

# Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO - NOVIEMBRE 2007 No. 14

Dedouard



# Sentidos

## Consejo Editorial

- Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
- Dra. Fernanda Navarro Solares
- Dr. Oliver Kozlarek Jonas
- Dr. José Manuel Romero Cuevas
- Dr. Victor Manuel Pineda Santoyo
- Dr. Juan Álvares-Cienfuegos Fidalgo
- Dr. Eduardo González Di Pierro
- Lic. Elena María Mejía Paniagua

## Sentidos

- M. V. Z. Mauricio Coronado Martínez  
DIRECTOR
- Lic. Elena María Mejía Paniagua  
SUBDIRECTOR
- Gustavo García Robles  
EDITOR

## Universidad Michoacana

- Dra. Silvia Figueroa Zamudio  
RECTORA
- Dr. Salvador Jara Guerrero  
SECRETARIO GENERAL
- Dr. Benjamín Revuelta Vaquero  
SECRETARIO ACADÉMICO
- L. F. José Refugio Rodríguez V.  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
- Mtra. Ma. del Rosario Ortiz Marín  
SECRETARIO DE DIFUSION CULTURAL  
Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA
- C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora  
TESORERO GENERAL

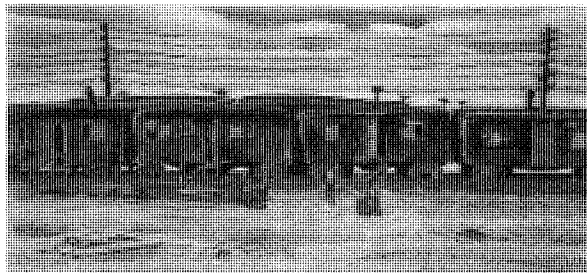
## Facultad de Filosofía

- Dr. Eduardo González Di Pierro  
DIRECTOR
- Lic. Elena María Mejía Paniagua  
SECRETARIA ACADÉMICA
- M. V. Z. Mauricio Coronado Martínez  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
- Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto  
COORDINADORA DE POSGRADO
- Dra. Fernanda Navarro Solares  
Dr. José Manuel Romero Cuevas  
COORDINADORES DE PUBLICACIONES
- M. E. Gabriela Soto Jiménez  
COORDINADORA EDITORIAL

Correspondencia dirigida al director de la Revista Sentidos de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos",

Francisco J. Mújica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP. 58030, México. Tel. (443) 327-17 99 y tel.-fax. (443) 327 17 98  
Internet: <http://www.ramos.filos.umich.mx> E-mail: [la.revista.sentidos@gmail.com](mailto:la.revista.sentidos@gmail.com)

# índice



Lingüística, ideología y sociedad en la India antes de Nuestra Era: Tradición y Modernidad Max Enrique A. Figueroa Esteva .....	3
Pequeño homenaje a Emilio Uranga Jaime Vieyra .....	11
Los rostros indescifrables Alegorías del mundo en la narrativa de Borges José Manuel Romero Cuevas .....	16
«El problema de Sein und Zeit» (La primera auto-interpretación) Jean Greisch .....	26
La esencia poética del Dasein Carlos Alberto Girón Lozano .....	32
Memoria y autoconocimiento Paloma Valladares Sarmiento.....	39
Por una filosofía menor. El ejemplo de Jan Patočka Eduardo González Di Pierro.....	45

# Lingüística, ideología y sociedad en la India antes de Nuestra Era: Tradición y Modernidad<sup>1</sup>

*Max Enrique A. Figueroa Esteva*

Con excepción del «milagro» glotológico de la antigua India, hasta hace relativamente poco tiempo era desconcertante el silencio a que condenaban las historias de la lingüística pretendidamente universales —en realidad, eurocentristas—, las innumerables y valiosas indagaciones glotológicas de antiguas y no tan antiguas culturas asiáticas, por no hablar de las africanas, las de Oceanía y las de la América precolombina. Aunque se la mencione, y se mencione especialmente a Pani-ni, tampoco escapa la lingüística de la antigua India al desdén historiográfico de gran cantidad de autores, a pesar de que la lingüística de la antigua India merece el mayor respeto científico por parte de cualquier lingüista y, por ende, el espacio adecuado en cualquier historia *universal* de la lingüística.

Al que alguna vez llamó Marx «modo de producción asiático» le es consustancial la noción de *castas*, expresión podría decirse que «atenuada» de la división clasista de la sociedad. En las sociedades de castas, como es sabido, encontramos la más estricta y rígida «clasificación» de los individuos, de conformidad con un sistema estrechamente vinculado a la división natural del trabajo. En virtud de dicho sistema, cada individuo está ligado, desde su nacimiento mis-

mo y de generación en generación, de manera absolutamente inexorable, a una casta y a una subcasta determinadas, según los oficios y profesiones de sus antepasados.

Muy resistente al cambio y a la innovación, el sistema de castas —cuyas huellas resultan aún perceptibles en algunas de las culturas que pasaron por la traumática experiencia histórica del «modo de producción asiático»— presupone la *coexistencia* de ciertos rasgos propios de la sociedad dividida en clases antagónicas, y basada en la propiedad privada de los medios de producción fundamentales, con otros rasgos, propios de la sociedad no dividida en clases antagónicas y basada en la propiedad colectiva de los medios de producción fundamentales.

El «compromiso» entre rasgos de tan diverso carácter se logra, justamente, mediante el principio económico-social y político-ideológico de las castas. Retengan o no los productores mismos, al menos parcialmente, la propiedad comunal sobre medios de producción, lo decisivo resulta siempre el monopolio estatal e institucional —es decir, por castas dominantes— de los medios de producción fundamentales. Monopolio administrado por la burocracia civil, garantiza-



Paul Cézanne. *House of Père Lacroix*, 1873.

do materialmente por la nobleza militar y reforzado y perpetuado ideológicamente por la nobleza sacerdotal, los tres grandes componentes de la clase dominante, generalmente encabezada por un déspota, capaz de garantizar su más estrecha unidad.

El poder de la clase dominante, controladora colectiva de los medios de producción fundamentales de la sociedad, resulta así triple y responde a la estructura de castas de la sociedad: poder *económico-administrativo* (burocracia civil), poder *militar* (*élite* guerrera) y poder *político-ideológico* (*élite* sacerdotal).

La cultura espiritual, en las sociedades divididas en castas, es celosamente disfrutada, elaborada y controlada por los sacerdotes, quienes se reservan el acceso al saber científico e ideológico (filosófico-religioso), su cultivo y su interpretación.

Amparados en ese monopolio del saber, los miembros de la casta sacerdotal cumplen la función social productora y reproductora de la ideología dominante: aseguran la estabilidad del *statu quo* mediante el más riguroso y diestro accionamiento de las palancas ideológicas, puestas a su exclusiva disposición.

En la antigua India, los miembros de la casta sacerdotal cuidaban de la pureza de los dogmas religiosos

y los concomitantes ritos, que se transmitían de generación en generación por vía oral.

La transmisión oral, durante muchos siglos, de las prescripciones del ritual religioso, las invocaciones a los dioses, la enumeración de los atributos y poderes de estos, los complicados procedimientos asociados a los sacrificios, cuya finalidad era hacer propicios a los distintos dioses y buena parte de los cuales consistía, precisamente, en producciones lingüísticas, es decir, en manifestaciones verbales, todo esto hacía imprescindible la elaboración de *fórmulas verbales*. Estas debían ser breves, memorizables por los iniciados (los miembros de la casta sacerdotal); pero, al mismo tiempo, debían resultar esotéricas, inaccesibles a los no iniciados, puesto que debían constituir una preciada posesión *exclusiva* de la elevada y culta casta sacerdotal.

Integraban dicha casta los *brahmanes*, quienes elaboraron, cultivaron, sistematizaron y transmitieron, por muchas generaciones, el más antiguo sistema filosófico-religioso de que tengamos noticia en la cultura india: el *brahmanismo*.

Habitualmente los especialistas establecen cuatro grandes etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico indio, cuyas más remotas tradiciones se remontan aproximadamente al siglo XV a.n.e. La primera de esas cuatro etapas corresponde a la confección de los *Vedas*, libros sacros de la cultura india; la segunda, llamada clásica, abarca tanto el brahmanismo como el budismo y se extiende entre el siglo VI a.n.e. y el siglo X; las otras dos son la posclásica (siglos X-XVIII) y la actual (a partir del siglo XIX).

Los más tempranos monumentos del pensamiento y la cultura indios son los *Vedas* ('conocimientos') o textos del saber, que en su conjunto constituyen, efectivamente, el saber religioso-filosófico de los antiguos indios. Dicho «saber» se atribuye a la revelación divina: esos conocimientos han sido «escuchados» por testigos humanos en un pasado remotísimo.

Las enseñanzas divinas son dadas al hombre, en principio, de manera condensada. Su exposición detallada es, únicamente, una necesidad humana posterior: la de hacer accesible su contenido a los destinatarios, en la medida en que éstos carezcan de la destreza suficiente para alcanzar el conocimiento directamente de una fuente que lo presente en forma condensada.

Hay, en este sentido, «castas» de talento para el saber: capas de eruditos —y de erudición—, en un refinado sistema «intelectualista» que no hace sino reproducir la estructura misma de la sociedad que ha engendrado esa cultura. El iniciado, el afortunado, el «iluminado», trátase de yoga o de gramática, «ve» (conoce) directamente lo que no puede aprehender el hombre común, quien no llega a entrar en contacto con el objeto mismo del conocimiento, reservado a la *élite* monopolizadora del saber.

Esta idea de condensación del conocimiento y de su formulación resulta esencial para comprender la andadura de la filosofía, la religión y la lingüística indias. Pero también lo es otra idea, asimismo en estrecho vínculo de dependencia con la estructura de castas de la sociedad india: la de vía o camino. Al conocimiento, al saber, a la salvación, se accede siguiendo una vía cuidadosamente elaborada, la cual consta de peldaños o fases.

Es muy interesante, en relación con lo anterior, observar cómo en la historia misma del pensamiento y la praxis de los filósofos y lingüistas indios encontramos ese camino escalonado y retroalimentado: cada autor se nos presenta como un intérprete-comentarista de otro o de muchos otros que lo preceden.

La filosofía y la religión, en la India antigua, generaron simultánea o sucesivamente, según los casos, diferentes corrientes, la más antigua de las cuales —como ideología filosófico-religiosa plenamente sistematizada— fue el brahmanismo, ideología marcadamente basada en el sistema de castas socialmente imperante, a cuya cabeza se hallaban los sacerdotes, monopolizadores del saber de la época. No obstante, si exceptuamos algunos aspectos de las corrientes ideológicas francamente materialistas —de las cuales, lo mismo que del más antiguo materialismo griego, sólo nos llega información a través de versiones interesadamente deformantes de sus adversarios—, tanto el brahmanismo como el budismo, sus muchas escuelas y subescuelas presentan determinados rasgos en común, que vienen a ser los más característicos del ambiente ideológico de la antigua India y penetran con gran vitalidad en la historia posterior de ese inmenso y complejo país.

Son dignos de destacarse, entre esos rasgos comunes, los siguientes:

a) El claro reflejo del sistema de castas, que en todos los casos es enfocado como algo inexorable en la vida social y ante el cual las distintas corrientes reaccionan diversamente, pero en última instancia con un explicable conformismo;

b) la tendencia a refugiarse, como compensación de los males y sinsabores de la vida material, en la introspección meditativa y en la observación de una serie de principios, especialmente de carácter ético, entre los cuales prevalece la idea de «corrección», «justeza» o «adecuación a normas fijas»;

c) el desarrollo, en conexión con lo anterior, de la lógica, que aparece, a la vez, como una de las manifestaciones de la «corrección» buscada y como fundamento de dicha búsqueda, a menudo acompañada, en esta última función, de una suerte de «intuición» racional de esencia religiosa.

El autor de mayor renombre, con quien culmina una larga lista de gramáticos indios de la antigüedad, fue Panini, quien parece haber vivido en algún momento entre los siglos V y IV a.n.e. (aunque hay quienes, más prudentes, lo ubican entre los siglos VII y II a.n.e.).

Las dudas y oscuridades que rodean el famoso *Astadhyayi* de Panini —traducido por vez primera a una lengua europea, el alemán, en 1837-1840 por Böhtlingk— dieron lugar al surgimiento, tanto en Europa como en la propia India, de una rama filológica particular: la paninología. El título de la obra de este notable lingüista, *Los ocho capítulos*, se debe a su estructura. La interpretación que ha llegado a nosotros de dicha obra es el resultado de la intervención de un sinnúmero de comentaristas-epígonos, los cuales han debido descifrar sus abstractas y condensadas fórmulas, de las cuales está completamente ausente el estilo «narrativo» que había sido característico del *Nirukta* de Yaska, su más notable predecesor.

En la tradición gramatical india, tal como nos la ha transmitido la obra de Panini, todo el análisis lingüísti-

co descansa sobre sólidos fundamentos fónicos, a partir de los cuales se establece la estructura de los significantes mínimos y su combinatoria —ya como signos propiamente dichos, es decir, con sus «dos caras»— en palabras y unidades sígnicas mayores, hasta la oración.

Cada uno de los ocho «libros» o capítulos se descompone a su vez, en cuatro secciones, las cuales contienen una sucesión de reglas, formuladas de manera muy sintética y extremadamente rigurosa. La obra en su totalidad abarca poco menos de cuatro mil reglas, cuyo contenido, finalidad y estructura permiten diversas clasificaciones.

He aquí una posible agrupación de dichas reglas en clases y subclases:

**I. Reglas definitorias.** Presentan y definen los términos y símbolos que se emplearán en lo sucesivo en el texto.

**II. Metareglas (o reglas interpretativas).** Estipulan diversas condiciones para la aplicación de otras reglas y explican algunos aspectos importantes de la estructura de estas.

**III. Reglas estructurogenerativas.** Estipulan, paso a paso, la correcta formación de unidades lingüísticas y sus combinaciones en el decurso. Constituyen la amplia mayoría de las reglas contenidas en el *Astadhyayi* y pueden dividirse, a su vez, en las siguientes subclases:

**III.A) Reglas semántico-funcionales.** Estipulan por qué medios lingüísticos expresar determinados contenidos.

**III.B) Reglas tectónicas (o constructivas).** Estipulan cómo construir unidades lingüísticas mayores a partir de otras menores.

**III.C) Reglas sustitutivas (o de reescritura).** Generan las unidades lingüísticas concretas a partir de su representación más o menos abstracta, mediante sucesivas operaciones de sustitución de los elementos abstractos por otros cada vez más específicos, hasta desembocar en su presentación concreta.

Establecidos los principios del correspondiente sistema de notación que empleará (*reglas definitorias*), Panini procede a un minucioso análisis fónico del sánscrito, en el cual se mezclan observaciones de carácter fonético con otras de un indiscutible valor fonológico o incluso morfológico.

El *Astadhyayi* aparece precedido del *Sivasutra*, breve y admirable texto en el que se exponen las nociones fónicas fundamentales, así llamado porque este canon ortoépico del sánscrito es atribuido directamente al dios Siva, en virtud del carácter sagrado de que se procuraba revestir dicha lengua entre los brahmanes.

En el *Sivasutra*, Panini presenta un total de catorce clases fundamentales de unidades fónicas mínimas, cuya presentación obedece a un orden rigurosamente concebido, lo mismo que su agrupación en clases.

Una característica esencial de las concepciones fónicas indias, tal como las representa Panini, es el tratamiento conjunto de consonantes y vocales: todas las unidades fónicas consideradas como mínimas son analizadas a partir de un idéntico conjunto de criterios fonarticulatorios. Sucesivamente, desde la primera hasta la decimocuarta clases, encontramos las unidades fónicas agrupadas según criterios que, además de rigurosamente fonarticulatorios, responden asimismo, como se revela después, a las características morfo-fónico-distributivas del sánscrito. En sentido general, desde el punto de vista fonético, avanzamos desde las unidades vocálicas hasta las consonánticas sordas, especialmente las sibilantes, extremos entre los cuales vamos encontrando, sucesivamente, las líquidas silábicas, vocales largas y diptongos, la espirante laringal sonora y las semiconsonantes nasales, las oclusivas sordas aspiradas y las no aspiradas, por último las sibilantes y la espirante laringal sorda.

Cada una de estas clases se denomina *pratyahara* ('abreviación') y es identificada mediante una unidad fónica convencionalmente escogida —sólo en un caso, el de la séptima clase, coincidente con una de las unidades fónicas incluidas en ella— que, en la versión escrita posterior del *Astadhyayi*, suele representarse con una mayúscula. Para referirse más tarde a un *pratyahara* determinado, Panini lo designará empleando la primera de sus unidades y el símbolo convencional correspondiente.

Pero, además de estos —digamos— *pratyahara* preestablecidos, puede establecerse otros el gramático (hasta varios centenares, si fuera necesario) mediante la unión de dos o más *pratyahara* consecutivos. Las únicas condiciones inviolables, para la formación de un *pratyahara* distinto a los catorce preestablecidos, son estas:

a) que se respete el orden consecutivo de las unidades fónicas y de los *pratyahara* mismos, tal como estos vienen preestablecidos, es decir, del primero al decimocuarto;

b) que se respete, como límite final, el de uno de los *pratyahara* preestablecidos, vale decir, el *anubandha* ('índice') o símbolo convencional de algún *pratyahara*.



Vincent van Gogh. *Farmhouse in Provence*, 1888.

Ahora bien, ¿qué utilidad tiene el concepto mismo de *pratyahara*? El cuidadoso ordenamiento de las unidades mínimas respondía, en el *Sivasutra*, no solo a criterios fónicos, sino asimismo a criterios morfofónico-distributivos. Efectivamente, las reglas fijadas por Panini para la formación de los *pratyahara* le resultarán más adelante de gran valor, ya que le permitirán representar, por medio de apretadas fórmulas mnemotécnico-prescriptivas, las variadas modificaciones fónicas que, por diversas razones (ante todo de orden contextual), se producen en los significantes del sánscrito.

En Panini, la cuidadosa descripción inicial del componente fónico del sánscrito está enteramente en función de la posterior prescripción estructurogenerativa, mediante *sutra* ('fórmulas, reglas'), de la formación y combinación correctas de unidades sígnicas.

De manera que, al introducir un determinado orden de presentación y clasificación (en *pratyahara*) de las unidades fónicas mínimas, Panini y sus predecesores han debido tener en cuenta, a la vez, criterios acontextuales y contextuales y tanto fónicos cuanto morfofónicos (por extensión, asimismo morfemáticos e incluso sintácticos): de un lado, los rasgos inherentes que caracterizan a esas unidades fónicas mínimas; del otro, los rasgos combinatorios de su comportamiento,

las relaciones entre ellas en el marco de los significantes de la lengua (considerados a menudo, además, en secuencias sígnicas determinadas).

Para una comprensión más cabal del pensamiento lingüístico de la antigua India, no debe perderse de vista la amplitud de su enfoque de los fenómenos que he llamado morfofónicos. Por una parte, consecuencia directa del tratamiento de las unidades fónicas mismas, por morfofónico se ha de entender un conglomerado de fenómenos tanto fonéticos cuanto fonemáticos; por otra parte, por morfofónico ha de entenderse tanto lo que preferiríamos llamar fonotáctico como lo fonosintáctico (es decir, lo relativo al comportamiento de las unidades fónicas en el marco de significantes del sistema y en el marco de significantes del discurso, respectivamente). Entenderemos por morfofónico, pues, todo lo que tenga que ver con el condicionamiento, por factores sígnicos, de las unidades fónicas mínimas, abarcando los fenómenos de orden fonético y los de orden fonológico, ya se produzcan en la palabra plurimorfemática o en secuencias sígnicas mayores que la palabra. Un buen ejemplo de ello es el *sandhi*, concepto elaborado por los gramáticos indios y heredado por la lingüística moderna y contemporánea, el cual tiene que ver con las modificaciones fónicas que se



producen en un significante —sobre todo, pero no exclusivamente, en sus fronteras— por influjo de los signos vecinos, es decir del contexto sígnico.

Una de las nociones más interesantes, que ocupa un lugar clave en las concepciones y procedimientos de la lingüística india antigua, es la de unidad fónica mínima.

La antigua lingüística india, al ocuparse en el estudio del componente fónico del sánscrito, enfocaba los significantes léxicos como un «soplo» o corriente de aire expelido. Ese «soplo» era interrumpido y «marcado» de diversas maneras específicas por la intervención de los que hoy llamamos órganos fonoarticulatorios; y podía, por otra parte, ser segmentado en porciones mínimas.

Desde el primer punto de vista, el análisis fonoarticulatorio de los antiguos gramáticos indios estableció con suma precisión (por lo general mediante oposiciones que desde Trubeckoj y Praga llamaríamos privativas) los rasgos inherentes que permitían distinguir unas de otras las posibilidades articulatorias en sánscrito, consideradas por ellos como «marcas» impuestas por el hablante al «soplo» en cuestión.

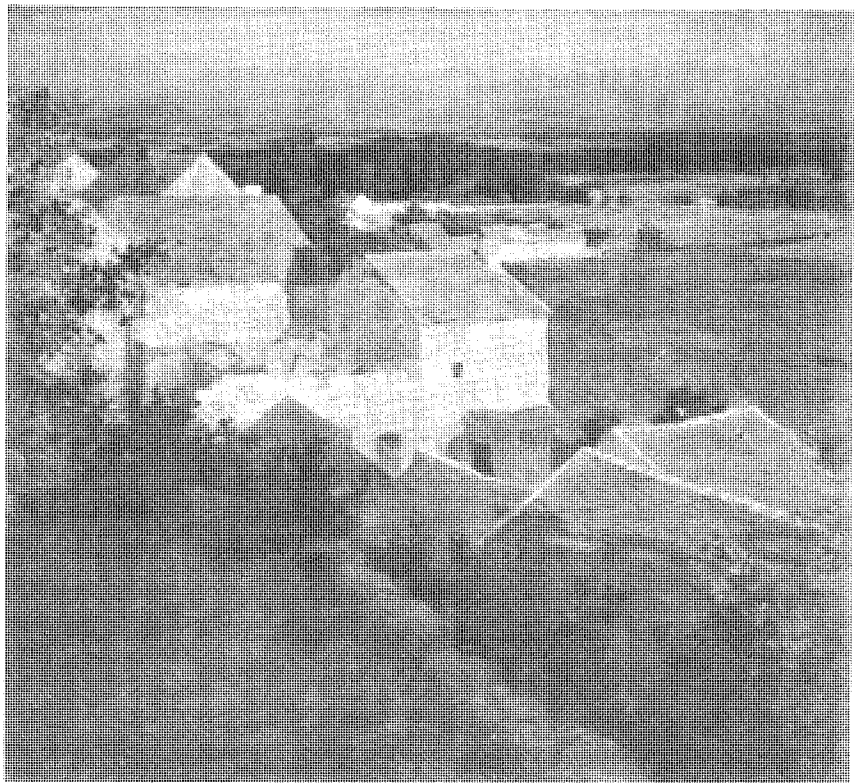
Desde el segundo punto de vista, el análisis fonoarticulatorio de los antiguos gramáticos indios llegó a la noción de sílaba, la cual es, en efecto, la emisión mínima real de habla (aunque no sea el segmento mínimo del análisis del habla).

Si bien en sánscrito hay sílabas integradas solamente por una vocal, o por un diptongo, la mayoría de sus sílabas contenía, además de semejantes entidades, también otras: las consonantes, las cuales solo podían ser, pues, analizadas como «marcas».

De ahí que del análisis fónico, en la lingüística india antigua, resultasen, al mismo tiempo, fonemas y sílabas, lo que se reflejaría de manera definitiva y nítida en el sistema de escritura, admirablemente coherente, adoptado por ellos: mientras que en otras culturas que llegaron a desarrollar un sistema de escritura silábico, bien no era obli-

gatorio representar las vocales, bien había símbolos individuales para cada sílaba —sin que la forma de aquellos reflejase la estructura fónica de estas de manera clara y regular—, en la escritura brahmi y en la kharosthi de los antiguos indios cada figura representativa de una sílaba tenía un componente básico indicativo de la consonante y una serie de rasgos adicionales (incorporados a la figura misma) que, de manera regular y precisa, indicaban las vocales correspondientes. Por no hablar de las sílabas puramente vocálicas, también representadas por símbolos claros y precisos, específicamente en la escritura brahmi. No había en el sistema de escritura indio, pues, ni el consonantismo propio de otras escrituras fonográficas ni los antecedentes y residuos del principio ideográfico característicos de muchas escrituras que con el tiempo llegaron a ser silábicas. La escritura india de que hablamos fue, desde el principio y de manera muy consecuente, una escritura netamente fonográfica; en la cual, además, pese a su carácter silábico, tanto a las distintas consonantes como a las distintas vocales correspondían, invariablemente, rasgos claramente identificables y, por ende, previsibles.

