

ISSN 0716-2510

Nº 72

Segundo Semestre de 2012

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

dibam

DIRECCIÓN DE FOMENTO
ARCHIVOS AMBROSIO

ISSN 0716-2510

Nº 72

Segundo Semestre de 2012

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

Presentación

Carlos Ossandón Buljevic / Pág. 9

HUMANIDADES

El humanismo de Ernesto Sábato:
¿Visionario del último engranaje?

Rodrigo González / Pág. 13

Comunidad, Música, Poesía

Juan Pablo Arancibia Carrizo / Pág. 27

Herido de realidad: silencio y poesía en Paul Celan

Álvaro Monge Aristegui / Pág. 51

La poesía de Ciro Alegría

Rubén Quiroz Ávila / Pág. 65

La defensa de la ninfa y la presencia de la magia en *Luna caliente*

José Manuel Rodríguez / Pág. 73

Grabado Popular:

¿Antecedente o referente en la historia del grabado en Chile?

M. Carolina Tapia Valenzuela / Pág. 79

La avanzada en la escena

El incierto Patricio Marchant y ciertos artistas nacionales

Alejandro Fielbaum S. / Pág. 95

Apuntes para un curso de Introducción a la Filosofía

Francisco Soler Grima

Jorge Acevedo Guerra (editor) / Pág. 113

El ideario neoplatónico-pitagórico en la filosofía de la historia de

Bogumil Jasinowski

Marcelo Alvarado Meléndez / Pág. 165

TESTIMONIOS

Notas para saludar a Miguel Arteche

Roberto Onell H. / Pág. 191

En torno a Gabriela Mistral

Cartas (1923 a 1947) y Gabriela en el Magisterio (1904 a 1921)

Pedro Pablo Zegers / Pág. 195

“Fuentes de Oro”

Marta Contreras Bustamante / Pág. 289

Siete reflexiones a partir de una lectura

Eduardo Devés-Valdés / Pág. 297

El Chile de Juan Verdejo: un paraíso popular perdido

Darío Oses / Pág. 305

El Chile de Juan Verdejo. El humor político de *Topaze*

Juan Pablo Cárdenas / Pág. 311

¿Qué leyeron los poetas?

Muestra en la Biblioteca Nacional / Pág. 317

RESEÑAS

BABEL. REVISTA DE ARTE Y CRÍTICA: ESCRITOS DE ENRIQUE ESPINOZA, Presentación, selección de textos y notas editoriales de Pierina Ferretti, Lorena Fuentes y

Jaime Massardo

Pablo Concha Ferreccio / Pág. 345

RAÚL RODRÍGUEZ FREIRE Y ANDRÉS MAXIMILIANO TELLO (eds.), Descampado.
Ensayos sobre las contiendas universitarias
Paulina Andrade S. / Pág. 349

ROBERTO ECHAVARREN, Las aventuras de la negra Lola
Thomas Rothe / Pág. 353

SERGIO GREZ TOSO, Magno Espinoza. La pasión por el Comunismo Libertario
Camilo Santibañez Rebolledo / Pág. 357

LEONARDO LEÓN, Ni Patriotas ni Realistas. El bajo pueblo durante la
Independencia de Chile 1810-1822
Mauro Salazar / Pág. 365

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



dibam

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,
ARCHIVOS Y MUSEOS

AUTORIDADES

Ministro de Educación
Sr. *Harald Beyer Burgos*

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos
Sra. *Magdalena Krebs Kaulen*

Directora de la Biblioteca Nacional
Sra. *Ana Tironi Barrios*

Director Responsable
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*

BIBLIOTECA NACIONAL
Archivo del Escritor

Secretarios de Redacción
Sr. *Pedro Pablo Zegers Blachet*
Sr. *Thomas Harris Espinosa*
(Referencias Críticas)

CONSEJO EDITORIAL
Sr. *Santiago Aránguiz Pinto*
Sra. *Soledad Falabella Luco*
Sr. *Marcos García de la Huerta Izquierdo*
Sr. *Eduardo Godoy Gallardo*
Sr. *Pedro Lastra Salazar*
Sr. *Manuel Loyola Tapia*
Sr. *José Ricardo Morales Malva*
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*
Sr. *José Promis Ojeda*
Sra. *María Eugenia Silva*

Agradecimientos
Srta. *Paulina Andrade Schnettler*
Sr. *Raúl Sandoval Muñoz*

PRESENTACIÓN

Se acepta que las cartas de Gabriela Mistral constituyen un material muy importante para el conocimiento de su vida y obra. La perseverancia que mostró la poeta en esta específica actividad, su volumen, los componentes tan radicalmente subjetivos, coloquiales e íntimos que estos materiales enseñan, permiten pensar que se está delante de un “género” reconocible como tal en el marco de su obra global. Una modalidad que, junto con constituir una fuente muy valiosa de conocimiento, responde también a ciertos códigos y problemas propios. Se trata, en consecuencia, de un tipo de actividad escritural que se puede aislar (relativamente), o que al menos cabe atender con particular cuidado. Es lo que han venido haciendo precisamente algunos estudiosos de la obra y biografía de Mistral.

En este número de *Mapocho*, el investigador Pedro Pablo Zegers nos presenta un conjunto de cartas que cubren el período 1923 a 1947 y que comprometen a Gabriela Mistral y a personas significativas de su entorno afectivo o familiar. La documentación que se da a conocer va acompañada de fotografías, que son parte de adquisiciones recientes hechas por la DIBAM que provienen de las colecciones del Museo Gabriela Mistral de Vicuña y que fueron propiedad de la sucesión de Marta Elena Samatan de Argentina.

El presente número publica, igualmente, una serie de documentos de carácter oficial o administrativo, en particular, decretos de nombramiento del Ministerio de Instrucción Pública, entre los años 1904 y 1921, que vienen a precisar los pasos y vicisitudes de Gabriela Mistral por liceos o escuelas, haciendo así más visible una de las dimensiones de la faceta “pública”, pero también “íntima”, de nuestra Premio Nobel. Estos materiales forman parte de las colecciones de los fondos ministeriales de la Sección Histórica del Archivo Nacional y del ARNAD o Archivo de la Administración, dependiente de esta misma institución. Los decretos de nombramiento, no solo nos permiten ubicar a Lucila Godoy en el tiempo y en el espacio geográfico del Chile de comienzos del siglo xx, sino que, además, nos instruyen, como decíamos, acerca de las funciones que ejerció en los distintos establecimientos educacionales del país.

Carlos Ossandón Buljevic
Director



HUMANIDADES

EL HUMANISMO DE ERNESTO SÁBATO: ¿VISIONARIO DEL ÚLTIMO ENGRANAJE?

Rodrigo González*

Este es un ensayo-homenaje a Ernesto Sábato, quien además de connotado novelista fue un acérrimo crítico de la ciencia moderna y contemporánea, al plantear que la reducción de toda la realidad a las matemáticas ha favorecido la deshumanización y maquinización de la naturaleza y del hombre. Sin embargo, la tesis que se defiende aquí es que Sábato no fue igualmente perspicaz previendo de qué forma la Inteligencia Artificial clásica podría representar el pináculo de la deshumanización del hombre, pues esta considera la mente y la inteligencia de este como funciones de una simple máquina programada, i.e., como un producto de engranajes sintáctico-matemáticos cuya implementación material es ajena a los contextos. En efecto, la etapa final de la deshumanización denunciada por Sábato no podría haber ocurrido sin que se hubiese considerado que la propia mente no es más que una computadora, es decir, una máquina programada.

1. LA CRÍTICA HUMANISTA DE SÁBATO A LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA: CÓMO SE GESTA EL MAQUINISMO MEDIANTE EL REEMPLAZO DE CACHIPORRAS POR LOGARITMOS

La crítica humanista de Sábato a la ciencia moderna y contemporánea es transversal e histórica, en el sentido de que propone la génesis de la razón moderna a través de factores históricos, políticos y culturales en Occidente, los cuales explican, por ejemplo, el desarrollo del método científico y el capitalismo. Pero la crisis que vislumbra Sábato no solo atañe al capitalismo, sino que es mucho más extensa, y surge desde el Renacimiento en adelante, con sus propios periodos de crisis y paradojas. Este periodo lo caracteriza así:

Tal como Berdiaeff¹ advirtió, el Renacimiento se produjo mediante tres paradojas:

1ª Fue un movimiento individualista que terminó en la masificación.

2ª Fue un movimiento naturalista que terminó en la máquina.

3ª Fue un movimiento humanista que terminó en la deshumanización.

Que no son sino aspectos de una y sola gigantesca paradoja: *la deshumanización de la humanidad*.²

* Universidad de Chile. Departamento de Filosofía y Centro de Estudios Cognitivos. rodgonfer@gmail.com

¹ Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev (1874-1948), filósofo ruso.

² Sábato, Ernesto, *Hombres y Engranajes*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1970. p. 17, (énfasis en original).

Su juicio, de tono algo visceral³, ha sido influenciado por la apreciación de dos fuerzas dinámicas y amorales que son cruciales desde el Renacimiento en adelante en buena parte de la civilización occidental: el dinero y la razón, motores de la conquista del poder secular.

Tal conquista, no obstante, está comandada y dirigida por lo abstracto, es decir, por la influencia de las matemáticas en todos los aspectos de la vida social y cultural occidental, y que ciertamente se asocian con el capitalismo y su antagonista, el socialismo marxista, ambos igualmente maquinistas y alienantes.

Sábato, frente al panorama histórico del Renacimiento, sitúa en este el comienzo de la deshumanización del hombre producto del desarrollo de las matemáticas y la objetividad. Al combinarse ambas con una buena dosis de empirismo dan lugar al método científico, el cual exacerba una comprensión del mundo y de los fenómenos que sea objetiva, al ser verificable, y que también sea expresable en lenguaje formal y matemático. A su vez, esto da lugar a una actitud naturalista y científica, típica de la burguesía, pues las matemáticas favorecen las finanzas y el comercio, y la ciencia es capaz de reemplazar a los credos de la religión y de la metafísica, con su capacidad generadora de mitos socialmente conservadora. Tanto religión como metafísica florecen con fuerza en la etapa que precede al Renacimiento, a saber, el Medievo.

Justamente, Sábato identifica el punto de inflexión entre Medievo y Modernidad en las cruzadas⁴, pues estas inician los tiempos modernos con una nueva concepción del hombre y su destino. A diferencia de algunas filosofías políticas reduccionistas, este ensayista considera que una serie de complejos factores concomitantes son los responsables del despertar de Occidente: el debilitamiento de los musulmanes, la tranquilidad de los Burgos luego de incesantes guerras, la pérdida de esperanza del advenimiento de Dios luego del primer milenio, entre otras. Aunque estos factores se traslapan para explicar el nexo entre Medievo y Renacimiento, el dinero y la razón resultan cruciales.

La razón es fundamental porque desde el siglo XI en adelante es erigida por teólogos y filósofos connotados como un estándar que debe ser satisfecho. De acuerdo con Berengario de Tours, Abelardo y otros, la fe no puede sostenerse por sí misma, y se requiere de argumentación para demostrar la existencia de Dios, posición resistida por otros teólogos que hacen ver la vanidad de la razón y el entendimiento al reducir la existencia del Creador a conceptos humanos.

El dinero, a su vez, destaca como un aliado de la razón, el cual ha aumentado en las comunidades italianas luego de las cruzadas. Estas promovieron el comercio, el lujo, la riqueza y el ocio, el cual parece ser desde los griegos en

³ Desafortunadamente, este tenor del análisis de Sábato influyó en su negativa de publicar nuevas versiones editadas de *Hombres y Engranajes* dado el pesimismo de este ensayo. Es importante consignar que tal tono es coincidente con el de Weizenbaum (1984).

⁴ Sábato, Ernesto, Op. Cit., p. 22 y sigs.

adelante una condición suficiente para la meditación profana. Gracias a esta los artistas descubren la naturaleza, el desnudo y la perspectiva. Y tal secularización en que el hombre ama a la naturaleza es lo que, según Sábato, lleva a la paradójica dominación de esta:

La primera actitud del hombre hacia la naturaleza fue de candoroso amor, como es San Francisco. Pero dice Max Scheler, amar y dominar son actitudes complementarias y a ese amor desinteresado y panteístico siguió el deseo de dominación, que había de caracterizar al hombre moderno. De este deseo nace la ciencia positiva, que no es ya mero conocimiento contemplativo, sino el instrumento para la dominación del universo. Actitud arrogante que termina con la hegemonía teológica, libera a la filosofía y enfrenta a la ciencia con el libro sagrado.

El hombre secularizado —*animal instrumentificum*— lanza finalmente la máquina contra la naturaleza, para conquistarla. Pero dialécticamente ella terminará dominando a su creador.⁵

Tiempo y espacio comienzan a ser mensurados como consecuencia de la secularización de la vida humana. Mal que mal, si “el tiempo es dinero”, aquel necesita medirse de alguna forma para cuantificar su valor pecuniario. El espacio también debe medirse, de lo cual nace la preocupación por la perspectiva y la cartografía. Los seres mitológicos sobran en los mapas de la empresa mercantil. Se necesitan cartógrafos, no vates; ingenieros militares, no caballeros andantes; constructores de barcos, no artesanos. Todos los que reemplazan a los roles del Medioevo requieren de las matemáticas, de la precisión y la proporción con las cuales las finanzas florecen y se multiplican, factores que también serán cruciales para el desarrollo de la Inteligencia Artificial, tal como se analiza en las siguientes secciones.

