la vida fetal como generación de la vida, igual que es “bello” para Dussel el chocolate de sabor dulce que permite recuperar glucosa.

Lo anterior, por lo menos a mi parecer, nos obliga a seguir un rumbo casi natural e inaugurar la pregunta de si hemos de posicionarnos en el optimismo de la alegría por vivir de la que habla Dussel o de si es que cabe cuestionar el hecho de que existir nos acarree alegría. Y es que, digo que este es un

² Para mayor información al respecto, puede consultarse el siguiente enlace: <https://www.science.org/content/article/consciousness-birth-imaging-studies-explore-possibility>

rumbo que hay que seguir casi de manera obvia porque, de no hacerlo, toda esta carta se tornaría tan endeble como las ramas de un álamo ante la tormenta.

Asegura el filósofo de la liberación que la vida es un don inmerecido al tiempo que también escribe que hay casos en los que ante la adversidad o la enfermedad uno preferiría regresar al lecho uterino, ya que ahí se cumplían estupendamente las condiciones para la vida. ¿Por qué uno sentiría alegría por vivir en un mundo peor al habitado en la etapa fetal, por ejemplo? Si al nacer salimos al encuentro de un mundo hostil, ¿por qué algo así nos provocaría alegría? Dicho lo cual, bueno sería, para saciar las inquietudes y contrastar, prestarles atención a las reflexiones de Philipp Mainländer (1876/2023) en torno a la postura optimista como pesimista con respecto al Ser que aparecen en el libro intitulado *Fragments pesimistas*.

Al preguntarse Mainländer en torno a si uno ha de encomiar la vida o no ha de hacerlo, dice que va a buscar argumentos racionales que le permitan dilucidar la cuestión. Interesante sería, además de colocar aquí las reflexiones mainländerianas, preguntarse si no y acaso podemos encontrar en el mismo Dussel alguna puerta de entrada a las cuestiones que ahora nos interesan. Respuesta: se puede. Si nos remitimos de nuevo a las tesis sobre Estética de Dussel nos encontraremos con que ahí el filósofo establece que la vida implica de suyo un proceso *anti-entrópico* en tanto que permite reponer la energía que se pierde por el simple hecho de estar viviendo —autopoiesis—, como decía antes. ¿Cómo se relaciona lo anterior con Mainländer? Yo creo que el hecho de que Dussel sostenga que la vida permite la recuperación de la energía perdida permite abrirles paso a las consideraciones de nuestro filósofo pesimista en tanto que, en primer lugar, lo que impera en lo vivo no es, como explicó Schopenhauer, la *voluntad de vivir*, sino la *voluntad de morir*. ¿Por qué esto es así? Y, más importante aún, ¿existe alguna relación entre la voluntad de vivir y la voluntad de morir, respectivamente?

Ninguna de las preguntas planteadas antes podría contestarse si no se toma en cuenta que en el pesimismo de Mainländer existe una ley rectora del universo, a saber: la *ley del debilitamiento de la fuerza*, que es pura voluntad de morir. Dicha ley, que plantea a una naturaleza en decadencia y envejecimiento, lo permea todo, incluyendo al ser humano. Nos dice el discípulo de Schopenhauer que: “[...] las ideas químicas que constituyen su tipo y lo conservan a través de su ingreso y salida quieren la muerte” (346 de la ed. original). Encontramos aquí una idea clara, casi diría una suerte de *teleología*: la muerte. Dado que la muerte se nos presenta como un irrebasable, pero no solo, sino que nuestro filósofo la plantea como un *objetivo* al cual inevitablemente nos dirigimos, según su propuesta hay dos maneras de alcanzar lo inevitable: la *redención* o el optimismo, la voluntad de morir o la voluntad de vivir, respectivamente. ¿A qué se refiere Mainländer cuando nos habla de la redención y del optimismo como dos caminos que nos conducen a un mismo destino inevitable? Primeramente, sería importante definir la redención, pues este es un concepto clave mainländeriano y comprenderlo representará la oportunidad de captar en plenitud el porqué del planteamiento de este filósofo en tanto ley del agotamiento de la fuerza.