Willard Leroy Metcalf. *Midsummer Twilight*, c. 1890.



Facultad de filosofía

Un sistema de escritura como el descrito no habría podido ser fruto sino del minucioso y talentoso análisis fónico realizado por aquellos formidables lingüistas *ante litteram*; a su vez, el análisis fónico de los antiguos gramáticos indios, con su sorprendente capacidad tanto para la abstracción cuanto para el detalle descriptivo, tampoco podríamos llegar a explicárnoslo plenamente sin acudir a los conocimientos que nos aporta el estudio de su cultura espiritual en general.

En resumen, la obra de Panini sobresale por la excelencia de su descripción-prescripción, especialmente en lo que respecta al plano de la expresión y a los niveles fonemático y morfemático, los cuales son abordados tanto en el marco de unidades del sistema cuanto en el de unidades del discurso y, en general, en relación con las unidades de todos y cada uno de los niveles de la lengua.

Especial atención merecen, en el *Astadhyayi*, verbos y sustantivos, cuidadosamente estudiados en su estructura morfemática, en tanto que los morfemas mismos que intervienen en su construcción son detalladamente estudiados en sus relaciones mutuas y en su comportamiento morfofónico (esto último conduce, en particular, al estudio del *sandhi*). Por otra parte, unos cinco siglos antes de nuestra era, Panini se mueve entre la lengua-objeto y la metalengua tal como podría hacerlo un lingüista de nuestros días.

No hay, empero, que sacar de su contexto histórico la descomunal tarea que nos deslumbra en el *Astadhyayi*. Más que como una milagrosa anticipación de la lingüística computacional, o como una conciente e intencional formalización lógico-matemática, ha de verse esa brillante labor glotológica a partir de sus reales antecedentes y de sus no menos reales medios y propósitos.

Precedido del *Sivasutra*, el *Astadhyayi* viene coronado, en la versión que ha llegado a la actualidad, por unas listas o lexicones organizados sobre la base de criterios funcionales y formales (morfemáticos y morfofónicos, específicamente). El más importante es el *Dhatupatha* o «índice de raíces», en el cual se presentan las raíces-bases verbales (*dhatu*) ordenadas según las diez clases morfológicas previamente establecidas en el *Astadhyayi*, las cuales son a su vez repartidas en tres grandes grupos, el último de los cuales

contiene solamente la décima y última clase. Cada clase viene representada por un *dhatu*, el cual sirve de prototipo para toda la clase.

Otra importante lista es el llamado *Ganapatha* o «índice de grupos», en el cual se presentan, con cuidadosa clasificación, numerosos «nombres».

Pese a su detallada exposición y sus rígidas orientaciones, salta a la vista que el conjunto de la obra de Panini estaba destinado a la enseñanza, al estudio de la lengua sánscrita con fines eminentemente religiosos, estudio durante el cual se presupone la participación de un profesor o guía capaz de aclarar, explicar y ejemplificar cada uno de los *sutra*, cada uno de los *dhatu*, etc.

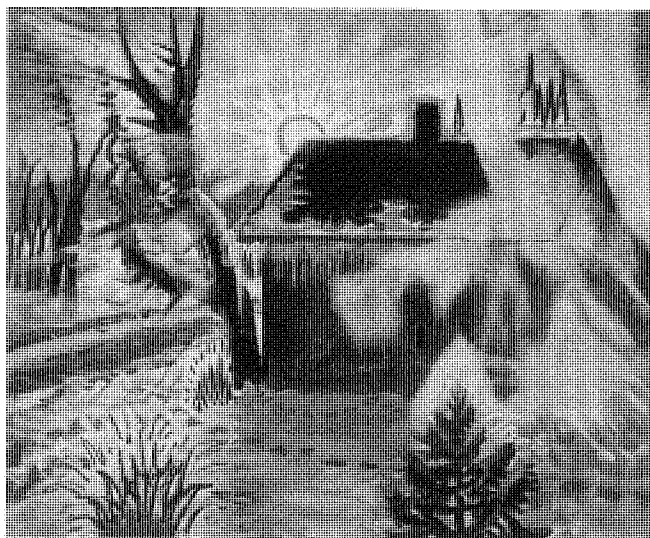
En las listas o lexicones que coronan la gramática de Panini, cada raíz-base viene acompañada de su definición, de su significado básico. Esto pone de relieve un aspecto insoslayable en el conjunto de su obra: la importancia de la semántica, en función de la cual está en buena medida pensada toda la obra.

Efectivamente, desde el análisis del componente fónico hasta la presentación cuidadosa del contenido semántico de los diferentes morfemas, tanto de las raíces-bases cuanto de los distintos morfemas gramaticales—esto último se nos ofrece en el cuerpo central del *Astadhyayi*—, Panini se esfuerza por mantener el necesario equilibrio entre su excelente tratamiento de los aspectos formal-operativos y la debida atención al contenido, no solo funcional, sino también semántico. La eficacia del uso de la lengua, para satisfacer los dominantes fines religiosos, supone, junto a la competencia propiamente formal, tanto la competencia funcional cuanto la semántica en cualquiera de los niveles sgnicos de la lengua.

La lengua sánscrita presentada por Panini en el *Astadhyayi*—y, con ella, el lenguaje en general— aparece como presentándose a sí misma, autogenerándose. De ahí la necesidad de un metalenguaje que haga posible ese autodesplegarse denominado *vyakarana*.

La teoría, en la medida en que la hay, resulta un subproducto o, mejor, un instrumento de la empiria: solo aparecerá en la medida en que se revele necesaria a la praxis descriptivo-prescriptiva.

Trasmitida por vía puramente oral—según todos los indicios— durante unos dos siglos, la formidable



Charles Ephraim Burchfield. *Winter Sunburst*, 1960.

obra de la antigua lingüística india no cesa de asombrar a todos cuantos nos asomamos a ella.

### Bibliografía consultada

- ALLEN, W. S. (1948). «Ancient ideas on the origin and development of language», en *Transactions of the Philological Society*, pp. 35-60.
- ALLEN, W.S. (1953). *Phonetics in Ancient India*. London: University Press.
- AMIROVA, T. A. et al. (1975). *Očerki po istorii lingvistiki*. Moskva: GRVL.
- BELVALKAR, S. K. (comp.) (1938). *Grammar (Vedic and Paniniya)*. Vol. II. Part I. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- BHADKAMKAR, H. M. (1942). *Nirukta of Yaska, with commentary of Durgacarya*. Vol. II. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- BHADKAMKAR, H. M. (1985). *Nirukta of Yaska, with com. of Durgacarya*. Vol. I. Reimpr. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- BROUGH, J. (1951). «Theories of general linguistics in the Sanskrit grammarians», en *Transactions of the Philological Society*, pp. 27-46.
- CARDONA, G. (1965). «On Panini's morphophonemic principles», en *Language*, vol. 41, no. 2.
- CHAUHAN, D. V. (ed.) (1985). *Understanding Rgveda*. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- COHEN, M. et al. (1968). *La escritura y la psicología de los pueblos*. México: Siglo XXI.
- DIMRI, D. P. (1972). *Indijskaja i ruskaja filologičeskaja tradicija (opyt sravnenija na materiale morfemnogogo analiza)*. Moskva [resumen de una tesis de candidatura].
- DIMRI, D. P. (1972). *Sravnenije ruskogo i sanskritskogo glagol'nogo slovoobrazovanija v svete evropejskoj i indiskoj grammatičeskix tradicij*. Moskva [tesis de candidatura].
- FIGUEROA ESTEVA, M. (2002). «Acercamiento a la más antigua lingüística india» (ponencia presentada en el VII Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste, Hermosillo, Sonora, 2002) [en proceso de edición en las *Memorias del VII Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*].
- GELB, I. J. (1982). *Opyt izučeniija pis'ma (osnovy grammatologii)*. Moskva: Raduga.
- ISTRIN, V. A. (1965). *Voznikovenije i razvitije pis'ma*. Moskva: Nauka.
- ITKONEN, E. (1991). *Universal history of linguistics. India, China, Arabia, Europe*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company.
- KATENINA, T. Je. & V. I. RUDOJ. (1980). «Lingvističeskije znanija v drevnej Indii», en *Istorija lingvističeskix učeniij. Drevnij mir*. Leningrad: Nauka, pp. 66-92.
- KOÈERGUINA, V. A. (1987). *Sanskritsko-ruskij slovar'*. Moskva: Russkij Jazyk.
- LAZARO CARRETER, F. (1987). *Diccionario de términos filológicos* (3ª ed. Corr., 7ª reimpr.). Madrid: Gredos.
- MOUNIN, G. (1968). *Historia de la lingüística desde los orígenes al siglo XX*. Madrid: Gredos.
- OLKHOVIKOV, B. A. (1985). *Teorija jazyka i vid grammatičeskogo opisaniija v istorii jazykoznanija*. Moskva: Nauka.
- PARIBOK, A. V. (1981). «O metodologičeskix osnovanijax indijskoj lingvistiki», en *Istorija lingvističeskix učeniij. Srednevekovyj Vostok*. Leningrad: Nauka, pp. 155-176.
- PETERSON, P. (1972). *Selections of Hymns from the Rgveda (Second Series)*. Reimpr. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- PETERSON, P. (1974). *Selections of Hymns from the Rgveda (First Series)*. Reimpr. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- PROLOV, I. T. (ed.) (1984). *Dictionary of philosophy* (2ª rev. ed.). Moscow: Progress.
- RAJAVADE, V. K. (ed.) (1993). *Yaska's Nirukta*. Vol. I. Reimpr. Pune (India): Bhandarkar Oriental Research Institute.
- RENOU, L. (1966). «Panini», en *Current trends in linguistics*, vol. 5, The Hague-Paris, 1969, pp. 481-498.
- Stručný filosofický slovník* (1966). Praha: Svoboda.
- TOPOROV, V. N. (1961). «O nekotoryx analogijax k problemam i metodam sovremennogo jazykoznanija v trudax drevneindijskix grammatikov», en *Sbornik pamjati Ju. N. Rerixa*, Moskva.

### Notas

- <sup>1</sup> Ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Lengua y Literatura «Cultura: entre la tradición y la modernidad» (ELyLH de la UMSNH, Morelia, Michoacán, octubre 20-22 del 2004).

# Pequeño homenaje a Emilio Uranga

*Jaime Vieyra*

## I

Estamos aquí<sup>1</sup> para rendir homenaje a la obra del pensador, lector, traductor y escritor que fue Emilio Uranga, uno de los más brillantes y oscuros creadores mexicanos del siglo XX. Al celebrar su obra honramos indirectamente la existencia trágica que la hizo posible, pero evitamos cuidadosamente la exaltación del personaje. Nada repugnaba tanto a Uranga como las hagiografías, es decir, las exaltaciones de los personajes públicos como si de santos se tratara. Uranga no fue un santo sino un filósofo y un hombre de letras, desagarrado por las contradicciones de su circunstancia histórica y por sus propias contradicciones, pero que encontró la manera de extraer luces de esas contradicciones y ofrendarlas con autenticidad para iluminar un poco el abismo que somos.

## II

Una de esas luces lleva por título *Análisis del ser del mexicano*, libro que logra consumir, filosóficamente, el

proceso mexicano de autoconocimiento iniciado por Samuel Ramos con *El perfil del hombre y la cultura en México*. El *Análisis* de Uranga recogía las líneas más fecundas de la filosofía europea de su época (Husserl, Ortega, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty), junto con el esfuerzo de autocomprensión que la cultura mexicana venía realizando desde el siglo XIX. El resultado es una pequeña joya de la tradición filosófica mexicana, en la que se efectúa una inversión de las maneras habituales de proceder, pues en lugar de analizar al hombre de México a partir de un concepto de humanidad ya establecido, se trata aquí de alcanzar una comprensión radical del ser del hombre a partir de una interpretación del existir del mexicano. Y lo que revela esa interpretación es que el modo de ser del hombre es la accidentalidad, la insuficiencia, la zozobra. Esta inversión es llevada por Uranga hasta sus últimas consecuencias: si los conquistadores españoles discutieron la humanidad del indio al juzgarlo desde la visión cristiana del hombre, Uranga descubre la inhumanidad del europeo al arrogarse una supuesta sustancialidad con la que mide a todos los otros. Pero





Robert Henri. *Snow in New York*, 1902.

en verdad los seres humanos somos entes esencialmente accidentales, lo cual significa que no podemos adquirir sustancialidad por ningún medio (religioso, económico, político o estético). Es desde y para la accidentalidad que podemos adquirir una suficiencia creadora; y es por la asunción de nuestra zozobra que podemos comprender la accidentalidad de los hombres de otras épocas y culturas.

### III

Esta brevísima reseña de la tesis fundamental del *Análisis del ser del mexicano* no da cuenta de la enorme riqueza de sugerencias para la reflexión, de motivos para la discusión y de consecuencias filosófico-culturales del libro. Pero nos permite vislumbrar su intempestividad y captar algunos motivos de su desconocimiento y olvido. En primer lugar, se esperaba de Uranga una defensa conceptual de la mexicanidad en el momento en que el gobierno de Miguel Alemán impulsaba la modernización del país, es decir en el momento en que el

nacionalismo revolucionario mexicano se convertía en simple demagogia. Pero la investigación de Uranga —y allí podemos ver su autenticidad— le condujo a ver la *accidentalidad* del mexicano, no la *sustancialidad* que requería el régimen. En segundo lugar, lo que se esperaba de Uranga (lo que esperaba de él por ejemplo su maestro José Gaos) era una filosofía de la cultura mexicana susceptible de ser continuada por otros investigadores o bien la fundamentación final de la «filosofía del mexicano» que Leopoldo Zea y el grupo filosófico «Hiperión» (del que forma parte Uranga) propugnaban. Lo que descubrió Uranga, en cambio, fue la verdad trágica de la accidentalidad del ser humano. Y decir «descubrió» quizá no sea correcto; más bien re-descubrió, volvió a abrir (como se abre una herida para limpiarla) una verdad originaria. Como se lee en la parte final del *Análisis*: «La desazón que produce el descubrimiento de ese carácter obedece a la falaz razón de que nuestras preferencias valorativas están acaparadas por un ideal preestablecido. Rehenes de un orden previo cuando no lo hemos encontrado nos sentimos 'estafados'. Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con la imagen ideal y preestablecida».<sup>2</sup>

Una tercera razón es interna al análisis emprendido por Uranga: el descubrimiento de la accidentalidad del mexicano, es decir, del ser humano, hacía posible una profunda crítica de la concepción sustancial y de las formas de sustancialización del hombre, pero no bastaba para alumbrar un nuevo camino, sino que se quedaba en el umbral. Puesto que el accidente sólo se comprende en referencia a una sustancia: ¿qué era esta sustancia a la que el accidente humano adhería? Si no era Dios (como lo sostiene en su último ensayo dedicado al tema),<sup>3</sup> ¿es entonces el mundo? ¿Cómo pensar entonces las relaciones entre la sustancia-mundo y el accidente-hombre? ¿Cómo es posible la sustancialización del hombre y cómo es posible escapar a ella? ¿Cómo afirmar culturalmente, es decir, colectivamente, la accidentalidad? El joven Uranga abandona la reflexión en este punto y el Uranga maduro confiesa la situación aporética a la que se vio conducido: la intuición básica era correcta, pero no salía de la metafísica occidental sino que se encontraba en su límite extremo.

#### IV

A finales de los años 50 Uranga escribe una veintena de ensayos en los que se advierte un abandono de su interés filosófico por la mexicanidad. Es cierto que hasta el final de sus días se mantuvo fiel a la obsesión por lo mexicano (de lo cual dan testimonio intermitente sus ensayos y artículos), pero el acento cae ahora sobre el valor de la filosofía en cuanto tal. En realidad éste es un interés que se advierte en la búsqueda de una filosofía circunstancial y concreta del joven Uranga, pero que se va acentuando con su retorno a la academia en 1957. De este período son sus traducciones de *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty, de los *Fragmentos* de Friedrich von Schlegel y de *Mi camino a Marx* de Gyorgy Lukács. Y de esta época son también sus más brillantes ensayos sobre algunos filósofos (Husserl, Marx, Hegel, Feuerbach, el romanticismo, etc.) y sobre diversos temas filosóficos clásicos y contemporáneos. Sobresalen, particularmente, los ensayos sobre la filosofía como literatura y los ensayos sobre las relaciones de la filosofía con la sabiduría. La tesis básica de Uranga es que la filosofía es desde sus comienzos «literatura» en el sentido moderno del término, es decir, una aventura de expresión: cada obra

Charles Ephraim Burchfield. *Whirling Sunlight on Atlanthus*, (c. 1940-1960s).



filosófica es una creación lingüística llena de audacia y fantasía, una «aventura de expresión de ideas» y ello como la condición misma de su existencia, desde los presocráticos hasta Heidegger.

Pero por extrema que suene su formulación, la tesis de que la filosofía es literatura es verdaderamente indiscutible, al menos en los términos en los que Uranga la formula. A menos que sostengamos un platonismo radical, tenemos que admitir que la filosofía es efectivamente una literatura, es decir, algo que se escribe y se lee. Otra cosa efectivamente es que se reduzca a ello, cosa que Uranga no sostiene. El interés de la posición de Uranga estriba en afirmar, jugando con el anacronismo, que la filosofía era ya literatura «moderna» (aventura creadora de expresión) cuando históricamente la literatura era todavía canon y preceptiva. Y en eso parece tener toda la razón.

#### V

Pero la literatura filosófica está referida siempre al conocimiento. Uranga confiesa en diversos lugares su frecuente oscilación entre dos concepciones de la filosofía: la idea de la filosofía como *confesión personal*, propugnada por su maestro José Gaos, que ponía el acento en el carácter vital-existencial del filosofar; y la idea de la filosofía como *ciencia*, idea defendida por el neokantiano Francisco Larroyo. Como se sabe, estas dos posiciones fueron expuestas y discutidas por sus autores en el libro *Dos ideas de la filosofía* editado en México por la Casa de España en 1944. Pues bien, Uranga se movió constantemente entre ambas posturas, ora defendiendo el carácter impersonal, sistemático y riguroso del filosofar; ora asumiendo la urgencia existencial de la sabiduría para el filósofo. En el *Análisis* logró un difícil equilibrio entre ambas posiciones al invocar la idea heideggeriana de que el descubrimiento de las estructuras fundamentales del ser del hombre se realiza desde la interpretación del existir histórico concreto. Allí el elemento de «ciencia» y el elemento de «autoconocimiento» (sabiduría) parecen coincidir: en cuanto responde a exigencias vitales la filosofía es o ha de ser de algún modo sabiduría, pero nunca al modo de una pura confesión personal, sino al modo de la conquista de una perspectiva afirmativa sobre el mundo.

## VI

Si algo caracteriza la obra de Uranga es su búsqueda de medios expresivos adecuados al movimiento de las ideas. Aunque es fundamentalmente ensayística, su escritura recurre a las «cartas filosóficas», los diálogos, los «miniensayos» y los aforismos. Uno de los textos más interesantes, literaria y filosóficamente hablando, lleva el título de *Divagaciones sobre la sabiduría*, una colección de 95 aforismos que versan sobre las relaciones de la sabiduría con la filosofía, la ciencia y la poesía. En ellos Uranga logra las formulaciones más concisas y por ello fulgurantes de su concepción del valor de la existencia accidental del hombre: «La sabiduría es, a fin de cuentas —escribe— una reconciliación con lo sano, lo fresco y juvenil que hay en toda vida. Sabe de la muerte, de la enfermedad, del dolor y de la privación, pero no se deja abatir y pronuncia un decidido *sí* ante la realidad» (DS; 88). La sabiduría es pues la única verdadera «suficiencia» que puede alcanzar el hombre, la manera en que *una* existencia logra afirmar *la* existencia:

Hay que acostumbrarse a ver las cosas desde un estrato tan profundo que sus contrariedades se emboten antes de corroernos. La reconciliación en la super-

ficie es tan ilusoria como la calma sobre las olas. Cada momento vamos de un extremo al otro, la oscilación, la zozobra es la desesperación. No atinamos con aquel punto lejano en que la perspectiva anula las enemistades y lo hace caber todo en una nuez armónica.<sup>4</sup>

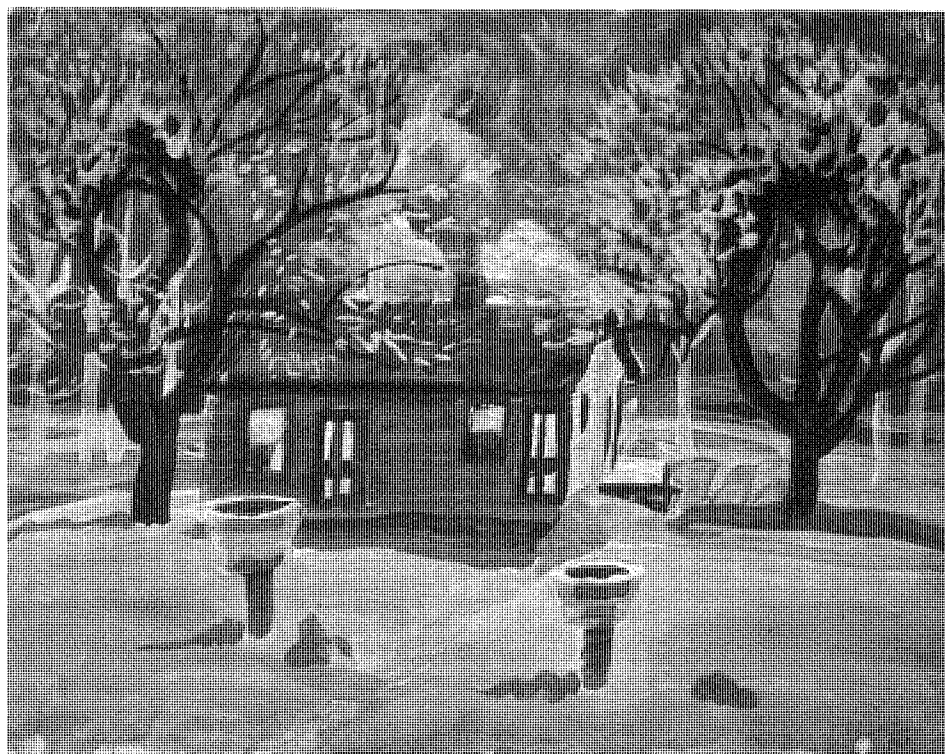
La búsqueda de ese punto de armonía y reconciliación con el mundo es la búsqueda de la sabiduría, abierta para todos pero especialmente apreciada por el filósofo. Así puede decir Uranga: «la filosofía ama la sabiduría. La ciencia la desprecia. El arte la tolera y la religión la suplanta. Sólo la vida hace justicia a la sabiduría: la conduce a su expansión, dejándose a su vez expansionar».<sup>5</sup>

## VII

Uranga escribió sus *Divagaciones sobre la sabiduría* en 1960. Aproximadamente en esas fechas abandonó la academia y se dedicó al periodismo político y cultural, campo al que aportó agudeza, profundidad y libertad expresiva. Pero no se retiró de sus vicios filosóficos y literarios, ya que en los 70 publicó varios libros. De 1971 es un texto inclasificable en forma de diálogo titulado *Astucias literarias*. En él un joven Uranga conversa con un viejo Uranga sobre los ardides o manobras que utilizan los escritores para obtener efectos

insospechados (juegos de palabras, ambivalencias, metáforas, paradojas, alusiones, etcétera). La forma de diálogo permite a Uranga divagar y transitar libremente entre problemas de crítica literaria, psicoanálisis, metafísica y estética. Se trata, al decir de Uranga, de un «libro de placer» escrito con liberalidad y ligereza, pero que toca prácticamente todos los temas que interesaban a su autor. No obstante lo anterior, o precisamente por ello, el libro entronca con una tradición de autoreflexión literaria mexicana (Ermilo Abreu Gómez, Jorge Cuesta, Alfonso Reyes,

Charles Ephraim Burchfield. *House in Landscape*, 1919.



Octavio Paz, etc.) y universal (Baltasar Gracián, Proust, Joyce, Borges, Chesterton, etc.). Una característica curiosa de este libro es su contenido extremadamente divagante y su férrea estructura geométrica: tres series de apartados de 20 párrafos cada uno y con una extensión uniforme. Se trata sin duda de otra astucia literaria: diálogos imaginarios sobre la literatura entre Uranga y su doble.