Asimismo, según Sábato es importante notar de qué forma el humanismo renacentista se nutre de fuerzas opuestas como clérigos medievales y burgueses, al tomar de los primeros una actitud escolástica y científica, que sorprendería al más anticlerical. De los segundos, toma el sentido naturalista y realista; estos van aparejados con el sentido de libertad de la burguesía, con su afán de emancipación frente a la Iglesia. Por tanto, el humanismo es un híbrido entre Iglesia y burguesía, y de ahí se explica cómo su sentido libertario dio paso al dogma de lo antiguo, y cómo el naturalismo y cientificismo profano se contrapusieron con la alquimia y el afán de hacer milagros, de crear hombres tal como el propio Creador. En consecuencia, el Renacimiento da lugar a la vuelta a la naturaleza, pero en un sentido similar al del Creador, emulando la actitud milagrera del maquinismo decimonónico, tal como se examina más abajo.

⁵ Ibíd. p. 25.

A pesar de que en el análisis de Sábato existe gran preeminencia de lo filosófico y político, hay un protagonista post-Renacimiento que es mencionado, aunque no explorado en profundidad: Descartes. La figura del filósofo francés es insoslayable, por ser el primero en argumentar que el mundo de las cosas extensas debe comprenderse mediante la razón matemática. Y tal figura eminente de la filosofía es esencial para entender por qué la ciencia y las matemáticas buscan no solo la comprensión del mundo fenoménico, sino incluso su dominación mediante el lenguaje de la abstracción, al punto de que este termina favoreciendo el intento de crear inteligencia y racionalidad mecanizada.

2. DESCARTES: DE LAS MATEMÁTICAS A LA IMPOSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO MECANIZADO

El ácido análisis de Sábato sobre el origen del capitalismo y la ciencia moderna se conecta con cómo Descartes posteriormente favoreció las matemáticas para comprender el mundo fenoménico, el mundo de las cosas corpóreas. Tómese en consideración de qué forma Sábato describe el auge de las matemáticas y el poder que confiere a lo abstracto sobre lo concreto:

Pero como la ley matemática confiere poder y como el hombre tiende a confundir la verdad con el poder, todos creyeron que los matemáticos tenían la clave de la realidad.

Y los adoraron. Tanto más cuanto menos los entendieron. El poeta nos dice:

*El aire el huerto orea
y ofrece mil olores al sentido;
los árboles menean
con un manso ruido
que del oro y del cetro se pone olvido.*

Pero el Análisis Científico es deprimente: como los hombres que ingresan a una penitenciaría, las sensaciones se convierten en números: el verde de los árboles ocupa una banda de espectro luminoso en torno a las 5.000 unidades Armstrong; el manso ruido es captado por micrófonos y descompuesto en un conjunto de ondas caracterizadas por un número; en cuanto al olvido del oro y del cetro, queda fuera de la jurisdicción de la ciencia, porque no es susceptible de convertirse en números.⁶

Este afán de comprender la naturaleza y las impresiones sensibles mediante las matemáticas no es ajeno a la filosofía, ya que desde siempre la ciencia pitagórica y platónica, con su racionalismo radical, han visto lo sensible como engañoso y solo susceptible de aprehender mediante el lenguaje abstracto de unidades, conjuntos y proporciones.

⁶ Ibíd. pp. 46-47.

Sobre este punto Descartes es clarísimo, y su distinción real entre *res cogitans* y *res extensa*, en que la primera puede comprender a la segunda mediante las matemáticas es digna de atención. Tómese en cuenta el siguiente pasaje de *Principios de la Filosofía*:

Aquí no añadiré nada acerca de las formas o acerca de las incontables clases de movimiento que pueden derivarse de las infinitas variedades de formas diferentes. Estos problemas quedarán en sí mismos claros cuando sea tiempo de que trate con los mismos. Asumo que mis lectores ya conocen los elementos básicos de la geometría, o que tienen suficiente aptitud para entender las demostraciones matemáticas. Pues libremente me percaté de que *no reconozco nada material en las cosas corpóreas aparte de la que los geómetras denominan cantidad*, y que toman a esta como el objeto de sus demostraciones, i.e., a la cual toda clase de división, forma y movimiento se aplica. Más aún, mi consideración de estos problemas involucra nada más que estas divisiones, formas y movimientos; e incluso con respecto a estos, *admitiré como verdadero lo que ha sido deducido de nociones comunes indubitables tan evidentemente, que entonces estas son adecuadas para considerarse como una demostración matemática. Y debido a que todos los fenómenos naturales pueden explicarse de esta manera, como quedará claro en lo que sigue, no pienso que ningún otro principio sea admisible o deseable en la física.*⁷

Tales reflexiones de Descartes con respecto al mundo de las cosas físicas son notoriamente cercanas a lo analizado por Sábato sobre cómo el mundo puede entenderse mediante las matemáticas, aunque solo este último critica el poder que estas confieren a través de la abstracción y lo técnico. Sin embargo, existe una cuestión que el primero, con su distinción real entre materia y mente como metafísicamente separables, vislumbró y que sirvió para salvaguardar el universo de lo mental del dominio de las cosas físicas, tal vez anticipando la crisis de la deshumanización denunciada por Sábato y otros.

De acuerdo con Descartes, aunque la razón es capaz de comprender todo lo físico desde el punto de vista de las matemáticas y de la mecanización, la razón y el lenguaje no son físicas, y menos mecánicas. ¿Y por qué no lo son? Para ponerlo de manera simple: el mundo se divide entre mecanismos, que son extensos, limitados, espaciales, y el pensamiento, que es inextenso y sin límites, por ser esencialmente no espacial.

El argumento concreto que presenta Descartes es que pensamiento y racionalidad son idénticos en la medida que ambos están ligados al lenguaje natural, esto es, a la capacidad de comunicar mediante signos convencionales

⁷ Descartes, René, *Discourse on Method*, En J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch (eds.), *Descartes Selected Philosophical Writings*, New York, Cambridge University Press, 2006. p. 199, AT VIII 79 (énfasis mío).

lingüísticos. En concreto, el filósofo francés propone que los animales son como máquinas, y estas al ser extensas y corpóreas son gobernadas por las leyes de la naturaleza, las cuales cuantifican fenómenos naturales y se explican en términos puramente causales. Las máquinas, y para el caso los animales, son reducidas a lo extenso y la no racionalidad. Pero, si la razón no es extensa y las máquinas lo son, no puede haber ninguna máquina creada o natural que sea como la razón humana y, así, que use lenguaje tal como el ser humano lo hace. Por ejemplo, el filósofo francés sostiene lo siguiente, en contra de lo que será el proyecto de largo alcance de la Inteligencia Artificial:

Hice un esfuerzo especial para mostrar que si cualquiera de tales máquinas tenía los órganos y la apariencia de un mono o de cualquier otro animal que careciese de razón, no tendríamos medios para saber que no poseían la mismísima naturaleza que estos animales; mientras que si cualquiera de tales máquinas diere lugar a una reminiscencia de nuestros cuerpos e imitase nuestras acciones tanto como fuese posible para todos los propósitos prácticos, tendríamos aún así dos medios ciertos para saber que no estamos en presencia de hombres. El primero es que nunca podrían usar palabras, o poner juntos otros signos, tal como lo hacemos para declarar nuestros pensamientos a otros.

Puesto que ciertamente podríamos concebir una máquina construida de tal forma que profririese palabras, e incluso dijese palabras que correspondiesen con las acciones corpóreas que causan cambios en sus órganos (por ejemplo, si uno la tocase en un lugar que la máquina le preguntase qué quiere, si la tocase en otro, se quejase que se le está haciendo daño, y así sucesivamente). Pero, no es concebible que esa máquina produjese un orden de palabras para dar respuestas apropiadas y significativas a lo que se le dijese en su presencia, como el más simplísimo de los hombres puede. En segundo lugar, incluso si tales máquinas pudiesen hacer cosas tal como nosotros las hacemos, o incluso mejor, inevitablemente fallarían en hacer otras, lo cual revelaría que no están actuando sobre la base del entendimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Y mientras que la razón es un instrumento universal que puede usarse en toda clase de situaciones, estos órganos necesitan de cierta disposición para cada acción particular; en consecuencia, es de todo punto de vista imposible para todos los propósitos prácticos que una máquina tenga suficientes y variados órganos para que haga que actúe en todas las contingencias de la vida, de la misma manera en que nuestra razón hace que actuemos.⁸

De esta forma, la distinción real de dos sustancias separables, mente y cuerpo, hacen que el hombre posea una doble naturaleza. Por una parte, tiene órganos

⁸ Ibíd. pp. 44-45, AT VI 57.

y corporalidad, todo lo cual lo dispone a responder mecánicamente, como una máquina, a una variedad de estímulos ambientales. El sistema nervioso y el cerebro, con los famosos espíritus animales cartesianos, son prueba de que el hombre tiene una naturaleza corpórea con órganos que le permiten reaccionar *limitadamente* frente a ciertos estímulos. Por otra parte, el hombre es poseedor de un instrumento universal y flexible, la razón, y esta es la que le permite actuar de manera *relevante y no limitada* con respecto a las cuestiones prácticas. El lenguaje corrobora que no somos solamente máquinas, pues de otra manera sería imposible reordenar de diversas formas los signos y palabras frente a determinados estímulos. En consecuencia, el lenguaje y la racionalidad explican por qué la mente humana no es una máquina, y también por qué incluso si creáramos una que imitase nuestro comportamiento lingüístico, este solo *remedaría* la flexibilidad de la razón, la cual produce respuestas lingüísticas ilimitadas, variadas y relevantes.

En síntesis, Descartes propone argumentos para mostrar que todo ser, toda máquina cuyo funcionamiento se base en mecanismos, será incapaz de usar signos o palabras y, por tanto, de pensar racionalmente como nosotros. Tal tesis cartesiana contrasta notoriamente con el maquinismo post-Renacimiento denunciado por Sábato en su notable ensayo.

Paradójicamente, la tesis cartesiana sirvió como un acicate para que los materialistas decimonónicos se opusieran férreamente a la idea de que era imposible mecanizar el pensamiento. Y ciertamente Babbage fue el mejor exponente de esta filosofía materialista, que va un paso más allá de la crítica expuesta por Sábato, en la medida que intenta comprender no solo la naturaleza en términos matemáticos y mecánicos, sino además la propia razón y el pensamiento.

3. LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL: DE LAS MÁQUINAS DE BABBAGE AL ENGRANAJE ALGORÍTMICO DE TURING

Descartes propone que el mundo físico puede comprenderse mediante las matemáticas, a diferencia del mundo mental al cual se accede mediante ideas claras y distintas. Por supuesto, los filósofos materialistas no quedaron satisfechos con esta dicotomía metafísica entre *res cogitans* y *res extensa*, entre el dominio de lo mental y el de lo físico. Para aquellos que se habían arrojado a la conquista del mundo natural incluyendo la mente mediante el dinero y las máquinas, la propuesta cartesiana parecía platónica, cristiana y muy poco realista. Por lo tanto, abogaron por teorías materialistas que permitiesen una reducción de la mente, al igual que el resto de los fenómenos naturales, a una máquina más. Y el paso de reducir la mente a una clase especial de máquina fue el que Sábato no vislumbró en su totalidad en su ensayo *Hombres y Engranajes*. Tal vez no logró visibilizar la deshumanización por no dar suficiente importancia a la figura de Descartes y a cómo todos los materialistas se le opusieron tenazmente, especialmente en la época industrial.

La tesis que se defiende en esta sección es que la deshumanización denunciada por Sábato no podría haber ocurrido si algunos filósofos no hubieran

estimado que la mente misma es una máquina. Tal afirmación posee importantes antecedentes históricos en el siglo XIX. Un matemático materialista de esta época, Charles Babbage, ponderó la propuesta cartesiana, y al igual que otros materialistas, presentó argumentos contra esta. No lo hizo solo por casualidad o por adoptar una postura puramente filosófica, sino para responder a una necesidad práctica que surgió en el seno del capitalismo industrial decimonónico, a saber, el problema de las tablas de cálculo.

En efecto, a diferencia de la actualidad, en el siglo XIX todos los cálculos se realizaban con la ayuda de tablas. Por ejemplo, en la construcción de puentes, en la sumatoria de intereses, en la navegación y en todas las actividades humanas que requerían cálculos exactos se debía recurrir a tablas con cifras previamente elaboradas por humanos. Estos, con la ayuda de "computadores", consignaban *mecánicamente* resultados matemáticos sucesivos y relacionados mediante el conocido método de las diferencias.

No obstante, aquellos "computadores" no eran los computadores de hoy día, sino personas de carne y hueso que se dedicaban mecánicamente al cálculo de cifras en función de fórmulas matemáticas previamente establecidas. Y con mecánicamente me refiero a que procedían implementando algoritmos, esto es, procedían siguiendo una serie finita de pasos para llegar a resolver mecánicamente un problema, sin la participación de la conciencia.