La vida como *multiplicidad* no surge a partir de un acto creador, sino de uno de muerte y agotamiento divino: el suicidio de Dios, por lo cual, no, según Mainländer la vida no es producto del Ser como sí del no-Ser y, en tanto tal, captar este proceso decadente hacia el cual tiende el mundo mismo, y los humanos junto con él, permite consumir el objetivo anteponiéndolo al medio para hacerlo, es decir, de la voluntad de vivir a la *autoconciencia* [*Selbstbewusstsein*] que ha captado que el tránsito del Ser a la nada culmina inevitablemente en la muerte.

El optimista que se aferra a la vida no es consciente de dos cosas fundamentales: que la vida conduce siempre a la muerte y que aferrarse a la vida es una forma de cumplir con el objetivo-fin de la misma. Quien no se declara sino fan de la voluntad de vivir no ha captado que el camino que le espera es tortuoso, ya que no importando ni siquiera el hecho de que el ser humano pudiera vivir en un *Estado ideal*, el hecho de que el nacer y el vivir impliquen dolor y que el morir sea inevitable, nos brindan pistas de la miseria misma que implica el atarse a un Ser decadente. Al respecto, dice el filósofo pesimista:

Resulta que le hemos dado a todos los seres humanos una individualidad noble, quitándole a la vida todo lo que se puede considerar que no está sustancialmente ligado a ella [...] El ser humano, incluso en el más perfecto de los Estados, tiene que nacer con dolor; tiene que padecer una cantidad menor o mayor de enfermedades, [...] tiene que envejecer, es decir, volverse físicamente enfermizo y mentalmente embotado; finalmente, tiene que morir”. (Mainländer 206 de la ed. original).

Lo que implica que hay males que no pueden suprimirse y que, aun pudiéndose suprimir las enfermedades y el nacimiento doloroso, entonces no quedaría más que el tedio y la muerte. Siendo el hombre presa del tedio, aunque no tuviera que vivir agobiado por absolutamente nada más, gozando de buena salud, de una recta opinión y de la liberación del trabajo, esa contradicción sería, pues, su propia perdición en tanto *anulación de sí mismo* como el concepto que resulta contradictorio, precisamente, a saber: ese *nihil negativum* y *nihil privativum* de los que hablaba Kant. La contradicción lógica absoluta y la “ausencia de” llevan también al hastío y afianzan la miseria que conlleva el vivir. ¿Ausencia de qué, en concreto? Ausencia de algún deseo incumplido. Al respecto, dice el filósofo alemán: “Tienen el paraíso en la tierra, mas su aire les resulta asfixiante y sofocante” (Mainländer 207 de la ed. original).

Nos encontramos, como ves, ante una encrucijada sin salida, una encrucijada que hace aún más explícita y necesaria la pregunta que inauguré siguiendo al discípulo de Schopenhauer: ¿optimismo o pesimismo? A la luz de lo que he vertido aquí, insisto, no de manera original, sino siguiendo los *Fragments pesimistas*, la distinción entre una y otra postura no es en el fondo ni ontológica ni epistemológica como sí teleológica en el sentido de la acción, esto lo digo así porque, por ejemplo, si nos remitimos al primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (1999), nos encontraremos con que el filósofo escribió, con respecto a la *acción teleológica* que:

El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas. (Habermas 122).

El fin, en Mainländer, es el mismo, el medio es el que cambia. El pesimista, se redime; el optimista, no. Explica el filósofo pesimista que ser optimista implica de suyo una obstinación en el espíritu que conduce a que el optimista se aferre a la vida (voluntad de vivir) aun cuando la evidencia y los argumentos lo contravienen. Al respecto, dice Mainländer: “¿Qué debe hacer? ¡Pues seguir adelante! Ya llegará su hora, ya que todos los seres humanos y todo en la naturaleza tiene una única meta” (349 de la ed. original). El pesimista, en cambio, reconoce la meta insalvable que impera en todo cuanto existe como vivo y no se aferra a su estado, sino que no ama la vida como lo hace el optimista, ya que reconoce que esta es decadente y que acarrea penurias inevitables hasta en un Estado ideal y se redime suprimiéndose a sí mismo y sin perpetuar la vida tampoco. Dice Mainländer: un pesimista es aquel que “[...] está *maduro* para la muerte y no puede amar la vida, tal como el optimista no puede apartarse de ella” (349 de la ed. original).