### VIII

En 1977 Uranga da a la imprenta *¿De quién es la filosofía?. Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*. Un libro denso y bastante desigual, elaborado con ensayos de diversas épocas y estilos y que resulta por ello poco eficaz en su conjunto, aunque posee indudablemente piezas de gran valor, como los ensayos «Autobiografía y filosofía», «Leyendo a Husserl» (ensayos de los 50) y el prólogo sobre «La vida y la obra» de 1971. El libro es una crítica del concepto de filosofía como confesión personal desde una perspectiva «analítica» que invoca la distinción de nombres y descripciones de Bertrand Russell, uno de sus filósofos más admirados. La crítica apunta sobre todo *contra* la concepción de José Gaos y afirma que el procedimiento que consiste en deducir la obra de la vida del filósofo supone una «falacia biográfica» que hunde sus raíces en la tradición «personalista» española (es decir, en la exaltación heroica del yo, que Uranga percibe en Ortega y Gasset, entre otros). Entre vida y obra hay una diferencia estructural, afirma Uranga y el querer traducir directamente una a otra conduce inevitablemente a equívocos. Más bien habría que aceptar que la filosofía es anónima y que se sostiene por su fuerza lógica y explicativa, sin necesidad de un «sujeto» que venga a darle solidez desde fuera. En ese sentido la filosofía no es de nadie y es de todos.

Sobre la tesis de Uranga se puede decir que tiene razón en lo esencial: el plano de la existencia concreta no es el plano de la obra. Pero de ello no puede inferirse una radical incomunicabilidad entre ambos. Es cierto que no puede ofrecerse una fórmula definitiva sobre las relaciones vida y obra, pero hay que admitir que en ocasiones resulta esclarecedora la obra para la comprensión de la vida y al revés.

### IX

Emilio Uranga murió el primero de noviembre de 1988. Ricardo Garibay, uno de sus entrañables amigos-ene-migos, ha descrito magistralmente, con odio y tristeza, esa muerte. Guillermo de la Peña, José Joaquín Blanco, Alejandro Rossi y Luis Villoro, entre otros, han dedicado notables páginas a la vida, la muerte y el pensamiento de Uranga. ¿Qué nos queda de su obra? Una decena de buenos libros (uno de ellos francamente genial), varias decenas de ensayos filosóficos (algunos estupendos) y miles de páginas en artículos periódicos sobre la cultura, la historia, la educación y la política de México y del siglo XX. En suma, un testimonio reflexivo del mundo y un pensar existencial radical. El mejor homenaje, como siempre, es leerlo. Hay obra, haya alegría por el maestro difunto.

### Notas

<sup>1</sup> Palabras pronunciadas en la mesa de homenaje a filósofos mexicanos en el XIII Congreso de filosofía celebrado en noviembre de 2005 en Morelia, Michoacán.

<sup>2</sup> Véase Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, en *Obras de Emilio Uranga T. 3*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991, p. 137.

<sup>3</sup> Véase el importante ensayo de Uranga: "Heidegger, Kant y santo Tomás en torno a la teoría de la verdad", en la revista *Filosofía y Letras*, XXVIII:55-56, 1954, México, UNAM, pp. 85-105.

<sup>4</sup> Véase «Divagaciones sobre la sabiduría», en *Obras de Emilio Uranga 4: Ensayos*. Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991, p. 69.

<sup>5</sup> Obra citada, p. 58.



# Los rostros indescifrables

## Alegorías del mundo en la narrativa de Borges

*José Manuel Romero Cuevas*

### 1. Borges y la metafísica

Para determinar cuáles son la concepción y utilización de la metafísica por Borges quizá sea necesario seguir el hilo de la consideración de Ernesto Sabato acerca de que «la plataforma literaria de Borges» fue la tesis del Círculo de Viena de que la metafísica es una rama de la literatura fantástica.<sup>1</sup> Tal calificación de la metafísica aparece en el cuento «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius»,<sup>2</sup> en el que Borges expone la concepción de la metafísica de los nativos del planeta Tlön. Así, sostiene que «los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica».<sup>3</sup> Esto sería, en la óptica de Sabato, lo practicado por el mismo Borges. La apelación a esa realidad imaginaria que es Tlön le permite ensayar modelos fantásticos de lenguajes que implican determinadas concepciones filosóficas de la realidad. De esta forma, los lenguajes del hemisferio sur del planeta carecen de sustantivos, pues están permeados de una metafísica no-substancialista que concibe lo real como fluir tem-

poral. Los lenguajes del hemisferio norte, en cambio, aun careciendo también de sustantivos propiamente dichos (participan también de una metafísica no-substancialista) utilizan para la función designativa una «acumulación de adjetivos»<sup>4</sup> y ello porque se sostiene implícitamente que no existen substancias sino sólo atributos. La única manera de mentar de alguna forma la cosa sería mediante la enumeración completa de la serie de sus atributos, pues la cosa, precisamente, *es* sus atributos. Los juegos metafísicos de Borges, de los que la enumeración de los lenguajes de Tlön sería un ejemplo, pretenderían producir, desde la perspectiva de Sabato, asombro. La metafísica (las metafísicas) sería para Borges un juego, un mero ejercicio intelectual y, como sostiene él mismo, «no hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil».<sup>5</sup> Los libros filosóficos de Tlön, en coherencia con esto, «contienen la tesis y la antítesis, el riguroso pro y el contra de una doctrina».<sup>6</sup> Pues, en definitiva, todo (nada) es verdad.

Lo mismo puede decirse de «Los teólogos».<sup>7</sup> El contenido de este cuento es una profusión de concepciones de lo real, una enumeración de metafísicas dis-

pares que busca provocar asombro y un placer estético por los efectos extrañantes respecto a lo real producidos por tal diversidad de metafísicas divergentes. Esta concepción de que la función de la metafísica no es acceder a la verdad del ser sino la provocación de un asombro que de alguna forma desautomatice nuestra experiencia de una realidad de la que se ha eliminado, por su trato cotidiano, toda novedad, es explicitada por Borges a través de la figura literaria islandesa de las *Kenningar*. Las *Kenningar* eran metáforas con las que el poeta islandés aspiraba a sustituir sistemáticamente los términos del lenguaje natural. Su intención era producir poemas compuestos únicamente por tales figuras metafóricas. El efecto que buscaban conseguir en el lector mediante tal sustitución de los términos familiares por imágenes significativamente equivalentes pero que exigen un ingente esfuerzo hermenéutico era precisamente el asombro: «Las *Kenningar* nos dictan ese asombro, nos extrañan del mundo. Pueden motivar esa lúcida perplejidad que es el único honor de la metafísica, su remuneración y su fuente».<sup>8</sup>

Esta concepción de la metafísica, como género literario fantástico descomprometido de la verdad de su contenido, y su utilización por Borges como instrumento mediante el cual provocar el asombro, el *shock*, el extrañamiento con el que romper una experiencia de lo real automatizada, cosificada, puede ponerse en conexión, patentemente, con la teoría del extrañamiento de los formalistas rusos. Según esta teoría el efecto del arte consiste en la sorpresa y la violentación de las formas habituales, es decir, «en *hacer ver* mejor la realidad dificultado por su percepción».<sup>9</sup> Las *Kenningar* consiguen precisamente esto. Dificultando el reconocimiento de los referentes significativos del texto, obligando al lector a aproximarse a tales referentes a través de rodeos verbales que actúan como auténticos obstáculos a la interpretación, proporcionan una perspectiva des-habitual respecto a lo real. Igualmente, el bombardeo de concepciones de lo real expuestas de una manera que confiere consistencia a la coherencia interna de cada una de ellas obliga al lector a abandonar su perspectiva ingenua, 'natural' y a ver, a través de tales metafísicas dispares, una realidad que muestra el rostro de lo no familiar. Esta concepción literaria de la metafísica y sus efectos en la experiencia del lec-



Charles Ephraim Burchfield. *Whirling Sunlight on Ailantbus*, [c. 1940-1960s].

tor constituyen el soporte de las alegorías del ser que afrontaremos en la tercera parte de nuestro escrito.

## 2. El mundo como texto

En el seno de la práctica de Borges de la metafísica como estilo literario que en lugar de buscar la verdad del ser persigue provocar un extrañamiento de lo real velado por su contacto cotidiano, un asombro ante su reiterada novedad, se formula como una tesis del propio Borges la posibilidad de que el mundo tenga una estructura textual. Tal hipótesis actúa como marco en el que toman cuerpo las alegorías del ser más sugerentes de la narrativa de Borges, sobre todo la producida durante los años 40.

La concepción del mundo como un texto, como un libro producido por Dios fue propuesta por filósofos como Bacon, Galileo, Thomas Browne, Carlyle o León Bloy.<sup>10</sup> No creo que pueda sostenerse un compromiso por parte de Borges con la verdad de tal tesis acerca de la naturaleza textual del mundo. Sí es cierto que el uso hipotético o literario de esta tesis es el substrato de las alegorías del ser que vamos a afrontar en las páginas siguientes. Borges llega a sostener que



Charles Ephraim Burchfield. *The Shacks*, 1917.

«es dudoso que el mundo tenga sentido; es más que dudoso que tenga doble o triple sentido, observará el incrédulo. Yo entiendo que así es; pero entiendo que el mundo jeroglífico postulado por Bloy es el que más conviene a la dignidad del Dios intelectual de los teólogos». <sup>11</sup>

La posibilidad de (y la pertinencia de plantear) que el mundo tenga un carácter textual, jeroglífico, constituye el fundamento de esas alegorías sobre el mundo, sobre la estructura del ser propuestas por Borges en su narrativa, a las que vamos a aproximarnos a continuación exponiendo qué concepción de lo real transmiten y qué experiencia del ser y su sentido tematizan. Todo ello sin hacer referencia a las posiciones metafísicas de Borges. Quizás pueda situarse en la base de tal profusión de alegorías del ser una posición relativista <sup>12</sup> o un escepticismo metafísico <sup>13</sup> por parte de Borges. Pero esto no constituye el tema del presente trabajo. Su núcleo consistirá en proponer una lectura ontológica de las alegorías borgianas del mundo extrayendo la concepción de lo real que contienen y definiendo tal concepción, como decimos, sin interesarnos o comprometernos con la intención o posicionamientos metafísicos de su autor. Queremos, pues, apuntar un desarrollo de las aperturas significativas de los textos mismos, tratando de explicitar la ontología que de ellos resuman.

### 3. Alegorías del mundo

#### *El jardín de senderos que se bifurcan*

La imagen que, a primera vista, constituye una explícita alegoría del ser es *El jardín de senderos que se bifurcan*, novela-labirinto del autor chino Ts'sui Pên, de la cual dice Borges que se trata de una «enorme adivinanza o parábola cuyo tema es el tiempo; imagen incompleta pero no falsa del tiempo». <sup>14</sup> Efectivamente, la obra recoge la idea de un jardín cuyos senderos se bifurcan una y otra vez, la cual puede ser una imagen válida de un con-

tinuo temporal permanentemente abierto, en el que estamos obligados a decidir (y a decidirnos) en cada momento y en el que ningún camino, ninguna decisión puede decirse con antelación que sea la adecuada. En este sentido el jardín de senderos que se bifurcan refleja la ceguera con la que afrontamos un presente que nos inquiere e interroga incesantemente. Tal ceguera puede producir la apariencia de que, optando concienzudamente entre una y otra bifurcación, el sendero nos acabe llevando a algún sitio, a algún lugar significativamente relevante. El azar, la casualidad puede, de esta forma, producir brotes de significación que nos induzcan a creer que existen tramas, hilos, interpretables por un Teseo hermenéuticamente virtuoso. De la imagen propuesta por Borges, en cambio, sólo cabe decir que los senderos conducen, en su ingente escisión, en su permanente cuestionamiento al paseante, a *ninguna parte*. La estructura laberíntica del tiempo carece de centro y, por ello, de fin.

#### *La lotería en Babilonia*

En «La lotería en Babilonia», <sup>15</sup> más que con una metáfora del tiempo, nos encontramos con una metáfora del ser mismo. La lotería, instaurada por los hombres como el poder regulador de todas las relaciones humanas, convierte la ciudad en el imperio del azar. Análogamente a *La peste* de Albert Camus, que construye un orden que institucionaliza la arbitrariedad y

se enfrenta a los individuos como una realidad absurda que niega todas las expectativas de justicia y seguridad de los hombres, la lotería instituye un orden peculiar, pero un orden en el que casi todo es posible y es posible en el momento más inesperado. «La lotería es una interpolación del azar en el orden del mundo [...] es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos». <sup>16</sup> Con la lotería el azar se adueña de la vida de los hombres. Lúdica invención de éstos, la lotería destruye todas las convenciones que conferían seguridad y continuidad a la vida de los hombres. Los enfrenta cara a cara con el rostro de un ser que aparece como imprevisible, incontrolable, hostilmente inhumano. Los instala en la absoluta «incertidumbre». <sup>17</sup>

De manera similar, el *Calígula* de Camus, reemplazando a la misma peste, <sup>18</sup> instauro un orden en el que la arbitrariedad y el absurdo se convierten en las únicas leyes. Curiosamente, la intención de Calígula es obligar a sus contemporáneos, acomodados completamente a la verdad <sup>19</sup> hasta el punto de vivir como si tal verdad, la muerte y la inutilidad del sufrimiento, fuera aporosa, a vivir de lleno *en la verdad*. Están tan habituados a la verdad que ésta, como dice Helicón, no les impide almorzar. Ante tal constatación Calígula estalla: «Entonces todo a mi alrededor es mentira, y yo quiero que vivamos en la verdad. Y justamente tengo los medios para hacerles vivir en la verdad. Porque sé lo que les falta, Helicón. Están privados de conocimiento y les falta un profesor que sepa lo que dice». <sup>20</sup> Calígula, a partir de entonces asume la tarea de construir un orden basado en su absoluta arbitrariedad y uso desmesurado del poder, un orden que se enfrenta a los individuos como absurdo ante el cual su vida pierda todo sentido, toda seguridad y se les haga patente su finitud radical sin agarraderas. Por ello, esta tarea de obligar a los hombres a vivir en la verdad es asumida por Calígula como una «pedagogía». <sup>21</sup>

De igual manera puede decirse que el efecto de la lotería en la narración de Borges es pedagógico, a saber, el enfrentamiento de los individuos con la verdad del ser (el azar indomeñable) mediante la ruptura de las convenciones y hábitos que impiden vivir tal verdad desnudamente, asumiendo lúcidamente sus du-

ras aristas. La existencia auténtica, la vida en contacto con la verdad, tanto para Calígula como para los individuos que sufren los efectos del imperio de la lotería, es una existencia carente de seguridades que vive el azar como la esencia misma de lo real. Es una existencia que *corresponde* de alguna manera con la esencia del mundo. Efectivamente, el silencioso funcionamiento de la Compañía, que gestiona la lotería de Babilonia, saturando de azar las costumbres de los hombres, es comparada, en la narración de Borges, al de Dios, mas un Dios arbitrario y enloquecido.

### *La muerte y la brújula*

Es en «La muerte y la brújula» <sup>22</sup> donde la referencia al mundo como texto posible se hace explícita. Una serie de crímenes va trazando sobre la ciudad de París (o Buenos Aires) una figura geométrica descubierta por Erik Lönnrot, habilidoso inspector de policía, conocido por su «temeraria perspicacia». Llega a la conclusión de que un cuarto crimen va a realizarse para cerrar una concreta forma regular sobre la ciudad. Acude al lugar donde va a realizarse el asesinato para evitarlo. Al llegar comprueba que se trata de una emboscada preparada por el mafioso Red Scharlach, el Dandy, el peor de sus enemigos y, efectivamente, la figura se completa. El cuarto asesinato era el suyo.

El primer asesinato fue realizado, en un acto de deslealtad respecto a Scharlach, por su socio Daniel Azevedo que pretendía beneficiarse en solitario del robo de las joyas del Tetrarca de Galilea alojado en un hotel de la capital. Azevedo se desorienta por los pasillos del hotel y acaba asesinando por error a Marcelo Yarmolinski, delegado al Congreso Talmúdico que se celebra en esos momentos. Al entrar Azevedo, Yarmolinski estaba escribiendo y sólo pudo dejar sobre el papel de la máquina de escribir una frase: *La primera letra del Nombre ha sido articulada*. Al llegar a la mañana siguiente al lugar del crimen, Lönnrot, sin dejar lugar alguno para la actuación del azar, postula la hipótesis de que se trata del primero de una serie de asesinatos rituales que van a cumplirse en la ciudad. Ingenuamente, expone tal hipótesis a un periodista local lo que permite que Scharlach comprenda el error de su enemigo y, conociendo las virtudes hermenéuticas



e inductivas del inspector, utilice tal equívoco para trazar, al modo de una tela de araña, la trampa y atraer al policía a un atolladero mortal. Scharlach asesina a Azevedo justo un mes después de la muerte de Yarmolinski en un lugar determinado que junto con el hotel en el que lleva a cabo un simulacro de crimen un mes más tarde y el hotel donde se realizó el primer asesinato, forman un triángulo equilátero. Lönnrot no podía menos que *descubrir* que la figura no estaba cerrada. Faltaba un cuarto asesinato que formara un rombo cuyos vértices representaran las cuatro letras del nombre del Dios judío. Al entrar en el caserón donde según sus cálculos con brújula y compás sobre el mapa de la ciudad debía cometerse el cuarto sacrificio, comprendió, al ser reducido por los matones de Scharlach, lo acertado de su predicción y al mismo tiempo el engaño al que había sido sometido precisamente por su temeraria perspicacia incapaz de dejar un hueco al azar.

En esta narración, el texto, mezcla de azar y de intervención de una voluntad engañadora, conduce al intérprete, versado en las artes hermenéuticas, a una trampa en la que encontrará la muerte. Se trata de un texto *para* tal intérprete curtido. Un texto-cebo. Cabe pensar, una vez más, ¿constituye esto una metáfora extensible al mundo mismo? Cuando el mundo es concebido como un texto realizado intencionalmente interpretable desde parámetros finitos, ¿funciona como un texto letal, como un texto trampa en el que hallar la perdición de uno mismo?

Desde el genio engañador al que recurría Don Quijote para explicarse a sí mismo los percances a los que estaba siendo sometido y al que apeló hipotéticamente Descartes para demostrar que ni siquiera podemos tomar como certezas las verdades de la matemática,<sup>23</sup> hasta las tragedias ejemplificadas por Juan Pablo Castel<sup>24</sup> y Fernando Vidal Olmos<sup>25</sup> en las novelas de Sabato y por el narrador de *El péndulo de Foucault* de Umberto Eco que, con su voluntad de interpretar absolutamente todo («¡no hay casualidades!», sostenía Fernando Vidal), construyen un entramado significativo en el que se cumplen a modo de destino las peores de sus pesadillas, una común concepción recorre la literatura y la filosofía moderna. Así, desde la constatación de que si el mundo es el texto de una entidad superior, entonces se trata de un ser malévo-

lo, hasta la posición de que el mundo, sin Dios, para dejar de ser mero caos debe ser interpretable por una voluntad finita, pero con la contrapartida de que ésta materializa, como una conciencia paranoica, una trama de sentido en la que sucumbe, se coincide en que no puede atribuirse al mundo una naturaleza textual sin problemas.

La comprobación de que la actitud hermenéutica no puede cerrarse sobre una realidad siempre escurridiza, de que el intento de clausurar la interpretación lleva a la construcción de un mundo que posee la coherencia propia de la paranoia, concluye en la tesis de que debe dejarse un lugar para el azar, el caos y la materialidad siempre resistente, siempre irreductible al trabajo del pensamiento. Si el mundo es un texto, debe reconocerse que incluye un componente de caos que determina que si el intérprete pretende realizar una interpretación completa, cerrada, practique, para llevar a cabo tal clausura, un acto de desmesura, de *hybris*, de trasgresión de los límites consustanciales a su finitud. Y tal *hybris*, auténtico pecado mortal del intérprete finito, es pagada invariablemente con la perdición de sí mismo, con el propio hundimiento.

«La muerte y la brújula» participa de esta temática. Ejemplifica el peligro de asumir ante el mundo la actitud de un intérprete para el que todo debe ser significativo, sin dejar nada al dominio del azar. Si el mundo está compuesto de signos, podría concluirse tras la lectura de esta narración, no todos los signos valen y la actitud hermenéutica debe reconocer en la alteridad y materialidad de lo real un componente de azar, de desorden imposible de integrar en interpretación clausurada alguna.

#### *La biblioteca de Babel*

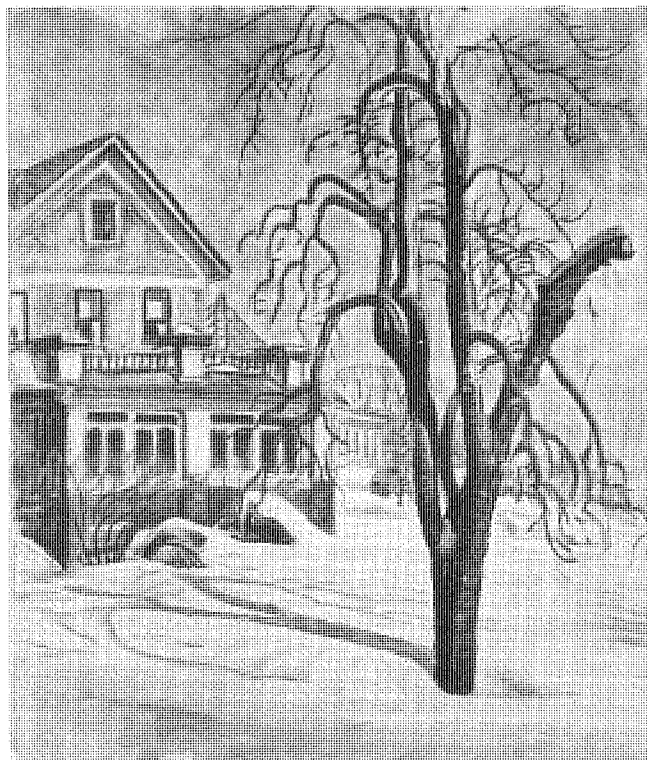
Finalmente, la metáfora del mundo más rica y sugerente de la narrativa de Borges se encuentra en «La biblioteca de Babel».<sup>26</sup> Una biblioteca de la que se nos dice desde el principio de la narración que bien puede ser el universo mismo,<sup>27</sup> una biblioteca interminable, eterna, en la que no hay dos libros idénticos, integrada por todos los libros posibles que registran lo que es factible escribir con todos los alfabetos existentes. Una biblioteca ilimitada y periódica en cuyos

libros «el disparate es normal y lo razonable (y aun la humilde y pura coherencia) es casi milagrosa excepción».<sup>28</sup> En efecto, las páginas de sus libros están recorridas por hileras de signos que nada significan: «por una línea razonable o una recta noticia hay leguas de insensatas cacofonías, de fárragos y de incoherencias».<sup>29</sup>

Esta caracterización de la biblioteca como compuesta por materiales significantes (signos) de los cuales la inmensa mayoría no significan realmente nada, puede ponerse en relación con una de las disparetes tesis metafísicas del planeta Tlön: el universo en la escritura de un dios, comparable a una criptografía en la que no valen todos los símbolos.<sup>30</sup> ¿Qué tipo de dios puede producir un mundo así, un mundo compuesto de signos de los cuales sólo significan una ínfima parte? Quizá pueda aportarnos alguna idea una de las múltiples hipótesis cosmológicas y teológicas enfrentadas por Hume en sus *Diálogos sobre religión natural*: «El mundo es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es una obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto».<sup>31</sup>

En un mundo concebido como compuesto de todos los signos posibles, aunque prime la incoherencia y lo ilegible, debe suponerse, según una lógica irrefutable, la existencia de un signo-total: en algún lugar de esa biblioteca compuesta por todos los libros posibles debe poder encontrarse, de la misma forma que volúmenes cuya sucesión de letras y palabras no significan absolutamente nada, un «libro total» que «sea la cifra y el compendio de todos los demás»<sup>32</sup> y ello porque, según la lógica del narrador, basta que un libro sea posible para que exista.

Varias imágenes de la narrativa de Borges pueden corresponder con la noción de signo-total. El círculo de tinta con el que el hechicero Abderráhmen El Masmudí hacía ver al gobernador del Sudán Yakub el Doliente todo lo que él deseara en el hueco de su mano, incluso su propia muerte,<sup>33</sup> o la piel del jaguar que en la tradición de los Aztecas era un texto críptico del dios, dirigido a través de los siglos y milenios a los hombres que vivan el final y la gran hecatombe de los



Charles Ephraim Burchfield. *House and Trees in the Snow*, [c. 1940].

tiempos,<sup>34</sup> son claros preludios o esbozos del signo de todos los signos o signo-total que rastreamos.

Lo que a todas luces coincide con tal signo total, consecuencia de la concepción del mundo como composición de todos los signos posibles y, por ello, la mayor parte de las veces, insignificantes, es el *Aleph*. Un *Aleph* es «uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos», es «el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe vistos desde todos los ángulos».<sup>35</sup> La descripción que Borges realiza de este punto que contiene todos los puntos es determinante para un acercamiento a la noción de realidad que se deduce del símil del universo, del mundo, con una biblioteca o con un texto que contiene todos los signos posibles pero en el que no todos los signos valen.