Las tablas de cálculo poseían innumerables errores, y las erratas eran frecuentes, incluso llegando a las erratas de las erratas. Sin embargo, los computadores-humanos procedían a calcular mecánicamente una serie de cifras concatenadas con ciertos valores pivote. Se les denominaba computadores porque efectivamente eran como máquinas algorítmicas que no requerían de ninguna habilidad matemática portentosa. Por el contrario, procedían a calcular metódica y mecánicamente las cifras en función de fórmulas preestablecidas por algún matemático, y luego a consignarlas en la tabla. No obstante, un error en un cálculo, en su transcripción, o en la posterior lectura de prueba o impresión producía un descalabro generalizado en la tabla. Dado que errar es humano, y que humanos reales estaban involucrados en la producción de las tablas de cálculo, la probabilidad de incurrir en errores era alta, y los problemas que seguían luego de estos eran tan serios como frecuentes.

En efecto, dichos errores produjeron un clima de incertidumbre en el capitalismo decimonónico. Los accidentes y problemas atribuibles a los errores de las tablas eran ocasionales, y ello producía gran preocupación en la época, al punto de que corregir las tablas no solo era un pasatiempo de los matemáticos, sino incluso una preocupación constante de estos. Reza la leyenda que un día estaban Babbage y su amigo Herschel revisando una tabla de cálculo. Al encontrar uno de tantos errores sucesivos el primero aseveró, con enojo, que ciertamente no hubieran encontrado tantos errores si los cálculos hubiesen sido realizados por una máquina a vapor. Swade describe tal anécdota así:

Se acomodaron en sus sillas y comenzaron a comparar las cifras. Herschel lee un número en la hoja; Babbage la coteja de nuevo en frente de él. Línea por línea proceden de esta afanosa manera. Encuentran un error —el resultado en el manuscrito de Herschel difiere del de Babbage—. La concentración es intensa. Por momentos se pierden, y deben volver atrás. Babbage comienza a agitarse. Finalmente, no puede contenerse más. “Juro por Dios que deseo que estos cálculos hubiesen sido hechos a vapor”.⁹

La confianza de Babbage en las máquinas y su desconfianza en la mente humana era decidora. Si uno tuviese que situar el origen del proyecto materialista de la Inteligencia Artificial en alguna parte, no erraría del todo si lo situase aquí.

Pese a que varios intelectuales anteriores a Babbage quisieron construir máquinas capaces de realizar cálculos matemáticos, tales como Schickard, Pascal, Leibniz, Colmar y otros, solo el primero tuvo la idea de mecanizar el pensamiento matemático de tal forma que una máquina pudiera transformar la fuerza de palancas y engranajes en complicados cálculos matemáticos. De hecho, la primera máquina que Babbage proyectó, la Máquina de las Diferencias, dispuso de una serie de engranajes y mecanismos para hacer exactamente los mismos cálculos que los matemáticos y computadores de su época. Más aún, quien operase esta máquina *no requería tener ningún conocimiento elaborado en matemáticas*; por lo tanto, la Máquina de las Diferencias superó a todas sus predecesoras en la medida que, al menos en teoría, era capaz de mecanizar el pensamiento matemático y ponerlo a disposición de quien no lo dominara.

Ahora bien, aunque una serie de cuestiones prácticas y financieras hicieron imposible que Babbage lograra terminar la Máquina de las Diferencias, tales impedimentos no mermaron su entusiasmo sino que lo llevaron a proyectar una segunda máquina. Este nuevo proyecto, denominado la Máquina Analítica, mostró que el proceso de dominación de la naturaleza por medio de la máquina (descrito por Sábato) incluso se podía extender a *todo* el pensamiento y la mente humana. ¿Por qué?

Para los investigadores posteriores a Babbage no solo bastaba con conocer las leyes naturales para dominar el mundo físico, también era necesario mecanizar las leyes de la inteligencia y del pensamiento, cuestión que llevó a este a proyectar, sin aparentemente saberlo¹⁰, el primer computador como se conoce hoy.

⁹ Swade, Doron, *The Difference Engine: Charles Babbage and the Quest to Build the First Computer*, London, Penguin, 2000, p. 10.

¹⁰ Es discutible que Babbage se haya percatado de que la Máquina Analítica iba a ser capaz de representar simbólicamente objetos, propiedades y relaciones que no fuesen solo matemáticas. Según Swade, fue su discípula, Augusta Ada y Condesa de Lovelace, quien tuvo plena conciencia de que Babbage había creado una máquina capaz de resolver problemas más allá de la inteligencia matemática, abarcando otro tipo, tal como sucede en las damas, el ajedrez, la música, etc. La resolución de problemas en estas actividades implica su representación simbólica, pero como Babbage estaba obsesionado

Una serie de avances y proyecciones de Babbage sobre la Máquina Analítica hicieron que incluso le llegasen a preguntar si efectivamente era capaz de pensar. Respecto de este punto, Swade explica cómo Babbage evade el peliagudo problema filosófico.

Babbage habla de “enseñarle a la máquina a prever”. En otras ocasiones afirma que la máquina “sabe”. Él tenía la suficiente perspicacia para saber si este uso era adecuado, y evidentemente sentía que antropomorfizar mecanismos requería de cierta justificación o excusa:

La analogía entre estos actos y los procesos mentales me forzó al uso figurativo de tales términos. El uso de estos fue ponderado como económico y expresivo, y prefiero seguir usándolos que sustituirlos por largos circunloquios.¹¹

Algunos intelectuales que ayudaron al desarrollo posterior y más auténticamente acabado de la Inteligencia Artificial fueron Boole, De Morgan, Jevons, Peirce, Shannon, entre otros. Todos contribuyeron a reducir problemas complejos al lenguaje formal de la lógica, incluso diseñando mecanismos, los circuitos lógicos, para descomponer lo complejo en pasos y elementos simples.

No obstante, las palabras de Babbage anticiparon una pregunta filosófica que uno de los padres de la Inteligencia Artificial, Alan Turing, intentó responder con argumentos de manera afirmativa: con respecto a lo que usualmente se le preguntaba a Babbage, Turing propuso que la evidencia empírica respecto de la conducta lingüística de los computadores digitales indica que estos efectivamente poseen estados mentales e inteligencia. Luego de proponer un test operativo para mostrar la existencia de estados mentales en máquinas programadas¹², Turing también intenta refutar lo sostenido por Descartes en una entrevista radial concedida a BBC en 1951. Argumenta exactamente lo contrario a lo defendido por el francés:

Para lograr que nuestro computador imite a una máquina solo es necesario programarlo para que calcule lo que la máquina en cuestión haría bajo ciertas circunstancias [...] Ahora bien, si una máquina en particular puede describirse como un cerebro, tenemos que solamente programar nuestro computador digital para imitarlo y también será un cerebro. Si se acepta que los cerebros reales descubiertos en animales, y en especial en el hombre, son una clase de máquina, se seguirá entonces que nuestro computador digital,

con resolver el problema de las tablas de cálculo no se dio cuenta que la representación simbólica también podía aplicarse a problemas que rebasaran lo matemático.

¹¹ Swade, Doron, Op. Cit., pp. 103-104.

¹² Por razones de espacio no me extenderé sobre la importancia, alcance, relevancia y controversia del Juego de la Imitación proyectado por Turing (1950), y que dio origen al test con su nombre.

debidamente programado se comportará como un cerebro. Este argumento presupone una idea que puede ser razonablemente cuestionada [...] que esta máquina debiera ser de una naturaleza cuya conducta sea en principio predecible mediante cálculo [...]

Nuestro problema es, entonces, cómo programar una máquina para imitar al cerebro, o si lo pudiésemos expresar de manera más breve y menos rigurosa, para que piense.¹³

Turing comprendió el término “computador” de una manera muy diferente a la de Babbage. Mientras que este concibió que la inteligencia está en un tipo de máquina, como la de las Diferencias o la Analítica, el primero definió que “máquina” es aquello cuya conducta puede predecirse mediante cálculo, o lo que es lo mismo, mediante la acción de *computar*.

Antes de proponer el Juego de la Imitación (1950) y de conceder la entrevista radial a BBC, Turing había propuesto una definición de computar (1936), según la cual esta actividad consiste en procesar *inputs* para convertirlos en *outputs* sobre la base de un programa con reglas expresadas mediante condicionales, esto es, mediante una sintaxis. Turing sostiene que el programa no es más que una tabla con reglas finitas para cada *input* y estado interno de la máquina. En concreto, si la máquina está en un estado interno y lee un símbolo, entonces borra este, escribe un símbolo (o el mismo), se mueve izquierda o derecha, o se detiene y, finalmente, entra a un nuevo estado interno o queda en el mismo. Por tal motivo, esta máquina se representa como una cinta infinita, que es la memoria de la máquina, con una cabeza de lectura y escritura, y con capacidad para estar en un estado interno a la vez. A esta máquina se le conoce como Máquina de Turing, y es capaz de predecir mediante cálculo algorítmico a toda otra máquina y, supuestamente, al cerebro, incluso si no tiene la misma implementación material de este. Pero, cómo una Máquina de Turing podría tener estados mentales sin ser un cerebro, sin tener la mismísima realización material de este?

Tal como se señaló previamente, es curioso que Sábato nunca haya reparado en las Máquinas de Turing y en cómo estas son, en esencia, máquinas cuya implementación en diferentes materiales hace que puedan imitar a cualquier otra máquina. De haber reparado en la propuesta de Turing, Sábato se hubiera solazado con el comentario de Roger Penrose sobre cómo la Máquina de Turing es sin duda la más matemática de todas las máquinas, al permitir definir qué es computar mediante la ejecución de cálculo algorítmico. El comentario de Penrose es el siguiente:

¹³ Copeland, Jack, “The Turing Test”, en J. H. Moor (ed.), *The Turing Test: The Elusive Standard of Artificial Intelligence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000. p. 11.

Es la naturaleza ilimitada del input, del espacio de cálculo, y del output lo que nos dice que estamos considerando solo una idealización matemática en vez de algo que puede ser puesto en la práctica [...] Las maravillas de la tecnología computacional moderna nos han dotado de artefactos de almacenamiento electrónicos que pueden ser, en verdad, tratados como ilimitados para la mayor parte de las cuestiones prácticas.¹⁴

Justamente, Turing enfatiza que su máquina puede imitar el comportamiento de cualquier otra máquina cuya conducta sea predecible mediante cálculo¹⁵, sin importar el material con que esta haya sido confeccionada. El material de la máquina-cerebro, la papilla neuronal, no es relevante con respecto a qué *hace*, su conducta, la cual no solo es predecible, sino además *imitable* por cualquier Máquina de Turing. De esta forma, pese a que no es de ningún material concreto y que cuenta como una suerte de experimento mental¹⁶, una Máquina de Turing puede imitar o realizar la función de cualquier otra máquina cuya conducta sea predecible mediante cálculo y, por eso, es supuestamente la máquina más poderosa y universal que haya inventado el hombre, incluso imitando la propia mente de este.

Si se adopta el análisis de Sábato respecto del maquinismo, habría que considerar que la Máquina de Turing es su pináculo, puesto que su carácter altamente idealizado y matemático, independiente de los materiales, es lo que le permite actuar como cualquier otra máquina y ser una máquina universal por excelencia. Así, el análisis de Sábato en contra de la ciencia y las matemáticas es profundo aunque insuficiente por la siguiente razón. Si se concede que la inteligencia es flexible y dúctil, entonces también habría que conceder contra Descartes que la inteligencia no puede ser mecanizada por cualquier máquina, sino solo por una Máquina de Turing cuya naturaleza y conducta sea tal que pueda imitar a cualquier otra máquina, incluyendo al cerebro. Eso es lo que se podría denominar el último engranaje, por ser el más flexible y capaz de imitar lo que hace cualquier otra máquina.

Curiosamente, Sábato no vislumbró que la Máquina de Turing es la máquina por excelencia, el último engranaje, en el sentido de el más universal y matemático que podría imitar a un cerebro humano. Pese a lo previo, sí anticipó que la cibernética podría construir cerebros artificiales así:

¹⁴ Penrose, Roger, *The Emperor's New Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989. p. 35.

¹⁵ En aras de la simplicidad no enfatizaremos que una Máquina de Turing que imita a otra Máquina de Turing, cargando el programa de la segunda en la cinta de la primera, se denomina Máquina Universal de Turing. En estricto rigor, una máquina programada o computador digital es una Máquina Universal de Turing, ya que carga el programa, la tabla de máquina, de cualquier otra Máquina de Turing.

¹⁶ Como una situación hipotética o contrafáctica que sea teóricamente relevante para extraer una conclusión.

Hombres que habitan en “máquinas de vivir”, construidas en ciudades dominadas por los tubos electrónicos, han inventado esa extraña ciencia que se llama *cibernética*, que rige la fisiología de los “cerebros electrónicos” y que en días próximos servirán para controlar los ejércitos de robots.¹⁷

Un antecedente que complementa las ideas de Sábato es que otros críticos de la Inteligencia Artificial también han considerado que el computador digital lleva a la deshumanización, en tanto reduce mente e inteligencia al funcionamiento algorítmico y sintáctico de un programa cuya implementación y funcionamiento son irrelevantes a los contextos. Las críticas de Weizenbaum¹⁸ (1984) y Dreyfus y Dreyfus¹⁹ (1988), por solo nombrar dos, justamente apuntan a la deshumanización propia de la Inteligencia Artificial, la cual es la más matemática y maquinista de todas las disciplinas científicas.