Al preguntar si es que no había acaso en Dussel ya alguna idea o intuición que permitiera abrirles paso a estas reflexiones yo adelanté que sí la había, que el hecho de que Dussel dijera que la vida es anti-entrópica funcionaba para el caso, ya que si aceptamos que la vida permite reponer la energía que se pierde por el simple hecho de estar viviendo, esto no se produce a perpetuidad, sino que lo hace cada vez de manera más y más decadente, por lo que esto solo acabaría por concederle razón al filósofo pesimista cuando describe qué es aquello que hace el optimista que se aferra a la vida:

Pues bien, entregándose solamente a la vida, siempre hambriento y ávido de vida, obra en interés de la naturaleza y *al mismo tiempo* [...] en el propio, pues debilita la suma de fuerza del universo, y a la vez su *tipo* [...], su individualidad. (Mainländer 346 de la ed. original).

Así, aferrándose a la vida o por la redención en tanto supresión de sí mismo, el fin es el mismo siempre, el medio es el que puede variar. Vale cifrar mejor la hipótesis planteada aquí como contraste Dussel-Mainländer: si con Maturana-Varela atestiguamos el cómo se organiza un sistema vivo, de manera autorreferencial, autoconstitutivamente a partir de reponer materia y energía (Dussel), si consideramos al ser humano como un microuniverso, ¿podemos considerar que su autoconstitución autopoietica-anti-entrópica representa, pues, un modelo de un fenómeno que sucede a gran escala, a saber, el debilitamiento de la fuerza? ¿Pueden acaso estas reflexiones ser de interés para la Biología, la Filosofía (metafísica) y la Física (termodinámica)?

En fin, querido amigo, espero que mis palabras hayan sido de ayuda y, sobre todo, claras. En esta carta, si bien vertí algunas opiniones y perspectivas mías, me limité a exponer lo dicho por los autores que le dieron forma al presente escrito. Insisto, yo mismo no concuerdo con absolutamente todo lo

dicho por los autores. Creo, más bien, que, aunque uno se declare pesimista y no ame la vida, ya que reconoce que vivir acarrea los más insoportables sinsabores, la posición que debemos adoptar es la del *héroe*: aquella que nos impele a hacer todo aquello que no queremos hacer, pero que es necesario, vivir en primer lugar. Estoy absolutamente convencido de que el ser humano es digno de los más grandes honores y no suscribo que la díada sujeto-objeto deba disolverse, pues el objeto solo es objeto en tanto que es conocido por un sujeto —mi posición es la *trascendental*—. Y sí, no tengo miedo en decirlo: soy un orgulloso antropocéntrico. Reconozco que esa posición no es de *soberbia*, sino de *responsabilidad*. Si el ser humano es el único capaz de significar al mundo, lo que con este pase depende y es responsabilidad de los primeros sobre el segundo.

Vivamos de pie y estemos dispuestos a morir si es necesario por aquello que creemos que vale la pena, aun si ello significa renunciar a la felicidad y al poco placer que puede experimentarse en la vida.

Obras citadas

Dussel, E. *18 tesis sobre estética*. Manuscrito no publicado, 2021.

Dussel, E. “Siete hipótesis para una estética de la liberación.” *Praxis. Revista de Filosofía*, no. 77, 2018, pp. 1–37. <https://doi.org/10.15359/praxis.77.1>.

Habermas, J. “Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción.” *Teoría de la acción comunicativa I*, editado y traducido por M. Jiménez Redondo, Taurus, 1999, pp. 110–147.

Mainländer, P. “¿Pesimismo versus optimismo?” *Fragmentos pesimistas*, editado y traducido por S. Baquedano Jer, Sequitur, 2023, pp. 102–117.

Maturana, H., y F. Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria, 1998.

Ramírez, D. “La posibilidad de conocerse a uno mismo.” *Revista Logia*, no. 17, 2024. <https://new.express.adobe.com/webpage/yMD4Pf52V3iK8>.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Editado y traducido por P. López de Santa María, Trotta, 2009.

Schopenhauer, A. “Adiciones a la teoría del sufrimiento del mundo.” *El mundo como voluntad y representación*, editado y traducido por P. López de Santa María, Trotta, 2009, p. 309.

Tatulyan, M. “La singularidad.” *La singularidad radical. Ensayo sobre los fenómenos singulares*, editado por A. Briz Blanco, Experimenta, 2021, p. 104.