«En la parte inferior del escalón, hacia la derecha», escribe Borges, «vi una esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del *Aleph* sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía

desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Fray Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer en el pecho, vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Androgué, un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemon Holland, vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplicaban sin fin, vi caballos de crin arremolinada, en una playa del Mar Caspio en el alba, vi la delicada osatura de una mano, vi a los sobrevivientes de una batalla enviando tarjetas postales, vi en un escaparate de Mirzapur una baraja española, vi las sombras oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa, vi en un cajón de un escritorio (y cada letra me hizo temblar) las cartas obscenas, increíbles, precisas, que Beatriz había dirigido a Carlos Argentino, vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi oscura sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo».<sup>36</sup>

¿Qué realidad, qué universo contemplamos a través del Aleph?, ¿a qué tipo de mundo nos abre? Se trata, de manera patente, de una descripción del mundo reducida a una mera sucesión de imágenes completamente inconexas, desvinculadas. Borges (el Borges que protagoniza el relato) nos avisa de que lo que vio en el Aleph fue simultáneo, pero lo cierto es que la forma que elige para realizar su descripción es muy significativa. Tal como es descrito, el mundo aparece como compuesto de individuos, cosas desvinculadas entre sí, como los signos aleatoriamente combinados en los volúmenes de la biblioteca de Babel que hacían de los libros que llenaban sus estantes todos in-significantes.

Estas realidades individuadas, estos objetos sin vínculos significativos que componen, como un texto indescifrable, el universo, reciben por ello el mismo estatus ontológico y el mismo valor. Poseen la misma (o la misma ausencia de) significación. Están todas las realidades a la misma distancia de un Dios espectador cuyo lugar ocupó momentáneamente Borges al vislumbrar por unos segundos el Aleph. El universo puede, por ello, compararse a uno de los innumerables libros de la biblioteca de Babel que, al estar compuesto de signos cuya combinación aleatoria, cuya vinculación azarosa en la que no caben lazos significativos de ningún tipo, no puede pensarse como totalidad significativa. La ontología individualista de Borges, comparable a la monadología leibniziana, al asumir como ésta una concepción desvinculada de las realidades individuadas y al no recurrir a una armonía preestablecida por la divinidad que aporte orden y coherencia a un mundo individuado sin vínculos efectivos, culmina en una concepción de la totalidad que es la imagen viva del caos. Si podemos sostener con el mismo Borges que la descripción de «El Aleph» es un intento de aproximación narrativa a la totalidad, hemos de concluir que ésta consiste en un caos absoluto.<sup>37</sup>

En consonancia con esta equiparación ontológica de todas las realidades debe entenderse la imagen del *Zahir*. Por *Zahir* se entiende «los seres o cosas que tienen la terrible virtud de ser inolvidables y cuya imagen acaba por enloquecer a la gente».<sup>38</sup> Es decir, se trata de un objeto que tiene la capacidad de fijarse compulsivamente y obsesivamente en la memoria de los individuos hasta destruirlos. Lo interesante es que

no es la peculiaridad del objeto lo que le proporciona el carácter de Zahir. En otras palabras, Zahir puede ser *cualquier cosa*: una moneda, un tigre, un hombre ciego que pide limosna en la puerta de un templo, un astro labio, una brújula, una veta de mármol en un pilar, el fondo de un pozo.<sup>39</sup> Efectivamente, es en un mundo compuesto por individuos igualmente relevantes (o irrelevantes) donde tiene cabida el Zahir, es decir el hecho de que cualquier cosa, independientemente de sus cualidades internas, pueda emerger del fondo indeterminado de objetos y fijarse violenta y permanentemente en la memoria.

Por tanto, la concepción de la realidad que la Biblioteca y el signo-total del Aleph promueven puede considerarse, ya lo hemos apuntado, como continuadora del marco filosófico inaugurado por Leibniz, pues se trata de una concepción de lo real sustentada en una ontología individualista que concibe lo real como compuesto de realidades individuadas independientes que carecen de vínculos entre sí. Si Leibniz salvaba tal realidad individuada de ser mero caos de pluralidades inconexas, fue por el recurso a la armonía preestablecida prescrita por un Dios ordenante que aporta coherencia a la totalidad a espaldas de unos individuos, las mónadas, que carecen de vínculos entre sí y de la posibilidad de establecerlos.<sup>40</sup>

Por ello, puede afirmarse que Borges permanece en el esquema monadológico leibniziano, pues asumiendo una ontología individualista y eludiendo recurrir a una figura de la divinidad claramente ordenadora y aportadora de la coherencia que la pluralidad de realidades exige, concluye necesariamente en una concepción de la totalidad como caos. La ontología individualista fundada por Leibniz exige la existencia de una instancia ordenadora externa que armonice un mundo compuesto por individualidades que carecen de vínculos significativos. Tal es el carácter definidor de la monadología. Cuando desde tal perspectiva se renuncia al recurso de esa instancia externa o se oscurece su papel, se pierde la posibilidad de concebir un orden, una coherencia. Se pierde la posibilidad de pensar la noción misma de totalidad.

Esta interpretación de la ontología que emana de las alegorías del ser elaboradas por Borges, acaba acercándonos la posición del autor argentino con la

de F. Nietzsche. Nietzsche desde la perspectiva de A. Renaut es el culminador de las monadologías al mismo tiempo que lleva a cabo su disolución. Nietzsche sería el decapitador de la monadología, pues asumiendo la tesis de la ontología individualista (es decir la tesis de que lo real está compuesto de individuos independientes que, careciendo de vínculos y lazos significativos entre sí, carecen asimismo de la posibilidad de establecerlos), al afirmar el hecho de la muerte de Dios, elimina la instancia armonizadora externa a los individuos desvinculados que la monadología exige. Con tal decapitación de la monadología, de la ontología individualista, se acaba deduciendo una concepción de lo real compuesta de «series de estados de múltiples mónadas, que se entrecruzan sin principio ni ordenación, el juego caótico de las perspectivas monádicas; o sea, el mundo visto como caos».<sup>41</sup>

Tal confluencia entre Borges y Nietzsche, en el sentido de concebir por razones análogas la totalidad como caos problematizando con ello la misma categoría de totalidad, nos permite explicarnos la asimilación que autores que se consideran a sí mismos postmodernos han realizado de ellos. Esta asimilación es inscribible en una hostilidad explícita por parte de los postmodernos contra la categoría de totalidad por sus efectos totalitarios. Tras el ataque que el nominalismo postmoderno realiza del concepto de totalidad y de totalización debe leerse «un rechazo sistemático de las ideas e ideales de la praxis como tal, o del proyecto colectivo», pues el concepto de totalidad «debe comprenderse como una forma filosófica de la idea de un 'modo de producción', noción que, desde el punto de vista estratégico, a lo postmoderno le interesa evitar o excluir».<sup>42</sup>

Con ello no queremos decir que Borges o Nietzsche sean postmodernos, ni queremos introducirnos en la polémica de la vinculación entre los supuestos metafísicos y políticos de estos autores, pero sí que la problematización filosófica de la idea de totalidad en el contexto de una ontología individualista que le sirve de base, posibilita lecturas, como las de los autores autoconcebidos como postmodernos, políticamente conservadoras que tratan de tematizar filosóficamente (y según Jameson aquí reside precisamente su momento de verdad)<sup>43</sup> la imposibilidad, según ellos

definitiva, de pensar la totalidad del sistema económico y político configurado por el capitalismo tardío. Sin embargo no podemos sino coincidir con Jameson en que la superación de tal dificultad actual constituye una de las fundamentales tareas filosóficas y políticas del pensamiento vivo, que se niega a adoptar un empirismo nominalista que tan fácilmente consiente con una realidad deshistorizada respecto a la cual ya no cabe adoptar criterios distanciadores.

#### 4. A modo de conclusión

Desde la determinación de las implicaciones ontológicas de ciertas imágenes y contenidos de la narrativa de Borges que hemos entendido como auténticas alegorías del ser, puede afirmarse que este autor permanece en el seno del esquema filosófico que distingue y opone un sujeto en posición hermenéutica ante un mundo-objeto cuyo problemático estatus de texto se reconoce como tal. Borges, así, no abandona en ningún momento tal oposición sujeto-objeto en el que el primer término, dada la problemática preferida por Borges (la posibilidad o imposibilidad de entender el mundo como un texto) aparece como un sujeto contemplativo que ensaya interpretaciones o se enfrenta con una realidad que se muestra una alteridad hostil. Mas el enfrentamiento se realiza en un plano hermenéutico, nunca práctico. La multiplicidad de realidades-signos que parecen componer el mundo pueden ser elaborados por el sujeto mediante interpretaciones más o menos exitosas. Pero no modificados. El críptico texto que parece ser el mundo puede llegar a enfrentarse al sujeto como incitando a la interpretación y negándose a ser efectivamente interpretado. Pero como tal texto está *ya dado*.

Hemos explicitado de diversas alegorías de Borges una ontología individualista que, sin una instancia externa que aporte orden a lo real determina una concepción de la totalidad como caos. Esta ontología individualista sostiene la tesis (en principio, como el fisicalismo) de que lo que existe son cosas, cuerpos físicos, objetos independientes entre sí. Esta tesis ha sido ampliamente discutida ya en el seno de la filosofía moderna. Contra ella se ha opuesto, quizás por la tradición filosófica post-kantiana (cierto que tradición plural) más crítica y productiva, la tesis de que lo real,

en lugar de individuos o cosas definidas, está integrada por *procesos* interrelacionados, por procesos nunca aislables, vinculados por determinaciones y relaciones mutables en el tiempo. La historicidad de tales determinaciones y relaciones no sería obstáculo para su conocimiento y sí que hace factible la idea de su transformación posible, de su modificación consciente por parte de los sujetos.

De la misma manera que un rostro humano que se nos aproxima exige ser descifrado mostrándose a continuación como familiar o extraño, afectivo u hostil (desciframiento que posibilita que el rostro sea reconocido, es decir, que se experimente como habiendo sido visto antes), el mundo tematizado por las alegorías de Borges se presenta en principio como texto y como tal exige ser interpretado, descifrado. Sin embargo, tal como hemos expuesto, tal mundo, al ser entendido como compuesto de realidades/signo que carecen de cualquier tipo de vinculación entre sí que genere alguna forma de significación, tal mundo, decimos, se niega a ser descifrado. Aunque aparente tener una naturaleza textual e incite como un rostro al desciframiento y a la esperanza de un reconocimiento, niega violentamente tal pretensión y obliga al intérprete a enfrentarse con una realidad que explicita su alteridad radical e impide que la experimentemos como ya sabida, como familiar, como reconocida. Precisamente provocar un enfrentamiento de este tipo con lo real era para Borges el objetivo de la metafísica en tanto que rama de la literatura fantástica.

Considero que hay aquí, ateniéndonos al básico nivel de la experiencia de las cosas, un momento de verdad. La experiencia extrañante de lo real, la vivencia de la alteridad no integrable en ningún esquema, experiencia que exige la ruptura del monopolio de las formas cosificadas de aproximación a lo real que sólo son capaces de acercarse a la otredad fijándola a funciones, utilidades (una significación *para* el sujeto) determinadas, tal experiencia es un pilar fundamental de las actitudes ante lo real para las que la estética significa algo más que experiencias vinculadas a la esfera «autonomizada» del arte y la cultura.

## Notas

- <sup>1</sup> Sabato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral, 1987, pp. 68 y ss.
- <sup>2</sup> Borges, J.L., *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1971.
- <sup>3</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, pp. 23-24.
- <sup>4</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 22.
- <sup>5</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 57.
- <sup>6</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 28. Con ello concuerda la idea de que «todo hombre debe ser capaz de todas las ideas»; *op. cit.*, p. 59.
- <sup>7</sup> En Borges, J.L., *El Aleph*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- <sup>8</sup> Borges, J.L., *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1971, p. 67.
- <sup>9</sup> Wahnón Bensusan, S., *Introducción a la historia de las teorías literarias, Universidad de Granada*, Granada, 1991, p. 72.
- <sup>10</sup> Borges, J.L., “Del culto de los libros” en Borges, J.L., *Otras inquisiciones*. Madrid, Alianza, 1974.
- <sup>11</sup> Borges, J.L., “El espejo de los enigmas”, en *Otras inquisiciones*, ed. cit.
- <sup>12</sup> Sostiene el autor argentino que «cabe afirmar que para el realismo lo primordial eran los universales (Platón diría las ideas, las formas; nosotros, los conceptos abstractos), y para el nominalismo, los individuos. La historia de la filosofía no es un vano museo de distracciones y de juegos verbales; verosíblemente, las dos tesis corresponden a dos maneras de intuir la realidad»; Borges, J.L., “De las alegorías a las novelas”, en *Otras inquisiciones*, ed. cit., p. 156. La cuestión es ¿igualmente válidas? Lo cierto es que Borges elude comprometerse con alguna de las posiciones sin cuestionar tampoco ninguna de ellas.
- <sup>13</sup> Una de las tendencias que Borges descubre en sus ensayos es «a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial»; Borges, J.L., «Epílogo», en *Otras inquisiciones*, ed. cit., p. 92.
- <sup>14</sup> “El jardín de senderos que se bifurcan”, en Borges, J.L., *Ficciones*, ed. cit., p. 114.
- <sup>15</sup> En Borges, J.L., *Ficciones*, ed. cit., pp. 76 y ss.
- <sup>16</sup> Borges, J.L., *op. cit.*
- <sup>17</sup> Borges, J.L., *op. cit.*
- <sup>18</sup> Camus, A., *Calígula*, Madrid, Alianza, 1981, p. 97.
- <sup>19</sup> “Calígula- [...] una verdad que me hace necesaria la luna. Es una verdad muy simple y muy clara, un poco tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar. Helicón -¿Y cuál es esa verdad, Cayo? Calígula -Los hombres mueren y no son felices”. Camus, A., *op. cit.*, p. 18.
- <sup>20</sup> Camus, A., *op. cit.*, p. 19.
- <sup>21</sup> Camus, A., *op. cit.*, p. 26.
- <sup>22</sup> En Borges J.L., *Ficciones*, ed. cit.
- <sup>23</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1980.
- <sup>24</sup> Sabato, E., *El túnel*, Madrid, Cátedra, 1974.
- <sup>25</sup> Sabato, E., *Sobre héroes y tumbas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- <sup>26</sup> En Borges, J.L., *Ficciones*, ed. cit.
- <sup>27</sup> “El universo (que otros llaman la Biblioteca)”; Borges, J.L., *op. cit.*
- <sup>28</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 98.
- <sup>29</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 92.
- <sup>30</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, p. 24.
- <sup>31</sup> Citado por Borges en “El idioma analítico de John Wilkins”, *Otras inquisiciones*, ed. cit., p. 105.
- <sup>32</sup> Borges, J.L., *Ficciones*, ed. cit., p. 97.
- <sup>33</sup> Borges, J.L., “El espejo de tinta”, en *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1971.
- <sup>34</sup> Borges, J.L., “La escritura del Dios”, en *El Aleph*, ed. cit.
- <sup>35</sup> Borges, J.L. *El Aleph*, ed. cit., p. 165.
- <sup>36</sup> Borges, J.L., *op. cit.*, pp. 167-169.
- <sup>37</sup> Y un caos del que se ha eliminado de raíz el mal. En la descripción de Borges no hay lugar para la humillación, el terror o la explotación. Estas no son realidades individuadas. No son objetos. Por lo tanto no son localizables por un metódico recuento de las realidades que componen el universo. El mal y, sobre todo, el mal provocado por determinados individuos y grupos sobre otros seres humanos, se disuelve, se des-realiza.
- <sup>38</sup> Borges, J.L., “El Zahir”, en *El Aleph*, ed. cit. p. 110.
- <sup>39</sup> Ver Borges, J.L., *op. cit.*, p. 108.
- <sup>40</sup> Ver Renaut, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, Segunda parte, capítulo I: “Leibniz. La idea de la monadología y el nacimiento del individuo”, p. 131 y ss.
- <sup>41</sup> Renaut, A., *op. cit.*, p. 119.
- <sup>42</sup> Tal es la crítica de Fredric Jameson a la guerra contra el concepto de totalidad llevada a cabo por pensadores autopresentados como postmodernos. Ver Jameson, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 253 y 256.
- <sup>43</sup> Jameson, F., *op. cit.*, pp. 62, 142, 153 y 154.



# «El problema de Sein und Zeit»

(La primera auto-interpretación)<sup>1</sup>

Jean Greisch

Traductor Jaime Vieyra

Quiero cerrar este ensayo de interpretación de *Sein und Zeit* —del libro y de la problemática— dándole la palabra a Heidegger, cuando inicia el trabajo de auto-interpretación de su obra principal, trabajo que perseguirá hasta el fin de su vida. Es un documento sorprendente el que reclama aquí nuestra atención. Se trata del párrafo 10 del último curso de Marburgo, titulado precisamente: «El problema de la trascendencia y el problema de *Sein und Zeit*» (GA<sup>2</sup> 26, 171-195). Es muy notable que apenas a un año de la publicación de su obra principal, Heidegger haya sentido la necesidad de fijar la manera en que él creía que debería leerse, bajo la forma de 12 «proposiciones directrices», llamadas casi canónicamente «tesis». Pero es más notable aún su contenido, cuando las examinamos más de cerca.

El párrafo se abre con una especie de advertencia preliminar, bajo la forma de una indicación de la finalidad puramente ontológica de la analítica existencial, que no busca edificar una antropología ni una ética. Por otra parte, su carácter puramente preparatorio le impide colocar en el centro la «metafísica del *Dasein*»

(GA 26, 171). Formulación destacable y enigmática a la vez: por un lado, todo ocurre como si la ontología fundamental se confundiera con la analítica del *Dasein*, ya que Heidegger habla de «la ontología fundamental en tanto que analítica del *Dasein*» (*Ibíd.*); por otro lado la analítica, precisamente en razón de su carácter puramente preparatorio, no es aún una «metafísica del *Dasein*». Aún si el mismo Heidegger no ha respetado siempre esta restricción, por ejemplo en *Kant y el problema de la metafísica*, esta afirmación nos obliga a preguntarnos: ¿qué sería entonces una «metafísica del *Dasein*»? Cualquiera que pueda ser la respuesta a esta cuestión, ella nos da una justificación suplementaria de la prudencia con la cual hemos evitado el término «metafísica» a lo largo de nuestra interpretación.

Esa no es sino una de las sorpresas que nos reservan las 12 proposiciones directrices que forman la trama de esta auto-interpretación. Como Heidegger mismo lo indica, las tesis se pueden repartir en dos series: la primera, formada por las 10 tesis iniciales, propone una interpretación de los principales temas abordados en el cuadro de la analítica, intentando precisar la manera

en que esos temas deben ser tratados. La segunda serie, formada por las dos últimas tesis, presenta lo que podríamos llamar el *estilo* propio de la analítica.

1/ Todo comienza por y todo depende de la neutralidad fundamental que caracteriza la noción misma de *Dasein* en su diferencia con la noción de hombre. Ese primer aspecto de neutralidad puede ser designado como «neutralidad antropológica», puesto que toda antropología, ya sea que se presente como científica, teológica o filosófica, supone ya la adopción de una idea determinada de hombre. Pero es conveniente notar el aire paradójico de esta neutralidad que Heidegger reivindica para el *Dasein*: precisamente porque no implica ninguna opción antropológica particular, no puede tratarse de una neutralidad por exclusión, o de una neutralidad de indiferencia. En efecto, ella no anula, ni sabría «neutralizar», la definición misma de *Dasein* como el ente en cuya existencia le va su propio ser. De ahí la conclusión paradójica por la que el título *Dasein* designa el ente «para el que su propia manera de ser es no-indiferente (*ungleichgültig*) en un sentido determinado» (GA 26, 171).

2/ Completamente sorprendente es el segundo aspecto de la neutralidad que Heidegger introduce después de haber afirmado que la interpretación de este ente, que es el *Dasein*, debe efectuarse «previamente a toda concreción fáctica»; dicho de otra manera, previamente a toda especie de antropología. «Esta neutralidad significa igualmente que el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos» (GA 26, 172). Tenemos entonces el segundo aspecto de la neutralidad: de cierta manera la analítica existencial está obligada a «neutralizar» la diferencia sexual. Para decirlo brutalmente: ¡el *Dasein*, en tanto que *Dasein*, no tiene sexo!

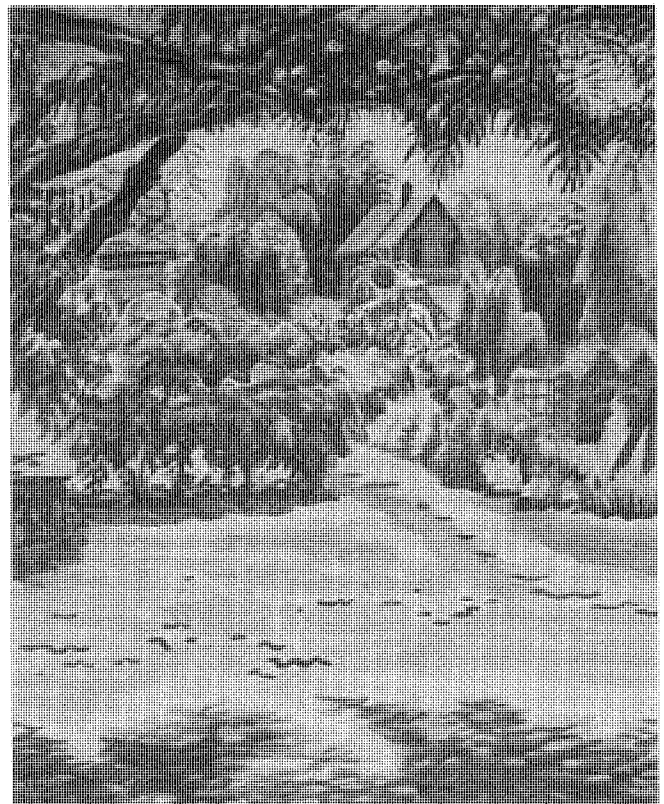
Antes de burlarse, o de maliciar, es necesario comprender el sentido de esta asombrosa proposición. En su contexto, ella quiere decir precisamente esto: cualquiera que pueda ser la importancia antropológica, psicológica y hasta eventualmente metafísica de la diferencia de los sexos, el *Dasein*, en tanto que ente al que le va su existencia en su ser y en tanto que es el lugar de la comprensión del ser, es él mismo, trátase de un ente masculino o femenino. Pretender lo contrario, nos llevaría a concebir la ontología fundamental misma en masculino o femenino, lo cual sería ab-

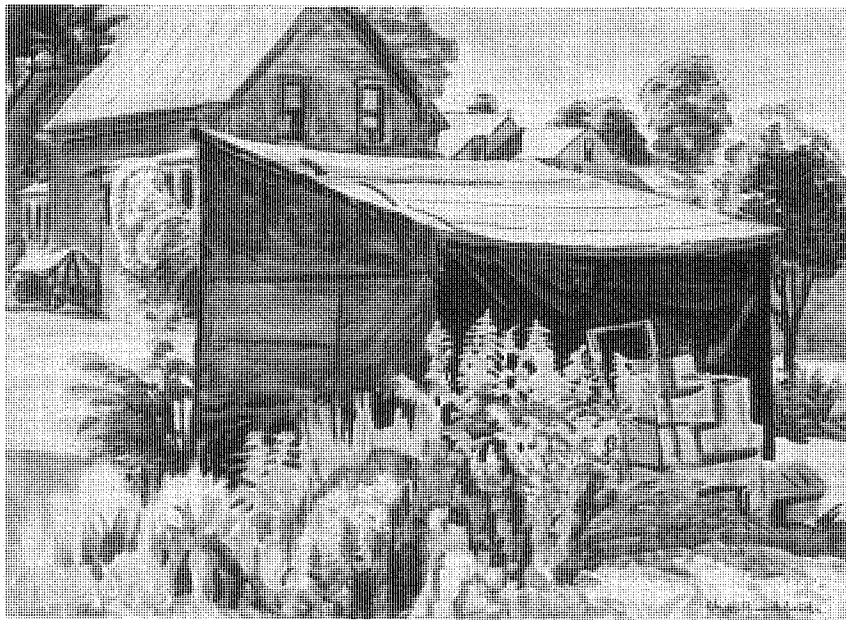
surdo. La diferencia sexual no es entonces un tema posible de la analítica existencial.<sup>3</sup>

Pero de nuevo, Heidegger tiene la necesidad de precisar el sentido de esta neutralidad. Ella tampoco es sinónimo de indiferencia, sino todo lo contrario. «Pero esta asexualidad no es la indiferencia de la vaciedad, la débil negatividad de una óptica indiferente. El *Dasein* en su neutralidad no es indiferentemente nadie y todo el mundo, sino la positividad y la potencia original de la esencia» (GA 26, 172). Quizás esta segunda proposición, lejos de atenuar el escándalo, no hace sino agravarlo. Ya que se está obligado entonces a preguntarse sobre lo que, en el plano mismo de los existenciales, muestra la potencia original aquí invocada.