Tal como se ha expuesto, Turing y el tratamiento de este de la mente humana como una simple máquina programada explican el porqué de la deshumanización. Así, pese a que Sábato fue profético con respecto a la ciencia y tecnología contemporánea, curiosamente no llegó a vislumbrar cómo dicha deshumanización significó que luego de la época industrial se asumiera que el hombre y la mente encarnan una clase especial de máquina, la más matemática y dúctil de todas: el computador programado.

¹⁷ Sábato, Ernesto, Op. Cit., p. 57.

¹⁸ Weizenbaum, Joseph, *Computer Power and Human Reason*, London, Penguin, 1984.

¹⁹ Dreyfus, Hubert y Dreyfus, Stuart E., “Making a Mind versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branchpoint”. En S. R. Graubard (ed.), *The Artificial Intelligence Debate, False Starts, Real Foundations*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

COMUNIDAD, MÚSICA, POESÍA*

Juan Pablo Arancibia Carrizo**

*“Lo que se opone coopera, y de lo que diverge procede la más bella armonía,
Y la lucha engendra todas las cosas”.*

Heráclito, *Fragmento 8*

I

COMUNIDAD «EN-CANTO»

La Comunidad *se* Canta. La Comunidad se En-Canta. Música, arrobamiento poético de la Comunidad. La Comunidad poético-musical entraña su Éxtasis. En ello acecha un peligro. Música y Poesía exponen al Abismo. Música y Poesía abren al Caos. La comunidad deviene lo des-comunal.

En lo que conocemos como origen de la cultura occidental, Música y Poesía no se distinguían, antes bien, constituían una reunión consustancial. Música y Poesía se expresaban en correspondencia y reciprocidad. La poesía era canto, el canto era poético.¹ En el tiempo mítico —anterior incluso a Homero y Hesíodo—, música y poesía, palabra y canto arraigaban en unidad primordial. Esa unidad comportaba una disposición, una experiencia. Esa unidad poético-musical era Fiesta, Carnaval, Ditirambo, Éxtasis.

Si esta unidad primordial entre Música y Poesía era Fiesta, aquella no remitía a una actividad privada, cercada. La idea de fiesta actual posee un carácter privado, exclusivo, es más bien un acto cerrado, de separación y segregación,

* El presente texto es un fragmento de un trabajo de investigación en curso, realizado en el Programa de Música y Poesía, de la Dirección de Investigación de la Universidad ARCIS, y del Seminario de Investigación del Magíster en Comunicación Política de la Universidad de Chile.

** Magíster en Filosofía Política, Universidad de Chile.

¹ Si bien esta cuestión ha sido ampliamente debatida, actualmente existe una vasta y diversa bibliografía que documenta aquella correspondencia. Desde lo que hoy constituyen los más tempranos hallazgos musicales, desde las primeras flautas que datan de 40 mil años de antigüedad, descubiertas en la cueva de Hohle Fels, en la Jura de Suabia; hasta el ‘Himno de Ugarit’ descubierto en Siria, y que data del siglo xv a.C., y que ha sido sindicado como el origen del alfabeto de la cultura occidental. Incluso, se afirma, que los orígenes del lenguaje se remontan a la práctica del rito poético-musical. Véase: Alec Roberston; Denis Stevens, et al., *Historia General de la Música*, Madrid, Ediciones ISTMO, 1983, pp. 13-30. Asimismo, Josep Soler, *La Música: De la época de la religión a la edad de la razón*, Barcelona, Ed. Montesinos, 1987, pp. 9-17. Philip Ball, *El instinto musical. Escuchar, pensar y vivir la música*, Madrid, Ed. Turner, 2010, pp. 23-40. Walter Burkert, *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, Ed. Acantiladom, 2011, pp. 27-31.

de otros, y de la comunidad. Por el contrario, en su sentido mítico y originario, Fiesta remitía a un “decir-cantar” que reunía. Festejar era congregar, recolectar y conmemorar. Trátase del reunir-se de la comunidad.² La comunidad celebra su reunión. Fiesta, celebración, era canto-poético. En su celebración, el festín de címbalos y élogos, la comunidad canta y se en-canta.

Si hay algo asociado siempre a la experiencia de la fiesta, es que se rechaza todo el aislamiento de unos hacia otros. La fiesta es Comunidad, es la presentación de la Comunidad misma en su forma más integradora. La fiesta es siempre fiesta para todos [...] Se dice que las fiestas se celebran; un día de fiesta es un día de celebración. Pero, ¿qué significa eso? ¿Qué quiere decir celebrar una fiesta? ¿Tiene “celebrar” tan solo un significado negativo, “no trabajar”? Y, si es así, ¿por qué? La respuesta habrá de ser: porque evidentemente, el trabajo nos separa y divide [...] Por el contrario, la fiesta y la celebración se definen claramente porque, en ellas, no solo no hay aislamiento, sino que todo está congregado.³

Gadamer explica que en la actualidad ya no se advierte este carácter de unidad de la celebración. Celebrar sería un arte. ¿En qué consiste propiamente ese arte? Ese arte realiza la unidad, el arte es una reunión, el arte-celebración nos reúne. Pero no solo como una mera aglomeración, sino que interrumpe nuestro aislamiento y separación, nos pone en relación. Celebrar reúne. Si la celebración es en-canto-poético, y ese cantar-poetizar concierne al reunir, reunir-se, es en la música y poesía que somos reunidos, albergados. En ese albergue poético-musical adviene la Comunidad.

Celebramos al congregarnos por algo y esto se hace especialmente claro en el caso de la experiencia artística. No se trata solo de estar uno junto a otro como tal, sino de la intención que une a todos y les impide desintegrarse en diálogos sueltos o dispersarse en vivencias individuales.⁴

² Sobre el particular, relevante sería examinar la etimología de la palabra *logos* que ofrece Heidegger, donde se destaca el carácter relacional del concepto. *Logos* como un reunir-recolectar, reunir-reunirse-albergar-se. Asimismo, advertir la relación que existiría entre *logos* y poesía. Martin Heidegger, *Conferencias y Artículos. Logos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 153-157. Véase también en la misma edición: “Poéticamente habita el hombre...”, p. 139. En torno a la relación poética de la égloga con el trabajo, la recolección y la comunidad, véase: Gerardo Vidal Guzmán, “Hesíodo, la poesía del campesinado”. En *Retratos de la antigüedad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2007, pp. 27-33.

³ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998, pp. 99-100.

⁴ *Ibíd.*, p. 101.

Tal como advierte Philip Ball, una de las características más tempranas y evidentes de la música, de cualquier lugar del mundo, es que tiende a ser una actividad grupal. La música desde su origen, incluso en sociedades tribales, tiene en principio un carácter comunal. Aunque su composición y ejecución corra a cargo de una minoría selecta, la norma es que la música se dé en lugares y contextos en los que contribuye a la cohesión social, al reconocimiento de la comunidad, ya sea en fiestas y ceremonias religiosas, rituales, en cantos o bailes comunales.

El uso casi universal de la música en los ritos comunales obedece a su capacidad de suscitar emociones y rondar la frontera del significado, sin que ningún contenido semántico llegue en ningún momento a hacerse evidente [...] gracias a la cual parece idónea para expresar o representar conceptos numinosos. Se diría que Stravinski coincidía con ese punto de vista cuando afirmó que “el significado profundo de la música y su propósito fundamental es promover la comunión del hombre con sus semejantes y con el Ser Supremo”.⁵

Aquello rezuma inequívocamente el carácter trágico que comporta aquella fiesta poético-musical, pues ella, si bien está dada al canto, la música, la poesía, la danza, sin embargo, su signo primordial consiste en una donación, un donar-se, un darse, un ponerse en comunión. Ese *donarse a*, esa donación nunca es clausura, cierre o consumación. Antes bien, trátase de una apertura, de un desborde —en sentido estricto, de un Éx-tasis—. Así, Música y Poesía abren, en tanto donación, al desborde, a lo ilimitado. Allí aguarda lo trágico, como aquello ante lo cual nos hemos ex-puesto en relación. O de otro modo, allí aguarda lo trágico como el advenimiento de un extralimitarse, como un fuera de límite, un fuera de sí. Ahí, en el arrobamiento poético-musical adviene la apertura extática y trágica de la comunidad.

Si bien aún se estudia, cuáles serían los sentidos e implicancias que se ponen en juego en la expresión misma de *Tragedia*, un rasgo pareciera irrevocable, y es aquello que concierne al canto-poético del dolor humano, en su relación con los ritos y mitos de renovación política de la comunidad.⁶ La existencia y juego de unos cantos, de unos coros, poemas, danzas, y sacrificios del ‘macho cabrío’, están destinados a la celebración de la comunidad abierta —esto es, abierta y expuesta al desborde—, que en tanto se canta y se en-canta, se abre y expone

⁵ Op. Cit., Philip Ball, *El Instinto musical*, p. 43.

⁶ Véase: José Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, Barcelona, Ed. Planeta, 1970. Cornelius Castoriadis, *De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Pierre Vidal-Naquet, *El mundo de Homero*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001. Simone Weil, *La fuente griega*, Madrid, Ed. Trotta, 2005. Jean-Pierre Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

a su límite. La comunidad en-cantada, expuesta y suspensivamente dispuesta, en el rito poético-musical se renueva y abre a su posibilidad.

... a la disolución del orden sigue la refundación de la *pólis* en las fiestas Panateneas [...] En los ritos de iniciación se renueva la vida de la comunidad; en los ritos de año nuevo que surgen de aquellos se renueva el orden de la *pólis*. Eso sigue valiendo asimismo para la Grecia del período clásico [...] Para el hombre son más acuciantes y más imperiosos los problemas de la comunidad y de su ordenación. Solo podía perdurar aquello que, trascendiendo el terreno arbitrario individual, era reconocido como «sagrado». Las comunidades de las *póleis* griegas, y especialmente las atenienses, sabían que su forma de vida estaba arraigada en los cultos y los ritos festivos; y no porque con estos se persiguieran fines de magia agrícola fundados en creencias primitivas, sino porque en la santidad inviolable de los ritos, así como en la poesía mítica que los iluminaba, se conservaban unos ordenamientos vitales desde los tiempos más remotos, y aun unos ordenamientos fundamentales de la existencia humana.⁷

La fiesta poético-musical comporta dos rasgos fundamentales de lo trágico-comunal: por un lado, el carácter de fatalidad que sobrecoge y desborda las tribulaciones de los hombres; por otro, una finitud inderogable que somete a los hombres a unas fuerzas supremas, ininteligibles e ingobernables.⁸ Ahí la tragedia acusa una tensión prima: la cuestión del gobierno de la comunidad. De modo que, admitiendo todas las discusiones en torno al carácter de la fiesta trágica, una cuestión parece ser inequívoca, su carácter político y comunitario.⁹ El canto *mito-poético* interpela a la comunidad, exponiéndola en su relación, abriéndola hacia su permanente refundación, hacia su propio riesgo.¹⁰ En el canto del mito trágico, la comunidad es remitida hacia su violencia fundacional, exponiéndola al frágil ejercicio agonístico de su sobe-

⁷ Op. Cit., Walter Burkert, *El origen salvaje*, pp. 129-130. Una de las fiestas más ancestrales de las que tenemos noticias, remite a la formación sumerio babilónica. Se trata del mito de *Enuma elish* que canta el origen del universo y que se recitaba en las fiestas de año nuevo. Al recitarlo, la comunidad recreaba el acto originario de la creación y restablecía su pacto con los dioses. Paul Garelli, *“El pensamiento prefilosófico en Mesopotamia”*. En Brice Parain, *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI editores, 1997, pp. 30-35.

⁸ A.J. Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ed. Ariel, 1986, pp. 15-17. En torno al carácter trágico del héroe poético y el lugar que ocupa en la comunidad, véase: M.I. Finley, *“El hogar, el parentesco y la comunidad”*, en *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 81. Asimismo, Gerardo Vidal Guzmán, *Retratos de la antigüedad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2007, pp. 13-26.

⁹ Una reciente actualización de los sentidos políticos de lo trágico se encuentra en Terry Eagleton, *Dulce violencia, La idea de lo trágico*, Madrid, Ed. Trotta, 2011.

¹⁰ Nicole Loraux, *Mito y política en Atenas*, Buenos Aires, Ed. El cuenco de plata, 2007, pp. 47-61.

ranía.¹¹ En ese sentido, todavía en el orden del rito, la fiesta expresaría un cierto ordenamiento comunitario brindado por lo sagrado, emanado desde los dioses.¹² El canto *mito-poético* expresaría un orden cósmico hacia el cual los hombres se encontrarían irrecusablemente dispuestos.

En la fiesta poético-musical el trabajo está en reposo, los hombres se congregan y se reúnen con los dioses. En el canto poético la comunidad se abre a aquello que la desborda, a lo sagrado. Aquello que desborda, es lo que Hölderlin llama “poderoso divinamente hermoso”, la *physis*. El canto poético pone a la comunidad en su des-borde, ante lo inmenso, lo colosal. El canto poético pone a la comunidad ante el abismo.¹³ Ese desborde de la comunidad es su propio en-canto, su embriaguez.