3/ La neutralidad no es sinónimo de abstracción. Una de las principales ventajas del término *Dasein* es que resulta imposible ver en él una noción abstracta arrancada de una determinación antropológica más concreta. Eso es así porque contiene todas las determinaciones concretas-fácticas pero como *en su origen*. Esta tercera tesis no hace sino confirmar las aseveraciones de *Sein und Zeit*, postulando la posibilidad de prose-

Charles Ephraim Burchfield. *Landscape with Tree Bower (Backyard in Summer)*, 1938.





Charles Ephraim Burchfield. *Golden - Rod and Shed*

guir el trabajo de fundación ontológica efectuado por la analítica existencial en dirección de una antropología más concreta.

4/ El *Dasein* no se confunde jamás con tal o cual existente fáctico concreto. No es un dato empírico puesto que su «realidad» sólo puede ser captada en términos de posibilidades y de condiciones de posibilidad. En este sentido él es «la fuente original de la posibilidad interior que brota en todo existente y que hace la existencia interiormente posible» (GA 26, 172). Esta tesis marca un cuarto aspecto de la neutralidad del *Dasein*: «La analítica no habla en el *Dasein* sino del *Dasein* del existente, pero no habla al *Dasein* de las existencias.» (GA 26, 172). Dos juegos de lenguaje son aquí puestos en contraste: el juego del lenguaje del discurso referencial y el juego de lenguaje exhortativo del que proclama un «mensaje». Ahora bien, de ninguna manera la analítica existencial quiere lanzar un mensaje. Esta prohibición corresponde a lo que podríamos llamar la «neutralidad ideológica» de la analítica. Ella «precede a toda profecía y proclamación de una visión del mundo», y es esto lo que le reprochan los partidarios de una «filosofía de la vida»: que su conceptualidad está insuficientemente «próxima a la vida».

Reencontramos aquí el rechazo intransigente de la confusión de la filosofía con una visión del mundo y, en consecuencia, el rechazo de toda concepción que

haría del filósofo un gurú investido de una misión de dirección espiritual. Se notará que la proposición no vale sólo para las visiones del mundo religiosas o no religiosas, sino que comporta otro aspecto remarcable: la analítica existencial no tiene nada de un «discurso de sabiduría», como las sabidurías tradicionales prefilosóficas, vehiculadas por el *Tao te king* o por el libro de la sabiduría bíblica, o de una sabiduría aún por venir, que a una metafísica futura le correspondería promover.

5/ El último aspecto de la neutralidad es «el *aislamiento metafísico* del hombre»,

que el parágrafo 40 de *Sein und Zeit* nos había hecho descubrir bajo la especie del «solipsismo existencial», al que la afección fundamental de la angustia daba libre acceso. De nuevo, este aislamiento no tiene nada que ver con la soledad óptica, es decir, con el egoísmo del carácter o con una misantropía que impediría entrar en relación con el otro. El aislamiento metafísico del *Dasein* no es una soledad por indiferencia, porque el «hecho de que, en su existencia, el *Dasein* se pertenece a sí mismo» es la condición de posibilidad de todo encuentro y de toda relación con otro.

6/ El tema del aislamiento metafísico forma una especie de común denominador de las cinco tesis siguientes, que exploran distintos aspectos particulares de este aislamiento. Así la sexta tesis, con mucho la más larga de todo este esbozo de auto-interpretación, discute el estatuto del cuerpo propio, cuya problemática ausencia habíamos notado en los análisis de *Sein und Zeit*. Esta dimensión de la corporalidad —y más precisamente de una corporalidad sexuada— sale ahora a la superficie. ¡La neutralidad del *Dasein* no podría significar que no tiene cuerpo! Mas la verdadera cuestión es la de saber si la pertenencia a sí mismo que le caracteriza implica la mediación corporal y en qué sentido lo hace.

Esto adquiere todo su relieve si se la relaciona con eso que el curso sobre la *Crítica de la razón pura* presenta como «una cuestión metódica fundamental

en la que se decide la posibilidad de la filosofía en general, a saber: ¿es posible fundar la filosofía como tal si se coloca el suelo de su problemática en la sensibilidad? (GA 25, 397 [346]). Y en relación a esta cuestión fundamental Heidegger es tan «intelectualista» como Platón y Kant: «Todo desvelamiento, toda puesta al día conceptual debe necesariamente instalarse en un dominio donde lo conceptual en general adquiere vida y vigor, en lo racional en el sentido más amplio, en la apercepción trascendental o, como decimos nosotros, en la existencia del *Dasein*» (*Ibíd.*), eso quiere decir, en términos platónicos, que «la caverna del *Dasein*, con todo lo que ella contiene de oscuro y fugaz no es... descubrible sino en la luz» (*Ibíd.* 398 [346]). Pero ese «núcleo filosófico» (*Ibíd.*, 399 [347]) deberá él mismo ser desplazado hacia la temporalidad.

Del mismo modo, en su auto-interpretación, Heidegger se aplica a distinguir tan minuciosamente como es posible el plano empírico-fáctico y el plano de las condiciones de posibilidad, que es el plano propio de la analítica existencial. Que todo existente esté dotado de un cuerpo que le acompaña a todas partes es una evidencia del sentido común y nadie se atrevería a negar el hecho de que ese cuerpo sea un cuerpo sexuado. Pero lejos de confundirse con la materialidad de un cuerpo, el *Dasein* debe ser pensado como la *condición de posibilidad* de la corporalidad y la sexualidad. Más precisamente aún: «El *Dasein* en general abriga en él la posibilidad interna de la dispersión (*Zerstreuung*) fáctica en la corporalidad y la sexualidad» (GA 26, 173). La analítica existencial sólo podía haber hablado de la corporalidad y la sexualidad —pero no lo ha hecho o muy poco— en términos de dispersión, de fragmentación (*Zersplitterung*) y de división (*Zerspaltung*).

¿De dónde viene esa extraña terminología? Heidegger mismo advierte que a pesar de que no carece de riesgos resulta inevitable. Decir que «el *Dasein* en tanto que fáctico está entre otros cada vez desplegado en un cuerpo y por eso mismo dividido en una sexualidad determinada» (GA 26, 173), parece despertar los viejos fantasmas gnósticos del mito órfico de un alma caída en un cuerpo que la mantiene prisionera hasta que la muerte le otorga la liberación a la que aspira. Ahora bien, no es este género de representación antropológica, fundada en el desprecio o inclu-

so el odio al cuerpo, lo que la analítica existencial quiere garantizar. El problema de Heidegger es más bien un problema «leibniziano». Si es cierto que el *Dasein*, en razón de su «aislamiento metafísico», parece una mónada leibniziana, entonces la cuestión de saber cómo puede él comportar una multiplicidad interna es un problema muy real. Evidentemente, esta multiplicidad no puede ser concebida a la manera del mito andrógino, que descompone al hombre primitivo para dar nacimiento a dos seres sexuados, uno masculino y otro femenino, que anhelan desde entonces reencontrar la unidad perdida.

De una manera o de otra, la «diversificación» (*Vermannigfaltigung*) que encierra en sí mismo el *Dasein* tiene que ver con la corporalidad. Heidegger precisa en efecto que ella «representa uno de sus factores de organización» (*die Vermannigfaltigung... für die Leiblichkeit einen Organisationsfaktor darstellt*, GA 26, 173). Es difícil ser más ambiguo: ¿en qué sentido la corporalidad es un «factor de organización» de la multiplicidad interna del *Dasein*? ¿Y en el de los otros? ¿Cuál es el rol de la diferencia sexual en esta *Vermannigfaltigung*? El problema se complica aún más por la declaración de que no se trata de una simple pluralidad formal de determinaciones, sino de una multiplicidad que «forma parte del ser mismo» (*Ibíd.*). Todo ocurre como si dos multiplicidades demandaran ser coordinadas: de una parte la multiplicidad del ser, significada por el enunciado aristotélico: εἶναι πολλαχῶς λέγεται,<sup>4</sup> del cual, como hemos visto, el Cuidado es el guardián y sin duda la temporalidad originaria su fuente; de otra parte, una multiplicidad de la que la corporeidad sexual es uno de los «factores de organización».

Somos así devueltos directamente a la alternativa de Didier Franck: ¿“temporalidad del cuidado” o “analítica de la carne”? Para Heidegger la cosa parece estar clara: sólo la multiplicidad originaria del ser que abriga la temporalidad (*Streuung*) nos permite comprender la corporalidad y la sexualidad en las cuales el *Dasein* se encuentra disperso (*Zerstreuung*). Se entiende entonces por qué razones hay que rehusarles el privilegio de definir el *Dasein* en su integridad. Ellas no representan más que una dimensión o un aspecto del fenómeno global de la dispersión, del que la extensión histó-

rica y la espacialidad existencial son otras manifestaciones.

Dejemos su índice de problematicidad a esas observaciones enigmáticas y alusivas, referentes al estatuto de la corporeidad y la sexualidad, sin querer encontrar lo que manifiestamente ellas no pueden dar: una fenomenología elaborada de la corporalidad, puesto que, como lo decía Heidegger en marzo de 1972, en respuesta a una pregunta provocadora de Medard Boss, que se hacía eco de los reproches de Jean-Paul Sartre: «La corporeidad es la cosa más difícil y, hasta la fecha, no he sido capaz de decir más».<sup>5</sup>

Lejos entonces de compensar la ausencia de un análisis específico del fenómeno de la corporeidad en *Sein und Zeit*, esas pocas alusiones no hacen sino esbozar el marco de una elaboración aún por venir. Toda la cuestión es, evidentemente, saber si se acepta homologar este tipo de marco, es decir, la tesis de la prioridad trascendental de la multiplicidad del ser, cuyo verdadero guardián es el Cuidado, con la multiplicidad corporal, comprendida en ella la diferencia sexual. Para acrecentar la dificultad del problema, no se puede dejar de subrayar que la terminología utilizada aquí para nombrar la significación de la corporalidad y de la sexualidad es exactamente la misma de la que se servirá Heidegger ulteriormente para articular el despliegue de la diferencia ontológica.

7/ La dispersión trascendental, como condición de posibilidad de la fragmentación y la división fácticas, ha sido ya identificada en *Sein und Zeit*, solo que bajo otro nombre: se trata del «estar-arrojado». Inversamente, podría preguntarse si, en relación con este nuevo problema, el estar-arrojado no revela aspectos inéditos, todavía no explorados, en *Sein und Zeit*.

8/ Eso es lo que parece confirmar la tesis siguiente: «Solo eso que por su esencia está arrojado y agarrado a algo puede dejarse llevar y envolver por él» (GA 26, 174). Aquí también es importante no confundir el plano de la facticidad empírica y el de las condiciones de posibilidad. Como actitud empírica el arrojamiento se opone evidentemente a otras actitudes, tales como «llevar», «abrazar», etc. Ahora bien, el «estar-arrojado», en el sentido que ha sido definido en el marco de la analítica existencial, no sólo no se opone a esas otras modalidades, sino que las hace posibles. Oponer por

ejemplo el sentimiento del hombre primitivo, que se experimentaría enclavado en una naturaleza mítica, al aislamiento del hombre moderno, fáustico, que sabe que no está rodeado de potencias protectoras, porque ha devenido muy lúcido, resulta absurdo desde el punto de vista de la analítica existencial. Sin duda es justo decir que el *Dasein* primitivo «no tiene conciencia» del modo de ser que implica el sentimiento del estar «enclavado», pero una tal «nesciencia» es lo propio de todo «estar-caído» y de toda *Befangenheit*. En ese sentido el hombre moderno, al menos si es comprendido como un existente, no es más lúcido, ni más conciente que el hombre primitivo. «Todo *Dasein*, dice Heidegger, puede alcanzar la simplicidad y la 'despreocupación' de un ser-llevado absoluto» (GA 26, 174). ¿Cuándo? ¿Bajo qué condiciones? Esto no nos lo dice la auto-interpretación.

9/ Igualmente paradójal es la determinación de la relación entre «la dispersión esencialmente arrojada» del *Dasein* y «el coestar con otro *Dasein*» (*Mitsein mit Dasein*, GA 26, 174). Lejos de contradecir al aislamiento metafísico del *Dasein*, la «pulsión de asociarse y unirse, que conforma a la especie» (*dieses gattungshafte Zusammenstreben und die gattungshafte Einigung*, GA 26, 175) que se expresa en el acoplamiento sexual, la presupone como su condición de posibilidad. Ni la corporeidad, ni la sexualidad, ni la alteridad, en el sentido de la relación «Yo-Tú»<sup>6</sup> parecen poder ocupar esta posición trascendental.

10/ Del mismo modo, el estar-con presupone la libertad, es decir la posibilidad de ser sí mismo, la capacidad de la autodeterminación, que parece formar el corazón del aislamiento metafísico del *Dasein*: «La esencia metafísica fundamental del *Dasein* metafísicamente aislado tiene su centro en la libertad» (GA 26, 175). De ahí la necesidad de una clarificación ontológico metafísica más completa de ese concepto.

A estas diez tesis que resumen los temas o los contenidos centrales de la analítica del *Dasein*, Heidegger agrega dos tesis complementarias relativas a su realización, es decir, a su estilo.

11/ La analítica existencial no sólo tiene la libertad por tema sino que quiere ser comprendida como un ejercicio de libertad, porque ella «puede solamente ser conquistada en el libre proyecto de la constitu-

ción de ser ella misma» (GA 26, 175). Aquí la palabra clave, que domina toda la segunda parte de *Sein und Zeit*, sale a la superficie: *Ganzheit*, «integridad». «La dirección del proyecto apunta al *Dasein* en tanto integral y a las determinaciones fundamentales de su integridad» (GA 26, 176). Desde el punto de vista existencial, la actitud adecuada frente al solipsismo existencial inevitable (es decir al aislamiento y la neutralidad metafísicos) es «el compromiso (*Einsatz*) existencial extremo del proyectante mismo» (*Ibid.*).

En ese sentido muy particular, la analítica existencial es una «filosofía comprometida», pero comprometida de tal modo que su agudo sentido de la finitud y de la facticidad le prohíben toda toma de posición ideológica particular. Precisamente porque ella está «al servicio de la totalidad cada vez posible» (GA 26, 176) no implica militancia por tal o cual causa particular. Se reconoce en esta fórmula el eco remoto de una expresión ya utilizada en la conclusión de la disertación de 1913. Si la idea que Heidegger se hace de la filosofía le prohíbe asumirse como un gurú, o un guía espiritual, queda por saberse si el proyecto mismo de *Sein und Zeit* no implica «una dirección existencial, a saber, un dirección indirecta» (*Ibid.*). La fórmula es bella y alusiva; refleja la concepción más alta que Heidegger se hizo de su tarea de maestro, lo cual se confirma por numerosos testimonios de la correspondencia de aquella época.

12/ La última exigencia «estilística» es la de la concreción del análisis de los fenómenos constitutivos del *Dasein*. Ella contiene el riesgo de un malentendido inevitable: creer que es necesario estar angustiado para comprender lo que es la angustia, ser cuidadoso para comprender la naturaleza del Cuidado, etcétera<sup>7</sup> y, finalmente, que hay que ser «discípulo de Heidegger» para estar de acuerdo con su concepción de la filosofía. Heidegger menciona en particular la ilusión (*Schein*) de creer que el compromiso extremo en la cuestión del sentido del ser, y nada menos que él, va de la mano con un «ateísmo radical, individualista hasta el extremo» (GA 26, 177). Quizá el lector que ha acompañado la tentativa heideggeriana de una nueva elaboración de la pregunta por el sentido del ser debería también retener esta lección: no es siendo un «heideggeriano»

ferviente que se tendrán las mejores oportunidades de comprender los juegos y los límites de su empresa.

## Notas

<sup>1</sup> Capítulo V de *Ontologie et temporalité*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002, págs. 499-506. Versión de Jaime Vieyra, junio 2005.

<sup>2</sup> Se trata del tomo 26 de la edición alemana de sus obras completas: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Francfort-sur-le-Main, desde 1977, 102 volúmenes en cuatro secciones: I. Escritos publicados (1910-1976); II. Cursos (1919-1944); III. Tratados inéditos (1919-1967); IV. Notas y apuntes.

<sup>3</sup> Sobre esta cuestión Cf. Jacques Derrida, *Geschlecht, Différence sexuelle, différence ontologique*, en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 395-414.

<sup>4</sup> «El ser se dice de muchas maneras».

<sup>5</sup> Soll. Sem. 292. Citemos aquí, para ilustrar esta incapacidad, una declaración del curso sobre la Crítica de la razón pura, que se corresponde con la auto-interpretación de 1928: «Cualquier influencia que se quiera reconocer a la corporalidad sobre las posibilidades fácticas del *Dasein*, un conocimiento filosófico del hombre en tanto que conocimiento conceptual deberá tomar siempre al espíritu como centro, al menos si se quiere ser suficientemente prudente como para ver que los alegatos de las diferentes funciones —los jugos gástricos, por ejemplo— no constituyen sino interpretaciones del hombre» (GA 25, 399 [347]).

<sup>6</sup> «La relación Yo-Tú no es ella misma la relación de trascendencia, sino que se funda más bien en la trascendencia del *Dasein*. Es erróneo creer que la relación Yo-Tú sería como tal primariamente constitutiva de la posibilidad de descubrimiento del mundo, puesto que ella puede justamente hacerla por el contrario imposible; la relación Yo-Tú del resentimiento, por ejemplo, puede impedirme ver el mundo del otro. Los problemas de la relación Yo-Tú remachados por la psicología y el psicoanálisis están desprovistos de toda fundamentación filosófica si no se enraizan desde el comienzo en la ontología fundamental del *Dasein* en general» (GA 25, 315-316 [281]).

<sup>7</sup> Cfr. La presentación, llena de una feroz ironía, de esos malentendidos en la auto-interpretación de 1941, GA 49, 30-35.



# La esencia poética del Dasein

*Carlos Alberto Girón Lozano*

*A Jaime con agradecimiento*

Dentro del pensamiento heideggeriano encontramos dos temas fundamentales: el lenguaje y la poesía. El primero constituye uno de los problemas centrales del denominado primer Heidegger, mientras que el segundo se encuentra en el centro de sus planteamientos tras el giro en su pensamiento. Ante esto, surge constantemente una pregunta: ¿hay o no una continuidad entre el primer Heidegger y el Heidegger de los poetas?

Responder este cuestionamiento implica un trabajo largo y concienzudo, no obstante nos parece poder establecer una dirección posible de respuesta a partir de un acercamiento a uno de los textos del Heidegger intérprete de los poetas desde el libro fundamental del primer Heidegger: *Ser y tiempo*. Pero, ¿qué texto podría resultar más pertinente para este ejercicio? Sin duda alguna aquél que nos habla de lo esencial, de lo que Heidegger entiende por la esencia de la poesía, para poder determinar así si esta esencia es incompatible con los planteamientos de *Ser y tiempo* o, por el contrario, existe una línea de continuidad entre un pensamiento y otro. De esta manera, realizaremos una

lectura desde *Ser y tiempo* de ese texto central del Heidegger de los poetas: *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

## 1. Reconocimiento del bosque

Un primer paso en la búsqueda de cierta claridad es el establecimiento del horizonte interpretativo, esto es, poner sobre la mesa los supuestos que guiarán la lectura para dar cuenta de ellos. Por principio de cuentas hay que decir que el problema del lenguaje está íntimamente vinculado con el problema de la verdad. En este sentido, Tatiana Álvarez nos dice que «para Heidegger, estudiar el lenguaje significa dilucidar su relación con la verdad. Al margen de este planteamiento, la cuestión del lenguaje no puede resolverse satisfactoriamente».<sup>1</sup> En efecto, en el fondo de la discusión sobre el lenguaje se encuentra la pregunta por la verdad, pues un primer interés o acercamiento de Heidegger al problema del lenguaje se hace desde un punto de vista lógico. La determinación de la verdad presente en lo lógico lleva a Heidegger a postular que es el

sentido el modo de ser de éste y que su validez se encuentra en relación a algo accesible a la conciencia. De esta manera, el ámbito de la verdad no sólo es un problema subjetivo, sino que lo objetivo tiene una participación importante. «En el *decir* está implícita la referencia a lo dicho; más aún, el decir no es otra cosa que el mostrarse de lo dicho».<sup>2</sup>

Este último punto nos va acercando a un segundo elemento fundamental, a saber, que el lenguaje tiene un peso ontológico. En su reflexión sobre las categorías en Duns Escoto, Heidegger se enfrenta al problema de la relación entre ser, conocer y lenguaje, ante lo cual plantea que *modus essendi*, *modus intelligendi*, y *modus significandi* son correspondientes; queriendo decir con esto que las formas lógicas y gramaticales no son sino un correlato del orden objetivo. Aparece aquí una idea fundamental: el *logos* es dejar que el ente aparezca, o comparezca.

El problema del lenguaje va unido o implicado en el problema del ser, al grado de que «el contexto al que el lenguaje se debe retrotraer, como al lugar que le es propio, es la cuestión del ser».<sup>3</sup> Cabría adelantar aquí que cuando decimos lenguaje debemos ubicar la manifestación óntica de lo que Heidegger llama discurso o habla (*Rede*). Por esto, habría que decir que el lenguaje tiene un alcance ontológico en la medida en que el habla en la que se funda tiene este carácter. Así, es en el habla donde se patentiza el ente y por ello podemos decir que tiene un carácter primaria y originariamente ontológico, del cual el *logos* de la lógica es derivado. Ahora bien, si hemos dicho que a la cuestión del lenguaje le subyace una pregunta por la verdad y el lenguaje tiene un alcance ontológico en la medida en que es manifestación del habla entendida como la posibilidad de patentización del ente (el habla tiene un carácter apofántico), entonces «el hablar se inscribe en el ámbito de la manifestación, supone la apertura. [...] Mediante el *logos* acontece la desocultación, la verdad como desocultación. El *logos* corresponde, por esto, a la *physis* o lo que impera (*das Walten*)».<sup>4</sup>

Nos encontramos ante dos elementos fundamentales, a saber, el papel de la apertura y la concepción de la verdad como *alétheia*. En efecto, si la verdad se da en el mostrarse de la cosa esto significa que no está ya de por sí y desde siempre ahí para su captación. Se

supone la necesidad de correr un velo que oculta la cosa, se supone pues una apertura. Dicha apertura, en tanto posibilidad de acceso a la verdad, será fundamental para definir conceptos como el pensar, la proposición y el lenguaje mismo. ¿Dónde se encuentra la apertura? Es el Dasein el dónde de la apertura, y es desde él que debe accederse al sentido del ser y del lenguaje. Esto nos lleva de lleno a la problemática de *Ser y tiempo* donde el lenguaje es constitutivo del Dasein en tanto que existencial constitutivo del ser del Ahí, esto es, de la aperturidad del estar-en-el-mundo. Detengámonos un poco en lo que Heidegger nos dice acerca del lenguaje en su obra fundamental.

## 2. La(s) *rede(s)* (d)el bosque

El párrafo 34 de *Ser y tiempo* es el primero que toca el lenguaje de manera directa, no obstante resulta conveniente detenerse de manera breve en algunos puntos anteriores antes de hablar del problema del lenguaje en concreto. En primer término, tomemos en cuenta dos elementos: comprensión e interpretación. En cuanto al primero digamos que es concebido por Heidegger como un saber moverse en el mundo, como un ver el mundo como algo significativo donde se proyectan posibilidades y de donde se deriva toda actividad intelectual. El Dasein es aperturidad arrojada y por ello es siempre posibilidad, siempre proyectante, de manera que la comprensión constituye esa visión

Charles Ephraim Burchfield Spring. *Landscape with Trees and Pond*, 1947.



de posibilidades. Pero el comprender es ciego y vacío sin una interpretación que le de contenido específico. En efecto, si el comprender es un moverse en el mundo, éste no puede hacerse sin una interpretación del mismo, pero no perdamos de vista que ésta es posible sólo porque tenemos comprensión. La interpretación articula la comprensión, ésta es la estructura de lo previo, la estructura de la anticipación, mientras que la interpretación implica la estructura del «algo como algo». No se puede comprender si no hay una anticipación de posibilidades que se verán articuladas en la interpretación. Tras estos dos momentos se deriva el enunciado:

Toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado como articulable en el comprender. En la medida en que el enunciado (o «juicio») se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevarse a cabo la interpretación, él también «tiene» un sentido. Sin embargo, el sentido no puede ser definido como algo que se encuentra «en» el juicio, junto con el acto de juzgar.<sup>5</sup>

De aquí que para Heidegger el enunciado significa postración, esto es, un hacer ver el ente desde sí mismo —carácter apofántico—, determinación en tanto delimita características de lo que enuncia y comunicación en tanto que se trata de compartir sentido, lo cual implica el estar-con-otros en un convivir comprensor. El enunciado es «una mostración que determina y comunica». <sup>6</sup> Con el enunciado hay una transformación del «en-cuanto» hermenéutico de la interpretación hacia un «en cuanto» apofántico. De esta manera el «con-que» deviene «acerca de que», la circunspección deviene contemplación y el «en-cuanto» deviene «estar-ahí». Se da, en suma, un paso de lo ontológico a lo óntico en donde se muestra cómo el *logos* se fundamenta en una dimensión ontológica.

Es del tercer elemento del enunciado, la comunicación, de donde Heidegger desprende la necesidad de tematizar el hablar. Sobre esto, nos dice que el lenguaje tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein. «El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso. [Éste] es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender». <sup>7</sup> El discurso constituye la articula-

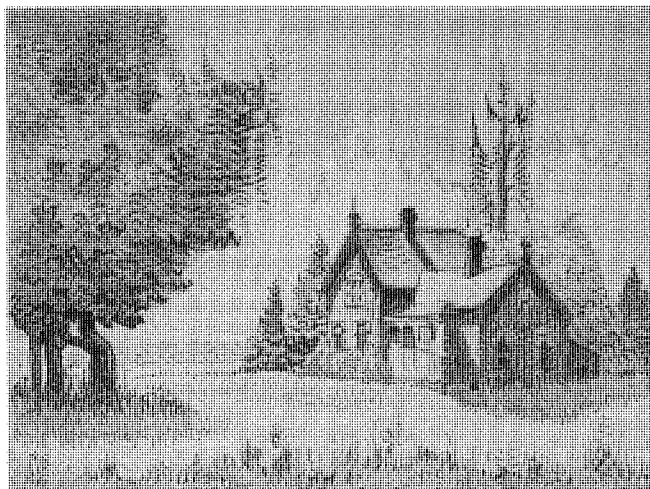
ción de la comprensibilidad, lo articulado es el sentido, esto es, el todo de significaciones, por lo que el discurso no es sino la articulación de la comprensibilidad del Ahí. Ahora bien, el discurso encuentra su modo de ser mundano cuando «el todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*». <sup>8</sup> De aquí se desprende una idea fundamental para nuestro objetivo, a saber, que es a las significaciones a quienes les brotan las palabras, pues éstas no son cosas sobre las cuales se monten significaciones. Es en esta medida que el lenguaje es exteriorización del discurso.

Lo expresado en el lenguaje es el estar fuera, es decir, como un estar en el mundo, es un expresarse como estando ya afuera:

«El índice lingüístico de ese momento constitutivo es la notificación [*Bekundung*] del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de voz, la modulación, el *tempo* del discurso, 'en la manera de hablar'. La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso 'poetizante'». <sup>9</sup>

La comunicación de la apertura de la existencia aparece como la finalidad de un discurso que se expresa poetizando. Este elemento comienza a arrojar luz sobre la relación entre el lenguaje y la poesía. Pero agreguemos un componente más: uno de los elementos constitutivos del discurso es el escuchar; éste se encuentra en estrecha relación con el comprender, pues no escuchamos nunca mero ruido sino que en la medida en que nos tenemos comprensión escuchamos «algo como algo». El comprender posibilita el escuchar, ¿qué escuchamos?, escuchamos un mundo. Al relacionar la escucha con la comprensión, y recordando que es a las significaciones a las que les brotan palabras, de lo que se trata es de escuchar al mundo, callar la habladuría para escuchar al mundo, esto es, situarse en la apertura para desde ella comunicar: develamiento del mundo.

No es nuestro objetivo hacer una exégesis total de la idea de lenguaje expresada en *Ser y tiempo*, sino recuperar algunas ideas fundamentales en torno a la misma. Por lo cual, para finalizar esta escueta exposición, bastará con mencionar lo que Heidegger dice acerca de la temporeidad del discurso, donde lo primero que



Charles Ephraim Burchfield. *Cicada's Morning Song*, 1955.

llama la atención es lo reducido del apartado «d» del párrafo 68 destinado a esta cuestión. En él, Heidegger remarca que el discurso es articulación y que por lo tanto no tiene un éxtasis determinado para temporizarse, el discurso es temporeo en sí mismo en cuanto se funda en la unidad extática de la temporeidad. Esta pequeña afirmación puede tener monumentales consecuencias, como puede ser que Heidegger, de hecho, no ha hecho sino discurso, situarse en la aperturidad para mostrar lo que *es*, es decir, para articular. En el mismo texto, se aplazan dos temáticas: la aclaración sobre la conexión entre ser y verdad desde la perspectiva de la problemática de la temporeidad y la aclaración del sentido ontológico del «es». ¿Habría algo de esto en el Heidegger de los poetas?

### 3. La esencia de la poesía: el pensar poetizante

En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger se propone encontrar el elemento esencial de la poesía, es decir, aquel elemento que determinará el sentido y poder de la misma. Para ello elige un poeta: Hölderlin. Le elige porque su poesía «está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía».<sup>10</sup> Habla aquí de determinación y de inmediato tenemos que recordar que es éste un carácter del enunciado como mostración que determina y comunica. Así, lo que Heidegger nos dice es que Hölderlin nos comunica una mostración que es determinación del sentido de la poesía. Para ello

Heidegger apela a cinco lemas sacados de la obra de este poeta:

*Poetizar: «La más inocente de todas las ocupaciones»*

¿Por qué es la poesía la más inocente? Por presentarse ante nosotros con la modesta y discreta figura del juego, como un mundo de imágenes creadas con la libertad de la fantasía por el poeta y para el poeta. La poesía parece un mundo alejado de las decisiones y, por tanto, inofensivo e inefectivo; se trata de un mero decir y hablar que no implica actuar. «La poesía es como un sueño, pero no una realidad, es un juego, con palabras, pero no una actividad seria».<sup>11</sup> ¿Qué podría haber menos peligroso que el lenguaje?

Ahora bien, Heidegger nos dice que hasta aquí nada hemos dicho sobre la esencia de la poesía, pero si encontramos el dónde que inicia su búsqueda: en el lenguaje. ¿Qué nos dice Hölderlin al respecto?

*Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de todos los bienes, el lenguaje... para que dé fe de lo que es*

De inmediato salta a la vista una paradoja: ¿cómo el lenguaje, campo de lo que se nos ha presentado como la más inocente de las ocupaciones, puede ser el más peligroso de todos los bienes? Antes de la pregunta por una posible conciliación, Heidegger plantea tres problemas fundamentales:

En primer término, considerando que el lema que da pie a este segundo momento aparece en un fragmento en que la intención es deslindar o discriminar al hombre del resto de los seres de la naturaleza, de los seres vivos, debemos preguntarnos ¿quién es el hombre? La respuesta nos da una pista más que clara y evidente de cómo los planteamientos de *Ser y tiempo* se encuentran presentes en estas reflexiones: el hombre es el que debe dar fe de lo que es. Este dar fe tiene el sentido del declarar y en la declaración se garantiza ya lo declarado. «Hombre es el que es precisamente en el testimonio de su propia existencia».<sup>12</sup> Hay aquí una resonancia de la caracterización del Dasein como el ente al que en su ser le va su propia existencia. Lo cuál es aún más claro si tomamos en cuenta que este testimonio constituye la propia existencia del ser humano. Pero, ¿qué testimonia? Aparece el elemento del segundo Heidegger: su pertenencia a la tierra. El hom-



Charles Ephraim Burchfield. *The Storm*, 1916.

bre es el heredero y aprendiz de todas las cosas, cosas que se le presentan en pugna y que le instan a ir a su «intimidad» que les une y les separa. Ahora bien, el dar testimonio se hace desde la libertad de la decisión de dar testimonio de la pertenencia a la tierra haciendo mundo. En esto podríamos comenzar a notar la presencia de la idea de destino que Heidegger expresa en *Ser y tiempo* cuando concilia en ella la máxima libertad de la decisión con la absoluta impotencia ante la muerte. Pero sigamos un poco antes de entrar en estos temas. Heidegger nos dice que «el ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia»;<sup>13</sup> es en este sentido que el lenguaje es un bien dado al hombre para que la historia sea posible. No perdamos de vista aquí que Heidegger ya ha dicho que el discurso implica la articulación de los tres éxtasis, postura desde la cuál resulta más claro porque el lenguaje posibilita la historia.

Un segundo problema está en el hecho de que el lenguaje sea lo más peligroso, y lo es en la medida en que crea la posibilidad del peligro. Éste último es entendido como «amenaza al ser por parte del ente».<sup>14</sup>

Por esto, es el lenguaje el que crea el peligro en la medida en que abre la posibilidad de la pérdida del ser. Si «al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad [y] lo puro y lo común son en la misma medida algo dicho»,<sup>15</sup> el lenguaje puede, tornándose vulgar para ser accesible, tener una acción enajenante o encubridora que pierda el ser. Por eso la palabra no tiene en sí la garantía de ser esencia o ilusión, por lo que en esta medida pone en peligro el auténtico decir. Una posible solución puede vislumbrarse, una vez más, desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, donde si bien tenemos el imperio del uno con la habladuría como una de sus estructuras, la salida no está completamente vedada y, de hecho, la habladuría es posible en la medida en que hay discurso.

La última problemática de este segundo punto se encuentra en la pregunta ¿cómo puede ser un bien para el hombre un peligro como el lenguaje? Por principio de cuentas no olvidemos que, para efectos de este texto y según lo dicho más arriba, los términos hombre y Dasein resultan intercambiables. Así, al iniciar el camino de respuesta con la afirmación de que el lenguaje es propiedad del hombre, no tenemos ninguna sorpresa. «El hombre dispone del lenguaje con el propósito de comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo».<sup>16</sup> ¡Claro! Ya hemos hablado de esto en la relación comprensión-interpretación-enunciado presente en *Ser y tiempo*, donde también aparece la idea de que toda comprensión esta templada, es decir, hay una participación de la disposición afectiva. El lenguaje le sirve al Dasein para entenderse, es un útil para él y en esta medida es que podemos decir que es un bien. Pero el lenguaje no es sólo un útil o mero medio de entendimiento, sino que esto es consecuencia de su esencia. «El lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente».<sup>17</sup> Donde hay lenguaje (puede leerse donde hay una articulación temporal-extática de la totalidad de las significaciones) hay mundo y donde reina un mundo hay historia. Por lo tanto, el lenguaje es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede ser histórico, porque el lenguaje es un acontecer.

El acontecer es el *extenderse extendido* del Dasein que implica la fórmula de la temporalidad (advenir

presentante que va siendo sido), por lo que si el lenguaje es un acontecer, podemos decir que estamos ante un desarrollo de la temporalidad del discurso. En efecto, el lenguaje es la posibilidad de la historia porque es articulación tanto de las estructuras del cuidado como de los éxtasis temporeos, es decir, es la posibilidad de unidad del Dasein en tanto que histórico. Pero, ¿cómo acontece el lenguaje?

*Mucho ha experimentado el hombre a los celestiales, a muchos ha nombrado, desde que somos habla y podemos oír unos de otros.*

Los hombre somos habla, esto quiere decir que el ser del Dasein (historicidad) se funda en el lenguaje que sólo es esencial en tanto que habla. Este habla es el acto de hablar unos con otros sobre algo, esto es, un medio para acceder unos a otros. Pero el lema nos dice «desde que somos habla y podemos oír unos de otros», por lo que el oír no se presenta como consecuencia del habla sino como presupuesto, al tiempo que el poder oír está ya orientado hacia la palabra porque simplemente le necesita. Poder hablar y poder oír son originarios de igual manera, tema presente también en *Ser y tiempo*.

Ahora, atendamos al hecho de que somos *un* habla, de manera que en cada palabra se pone de manifiesto eso uno que unifica. «El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir».<sup>18</sup> El habla hace referencia al uno y mismo cuya supremacía y estabilidad sólo es visible cuando «destella» la persistencia y la presencia. «Esto ocurre en el instante en que el tiempo se abre en sus extensiones».<sup>19</sup> Aparece el tema del instante en que el tiempo se presenta de manera originaria, teniendo consecuencias por demás interesantes. Aquí nos dice Heidegger que somos históricos desde siempre, desde que el tiempo ha surgido, de manera que ser habla y ser históricos son iguales en antigüedad e incluso son lo mismo. Basta recordar aquí lo que hemos dicho con respecto a la brevedad del tratamiento de la temporeidad del discurso.

«Desde que el lenguaje acontece auténticamente como habla, los dioses llegan a la palabra y aparece un mundo»,<sup>20</sup> pero esto no se da así por el lenguaje, sino con y en el lenguaje. La auténtica habla que somos implica un nombrar a los dioses y con ello hacer pala-

bra el mundo, pero esto no se da sino como respuesta a una interpelación de los dioses. Aquí comienza a aparecer con fuerza el elemento poético del segundo Heidegger, no obstante veremos que la preocupación fundamental por la verdad sigue estando presente. Para ello preguntémosnos ¿cómo inicia este habla que somos?

*Pero lo que permanece lo fundan los poetas*

Entramos a un punto ya muy cercano a la esencia de la poesía. «Poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra».<sup>21</sup> Lo que se funda por la poesía es lo que permanece pues esto, a pesar de lo que pudiera pensarse por la naturaleza de la palabra, tiene que luchar contra la fuerza de lo que le arrastra para lograr detenerse y estabilizarse. «Lo que sustenta a lo ente en su totalidad, lo que lo domina y atraviesa por completo debe llegar a lo abierto. El ser debe abrirse a fin de que aparezca lo ente».<sup>22</sup> Un susurro de la noción de verdad como develamiento puede escucharse en estas líneas si se sabe callar para atender al mundo.

La permanencia se nos presenta como la tarea del poeta que nombra a los dioses y a las cosas en lo que son, que no es una mera asignación de palabra sino mucho más: «La poesía es fundación en palabra del ser».<sup>23</sup> He aquí la esencia de la poesía y la fundamental importancia del lenguaje en tanto que posibilidad de develar el ser. La fundación es una donación libre, una creación que se dona, pero no sólo es ofrecimiento libre, sino también «firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento».<sup>24</sup> Si hemos de seguir la consigna husserliana ¡a las cosas mismas!, habrá de hacerse a través de un pensar poetizante que da fe de su pertenencia haciendo mundo.

*Lleno de mérito, más poéticamente, mora el hombre sobre la tierra*

Llegamos hasta aquí sabiendo que el fundamento del hombre (Dasein) es poético, es un nombrar fundador de los dioses y de la esencia de las cosas. «'Poético' es el existir en su fundamento, lo que también significa que en cuanto algo fundado (fundamentado) no es ningún mérito, sino regalo».<sup>25</sup> La poesía es lo que sustenta la historia, de tal manera que no es mera manifestación de cultura sino la posibilidad de la misma,



pues habitar poéticamente no sería sino generación de cultura. La poesía no es decir cotidiano, sino la posibilidad de decir en tanto que hace posible el lenguaje. «La poesía es el lenguaje primario y más originario de un pueblo histórico».<sup>26</sup>

El poeta, en tanto que expuesto a los rayos del dios, se enfrenta al peligro de que por exceso de claridad se vea arrojado a la oscuridad. Este es el gran peligro de su ocupación que no obstante es la más inocente en virtud de su modo de presentarse necesario para la realización de su tarea. La poesía se presenta como juego pero en ella «el hombre se ve reunido y concentrado en el fundamento de su existir».<sup>27</sup> Estamos ante aquella pregunta del primer lema por la posibilidad de conciliación entre peligro e inocencia.

La libertad del poeta no es libertinaje, sino la más suprema necesidad en tanto que se encuentra *doblemente* atado. Hay que nombrar a los dioses, pero esto sólo es posible en la medida en que somos llevados al lenguaje por los dioses. Por ello, el poeta debe estar atento a los signos de los dioses y debe señalarlos a su pueblo. «La fundación del ser está ligada a las señales de los dioses y al mismo tiempo la palabra poética no es más que la interpretación de la 'voz del pueblo'».<sup>28</sup> No entendamos esta voz del pueblo como mera opinión o habladería, sino que se trata de un decir en el que el pueblo recobra la memoria de su pertenencia a lo ente en su totalidad, pero que necesita intérpretes. Así, el poeta es arrojado a un fuera que es *entre* dioses y hombres. Es en este *entre* donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir.<sup>29</sup>

Por último, Heidegger termina diciéndonos que Hölderlin determina un nuevo tiempo, a saber, el de penuria. Penuria en un sentido de doble carencia y negación, pues se ubica entre el ya-no de los dioses huidos y el todavía-no del dios venidero. Así, Hölderlin cumple su destino afirmándose en las posibilidades de existencia que su tiempo, nocturno, le ofrece. Por ello quizá sea que Hölderlin, poeta perteneciente al movimiento romántico adorador de la noche, comparta dicha adoración pero con un anhelo de luz. Es así como esperamos haber mostrado la posibilidad de una continuidad entre el Heidegger de los poetas y el de *Ser y tiempo* explicitada en la esencia poética del Dasein, y con ello delinear hasta qué punto la libre asunción de

nuestra esencia poética constituye una forma de acceso a la autenticidad.

## Notas

<sup>1</sup> Tatiana Aguilar-Álvarez, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>5</sup> Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 177.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>8</sup> *Ídem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>10</sup> Martín Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 38.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> *Ídem.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>19</sup> *Ídem.*

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ídem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>24</sup> *Ídem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>29</sup> Aquí puede abrirse una pregunta interesante por la relación entre este entre que se nos presenta ahora y entre el nacimiento y la muerte problematizado en *Ser y tiempo*. Pero no es nuestro objetivo agotar las relaciones sino establecer las posibilidades de las mismas.

# Memoria y autoconocimiento

*Paloma Valladares Sarmiento*

La intención principal de este ensayo será la de mostrar la importancia del recuerdo en el primer volumen de la obra de Proust, *En busca del tiempo perdido*. Atenderemos a la manera en que el recuerdo se relaciona con esa verdad que, sin ser buscada, es encontrada por el individuo. Posteriormente expondremos la superación de esta verdad temporal en una verdad artística, cuya característica es la perennidad, mediante la configuración escrita de la novela.

Intentaremos mostrar las dimensiones epistemológicas del recuerdo refiriéndonos no sólo a la parte sensible que resguarda, sino también al lado inteligible en cuanto que es posible develar un significado valioso para el individuo que le recuerda. A partir de lo anteriormente dicho, el recuerdo y la memoria se erigen como partes esenciales del conocimiento de sí mismo que tiene un individuo, es decir, que el recuerdo y la memoria, en tanto se encargan de recuperar lo vivido y de darle una continuidad al individuo a través del tiempo, siempre tienen un valor actual. Es a través de ellos que el hombre puede reconocerse en el presente por medio de su pasado y tomar decisiones para lo futuro,

lo cual revela también implicaciones de carácter ético. Así pues, el recuerdo y, de manera más general, la memoria, se encargan de «registrar» la relación entre individuo y mundo, relación siempre cambiante mientras permanezca en el orden temporal, pero que al final es superada mediante la transfiguración de la experiencia vivida en la escritura o, mejor dicho, en la obra de arte.

## 1. El signo sensible del recuerdo

Según la etimología griega de la palabra estética (*aesthesis*), ésta significa sensibilidad, conocimiento por los sentidos; esto cobra especial importancia a partir del siglo XVIII con Baumgarten que buscando integrar un nuevo elemento a la estética, relacionada casi siempre con la belleza o el arte, rescata este significado para crear una lógica del conocimiento sensible. Así pues, a partir de este giro en la concepción estética, se plantea que el objeto de la estética es la *dimensión estética* de la existencia humana y del Ser en general, pero ¿qué podemos entender por dimensión estética? El filósofo

Mario Teodoro Ramírez la define así: «Por *dimensión estética* entendemos el *continuum* de todo aquello que tiene que ver con la experiencia sensible que incluye desde las formas espontáneas y naturales de la percepción sensible, la afectividad y la imaginación hasta las formas más excelsas del quehacer artístico».<sup>1</sup>

El recuerdo, y por lo tanto la memoria, participan de esta dimensión estética en tanto que forman parte de la existencia humana y se encargan de recuperar los acontecimientos que la persona ha realizado y vivido a través del tiempo; sin embargo, con el *vivir* queremos decir que la memoria no sólo guarda hechos de manera simple y objetiva, sino que también guarda las percepciones sensibles, la afectividad y la subjetividad de lo que acontece a cada individuo involucrándolo en un proceso de recreación de su propio recuerdo. «Allí... en el aula inmensa de la memoria... están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído».<sup>2</sup>

Hablamos de recreación como resultado de la subjetividad emotiva del individuo, incluso nos atreveríamos a decir que esta es la causa de que el individuo sólo conserve ciertos recuerdos, aquéllos que tienen un significado emotivo para él y que, por lo tanto, lo han afectado, y que, a su vez, él ha afectado con su personalidad. Como dice Unamuno: «la memoria es la base de la personalidad individual»;<sup>3</sup> así pues, a través del recuerdo podemos ser capaces de reconocer la relación que hemos mantenido con el mundo desde el origen de nuestra vida, así como la impresión que nos ha dejado éste, como se explica a continuación:

«La experiencia estética no es una forma de experiencia entre otras, es en verdad la manera de restablecer nuestra experiencia originaria del mundo, aquella sobre la que vienen a mantenerse otras modalidades de nuestra relación con las cosas. Tal como Maurice Merleau Ponty nos lo ha enseñado, esta experiencia originaria no es otra que la de nuestra percepción, la de nuestra relación sensible, corporal y vital en el mundo».<sup>4</sup>

Tomando en cuenta lo anteriormente dicho y la definición que tenemos de lo que es una experiencia estética como «movimiento integral en el que todos los elementos de la dimensión estética entran en con-

tacto y se ponen en obra (percepción sensible, afectividad, etc.)»,<sup>5</sup> nos estaría permitido decir que el recuerdo es una experiencia estética puesto que involucra todas sus notas.

El signo sensible que se encuentra en la obra de Proust, siguiendo la interpretación de Deleuze, está representado por la memoria involuntaria. El signo sensible es aquél que surge a partir de la materialidad, cuyo sentido es determinado en la medida en que hace referencia a algo concreto o surge, incluso, de algo concreto, ya sea un olor o un sabor; así pues, su inferioridad reside en la imposibilidad que tiene la materia para develar las esencias. Por otro lado, tiene un carácter menor respecto al signo del arte debido a su materialidad y a la fugacidad con la que nos muestra la eternidad a través del recuerdo surgido de la memoria involuntaria; el tiempo del signo sensible es el que está destinado a pasar sin retorno.

La memoria involuntaria como signo sensible es algo cuyo encuentro no depende de la voluntad del individuo, el recuerdo surge debido al encuentro azaroso con el objeto, lo que obedece al carácter de necesidad que tienen estos encuentros para Proust, ya que para él el conocimiento no se busca por afinidad o buena voluntad, sino que se busca porque ha sido violentado por alguna circunstancia: «la verdad depende de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y a buscar lo verdadero».<sup>6</sup> La memoria involuntaria obedece a este carácter necesario del conocimiento y, sin embargo, Deleuze sostiene que no es capaz más que de darnos una «alegría supraterrrestre»<sup>7</sup> y una visión de lo que es la eternidad sin jamás llegar verdaderamente a recuperar el tiempo como lo hacen los signos del arte.

«Angustiado al ver sus límites, el hombre anhela liberarse del tiempo»;<sup>8</sup> para nosotros esto es lo que constituye el principal motivo de la obra de Proust, ya que en su libro *Por el camino de Swann*, por ejemplo, se observa en el héroe o protagonista de la novela una constante preocupación por rescatar su vida y todo lo que la ha constituido. Un rescate del olvido, del tiempo incansable e insaciable que todo lo consume «se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nues-



Charles Ephraim Burchfield. *Spring Afternoon*, 1938.

tro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir».<sup>9</sup>

La memoria involuntaria se despierta por una analogía entre una sensación presente y una pasada a través de la cual las distancias temporales se ven eliminadas logrando, así, superar el orden temporal. Tal cosa podemos encontrarla en el siguiente pasaje de Proust: «¿Llegará hasta la superficie de mi conciencia clara ese recuerdo, ese instante antiguo que la atracción de este instante idéntico ha ido a solicitar tan lejos, a conmover y alzar en el fondo de mi ser?».<sup>10</sup>

Esta experiencia estética del recuerdo involuntario se convierte en arte al materializarse en la escritura de la novela y, con esto, logra una característica más, a saber, la perennidad: «el tiempo es irrecuperable y precisamente por ello es necesario salirse del tiempo dentro del que transcurre la vida para fijarlo en la inmovilidad de la escritura si queremos darle alguna realidad a su huidiza materia».<sup>11</sup> Esta experiencia del re-

cuerdo involuntario es capaz de experimentar todos los tiempos en uno solo, de resumir en un momento muchos otros. He aquí el episodio de la magdalena que en el momento de ser degustada junto a una taza de té, ya en otro tiempo lejano de aquél de Combray en que llegó a probar esa misma combinación, revive en el personaje todo un episodio de su vida:

Pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivas, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soporitan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo.<sup>12</sup>

Proust afirma esta memoria de la sensación sobre de la memoria de la inteligencia que carece de núcleos emotivos, de necesidad, e intenta evocar los recuerdos

a voluntad. También carece, por otro lado, de significación para el individuo tal como podemos constatarlo en la siguiente cita:

«Así ocurre con nuestro pasado. Es trabajo perdido el querer evocarlo, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia. Ocultánse fuera de sus dominios y de su alcance, en un objeto material (en la sensación que ese objeto material nos daría) que nos sospechamos. Y del azar depende que nos encontremos con ese objeto antes de que nos llegue la muerte, o que no le encontremos nunca».<sup>13</sup>

## 2. El recuerdo como signo artístico

El signo sensible, según la interpretación de Deleuze, es sólo lo que nos pone en camino hacia una forma mucho más grande de conocimiento: la artística. El signo artístico es precisamente aquél que dentro de la obra de arte logra develar esencias y espiritualizar la materia.