Sin embargo, esta embriaguez no ha de ser confundida, a primeras, con mera borrachera. No se trata de una vulgar pérdida de los sentidos, antes bien, se trata de su apertura, de su disposición. Se trataría más de una *aísthesis* antes que de una *anestesis*. Aquella embriaguez trágica del canto poético-musical, trae y proyecta una luz oscura, que no niega la claridad, sino que impide el exceso de brillo que ciega los sentidos. Así el canto poético de la comunidad en fiesta suscita la embriaguez hacia lo abierto.

No debe emborrachar, sino producir embriaguez. La embriaguez es esa sublime disposición de ánimo (*Stimmung*) en la que ya solo se oye la voz que da el común acorde a fin de que los que han logrado en ella la consonancia se decidan a alcanzar las más extrema alteridad respecto de sí mismos. Claro que no están decididos gracias a una decisión calculada, sino porque su ser ha sido convocado precisamente por lo que les ha dado a entender la voz del que da el acorde [...] La embriaguez alza hacia la luminosa claridad en la que se abren las profundidades de lo oculto y en donde la oscuridad aparece como hermana de la claridad.¹⁴

De modo que en la fiesta poético-musical tiene lugar un festejo, una celebración, una conmemoración.¹⁵ ¿Qué es ahí lo que se festeja? La comunidad celebra poéticamente las nupcias entre los hombres y los dioses. Aquella fiesta expone a la comunidad a su límite, no la conduce hacia lo quietivamente dispuesto, no la asegura, sino que la expone al peligro de comparecer ante sí y lo abierto.

¹¹ Jean-Pierre Vernant, *Atravesar fronteras, Entre mito y política II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 140-142.

¹² Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2004, pp. 10-14.

¹³ Martin Heidegger, “Como cuando en día de fiesta”. En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 55-85.

¹⁴ Op. Cit., M. Heidegger, “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 131-132.

¹⁵ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, pp. 134-141.

Pero los días festivos, en sentido estricto, son algo bien distinto del mero vacío causado por una interrupción. El simple hecho de detener el trabajo supone un suspenderse, un detenerse-en-sí que tal vez sea lo más determinante. Porque eso es justamente lo que nos permite llegar a nosotros mismos [...] el detenerse-en-sí nos trasladada afuera, a un ámbito apenas experimentado desde el que se determina nuestro ser. Este traslado da lugar al asombro, es algo que asusta o que da temor. Cada vez surge una reflexión y un conocimiento nuevo. Todo se abre ante el hombre.¹⁶

La comunidad reunida en la música y la poesía, en el canto, la fiesta y el ditirambo,¹⁷ se abre y expone a lo numinoso y colosal. Si rastreamos en el mundo clásico, esta reunión comunal nos conduce al término *kolossós*. Los griegos se referían así a un rito festivo centrado en una experiencia y des-borde particular. El *kolossós* es un monolito de piedra que emplaza la relación con un ausente o una ausencia, generalmente indicaba el lugar de un muerto. Sin embargo, el *kolossós* en nada se parece a la figura del muerto, no representa su fisionomía ni sus detalles, no es un “retrato”, no conserva parecido ni semejanza. En rigor, el *kolossós* era un doble, una apertura que permitía poner en relación el mundo de los hombres con el mundo de los muertos y los dioses.¹⁸

El *kolossós* sirve para atraer y fijar un doble que se encuentra en condiciones anormales; permite restablecer entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos relaciones perfectas. El *kolossós* posee esta virtud de fijación porque él mismo está clavado ritualmente en tierra. No es, pues, una simple señal figurativa. Su función es la de traducir en una forma visible el poder del muerto y la de efectuar su inserción, conforme al orden, en el universo de los vivos. El signo plástico no es separable del rito.¹⁹

El *kolossós* designa una acción ritual, un acto mítico de canto y de encanto mediante el cual la comunidad se disponía en reunión, en unidad. ¿Si no es el parecido, ni semejanza, cuál es la razón por la que el *kolossós* mimetiza, encarna, dobla, presenta? Lo que hace al *kolossós* una encarnación, una *presentificación*, es la fuerza vivificante que comporta el rito, la fuerza mítico-poética que conduce al éxtasis.²⁰

¹⁶ Op. Cit., M. Heidegger, “Memoria” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 113.

¹⁷ Francisco R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia: sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, Ed. Planeta, 1972, pp. 42. En torno a ese carácter comunal véase: Alfredo Llanos, “Gravitación de la sofística en la historia y el teatro” en *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969, p. 141

¹⁸ Valeriano Bozal, *Mímesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Ed. La balsa de la Medusa, 1987, pp. 67-68.

¹⁹ Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ed. Ariel, 2007, pp. 314-315.

²⁰ Op. Cit., Bozal, *Mímesis*, p. 68.

Las cualidades materiales del *kolossós* son insuficientes para mimetizar al muerto, para reunirnos con él. Lo que realiza la unidad es el rito, el canto, la danza, la poesía, aquella invocación que nos abre al abismo. Se precisa del ritual que permita su venida, la reunión de invocación que lo adviene. Tal como explica Bozal, solo con el rito, la piedra pasa a ser *kolossós*. Dicho de otro modo, con el canto, y en el canto, lo inerte ad-viene a la vida, la comunidad quiescente deviene comunidad danzante. Por ello, en ciertos rituales de muerte se hacían presentes las «silenciosas», aquellas sacerdotisas que velaban el viaje del difunto al reino de la muerte, ahí donde estaba prohibida toda música y todo canto, pues la muerte sería el solemne cenobio del silencio.²¹

Por el contrario, la música vivifica, la poesía invoca e invita a venir. Poesía, es decir, la migración desde lo ausente a lo presente, de lo inexistente a lo existente.²² Música y poesía nos reúnen y abren al abismo. No se trata de una simulación ni de una representación. Se trata de una *presentificación*, de un advenimiento. El doble es una realidad insólita y exterior al sujeto, opuesto a los objetos familiares, al decorado ordinario de la vida, y se revela como proveniente de un otro lugar inaccesible. Esa *presentificación* que reúne es lo que primariamente se ha llamado *mimesis*.²³

La *mimesis* del *kolossós* es una encarnación a través de un rito que espera, como toda acción sacral, obtener resultados. No es una encarnación cualquiera, en ella, dos mundos distintos y distantes se ponen en contacto y lo inaccesible se hace presente. La *mimesis* no es exclusiva del *kolossós*, se encuentra primordialmente en las fiestas agrarias, —antes del teatro y la lírica—, en las que se producía la embriaguez y el éxtasis en los cantos y las entonaciones poético musicales que producían cambios de personalidad.

Un hombre poseído por *Lussa*, al imitar los gestos, la cara y los gritos de la Gorgona, se vuelve una especie de bailarín de los muertos, un bacante de Hades. El terror que lo estremece, que lo hace bailar a la horrible melodía de la flauta, asciende directamente del mundo infernal: es el poder de un muerto, de un demonio vengador que lo persigue por expiación o por venganza, un *alastor*, una deshonra criminal, *miasma*, que pesa sobre él o que ha heredado de su raza.²⁴

Mimesis deriva de *mimos* y *mimeisthai*, términos que se referían originariamente al cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales en que los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana —di-

²¹ Op. Cit., J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 311.

²² Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*, Barcelona, Ed. Áltera, 2005, p. 111.

²³ Op. Cit., Bozal, *Mimesis*, p. 69.

²⁴ Jean Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2001, p. 75.

vina o animal— o héroes de otro tiempo. *Mimeisthai* no es tanto imitar como re-presentar, es decir, encarnar y presentificar a un ser lejano.²⁵

En la fiesta a veces hay *mímesis*, esto es individuos humanos adquieren una nueva personalidad de héroes o divinidades; intervienen enmascarados con rasgos semianimales, así en las danzas de sátiros, en los enfrentamientos en Siracusa de los bucolistas, que llevaban cuernos de ciervo, etc. Pero la *mímesis* no exige la máscara: las mujeres atenienses hacían el papel de lenas o bacantes en las Leneas, o de seguidoras de Adonis, que lloraban su muerte, en las Adonias; en Creta danzaban coros que representaban a los curetes; sabemos de canciones eróticas femeninas cantadas por mujeres que encarnaban a heroínas del pasado, tales Calice y Herpalice.²⁶

Al igual que el *kolossós*, la *mímesis* es una fiesta ritual que trae la presencia de los dioses y provoca la *katharsis* de los que danzan en el rito. Algunos instrumentos musicales eran empleados ahí específicamente con fines orgiásticos para provocar el delirio, destinados a producir esta gama de sonidos infernales que ponía a los hombres ante los abismos. El espanto que producían en el auditorio era tanto más intenso, dado que los músicos y sus instrumentos permanecían ocultos y los sonidos parecían no provenir de ellos, sino directamente de lo invisible, surgir del más allá, como la voz enmascarada de una potencia de ultratumba, como un eco que viene desde muy lejos y retumba misteriosamente aquí.²⁷ Así la *mímesis* canta la ablación que abre y reúne el mundo de los dioses y el mundo de los hombres.²⁸ Ahí resalta el carácter exultante, divino y comunal que suscita el arte de la música y la poesía.

Tal disposición permite a los hombres entrar en comunicación con seres de un carácter igualmente ardiente y animado, sobre todo con aquellos “espectros” especialmente importantes a los que vulgarmente denomina dioses o daimones, y permite asimismo recibir de ellos efluvios que producen vivas impresiones. La recepción de estos “espectros” dotados de ideas, emociones e impulsos, confiere a dichos hombres, durante un tiempo y en un cierto grado, el carácter de los seres de los que proceden. Y es en una crisis de exaltación sobrehumana, semejante al estado de locura en el que se crean las obras de arte y se revela la verdad en comunión con la divinidad. Aunque rebaja a dioses y demonios a la condición de la existencia natural

²⁵ Op. Cit., Bozal, *Mímesis*, pp. 69-70.

²⁶ Rodríguez Adrados, F., *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, *Rev. de Occidente*, 1976, p. 20.

²⁷ Op. Cit. J. P. Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, p. 75.

²⁸ Op. Cit., Bozal, *Mímesis*, p. 70.

e incluso material, mantiene no obstante el poder sobrehumano de estos y su capacidad para intervenir en los asuntos humanos.²⁹

Son los dioses quienes otorgan el genio de este arte, para servir a su culto y deleitar a los hombres.³⁰ El rito mimético se despliega en canto, música, danza y embriaguez, y habiendo renunciado a toda semejanza, tanto la *mimesis* como el *kolossós* tienen la ambición de establecer con el *más allá* un contacto real, de hacer patente su presencia terrena. Sin embargo, en este mismo empeño, se advierte que el más allá de la muerte encierra para los vivos lo inaccesible, lo misterioso, lo inefable y esencialmente otro.³¹

La *mimesis* ritual se explica por la sugestión, la conmoción, el delirio y arrebato, como elemento fundamental para hacer vívida aquella invocación. La *mimesis* es un hecho antes que la cualidad física, es acción y relación, es un ponerse y exponerse a la relación. En ello, la celebración ditiirámica, en tanto que abre, reúne y pone en relación, comporta a la comunidad en reunión. No solo la comunidad como reunión entre los hombres, sino que la comunidad como la reunión de los hombres con aquello que les trasciende y extasia.³²

Aquel que participa en la acción ritual, en la *mimesis*, está representando a una divinidad, un héroe o un animal, pero esa representación es una verdadera encarnación. No es una mera representación, sino una presentificación. Ello se debe a que la *mimesis* pone en primer plano la concepción cíclica propia de los griegos: la fiesta es la reproducción de la que hubo el año anterior, y esta del anterior, y así sucesivamente, una reproducción que no representa, que no marca distancia entre una y otra: es la misma reencarnada. Renace un tiempo anterior, y con él renacen los dioses, los héroes, los hombres y los animales, de la misma forma en que todos los años renace la naturaleza.³³

En este renacer adviene lo extra-ordinario, el acontecimiento, lo descomunal. Si el rito poético-musical reúne, lo hace precisamente con lo extraordinario, y lo hace interrumpiendo lo ordinario, lo ordenado. El rito suspende el orden, rompe las normas de lo cotidiano, de lo estable y lo aquietado y, en su

²⁹ F.M. Cornford, *Principium Sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, La balsa de la medusa, 1987, p. 86.

³⁰ Homero, *Odisea*, Madrid, Ed. Gredos, 2000, xxii. p. 345-350. p. 363.

³¹ Op. Cit., J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*, p. 316. Quizá en esa relación con lo inefable, lo ingobernable, la fatalidad, el exilio y la muerte, se pueda explorar una relación entre música y tragedia, precisamente mediante la noción de «estilo tardío» que plantea Adorno en torno a Beethoven y luego recobra Said. Véase Edward Said, *Sobre el estilo tardío. Música y literatura a contracorriente*, Buenos Aires, Ed. Debate, 2009, pp. 25-48.

³² Op. Cit., Bozal. *Mimesis*, pp. 70-71.