El signo artístico es el que logra develar la Diferencia, entendida ésta como la opinión acerca del mundo que varía en cada individuo debido a las diferentes formas como el mundo aparece. Así, la diferencia interna y absoluta no es del individuo sino del Ser. Los signos del arte cobran tanta relevancia para Deleuze porque es sólo mediante ellos que se revela la esencia, las formas puras sin rastros de la materialidad que aún se encuentra en los signos sensibles.

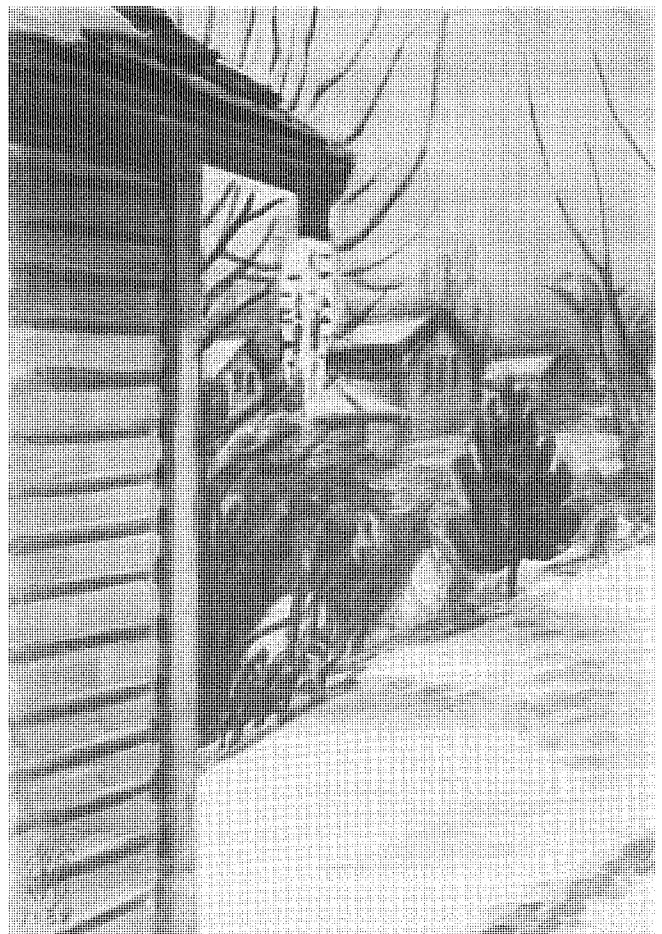
Otra de las características del signo artístico es su facultad de recobrar el tiempo que, a diferencia del tiempo que es recuperado por el signo sensible, no se trata de un tiempo en devenir y sin retorno, sino de un tiempo «complicado», esto es, un tiempo originario. El tiempo originario es aquél que no ha sido desplegado y es equivalente a la eternidad: «Lo que el arte nos permite recobrar es el tiempo tal y como se ha enrollado en la esencia, tal como nace en el mundo envuelto de la esencia, idéntica a la eternidad».<sup>14</sup> El tiempo complicado es el que se encuentra en un estado originario donde todo se mantiene en un eterno presente.

A pesar de esta caracterización del signo artístico, no podemos dejar de lado el carácter sensible que le

sustenta, pues el signo artístico lo es en tanto que se funda en lo sensible. Es aquí donde la noción de recuerdo que podemos encontrar en la obra de Proust aparece. Proust nos muestra que el recuerdo involuntario como expresión de la vida, de una experiencia que ha quedado inscri(p)ta en nuestra memoria, toma otro nivel una vez que se le fija en el texto, es decir, una vez que se le traduce en literatura.

El recuerdo de nuestro paso por el mundo está guardado en la memoria en forma de huella, de cicatriz, y es a través de ella que podemos mirar y sumergirnos en el pasado para reconocer lo que somos, lo que hemos aprendido en nuestra relación con el mundo. La memoria es el presente de las cosas pasadas, como sostiene San Agustín, cuyo sitio se encuentra en el alma de cada cual: es la hoja donde escribimos nuestra vida. Es por eso que Proust, al describir los recuerdos que tiene Marcel, no sólo lo hace para evidenciar que existe un tiempo más allá del cotidiano, sino también para

Charles Ephraim Burchfield. *Late Winter Afternoon*, 1938.



mostrar el conocimiento de la vida y el mundo que se le revela cada vez que esto sucede, el pasado va cobrando distintos sentidos cada vez que el azar del recuerdo lo alcanza. El recuerdo se erige como un signo capaz de cobrar distintos significados según la interpretación que se le dé en los distintos momentos de nuestra vida, el recuerdo es una constante relectura de lo vivido recreándole, recreándonos en esas páginas del alma. «Lo que verdaderamente se vivió dejó escritura en forma de memoria».<sup>15</sup> Podríamos decir entonces que el recuerdo sólo deja de ser interpretado una vez que hemos muerto.

La interpretación que hace Deleuze de la obra de Proust está sustentada, desde nuestro punto de vista, en una concepción platónica, por lo que presenta la misma dicotomía de la teoría de las ideas en la que hay dos mundos: el sensible y el de las esencias. El primero es un mundo imperfecto, lleno de carencias y errores, cuya característica es el devenir; mientras que el segundo es un mundo perfecto, puro, inmaterial y eterno, es el mundo de las esencias. Así pues, la memoria involuntaria, en tanto que se sustenta en la materialidad y en lo sensible, no puede acceder al conocimiento puro, éste le está vedado debido a su condición imperfecta y limitada. El arte, por otro lado, es capaz de develar la verdad de las esencias puesto que es puro, es una actividad a la que sólo lo espiritual tiene acceso.

«Cierto es que los signos sensibles que se explican por la memoria forman un 'principio de arte', nos colocan 'en el camino del arte'. Nuestro aprendizaje nunca encontraría su resultado en el arte, si no pasase por estos signos que nos anticipan el tiempo recobrado y nos preparan para la plenitud de las Ideas estéticas. Sin embargo, sólo nos preparan; con simple comienzo, pues todavía son signos de la vida y no signos del propio arte».<sup>16</sup>

Sin embargo, a pesar de lo anteriormente dicho, consideramos que una vez que el recuerdo —que es experiencia vital— se plasma en la escritura, entendida como expresión de la existencia misma, alcanza el signo artístico. «La escritura pretende de hecho preservar cierto suceso que fue vivido en su momento como esencial y propio, como revelación y fundamento, deviniendo lugar (mítico) que acoge, en su modo

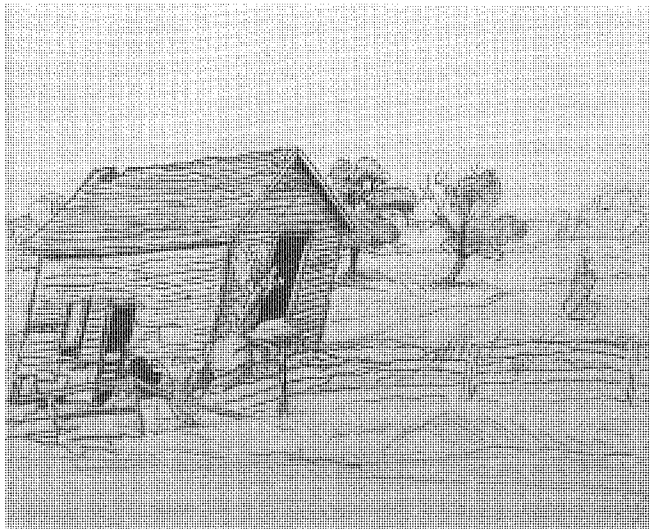
de dación, la verdad (de un sujeto o comunidad)».<sup>17</sup> El recuerdo adquiere de esta manera un valor epistemológico, ya que es mediante la escritura que logra salvar el reproche de su carácter sensible e inestable: el recuerdo se transforma en signo una vez que se vuelve a él para dar sentido al pasado y al presente, e incluso a nuestro futuro. Hablamos ahora de futuro desde una perspectiva bergsoniana en donde la duración de la conciencia se encuentra en la memoria, lo que hace que su proyección hacia el futuro adquiera relevancia al evitar mediante el recuerdo del error en el presente la toma de una mala decisión en el futuro. La escritura, en este caso de la obra de arte, deja de ser un asunto espiritual para conformarse en un acto fisiológico que implica al cuerpo y a la experiencia vital, e incluso a la misma facultad espiritual. Así pues, el signo del recuerdo en la obra de arte logra un carácter sempiterno, una duración más prolongada y su exposición a diversos sentidos una vez que se ha exteriorizado de esta manera. «Lo que plantea es una ecuación que, al término de la obra, debería ser totalmente reversible entre la vida y la literatura, en definitiva, entre la impresión conservada en su huella y la obra de arte, que expresa el sentido de la impresión, *En busca...*, podría titularse *En busca de la impresión perdida*, pues la literatura no es más que la impresión recobrada».<sup>18</sup>

### 3. El recuerdo como signo de la vida y del arte

La obra de Marcel Proust puede ser interpretada de diversas formas, en nuestro caso decidimos intentar conciliar las dos interpretaciones más conocidas de su obra; la de la memoria involuntaria y la del aprendizaje de los signos. De forma que la memoria involuntaria dejara de ser una facultad pasiva para convertirse en fuente de auto conocimiento mediante la configuración escrita, la memoria como la facultad que permite dar cuenta de ese aprendizaje de los signos.

El recuerdo logra dibujar mediante la memoria el retrato de nuestra vida dándonos la posibilidad de conocernos y recrearnos a nosotros mismos a través del tiempo. La memoria se convierte en el principio de continuidad a través del tiempo vivido por una





Charles Ephraim Burchfield. *Window by the Alley*, 1917.

persona y en esto reside una de sus principales funciones, a saber, el rescate del olvido que, a pesar de no ser tratado de manera directa en este ensayo, tiene un papel fundamental en este problema como sombra dialogante e inseparable.

La sensibilidad, la inteligibilidad y la interpretación son las características del recuerdo, en él es posible observar el lado más entrañable de un ser humano. Es capaz de mostrarnos los caminos que ha recorrido y el aprendizaje que ha obtenido de la vida, sus afectos, sus dolores, y los pensamientos que ha tenido a lo largo de su recorrido. El individuo se convierte en el intérprete de su propia existencia, la memoria la pone delante de él como un texto que hay que dotar de sentido.

Es de esta manera como se llega a la conclusión de que la memoria es capaz de dar sentido a la propia actualidad en la medida en que no se trata de una facultad que sólo se dedica a acumular, a guardar; la memoria y sus signos son susceptibles de ser interpretados en función de la importancia que el pasado como actualidad adquiere en la experiencia de la existencia.

La memoria en la obra de Proust adquiere un significado ambivalente en tanto que es capaz de remitirnos a la sensibilidad, a los afectos, pero también a la trascendencia en la medida en que el recuerdo se convierte en texto, en obra escrita y es capaz de ir más allá del tiempo representado por los relojes. Es mediante el texto que el recuerdo logra su carácter inteligible,

es así como en la memoria se puede realizar el aprendizaje de los signos sensibles y artísticos.

## Notas

<sup>1</sup> Mario Teodoro Ramírez, "Concepto de estética", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, UMNSH, 2002, p. 16.

<sup>2</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, Libro X, BAC.

<sup>3</sup> Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Planeta-Agutini, 1993, p. 14.

<sup>4</sup> Mario Teodoro Ramírez, «Concepto de estética», en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 25.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 66

<sup>8</sup> Béguin Albert, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1992, p. 430.

<sup>9</sup> Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, *op.cit.*, p. 14.

<sup>10</sup> Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza, 2003, p. 64.

<sup>11</sup> Juan García Ponce, "Imposibilidad del amor, posibilidad de la novela", en *Voces*, España, Montesinos, 1973, p. 26.

<sup>12</sup> Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>15</sup> Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 152.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>17</sup> José Manuel Martínez-Pulet, *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trías*, Madrid, Noesis, p. 230.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, México, S. XXI, vol. II, 2001, p. 615.

# Por una filosofía menor.

## El ejemplo de Jan Patočka

*Eduardo González Di Pierro*

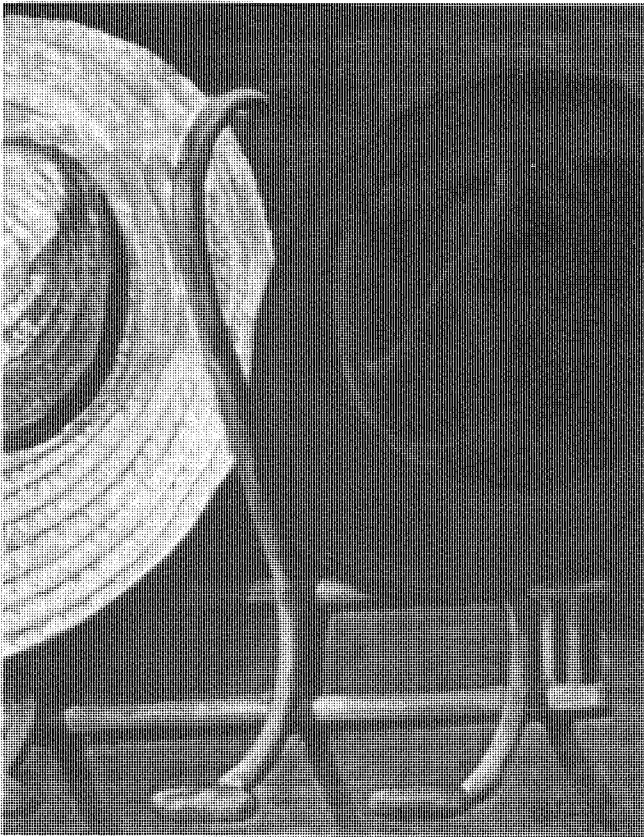
**Nota:** El presente texto apareció en el número anterior, pero con un error que lo afectó; lo reeditamos en este número con el propósito de enmendarlo.

Hace veintinueve años ya, el 13 de marzo de 1977, se extinguía la vida de uno de los más grandes pensadores de la República Checa —entonces aún Checoslovaquia— a manos de la ignorancia, la intolerancia y la injusticia opresivas que caracterizaron a los regímenes totalitarios del pasado siglo, nos referimos a la vida de Jan Patočka.

Patočka había nacido en Turnov, Bohemia oriental, el primero de junio de 1907; desde pequeño absorbió una profunda educación humanística (su padre era filólogo clásico y profesor de Gymnasium) que se vio concretada en sus estudios universitarios, llevados a cabo en la Universidad Carolina de Praga, consistentes en filología eslava y filosofía. A esta última dedicaría su vida entera, prosiguiendo sus estudios en la Sorbona, conociendo las tendencias filosóficas contemporáneas más relevantes, así como a varias de las personalidades científicas más importantes de su época como Max Planck, Schroedinger y Heisenberg, entre otras, habiendo regresado a Praga para su disertación y luego estudiado en Berlín nada menos que con Hartmann y Jaeger. Sin embargo, el hecho que lo tocaría definitivamente en su camino por el pensamiento y que sería determinante para su desarrollo filosófi-

co posterior, fecundo y original, fue su encuentro con Husserl y la fenomenología, encuentro que se da en 1933 en Friburgo, donde también conocería a Eugen Fink, el asistente de Husserl. Asimismo, conocería a Heidegger, aun en circunstancias aciagas (en ese momento Heidegger ya se desempeñaba como rector de la Universidad de Friburgo, como es sabido, con los auspicios del régimen nacional-socialista), pero, independientemente de elementos ideológicos y como testimonio de la grandeza intelectual y la enorme estatura filosófica del filósofo checo, los contenidos de la filosofía heideggeriana lo impresionaron profundamente e influyeron en sus concepciones filosóficas a partir de una valoración crítica dirigida a la profundidad filosófica de las intuiciones de Heidegger.

A diferencia de lo que ocurría —y sigue ocurriendo— con los intelectuales de países “marginales” o de lenguas y culturas “minoritarias”, Patočka volvió a su patria para continuar su formación filosófica y también aportar sus propias y originales consideraciones. Para entonces, ya era presidente de Checoslovaquia Tomas G. Masaryk, igualmente formado en la filosofía y, lo que es más, compañero de estudios y amigo de Husserl en Leipzig, de cuyo “humanismo democrático” fue



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-sombreros*

siempre admirador Patočka, y sobre el que escribió, igualmente, un ensayo.

Pero, entonces, llegarían los años del comunismo y, con ellos, dificultades grandes para el trabajo académico del filósofo; empeñado en reformar el ordenamiento de la universidad checa, se le retiró la licencia para enseñar en la universidad a causa de su rechazo a inscribirse en el partido comunista; corría el año de 1949 y los estragos de la posguerra se sentían muy duramente en su patria, lo que se tradujo en una dificultad casi absoluta para publicar su ya inmenso trabajo científico, gran parte del cual apenas si empieza a conocerse actualmente, principalmente porque está escrito originalmente en lengua checa, siendo las traducciones más abundantes en alemán, francés e inglés.<sup>1</sup> Logró trabajar en el Instituto Pedagógico de la Academia Checoslovaca de las Ciencias dedicándose durante mucho tiempo al pensamiento del intelectual checo Komenský; en los años sesenta, Patočka trabajó en la Biblioteca del mismo instituto, traduciendo a su lengua las principales obras de Hegel. Luego de una relativa tranquilidad y libertad académica, se vio forzado a abandonar nuevamente la cátedra universitaria

en 1972, que había obtenido en la Universidad Carolina en 1968, justo el año de la Primavera de Praga.

A pesar de lo anterior, el trabajo filosófico de Patočka continuó vigorosamente, con seminarios y publicaciones, fruto de una filosofía personal desarrollada a partir de la fenomenología husserliana y su propio conocimiento de la filosofía clásica. Pero, además, Patočka se sintió comprometido, como filósofo y como ciudadano que cree en la libertad, en la lucha por los derechos y la dignidad humana que habían sido sistemáticamente pisoteados por el régimen comunista checoslovaco y participó activamente en las protestas contra arrestos injustos, siendo uno de los fundadores, con otros intelectuales checos, entre los que destaca Vaclav Havel —primer presidente en la era post-comunista de la hoy República Checa— de la célebre Charta 77, proclamación por los derechos civiles, y a causa de la cual fue sometido a agobiantes interrogatorios por parte de la Policía Estatal hasta que, luego de uno de ellos, particularmente violento, murió, extenuado por la presión.

Luego de mostrar estos elementos biográficos de Jan Patočka, indispensables en razón de la poca difusión de su persona y su obra, intentaremos dar cuenta, en brevísimo espacio, del núcleo principal de su filosofía, síntesis poderosa entre la filosofía antigua y la fenomenología que desemboca en un pensamiento de vigor y vigencia inusitados.

El punto de partida de su filosofar es, precisamente, el fundamento básico de la fenomenología de Husserl, de quien fue, como dijimos, discípulo, habiendo, además, continuado su formación con dos de los más importantes fenomenólogos como fueron Fink y Landgrebe;<sup>2</sup> este fundamento básico lo constituye el fenómeno entendido como la esencia (*Wesen*) de la realidad, por un lado, y, por otro, el mostrarse de esta realidad como expresión de tal esencia, lo cual distingue, precisamente, a la fenomenología de la ontología. Más sencillamente, hay que dirigirse hacia el modo en que las cosas se presentan, se manifiestan. En esta dirección, nos dice Patočka, el ser humano, como depositario del fenómeno y como fenómeno él mismo para sí, se percata de su propia finitud y de su propia temporalidad limitada que lo marca trágicamente, pues se trata del único ser que se percata de ello. En esta dirección, el

pensamiento de Patočka puede parecer muy cercano al de Heidegger, respecto del desarrollo, a partir igualmente del núcleo fenomenológico, de una filosofía de lo concreto que ya se vislumbra en *Ser y Tiempo* y que otros filósofos, especialmente existencialistas, desarrollarán posteriormente.

Sin embargo, hay un elemento diferencial en el pensamiento patočkiano que consiste en tratar de dar cuenta de un sentido verdadero a la dimensión humana sin caer en la angustia heideggeriana y para ello acude, recuperándola, a la noción griega de *cura del alma*, desarrollada en varios planos —los cuales no podemos detallar aquí— pero que consiste básicamente en la noción de que el alma es una dimensión humana esencial hacia la cual hay que dirigirse y cuidar porque de ella se deriva la posibilidad de reconciliación del ser humano con el mundo y, por tanto, la posibilidad de una existencia con esperanza y fe, lo cual implica que, a través del pensar el destino del individuo limitado y la muerte misma, es posible que la filosofía se vuelva religión y pueda recuperar la dimensión mítica que, para Patočka, nunca estuvo separada de ella, a pesar de las interpretaciones clásicas que ven al mito como una fase previa y superada del logos griego. El modelo patočkiano fue Sócrates (de hecho Patočka ha sido llamado “el Sócrates de Praga”), para quien, más que la muerte como tal, le interesó, a partir de su inevitabilidad, la relación entre la dimensión anímica del hombre y su libertad, su inmortalidad y la eternidad, problemas filosóficos que remiten al nivel ético y religioso.

Este modelo de “cura del alma”, junto con la modalidad fenomenológica para acercarse a los problemas, es la base para uno de los temas esenciales de su filosofía: el pensar la crisis de Europa como crisis de un modelo cultural, siguiendo las huellas de Husserl, pero desarrollando un pensamiento sobre lo que el gran filósofo de Moravia ya no vio: los horizontes que puede alcanzar la barbarie del ser humano y la desaparición del respeto por la concreción y la particularidad de lo humano como resultado de la instauración de los totalitarismos, cuya versión de izquierda él padeció hasta la muerte, así como el advenimiento deshumanizador de la ciencia y la técnica, en un contexto en el que “Europa” significa mucho más que un

lugar geográfico, significa la dimensión humana del hombre occidental que, como insiste profundamente Patočka, debe comprender, ante todo, que la cultura derivada de “Europa” es un concepto que ha de basarse en fundamentos espirituales y cuyo significado y sentido profundo no se agota en la existencia terrena y material de una finitud temporal no abierta a la trascendencia.

Tal es la especificidad del pensamiento acerca de la dinámica europea, este proyecto de la “cura del alma” que para Patočka es el centro constitutivo y característico del ser europeo. El ser humano está rodeado de posibilidades múltiples; pues bien, en el momento en que la filosofía hace irrupción como posibilidad junto con las otras, es que surge la reflexión primigenia y radical sobre la finitud y la temporalidad, sobre lo infinito y lo eterno, y las relaciones entre ambas instancias. Y, desde su surgimiento, ésta ha de ser la principal tarea de la actividad filosófica. La unidad europea, tema que hoy resurge más pujante que nunca, no será posible más que rescatando este cometido helénico de la cura del alma en concomitancia con la fe en la posibilidad de una realidad socio-político-cultural justa y auténtica, en forma de unidad.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-botella*



De este modo la reflexión de Patočka es producto de la experiencia de las dos Europas: oriental y occidental; la primera con el fracaso del proyecto comunista y sus mitos revolucionarios; la segunda con su lógica reaccionaria de la dominación. Es claro que el filósofo checo experimentara existencialmente la orfandad y el desamparo, pero no se contenta con permanecer estoicamente masticando su derrota y regocijándose en su soledad. La caída y el fracaso de estos dos mundos le impulsan a preguntarse por la posibilidad de pensar en una alternativa representada por un nuevo mundo, y preguntarse, al mismo tiempo, por el sentido que puede tener la búsqueda de una identidad de Europa frente a su desmoronamiento.

Según Patočka la existencia humana concreta encuentra un triple despliegue, manifestado en tres movimientos, cada uno con un sentido propio, una forma originaria y distinta temporalidad: el primero relativo a la aceptación del mundo, el segundo referente al de su conservación y defensa, y el tercero, que se dirige hacia la verdad en el sentido de la libertad y de la apertura.