³³ *Ibíd.*, p. 71.

lugar, promueve la inquietud. Así, el rito poético-musical es una provocación y una invocación a lo inquietante. Ahí la comunidad se inquieta, se abre a lo descomunal, al peligro provocante, pero en aquel peligro adviene también lo que salva.³⁴ Ante lo abierto renace lo esencial.³⁵ No es solo el renacer del año anterior, es el renacer de un tiempo de unidad en que la escisión entre los hombres y los dioses no existía. Es el renacer de un nuevo ciclo y la renovación de las nupcias entre dioses y hombres, así se abre un tiempo en que hombres, dioses y animales celebran su pacto y ponen en juego las fuerzas cíclicas de la vida. Este renacer es una recuperación de la integración y la unidad supremas, celebrada con la fiesta que interrumpe, pero también restablece.³⁶

La fiesta no se limita a narrar aquel pasado, a evocarlo. En la mimesis, este mundo se pone en pie, ante todos y entre todos, introduciendo lo extraordinario como norma, alterando la habitual y convencional, revelando el verdadero sentido de las cosas, de los hombres y de la naturaleza. La fiesta, gracias a la mimesis, hace posible lo imposible. Por eso, sus efectos son tan contundentes, su dinamismo, su movimiento es completo. En la fiesta, los participantes —todos, pues todos intervienen— poseen una actitud activa, no escuchan, hacen, no oyen narraciones de los dioses, son los dioses mismos. En la fiesta, los hombres cumplen su más alto destino: son dioses.³⁷

El rito poético-musical constituye un conocimiento, una experiencia,³⁸ una apertura de lo comunal a su desborde. En este sentido, el conocimiento mimético del rito poético-musical de la comunidad nos abre al conocimiento y advenimiento de lo des-comunal. Los dioses yacen ante los ojos, su presencia adviene a la experiencia. La emoción es intensa, es la conmoción extasiante, una emoción embriagadora, en la que el actor es transformado también, pues la suya es una situación nueva, no cotidiana, sino extraordinaria. La fiesta mimética lo impregna todo y el hombre sale de su individualidad para participar en la comunidad extática que el rito ha propiciado. Todos los que participan en el rito poético-musical están hermanados en ese fuera-de-sí que la potencia mimética ha introducido.³⁹ El éxtasis poético-musical abre a la experiencia del renacer de las fuerzas vivas de la naturaleza, ahí donde la música despliega su

³⁴ Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?". En *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 199.

³⁵ Sobre la categoría de lo abierto, véase la advertencia y precisión planteada por Agamben, en torno a la distinción y los alcances de su uso en Rilke y Heidegger. Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2006, p. 107.

³⁶ Op. Cit., Bozal, *Mimesis*, p. 72.

³⁷ Ibid., p. 72.

³⁸ Ver, J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 148-151.

³⁹ Op. Cit. Bozal. *Mimesis*. p. 72.

carácter primordial, pues ella pertenece al tiempo en que se venera la salvaje naturaleza.⁴⁰

II

MUSAS, ÉXTASIS, CAOS

La idea de fuerza de la naturaleza parece estar contenida en el nombre mismo de lo que llamamos música. Si examinamos la expresión “Música”, advertiremos que el sustantivo *Mousiké* significaba “arte de las musas”. Para los griegos, “la música” englobaba el canto, la danza y la poesía, y en un sentido más general, formación espiritual, educación superior, cultura y ciencia.⁴¹

Las Musas deben su nombre a una raíz que se refiere al ardor, la tensión viva que se consume en la impaciencia, el deseo o la ira, y se abrasa por llegar a saber y hacer. La musa anima, levanta, excita, pone en marcha. Vela menos sobre la forma que sobre la fuerza. O, más exactamente: vela con fuerza sobre la forma. Pero esa fuerza mana en plural. Se da, de entrada, en formas múltiples. Son las Musas, no la Musa. Aunque su nombre haya podido variar, al igual que sus atributos, las Musas siempre habrán de ser varias. Lo que tiene que interesarnos es este origen múltiple...⁴²

Esta multiplicidad ya está contenida en la expresión *mousiké*, como el término plural, colectivo y agonístico de las Musas, las nueve hijas de Zeus y Mnemosyne (memoria). Las musas eran consideradas dadoras de inspiración y patronas de las distintas artes. Calíope (“Hermosa voz”) es la musa de la poesía épica y se la representa con una tablilla y un punzón; Clío (“celebrar”) es la musa de la historia y se la retrata con un baúl de libros; Erato (“encantadora”) es la musa de la poesía elegíaca y su instrumento es la lira; Euterpe (“deleite”), la musa de la poesía lírica y la canción, lleva una flauta; Melpómene (“coro”) es la musa de la tragedia y se la muestra con una máscara trágica; Polimnia (“muchas canciones”), la musa de la poesía sagrada, no tiene símbolos especiales; Terpsícore (“el encanto de la danza”) es la musa coral y la danza, y lleva una lira; Talía (“festividad”), musa de la comedia, usa una máscara cómica; y Urania (“celestial”), musa de la astronomía, se la muestra con una vara y un globo.⁴³ Las musas antes que cualquier representación, son fuerzas agonísticas, danzantes, móviles, vivificantes. Las musas son fuerzas *poiéticas*, potencias donadoras de

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Tratados Filosóficos, Obras Completas*, Vol. XII, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1957, p. 63.

⁴¹ Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 49.

⁴² Jean-Luc Nancy, *Las Musas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2008, p. 11.

⁴³ Lewis Rowell, *Introducción a la filosofía de la música*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2005. p. 47.

la creación, intensidades extáticas de la embriaguez y la donación. Los poetas, aedos, rapsodas y cantores les invocan para acceder a la donación divina de la inspiración. Alcman entona así su rogativa a las Musas:

*Llenadme, Musas del Olimpo, el alma
con el amor de una nueva canción:
quiero escuchar la voz
de las muchachas entonando
hacia el cielo un hermoso himno...*⁴⁴

El concepto *mousiké* comprendía un conjunto de actividades diversas, aun cuando todas ellas eran incorporadas en su multiplicidad comunal; así “música” incluía, sobre todo, la poesía⁴⁵, la danza, incluso la gimnasia. En el contexto de la Grecia clásica, una educación de cuño aristocrático exigía el culto a la virtud, el aprendizaje de la lira, el canto y la poesía.⁴⁶ El carácter integrador y agonal del término *mousiké* está ya presente en los poemas homéricos y en los tempranos testimonios poéticos que remiten a la música.⁴⁷

Es evidente que la música, si se la considera “el arte de las musas”, en la Grecia clásica requería un campo mayor que el que exige en la sociedad moderna. Unía verso, danza, actuación, ritual y liturgia, especulación cósmica y otras ramas de la educación con el arte del sonido. Su gama expresiva incluía tanto el recitado apolíneo de la poesía lírica refinada, acompañada por la lira, cuanto la intensidad emocional dionisiaca de los grandes coros en los dramas de Esquilo, Sófocles y Eurípides. La música era considerada como algo valioso y desconfiable a la vez: valioso por su capacidad de despertar, complacer y regular al alma y de producir buenas cualidades en sus oyentes;

⁴⁴ Juan Ferrate, *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1966, Alcman, V.3. Estrofa 1-2, pp. 167-169.

⁴⁵ El carácter agonístico y comunal de la poética musical griega se aprecia tempranamente. Aunque algunos autores proponen una distinción en el *melos* griego, marcando una diferencia entre el canto personal del poeta y el canto coral de los coristas educados. El *melos* lesbio ofrece dos grandes nombres: Alceo y Safo (VII A.C.). Alceo fue desterrado durante 15 años. Sirvió de guerrero de fortuna, en Egipto. Sus obras formaban diez libros en la época alejandrina; todas eran poesías de himnos, canciones políticas de partido, cantos de bebida y cantos de amor; y su fuerza parece estar basada en las reminiscencias políticas y personales, las amarguras del viaje de exilio y de la guerra. Gilbert Murray, *Historia de la literatura clásica griega*, Buenos Aires, Ed. Albatros, 1947, p. 114. Asimismo, véase Juan Ferrate, *Líricos griegos arcaicos. Antología*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1965, p. 271.

⁴⁶ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 603. Asimismo, véase: M. I. Finley, *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Editorial Labor, 1966, pp. 95-117.

⁴⁷ Op. Cit., Fubini, *La estética musical...*, p. 42.

pero, a la vez, se desconfiaba de ella por su capacidad de sobreestimar, drogar, distraer y llevar a excesos en la conducta.⁴⁸

Así lo reafirma Jankélévitch al señalar que la música actúa sobre el hombre, sobre su sistema nervioso, e incluso sobre sus funciones vitales. Mediante una abrupta irrupción, la música se instala en nuestra intimidad y parece fijar allí su domicilio. Así, el hombre habitado y poseído por esta intrusa, el hombre transportado por ella fuera de sí, ya no es él mismo: todo él, cuerda vibrante y tuba sonora, tiembla desafortadamente bajo el arco o los dedos del instrumentista. Y al igual que Apolo llena el pecho de la Pitia, así la poderosa voz del órgano y los dulces acentos del arpa se apoderan del oyente.⁴⁹

Esta operación irracional e incluso inconfesable se cumple al margen de la verdad, por ello está más cerca de la magia que de la ciencia mostrativa. Aquel que quiere convencernos no con razonamientos, sino persuadirnos con canciones, pone en práctica un arte pasional de agradar, de subyugar sugiriendo, y de someter al oyente mediante el poder fraudulento y embaucador de la melodía, de conmovérle con las tretas de la armonía y la fascinación de los ritmos.⁵⁰

Se constata ahí la reunión primordial entre el arrobamiento del mundo mítico y el éxtasis del canto poético musical. Ciertamente, el más temprano conocimiento musical nos ha sido traído precisamente mediante el canto mítico. Probablemente, el mito musical más célebre, más antiguo y, quizá más significativo, es el canto de Orfeo.⁵¹

Orfeo es el héroe mítico que unió para la posteridad, de forma indisoluble, el canto con el sonido de la lira; pero no es esto lo que fascina del mito órfico, sino, principalmente, el aspecto encantador y mágico que adquiere la música... La música dentro del mito órfico es una potencia mágica y oscura

⁴⁸ Op. Cit., Rowell, *Introducción a la filosofía de la música*, p. 47.

⁴⁹ Vladimir Jankélévitch, *La música y lo inefable*, Barcelona, Ed. Alpha Decay, 2005, p. 17.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 18.

⁵¹ Uno de los inventores, quizá el más importante, de la música. Nacido en las Piéridas en Tracia, al NE del monte Olimpo, según la leyenda. Su música encantaba a todos los que la oían, no solo seres humanos, sino también animales y plantas e, incluso, las fuerzas naturales. Se solía representar cantando con un instrumento de cuerda (cítara, lira o forminga). También fue el primer poeta e inventor de los metros que se creían más antiguos: los hexámetros dactílicos o versos heroicos. La leyenda lo hace participar de las aventuras de los argonautas, pero la historia principal es quizá el relato del descenso a los infiernos en busca de su amada Eurídice, a la que pierde definitivamente por volver su vista hacia ella, contra lo que le había sido mandado, cuando ya se encontraba en el camino de regreso del más allá. Op. Cit., Rowell, *Introducción a la filosofía de la música*.

que subvierte las leyes naturales y que puede reconciliar en una unidad los principios opuestos sobre los que se rige la naturaleza: vida y muerte, mal y bien, belleza y fealdad; estas antinomias llegan a anularse unas a otras en el canto ejecutado por Orfeo, gracias al poder mágico-religioso reconocido a la música.⁵²

Si por un lado, una corriente del pensamiento griego concibió la música como factor civilizador, educativo y de armonización del hombre y la polis; por otro lado, la música se consideró también fuerza oscura, conectada con las potencias del bien y del mal, capaz de curar enfermedades y de elevar al hombre hasta la divinidad, así como capaz de precipitarlo hacia fuerzas malignas; por esto, la música asume una dimensión propia del rito religioso y ético-político.⁵³ Se sigue de ahí una de las preocupaciones que manifiesta Platón por distinguir el carácter de ciertas melodías y ritmos que podían, tan bien orientar a virtud, como desencadenar pasiones, delirios y vicios que amenazaban el orden de la comunidad.⁵⁴

El mito órfico expresa esta amenaza, en cuanto no se opone al deleite musical, sino que lo profundiza y acentúa. Como apelación a las fuerzas supremas, su canto procura un placer mágico que puede transmutarse en encantamiento y forzar a los seres que lo sigan, como si hubiesen sido abducidos por un poder superior. La concepción de la música en el mito de Orfeo es análoga a la que brota del mito de Dionisos, el dios de la embriaguez y del frenesí orgiástico que celebra con su flauta la fiesta pánica de la naturaleza.⁵⁵

Orfeo canta y acompaña su canto con los sonidos procedentes de la lira; desde sus orígenes, la facultad de hechizo atribuida a la música por los antiguos griegos deriva, sin embargo, de dos elementos diferentes, aun cuando ambos se hayan dado siempre totalmente fundidos: la palabra y la música, la poesía y el sonido.⁵⁶

De este modo en la música arraiga un juego dinámico e incesante entre el frenesí y la calma, el éxtasis y el orden, la rapsodia y la armonía.⁵⁷ Sin embar-

⁵² Op. Cit., Fubini, *La estética musical...* p. 49.

⁵³ Ibíd., p. 50.

⁵⁴ Platón, *Leyes*, Madrid, Ed. Gredos, 1999. II 669c-d. pp. 277-278. Asimismo véase José Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Ed. Gredos, 1970, pp. 156-166. Véase también F. M. Cornford, "La comunidad platónica". En *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ed. Ariel, 1974. p. 97.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Origen de la tragedia, o del espíritu de la música*, Madrid, Ediciones Austral-Espasa, 2000.

⁵⁶ Op. Cit., Fubini, *La estética musical...*, p. 51.

⁵⁷ Si bien la cuestión de la armonía en el mundo clásico griego es un concepto intrincado y sujeto a un conjunto de mutaciones, se destaca especialmente el carácter

go, Dionisos, a diferencia de Orfeo, obtiene sus potestades exclusivamente del instrumento propiamente dicho, del sonido sugestivo emitido por la flauta, que descarta, obviamente, tanto el canto como la poesía.⁵⁸ Dionisos lleva a cabo su rito únicamente con la ayuda de la música, que se vuelve más grandiosa aún por medio de la danza que la acompaña. A Dionisos se le representa como bailarín, y con ello simboliza las fuerzas primigenias inmersas en el sonido.⁵⁹

Antiguas leyendas narran la contienda existente entre Dionisos y Orfeo, entre *aulos* y *lyra*,⁶⁰ pero la controversia más importante, y delicadamente política, se libra en torno al valor y supremacía de la música sobre la poesía. En este sentido, las leyendas procuran, en su mayor parte, ubicar a los míticos héroes musicales, tanto a Orfeo como a Dioniso, en una época muy anterior a la de la epopeya homérica, para indicar con ello una prioridad, histórica y lógica, de la música sobre la poesía. Esta tensión ancestral ha trascendido aquella escena fundacional⁶¹ y se mantiene activa hasta hoy.

Poesía, Música: idos monstruos sagrados entre los cuales se entrevió muchas veces un duelo!... Mallarmé levantaba una hipoteca, según Wagner, y amonestaba: "Olvidemos la vieja distinción entre la Música y las Letras, que solo es la escisión, querida, para su reencuentro ulterior... Que la Música y las Letras son el rostro alternativo ampliado aquí hacia lo oscuro..."⁶²

Recuerda Boulez que René Char se queja también de que la música, hasta hace poco, no se unía realmente con la poesía —o a la inversa—, salvo por el

de reunión y conjunción, pero inicialmente se trataría de la unidad de elementos en tensión y contrariedad. Este sería el sentido primordial que le daría Heráclito, comprensión que posteriormente irá mutando, hasta llegar a la idea de armonía como ausencia de conflicto o contrariedad. Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, p. 464. Para una revisión más exhaustiva del concepto y sus interpretaciones: Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI editores, 1971, pp. 174-186. Asimismo, para ver la torsión que Platón le da a la armonía de Heráclito, véase Giorgio Colli, *La sabiduría griega. Heráclito*, Vol. III, Madrid, Ed. Trotta, 2010, p. 111. También Leo Spitzer, *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo*, Madrid, Abada editores, 2008, pp. 17-19.

⁵⁸ En torno a las diferencias e interpretaciones de Dionisos y Orfeo, véase Giorgio Colli, *La sabiduría griega. Dionisos*, Vol. I, Madrid, Ed. Trotta, 2008, pp. 57-123. Asimismo véase Paul Del, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1976, pp. 129-138.

⁵⁹ Op. Cit., Fubini, *La estética musical*... p. 51.

⁶⁰ El *aulos*, o la flauta, el instrumento característico de Dioniso, el idóneo para acompañar las desconcertadas danzas ditirámicas, responde, por el contrario, a un impulso que no se halla regulado por una ley definida, ni desde el punto de vista ético ni desde el musical. *Ibid.*, p. 47.

⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

⁶² Pierre Boulez, *Puntos de referencia*, Barcelona, Gedisa editorial, 2001, p. 158.

hecho de que una de las dos, desde el primer compás, quedaba derrotada y totalmente sometida a la otra. Se transformaba en su duplicación, su montura, de modo que estos dos grandes, inagotables y diferentes misterios, poesía y música, solo consentían en aparecer juntos para dibujar una sonrisa de conmisericordia en los labios que acudían a saborearlos.⁶³ Boulez parece apostar por la restauración de aquella unidad primordial.

Toda poesía estaba inicialmente destinada a ser cantada: la evolución de las formas poéticas no podía separarse de sus correspondencias musicales. No olvidemos que los trágicos griegos escribían personalmente la música de los coros y de los melodramas.⁶⁴

Perspectiva semejante recorre una amplia gama de estudiosos, poetas y músicos, desde un helenista clásico como Burckhardt, quien afirma que la poesía está unida con la música, pues ambas son cosas de cantor. Cada elemento de la música y de la poesía tuvo su leyenda ideal de fundación: Hermes debió inventar la lira; Apolo, la forminx-cítara; Pan la siringa; y las Musas representan absolutamente todo el espíritu. En el Olimpo mismo se encuentran continuamente en su elemento el canto y la música, y el contenido del canto poético de las Musas expresa los dolores del género humano.⁶⁵

En el ritmo y en la melodía, animados por el sonido, la danza y la poesía se reconocen y aman a sí mismas, recuperan su propia esencia objetivada en lo sensible e infinitamente embellecida y facultada. Pero el ritmo y la melodía son los brazos del arte sonoro, con los que este abraza a sus hermanas (poesía y danza) en amoroso entrelazamiento; ellas son las costas entre las que el arte sonoro, el mar, une dos continentes.⁶⁶

La música sería el más fascinante de los modos poéticos. Por medio de la música y la poesía a los hombres se expresaría el dolor y la belleza, —solo por medio de los modos poéticos— alcanzamos breves e indeterminadas vislumbres

⁶³ Ibíd., p. 158.

⁶⁴ Ibíd., p. 161.

⁶⁵ Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Volumen III, Barcelona, Ed. Montaner, 1965, pp. 86-87.

⁶⁶ Richard Wagner, *El arte del futuro*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 57. En torno a la discusión de la eventual unidad o tensión entre las artes, la distinción entre la belleza de los sonidos y el carácter no imitativo de la poesía, véase: Edmund Burke, *De lo sublime y de lo bello*, Madrid, Alianza editorial, 2001, pp. 114-213. Asimismo, sobre el lugar que ocupa la música y la poesía en las artes, G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Abada editores, 2006, p. 447.

de lo inmortal y la eternidad.⁶⁷ Allan Poe reconoce en esos frisos poéticos la unidad trágica de la música y la poesía, del canto y el verso.

Solo en el “canto” y nada más que en él se ajusta el “espíritu” a la articulación memorable de lo sagrado. Pero el espíritu no alienta en cada “canto”. Esto solo sucede en el canto del poema [...] El canto tiene que brotar del despertar de la naturaleza “desde el alto éter hasta el profundo abismo”, entonces alienta en el canto el hálito de la venida de lo sagrado. En este caso, el origen del canto es distinto de lo habitual.⁶⁸

De esta manera, música y poesía parecen indiferenciadas en su despliegue inaugural. Esta unidad no es una mera mixtura o complementos de materias significantes, sino que ella misma encierra y manifiesta una relación mítica y enigmática de su propia unidad. La música y la poesía entablan una relación esencial con el abismo, con el Caos. Así se expresa el mito órfico, donde el poeta órfico se imagina, pues, la materia primordial como informe, oscura, nebulosa y un tanto siniestra, en la que todo estaba mezclado y nada indistinto podía verse. La Noche que era la primera diosa nacida en la *Teogonía de Derveni* y en la *Eudemía* es ya en las *Rapsodias* una materia primordial, anterior al nacimiento de cualquier otro ser; oscura, infinita, eterna, en la que nace Tiempo que lo abarca y cubre todo.⁶⁹

En este entorno “caótico”, en el que parece que Caos, que en Hesíodo significaba “Hueco” o “Abertura” primordial, ha pasado a significar “materia confusa”, nace Tiempo. En la cosmogonía pitagórica, el Tiempo es un ser divino que conoce desde siempre la configuración del universo. Tiempo tiene dos hijos, Éter y Abismo. El abismo es Caos, Caosma, un amplísimo espacio sin límites, es el abismo sin límites, sin luz y carente de toda definición.⁷⁰

En la interpretación de la teogonía presocrática se establece entonces una relación entre el carácter de las Musas y el principio del Caos. Esto se encontraría referido en Hesíodo, en la *Teogonía*, donde se articulan tres relaciones o momentos de estos términos: a) el problema de la verdad, que se advierte en las

⁶⁷ Edgar Allan Poe, *Escritos sobre poesía y poética*, Madrid, Ed. Hiperión, 2009, pp. 19, 193-195. Desde otra perspectiva véase San Agustín, “La música es una cierta arte liberal”. En *De Música*, Córdoba, Alción editora, 2000, p. 29. En torno a la tensión que existiría entre música y poesía, y una cierta ruptura o dislocación ontológica que operaría Mozart entre la música prerromántica y música romántica, véase: Slavoj Žižek, *La música de Eros, ópera, mito y sexualidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 33.

⁶⁸ Op. Cit., M. Heidegger, *Como cuando en día de fiesta*, pp. 73-74.

⁶⁹ A. Bernabé, *Textos órficos*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 47.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 47-50.

palabras de las Musas al poeta al pie del monte Helicón: “sabemos decir muchas cosas falsas semejantes a verdades, pero sabemos también, cuando queremos, cantar verdades”; b) la pregunta por el origen, paradigmáticamente planteada al comenzar el desarrollo de la teogonía propiamente dicha: “Decidme estas cosas, oh Musas que tenéis olímpicas moradas, desde el principio (*arkhé*), y decid qué fue lo primero (*prôton*) de aquellas. Ciertamente al principio de todo fue Caos...”⁷¹ Así canta la *Teogonía* de Hesíodo.

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconiadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón... forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies. Partiendo de allí, envueltas en densa niebla marchan al abrigo de la noche... Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero. “En primer lugar existió el Caos... Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo”.⁷²

Heidegger explica que Caos significa, en una primera lectura, lo que se abre como un bostezo, la fisura abierta, el espacio abierto que se abre antes y en el que todo ha quedado engullido. Ahí la fisura impide cualquier apoyo que permita distinguir o fundar algo, por eso el caos parece lo carente de distinciones y por ello se le asocia a la pura confusión. Sin embargo, lo “caótico”, entendido así, sería la negación de la esencia de lo que significa “Caos”. Pensado desde la “naturaleza”, el caos sigue siendo esa fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia. Por ello Hölderlin le llama “sagrados” al “caos” y a la “confusión”. El caos sería lo sagrado mismo. Ningún elemento real prevalece a esta fisura, sino que se limita siempre a entrar en ella. Todo elemento que aparece es siempre y cada vez superado por el Caos.⁷³

III

COMUNIDAD MUSICAL Y LO DES-COMUNAL

El Caos es lo des-comunal. Lo descomunal concierne a lo extraordinario, a lo inaudito, lo gigantesco o colosal. Lo descomunal concierne al desborde, a un extralimitarse. Lo descomunal como lo fuera de medida, fuera de ley, de cierto modo, lo fuera de la comunidad. Lo poético musical abriendo al caos, pone la comunidad ante lo descomunal.

⁷¹ Ramón Cornavaca, *Presocráticos. Fragmentos 1*, Barcelona, Ed. Losada, 2008, pp. 14-15.

⁷² Hesíodo, *Obras y fragmentos, Teogonía*, Madrid, Ed. Gredos, 2000, 1-125. pp. 9-16.

⁷³ Op, Cit., M. Heidegger, *Como cuando en día de fiesta*, p. 70.