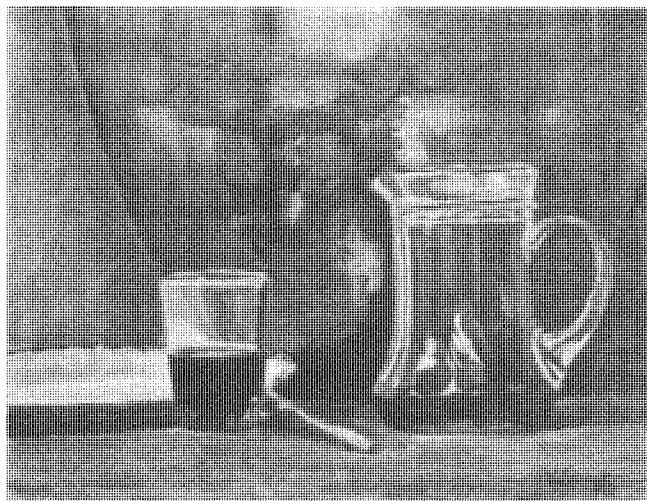
El movimiento de aceptación está constituido por un arraigo y adecuación en el mundo a través de la acogida de la alteridad respecto de la propia identidad humana. Esto significa que nuestro ser está depositado no en nuestras propias manos, sino en la de los otros, en la de los demás; paralelamente, no es difícil adivinar que tal aceptación es en realidad una condición necesaria y primigenia que garantiza nuestro existir y nuestro permanecer, en una realización del sentido original de la vida humana. Estamos instaurados, bajo este movimiento, en el mito que impone desde el exterior un destino no elegido por los seres humanos que lo aceptan.

El segundo movimiento, el de la conservación, se encuentra en línea de continuidad con el anterior, porque una vez aceptada la vida en su precariedad y menesterosidad, hay que defenderla y mantenerla a toda costa. En palabras de Patočka "es un ámbito en el que nosotros debemos atenernos a los medios [...]; su movimiento puede ser definido como movimiento de autoprolongación y autorrepetición que representa una privación de sí mismo".<sup>3</sup> Se trata del mundo de los trabajos, las labores y las fatigas humanas en que el ser

humano se relaciona instrumentalmente con el universo cósmico y la alteridad, objetivándose y objetivándose él mismo y deviniendo cosa entre cosas. Por supuesto, la figura del Otro aquí adquiere una dimensión de resistencia, de competencia, es el Otro en sentido hegeliano, esto es, una alteridad enemiga. La solución a esta tensión, dentro de este movimiento, sólo puede resolverse negativamente: o la sumisión o la explotación. Se trata del mundo inaugurado por la modernidad, y que seguimos padeciendo en nuestros días, en el que hay una dependencia de la vida de sí misma, impidiendo que la existencia humana logre sustraerse de esa condición servil y ese sometimiento.

El tercer movimiento, que según Patočka opera ya en el interior del mundo pre-histórico, constituye la posibilidad fundamental de la apertura hacia el mundo; mientras la existencia humana no logre desprenderse del ciclo reproductivo natural de la vida y del ciclo viciado de producción-consumo, será difícil que pueda percibir dentro de sí misma la posibilidad de la libertad, esto es, mientras la vida no comprenda su propia problematicidad, no habrá más que una vida concreta cuya finalidad está constituida únicamente por el pobre objetivo de nada más vivir. Así, el tercer movimiento es una posibilidad nueva y diferente de la existencia humana y que según Patočka "habría podido no realizarse, y que la mayor parte de la humanidad, aún aquella altamente civilizada, no conoce".<sup>4</sup> Es el descubrimiento taumatúrgico de no constituir, por naturaleza o por designios divinos, una servidumbre respecto de un poder superior, y tampoco constituir

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-luz*



una yuxtaposición de cosas que hay que producir y consumir únicamente.

Es este tercer movimiento el que es punto de partida de la filosofía patočkiana, el del estado del asombro y del maravillarse, el estado que iluminó a los filósofos griegos admirados por nuestro filósofo, pero también el mismo estado que impulsó a Husserl en su esfuerzo por volver a las cosas mismas, encarnado en la fenomenología, que constituyó el otro gran pilar del pensamiento de Patočka. Y es que para él se trata de un sacudimiento profundo que coincide con el paso del mundo mítico a un mundo fundado en el sentido filosófico. Se trata de la experiencia primigenia de la pregunta filosófica, en la que el ser humano es "lugar de la manifestación". En el universo mítico —y no nos referimos sólo al antiguo— el ser humano vaga ciegamente, y se apoya en las seguridades aparentes que le suministran las cosas con las que se nutre, con las que se cubre, y de las que se sirve. Y es que la crisis de Europa —oriental y occidental— está representada por una serie de recaídas en el movimiento correspondiente al mito y en el movimiento correspondiente a la conservación y defensa de lo vital.

Pero una vez experimentada la pregunta filosófica ya no es posible vivir en la certidumbre y la garantía de la verdad; y es que la reflexión de Patočka concluye que el surgimiento de la filosofía no puede ni debe implicar la exclusión definitiva del mundo natural, de tal manera que la libertad se vuelve una concreción que ha de ser conquistada con responsabilidad no exenta de lucha y de dificultad, a través de una asunción de la propia finitud y la propia vulnerabilidad, para superar su caída en la esfera del poder de las cosas y, por ende, en la cosificación de la existencia humana.

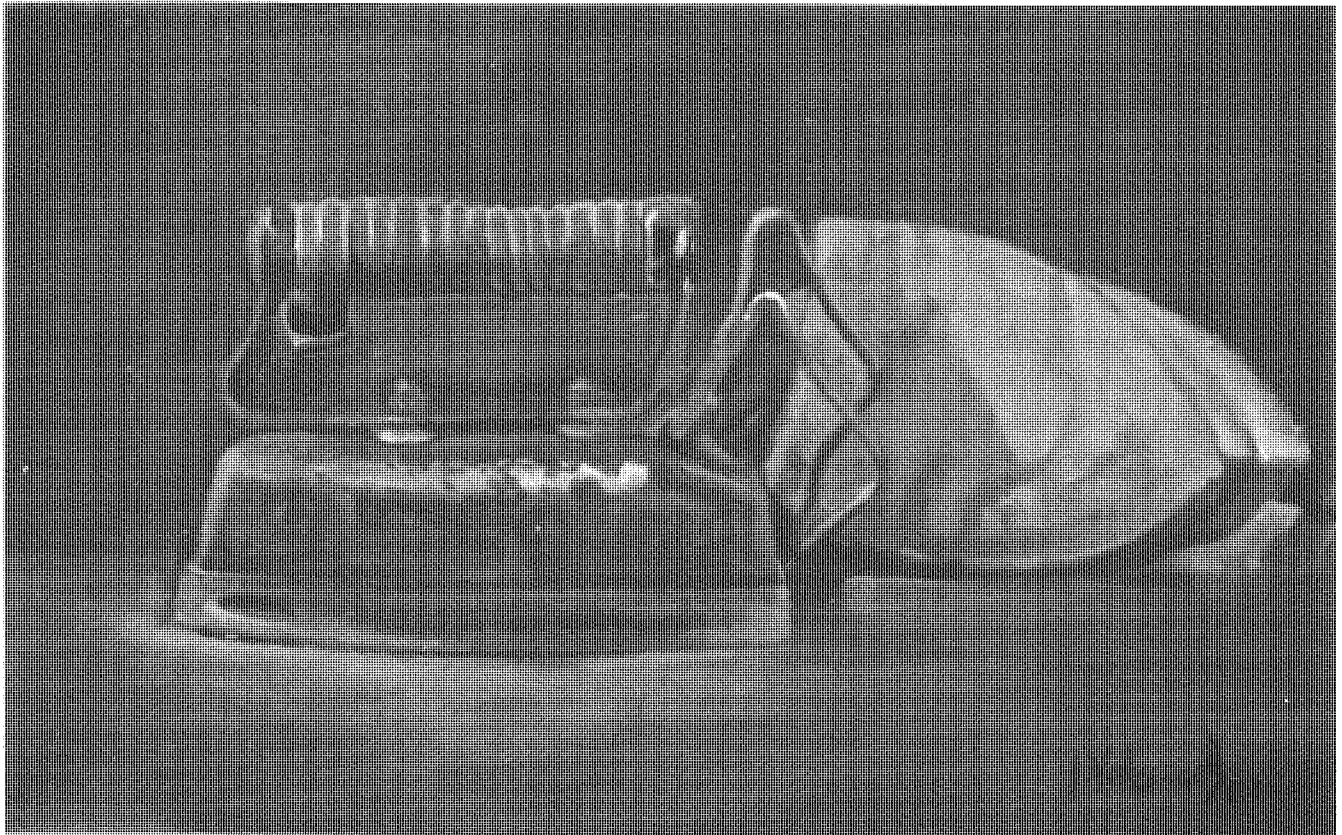
De este modo, podemos definir como traumática esta experiencia de la pregunta filosófica, y es a partir de ella que podemos comprender la original propuesta patočkiana que consiste en la formulación de una fenomenología a-subjetiva, concepción bastante polémica en los círculos inmediatos al pensador checo, así como entre los estudiosos contemporáneos de su pensamiento. Su proyecto consiste en la formulación de una fenomenología que no esté fundada en la esfera de la subjetividad, sino que busque radicalmente el "fundamento último de aquello que aparece", el fun-

damento del fenómeno, siempre yendo más allá del sujeto e incluso más allá del propio objeto de la manifestación. Se trata de una nueva polémica con la su-puesta "vuelta al idealismo" por parte de Husserl, acusado de idealismo trascendental, en una suerte de reformulación de las objeciones de los primeros discípulos de Gotinga, que habían encontrado en las *Investigaciones Lógicas* la clave para comprender la realidad, prescindiendo de la subjetividad como fundamento. Por supuesto que no podemos definir en el mismo sentido el proyecto de Patočka, que no cae, nos parece, en un realismo ingenuo como el de Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius o Dietrich von Hildebrand, sólo por mencionar a algunos de los más conspicuos dentro de los primeros discípulos husserlianos.

El núcleo de la propuesta de esta fenomenología a-subjetiva consiste en un profundo análisis de la terminología acuñada por Husserl para, también bajo la influencia de Heidegger, y más tarde de Fink y de Landgrebe, "devolver a la fenomenología ese sentido de una búsqueda del aparecer en cuanto tal, que quizá constituyó la intención originaria de su fundador".<sup>5</sup>

De entre los conceptos husserlianos mayormente examinados por Patočka se encuentra privilegiado el de *epojé*. Este concepto, en Patočka, está radicalizado y no se concibe como una mera reducción, como a veces se ha interpretado, sino que más bien se trata de un movimiento concreto de existencia que, según el filósofo checo, posibilita la apertura al sentido originario del ser es decir, a la libertad. La radicalización consiste en que lo que se pone entre paréntesis no es únicamente la tesis mundana, sino también la inmediatez de la *Gegebenheit* del yo que es, igualmente, un prejuicio. Se pone así en suspenso el juicio y las creencias sobre un mundo objetivo pero también subjetivo.

Para Patočka el ser humano es el lugar de coincidencia entre el aparecer del fenómeno y la comprensión no sólo de las cosas sino de sí mismo, de tal manera que es en él y sobre todo en su finitud que la posibilidad radical de la *epojé* así mostrada puede fundarse. Dicho de otro modo, esta operación fundamental de la fenomenología husserliana no constituye un acto deliberado, sino que nos constituye ontológicamente y representa el fundamento y la relación de apertura y de comprensión que es propio del ser del ser humano.



Juan M. Valcarcel Obelleiro, *C-planchas*

Finalmente, el pensamiento de Jan Patočka, tan sorprendentemente vigente, no se resuelve, como habíamos tenido ocasión de examinar precedentemente, en una pura aceptación pasiva y acrítica del final y la muerte de Europa. Es más, la resignación a la decadencia constituye para Patočka un trágico síntoma de la decadencia misma y de la falta de fe, en el sentido ya visto, del fundamento filosófico que, desde su origen, constituye a Europa. La esperanza está cifrada en un retorno al tercer movimiento de la existencia humana ya descrito: sólo así es posible la supervivencia de la humanidad europea y el retorno a su propio fundamento espiritual.

Y aquí introducimos la categoría de *sacrificio*. Efectivamente, para lograr lo anterior, el ser humano no puede sustraerse a la responsabilidad pero tampoco a la lucha y la posibilidad de enfrentarse a los conflictos en que debe comprometerse a no esconderse ante tal posibilidad y afrontar los peligros en ella inscritos.

Se trata de una experiencia ética que precisamente hunde sus raíces en esa capacidad humana de dirigir su espíritu y su mirada hacia el aparecer en cuanto tal,

más que hacia aquello que aparece. El *sacrificio* implica, así, el alejamiento de la esfera del ente, para relacionarse evidentemente con aquello que suministra todo fundamento del aparecer de la realidad. Se trata, en suma, de una capacidad que constituye un rasgo distintivo del ser humano que crea las condiciones de posibilidad para que el acontecimiento del ser pueda realizarse, antes que esperar pasivamente cualquier signo de cambio por parte del ser mismo. La disposición del hombre para el *sacrificio* radical le permite, únicamente después de una experiencia de caída que compromete toda certeza, experimentar un profundo asombro y una honda maravilla frente al mundo ya entendido como el lugar en que las cosas aparecen tal como son, desnudas, privadas de su carga instrumental y utilitaria, y no simplemente entendido como un amasijo de cosas y de hechos falto de toda conexión de sentido.

Patočka aterrizó estas ideas en la realidad social y política de su tiempo con profundidad y coherencia; con la consolidación del régimen comunista en Checoslovaquia, el pensador fue obligado a abdicar de su



cometido cultural e intelectual, prohibiéndosele la enseñanza y la difusión de su poderosa arquitectura filosófica, pero, a pesar de esta prohibición, él continuó sus investigaciones y sus meditaciones en un pequeño departamento subterráneo. Digamos que casi literalmente desde la trinchera, y sin abandonar el país como otros intelectuales compatriotas suyos hicieron, trabajó bajo el terror stalinista para hacerse interlocutor de los intelectuales inquietos e igualmente amenazados de las jóvenes generaciones, así como de los intelectuales de Europa occidental.

Así, durante la “Primavera de Praga”, y ante el desvanecimiento de las perspectivas esperanzadoras que parecían abrirse, continuó luchando y comprometándose por esa libertad que representa el centro de ese tercer movimiento de la existencia humana que había ya mostrado en su especulación teórica, dispuesto a asumir todas las responsabilidades políticas de su momento hasta consecuencias extremas en su persona. En enero de 1977, se volvió portavoz de ese importante grupo de lucha por los derechos del ser humano que fue “Charta 77”, con convicción en el compromiso político en la lucha contra cualquier tipo de intolerancia y de injusticia, que pagó con su propia vida: tres meses después del nacimiento de “Charta 77” murió a causa del agotamiento físico y psicológico infligido por los extenuantes interrogatorios de la policía del régimen comunista checo. Así con Patočka, se extinguió, mediante la aplicación de su propia categoría filosófica del *sacrificio*, el más grande pensador checo del siglo XX, con una muerte que, hoy lo sabemos, no fue vana, ya que su gran amigo, el también intelectual Vaclav Havel, perteneciente al grupo de “Charta 77”, asumiría la presidencia de la República Checa, mostrando en la práctica la verdad de su concepción fenomenológica que, desde su condición de “filósofo menor” y la periferia lingüístico-cultural desde la que pensó, elevó a alturas inusitadas al pensamiento y la filosofía occidental.

## Notas

1. Hasta donde tengo noticia, en lengua española existen solamente las siguientes obras de Patočka: *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Trad. de

E. Valenzuela, Madrid, AKAL, 1976; *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia seguido de glosas*, Trad. de A. Clavería, Barcelona, Península, 1988; y el importante libro *Platón y Europa*. Trad. del francés de M.A. Galmarini, Barcelona, Península, 1991.

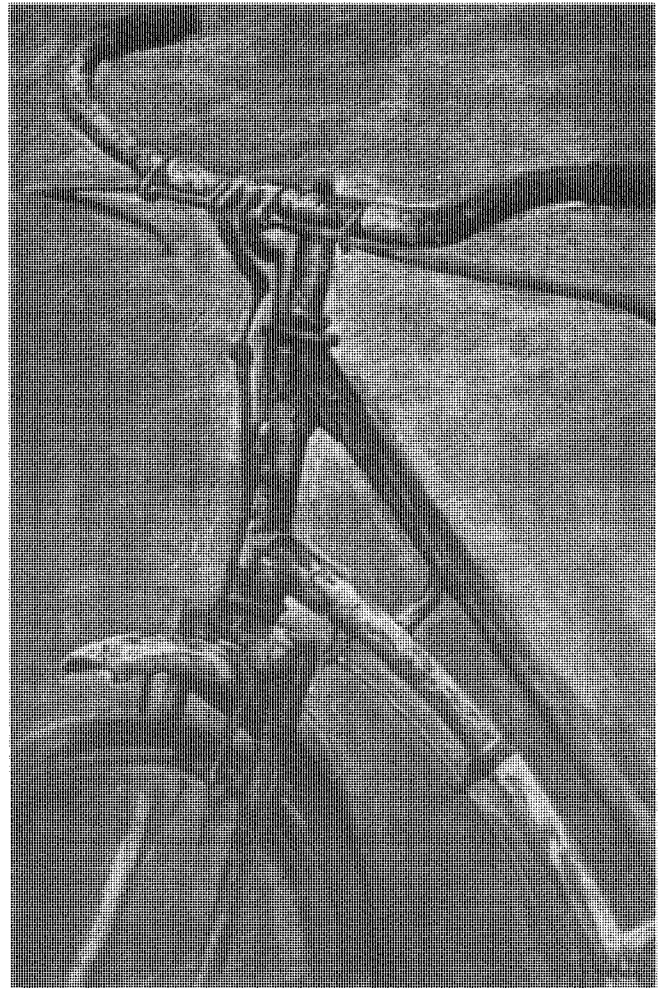
2. Hay un testimonio hermoso de Patočka sobre su relación con Husserl que se encuentra traducido al español; consúltese: Patočka, J. “Recuerdos de Husserl” en la revista *Devenires* No. 6, julio de 2002, trad. de A. Serrano de Haro, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 9-22.

3. J. Patočka, *Para la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*, Milán, trad. It. Ed. Mimesis, 2003, p. 68.

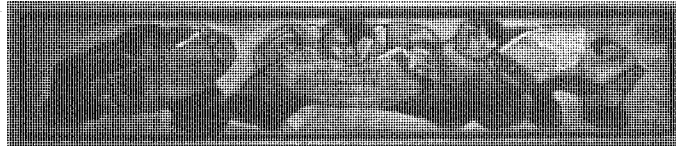
4. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, (a cura di G. Reale) pp. 88-89 Vita e Milano, Pensiero, 1998<sup>2</sup>, pp. 49-50.

5. J. Patočka, *Der Subjektivismus de Husserlschen und die Möglichkeit einer „subjektiven“ Phänomenologie*, en *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, K. Nellen (editor), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 282.

Juan M. Valcarcel Obelleiro, *Cuadro Manillar*



# índice



**Nota:** El presente índice apareció en el número anterior con errores, lo reeditamos en este número con el propósito de enmendarlos.

## *Filosofía Política*

Del liberalismo a la libertad  
Mario Teodoro Ramírez Cobián ..... 3

La educación intersubjetiva y el reconocimiento del otro  
Roman Fuentes Orozco ..... 6

Por una filosofía menor. El ejemplo de Jean Patočka  
Eduardo González Di Pierro ..... 14

## *Filosofía en México*

Crítica cultural y ética en México  
Mtro. Marco Arturo Toscano Medina ..... 21

Entre el hombre y el animal: racionalidad e instinto en Herder  
María Isabel Domínguez Herrera ..... 32

Poética, ciencia y humanidades  
Rosario Herrera Guido ..... 38

## *Filosofía de la cultura*

La pelea de gallos en Bali, una puesta en juego de la creatividad lúdica humana  
Yeri Paulina Mendoza Solís ..... 44

Nuevas tecnologías... ¿nuevas formas de vulneración de garantías?  
Elena María Mejía Paniagua ..... 50

## *Traducción*

Jean-Luc Nancy, un pensamiento finito  
José Antonio Arvizu Valencia ..... 58

## *Otros*

En el centenario del nacimiento de Kurt Gödel  
Mario Alberto Cortez Rodríguez ..... 61

# Maestría en Filosofía de la Cultura

## Promoción 2008-2010



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"  
Instituto de Investigaciones Filosóficas

### Requisitos de Admisión:

- \* Solicitud razonada.
- \* Curriculum vitae.
- \* Anteproyecto de investigación sobre un tema relativo a la Filosofía de la Cultura.
- \* Copia del trabajo de tesis y trabajos publicados por el solicitante.
- \* Promedio mínimo de 8 en sus estudios universitarios.
- \* Lectura de comprensión en otro idioma además del castellano.
- \* Entrevista con la comisión académica de evaluación de ingreso.
- \* Aspirantes que no tengan licenciatura en Filosofía deberán acreditar un curso propedéutico de un semestre, que consistirá en trabajo tutorial personalizado, al final del cual deberán presentar el anteproyecto de investigación avalado por el/la tutor/a para el ingreso a la Maestría. Este requisito podrá dispensarse en estudiantes no egresados de Filosofía, que cuenten con experiencia y estudios filosóficos, previo dictamen de la comisión de ingreso.
- \* Presentar el Examen Nacional de Ingreso al Posgrado (EXANI-III, CENEVAL).
- \* Contar con interés preliminar de un/a profesor/a del núcleo docente de la Facultad de Filosofía para fungir como director/a de tesis de grado. Este interés preliminar puede buscarse directamente por email o en persona con anticipación al proceso de admisión. También puede obtenerse a propuesta de la comisión académica durante el proceso de evaluación del ingreso.

### Programación de Fechas del Proceso de Admisión:

- \*Recepción de documentos: hasta 30 de junio de 2008.
- \*Periodo de entrevistas: del 1 al 7 de julio de 2008.
- \*Inicio de cursos: 25 de agosto de 2008.
- \* Información sobre el Plan de Estudios de la Maestría:  
Plan de estudios
- \* Información sobre el núcleo de la planta docente: Profesores



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"  
PROGRAMA DE EDUCACIÓN CONTINUA

# DIPLOMADOS 2007

## MOVIMIENTOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS

Coordinadora: Fernanda Navarro Solares  
Del 6 de septiembre al 31 de enero  
Los Jueves de 17:00 a 20:00 horas

## FEMINISMO CONTEMPORÁNEO Y CONDICIÓN DE LA MUJER

Coordinadora: Guadalupe Zavala  
Del 29 de agosto al 16 de enero  
Los Miércoles 17:00 a 20:00 horas

## LÓGICA Y ARGUMENTACIÓN

Coordinador: Mario Alberto Cortez  
Del 6 de septiembre al 6 de diciembre  
Los Jueves de 9:00 a 12:00 horas

## TEORÍA Y CRÍTICA DE LA UNIVERSIDAD

Coordinador: Mario Alberto Cortez  
Del 7 de septiembre al 7 de diciembre  
Los viernes de 11:00 a 14:00 horas

## FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

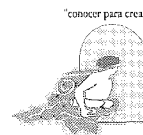
Coordinador: Raúl Garcés Noblecía  
Del 7 de septiembre al 7 de diciembre  
Los viernes de 11:00 a 14:00 horas

## FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Coordinador: Eduardo González Di Pierro  
Del 3 al 5 de septiembre (fase intensiva)  
Posteriormente, los jueves de 11:00 a 14:00 horas  
hasta el 17 de enero 2008.

Costo de cualquier diplomado: \$ 1000  
50% de descuento estudiantes de la UMSNH con  
credencial

*Nota: Auditorio alternativo: Museo del Estado, calle Guillermo Prieto y  
20 de Noviembre, Centro Histórico, Morelia, Michoacán.*



Mayores informes  
a los teléfonos:  
3 27 17 99, 3 27 17 98  
y 3 22 35 00 ext. 4148.

Web: <http://ramos.filos.umich.mx>

OLIVER KOZLAREK (coordinador)

# ENTRE COSMOPOLITISMO Y "CONCIENCIA DEL MUNDO"

HACIA UNA  
CRÍTICA DEL  
PENSAMIENTO  
ATÓPICO



CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD ACTUAL  
VIA LA REALIDAD DE ANTES  
SE CREEN LAS COSAS Y SE ENANAN





HACIA UNA NUEVA  
**ÉTICA**

Rosario Herrera Guido  
(coordinadora)

- Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
- Mauricio Beuchot
- Néstor A. Braunstein
- Carlos Alberto Bustamante
- Victoria Camps
- Raúl Garcés Noblecia
- Rubí de María Gómez Campos
- Carlos B. Gutiérrez
- Oliver Kozlarek
- Francisco José Martínez
- Fernanda Navarro
- José Antonio Pérez Tapias
- Mario Teodoro Ramírez
- Eugenia Trías
- Jaime Viqueza García