Es ante el riesgo de lo descomunal que reacciona Platón intentado un proceso de destierro y aquietamiento de la música y la poesía. Esta terapéutica musical encontraría célebres antecedentes ya en el siglo VIII A.C. con el poeta-músico Terpandro, inventor de los *nómoi*.⁷⁴

¿Por qué los cantos registrados bajo el nombre de *nómoi* se llaman así? ¿Acaso no es porque los hombres, antes de que conocieran la escritura, cantaban ya las leyes con el fin de no olvidarlas, de la misma manera que hacen todavía los Agatirsos? Por la razón aducida, de todos los cantos que los hombres llegaron a usar, estos llamaron siempre a los primeros con dicho nombre.⁷⁵

Según Platón, los *nómoi* debieron representar durante el período ático la tradición musical más antigua y austera: la música concebida conforme a una rígida ley; música sin corromper aún por lo nuevos usos y zafias costumbres. A partir de ello, Platón establece la relación directa de decadencia de la tradición musical, culpando a los coregos y aedos de la confusión reinante dentro de los distintos géneros musicales, y de la desaparición de una ley que regulara los diferentes tipos de composiciones. Así, articulando una terapéutica músico-política, se establece un correlato entre la ley del orden musical y la ley del orden comunal.⁷⁶

Del citarista Terpandro se contaba que, con el arte de su canto, había llegado a reprimir una revolución en Esparta. Por lo que se refiere al músico Frinis o Phrynis de Mitilene, nacido en Lesbos en el año 450 A.C. hay que añadir que fue defensor de la concepción estética representada por la nueva música griega —con formas más teatrales, populares y sofisticadas, que criticara Platón—, cuyo resultado fue la separación que se produjo entre el arte musical y el arte poético propiamente dichos en un sentido moderno.⁷⁷

Si esta terapéutica tiene un propósito en Platón, es acercar la música a la virtud y al orden. Para ello se precisa una nueva demarcación entre poesía y

⁷⁴ Terpandro instauró la enseñanza de la música en Esparta y perfeccionó la lira, al aumentar el número de cuerdas de cuatro a siete, quería demostrar la superioridad de la lira sobre la flauta. Pero, el hecho más importante, según Pseudo Plutarco, es que Terpandro fue el inventor de los *nómoi*, que debió significar ley; los *nómoi* habrían sido melodías que se establecían de forma rigurosa para diferentes ocasiones, o en orden a la consecución de los efectos que deberían haber producido; de ser así, habrían constituido el núcleo de la tradición musical ulterior que asentara una verdadera enseñanza de la música. Op. Cit., Fubini, *Estética musical*, p. 46.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 46.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 47.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 47.

música, entre palabra y canto. Separado *logos* y *mitos*, a la música se le sustrae su peligroso encanto, su caos, su condición descomunal. Jankélévitch explica que lo peligroso de la música yace en su encantamiento, y este no es un mero *decir*, sino un *hacer*, y en esto la música entronca con la esencia del acto poético. Este hacer no es cualquier hacer, esencialmente es un hacer-sentir. La música tiene esto en común con la poesía y el amor, e incluso con el deber: no está hecha para que se hable de ella, sino para que se haga; no para ser dicha, sino para ser tocada.⁷⁸ Es cierto que el poeta habla, pero sus palabras no son para decir, como las palabras del código civil, son palabras para cautivar, son palabras de hechizo. La poesía se lleva a cabo, inmediatamente, para crear el poema.⁷⁹

Verdaderamente, la operación musical, como la iniciativa poética, es una acción inaugural, y por ello merece el nombre de “Encanto”.⁸⁰

Así, la comunidad poética *se* canta y *en-canta*. La comunidad deviene comunidad musical, comunidad des-comunal. Si bien la categoría de “comunidad”, en lo inmediato, concierne a una complejidad filosófica, histórica y política —en tanto que categoría—, la podemos rastrear ya en las primeras formulaciones políticas de nuestra civilización, así como en sus diversas interpretaciones e implicancias.⁸¹ Aquella distinción trazada en la sociedad clásica griega, entre “comunidad familiar” y “comunidad política”, contiene rasgos decisivos que la definen.⁸² La comunidad es, principalmente, una relación, un ponerse en relación, un estar constituido *en* y *por* la relación.⁸³ La noción de comunidad ha sido una categoría central y decisiva en la historia del pensamiento político. Si bien la noción es ancestral, ha existido una particular recuperación de su importancia en la experiencia política moderna.⁸⁴ Sin embargo, esta noción del lenguaje filosófico-político ha venido migrando al lenguaje estético-filosófico.⁸⁵

⁷⁸ Op. Cit., Jankélévitch, *La música y lo inefable*, pp. 127-129.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 130.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 189.

⁸¹ Platón, *República*, Madrid, Ed. Gredos, 1998.

⁸² Aristóteles, *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 1999, pp. 46-51.

⁸³ Sobre el carácter delicado, suspensivo y relacional de la comunidad véase: Jean-Luc Nancy: “Co, común, comunidad, lo que se comparte”. En *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009, p. 81. Igualmente relevante resulta Philippe Lacoue-Labarthe; Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2002; Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003; Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2006.

⁸⁴ Así, ya desde Maquiavelo, Spinoza, Rousseau, cruzando por la tradición del “contractualismo jurídico” (Locke, Hobbes, Kant), la cuestión comunitaria ha constituido un problema central del pensamiento filosófico-político. Aquello ha sido especialmente revitalizado en la filosofía política contemporánea, muy particularmente tras la experiencia política del siglo xx. Especialmente significativos han resultado los trabajos de Martín Heidegger, Georges Bataille, Hannah Arendt, entre otros.

⁸⁵ Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago, Ed. Lom,

Desde esta advertencia, la idea de “comunidad musical” recobraría aspectos decisivos de la noción filosófica de comunidad, entendida esta como una relación constitutiva-constituyente, donde el carácter de la relación se conserva suspensivamente dispuesta, a condición de que ningún contenido en particular consiga consumarla o finiquitarla,⁸⁶ se trataría siempre de una comunidad “inoperante”.⁸⁷ La “comunidad musical” es la comunidad lábil, que opera como una relación abierta, suspensiva, desbordada e inquieta por una pro-vocación, centrada en la experiencia estética de la escucha.

Esta “experiencia estética” no se reduce única o unívocamente a lo que convencionalmente se entiende como relación con obras de arte, contenidas en el “juicio de gusto del arte bello”.⁸⁸ Antes bien, concierne a la idea etimológica de un sentir, y ese sentir estaría dado, en primera instancia, por una escucha, una escucha que siente, una escucha que hace y se hace sentir. Los griegos clásicos conservaron para esta, la expresión *âiēsthesis*, que concierne en primer lugar al registro sonoro, a la experiencia de una escucha. La raíz *ai*, proviene de *aiō*, escuchar. *Aēmī*, *aisthō*, soplar, exhalar, de donde proviene la expresión latina *audio*.⁸⁹ La escucha sería la primera experiencia sensible a partir de la cual nos constituimos, si se quiere, la escucha sería la primera relación, dado que solo hay “mundo” en la medida que se está en medio del suceso auditivo.⁹⁰ En ese sentido la “comunidad musical” es ya la experiencia esencial de la escucha sensible, *aisthētica*, y en esa experiencia se dona lo esencial.⁹¹ En esa comunidad de escucha se suscita el mundo, que adviene como experiencia poético-musical.⁹²

En esa experiencia de la “comunidad musical” los oyentes no preexisten al mundo, sino que son traídos al mundo mediante la escucha, así una sensualidad musical estaría configurando la matriz inaugural-matriarcal de lo que llamamos “mundo”.⁹³ Ese mundo solo es con ocasión de la música que emana, de ahí la posibilidad de pensar la relación temprana y primordial entre lenguaje y música, en tanto que la musicalidad sería la temprana relación y experiencia comunal de lenguaje.⁹⁴

2009. Asimismo, véase: Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la política del poema*, Madrid, Ed. Trotta, 2007.

⁸⁶ Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros, 2002.

⁸⁷ Jean-Luc Nancy, *La Comunidad Desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, México, F. de Cultura Económica, 2004.

⁸⁹ Jean-Luc Nancy, *El Sentido del Mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 132. Sobre el carácter de lo estético en la Grecia clásica, véase: Bernard Bosanquet, *Historia de la estética*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1949, p. 42.

⁹⁰ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 287.

⁹¹ Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 33.

⁹² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005, p. 865.

⁹³ Eugenio Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 568-569.

⁹⁴ Op. Cit., Philip Ball, *El instinto musical*, p. 417. Una cuestión esencial que se ar-

... el canto, la palabra, el lenguaje, representan un oscurecimiento y en cierto sentido una degradación del sonido, pero en el canto (el que el dios inspira de verdad, el canto delirante), la palabra y el lenguaje aparecen como vueltos hacia el Sonido, dominados por la nostalgia de su potencia originaria. Es por eso que el canto muestra cómo ese Sonido no surge en un momento dado para luego hacer silencio: el sonido nace continuamente. Es lo que nos recuerda el poeta. Dirigiendo al Sonido sus palabras y lenguaje, los vivifica en esta fuente, en esta potencia, los hace aparecer in-auditos: los recrea.⁹⁵

Así la “comunidad musical” es, en primer término, una relación de escucha. Esta se da a la escucha de lo que llama. La comunidad se hace responsable. Responsable es responder. Responder a lo que llama, lo que invoca, lo que suscita, lo que provoca. Así, la “comunidad musical” concierne a ese escuchar-responder, escuchar-acudir, escuchar-constituir, escuchar-devenir.⁹⁶ En ese “*cum-munus*” *aiestético*-musical se comportan las fuerzas de lo primordial, yacen ahí las fuerzas múltiples de lo plural, que son en tanto comunidad relación de fuerzas.⁹⁷ Ahí la “comunidad musical” configura otro régimen de poeticidad, que es otro régimen de politicidad, ahí donde la escucha, el canto, lo poético político, deviene grito descomunal, exaltación, descontrol, desborde, comunidad descomunal, comunidad en tragedia.⁹⁸ En esa experiencia de la “comunidad musical” advienen las relaciones de fuerzas que conciernen a la memoria⁹⁹ de la relación prima, a la *Mnemosine*, la memoria y madre de las Musas, fuerzas sonoras que desbordan lo bello¹⁰⁰; y en tanto que rebasan lo bello, advienen fuerzas de espanto y horror.¹⁰¹

titula allí es la delicada relación entre lenguaje y voz, como la condición ética y política originaria de los hombres, ahí donde se expresa un sí al lenguaje, como la abertura a la experiencia abismal, como apertura al riesgo mortal de la nada. Véase Giorgio Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2002, pp. 139-141. Asimismo, en torno a la relación entre música y lenguaje, véase la distinción propuesta por Adorno. Th. Adorno, *Escritos musicales*, I-II-III, Madrid, Akal editores, 2006, p. 255.

⁹⁵ Massimo Cacciari, *El dios que baila*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2000, p. 48.

⁹⁶ Martin Heidegger, *De Camino al Habla*, Barcelona, Ed. Del Serbal, 2002.

⁹⁷ Op. Cit., J.-L. Nancy, *Las Musas*, p. 11.

⁹⁸ En torno a la centralidad de la escucha como condición comunitaria, como condición filosófica de la comunidad, y su carácter trágico en el desborde del canto que deviene grito descomunal, véase Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 139-141 y 245.

⁹⁹ En esa experiencia comunal se imbrican la Musa, la Memoria y la Poesía, ahí donde la comunidad se expone al juego agonístico y *parrhesiástico* de la poética política. César García Álvarez, *La literatura clásica griega*, Santiago, Editorial Universitaria, 2006, p. 121.

¹⁰⁰ Op. Cit., L. Rowell, *Introducción a la filosofía de la música*, p. 47.

¹⁰¹ En torno a la música como estética del horror, véase: Pascal Quignard, P., *El Odio a la música*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012; Asimismo, Simon Laks, *Melodías de Auschwitz*, Madrid, Arena Libros, 2008. Véase también: Alex Ross, “Fuga de la

De este modo, la «Comunidad Musical» en tanto experiencia *aiestésica* de lo descomunal, opera la apertura de irreductibles posibilidades de sentido *con y en* esa relación de escucha primordial.¹⁰² Esta misma noción de «Comunidad Musical» permitiría no solo poner en suspenso una comprensión representacional y escindida de la música y la poesía; no solo tensionar una comprensión normativa, quiescente y realizativa de la comunidad, sino que posibilitaría, esencialmente, el agenciamiento de un pensamiento musical, ahí donde pensar como ritornelo,¹⁰³ es también advertir el advenimiento de una potencia caótica de lo poético, como acto-potencia de pensar la posibilidad de una política de lo descomunal.

muerte: Música en la Alemania de Hitler”, en *El ruido eterno. Escuchar al siglo xx a través de la música*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 2011, p. 383.

¹⁰² C. Dahlhaus, H. Eggebrecht, *¿Qué es la Música?* Barcelona, Acantilado, 2012; Blanning, T., *El Triunfo de la Música*, Barcelona, Acantilado, 2011.

¹⁰³ Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1997, p. 319.

HERIDO DE REALIDAD: SILENCIO Y POESÍA EN PAUL CELAN

Álvaro Monge Aristegui*

“El demasiado silencio me parece compañero de algo grave,
lo mismo que el inmoderado clamor”.
Sófocles, *Antígona*

I

Un comentario por muchas razones inquietante ha realizado Julia Kristeva¹ con motivo del suicidio de Guy Debord. La obra más importante de Debord se titula *La sociedad del espectáculo* y su hipótesis fundamental es que las sociedades contemporáneas se caracterizan por una creciente acumulación de espectáculos. “Todo lo que antes era vivido directamente —dice el autor francés— se ha alejado en una representación”.² No se trataría únicamente de ejercer un dominio totalizador sobre el mundo sino que la sociedad como tal ha devenido espectáculo, homologando cosa e imagen, representación y realidad, reproducción y original.

El comentario de Kristeva quiere vincular el suicidio de Debord y su mencionado concepto de la sociedad tardo capitalista. ¿De qué modo —se pregunta— podemos pensar esta muerte como parte del nuevo modo del poder que su obra denomina espectáculo? ¿En qué medida su propio suicidio no es un espectáculo? No clínicamente, por cierto, ya que bajo esa perspectiva el suicidio siempre es una puesta en escena premeditada, una agresión al entorno. Darse muerte a sí mismo —al igual que el silencio— es un acto soberano e inabordable. Solo podemos aproximarnos a lo que le rodea.

La muerte es una cierta relación con la ausencia que implica silencio, quizás el más profundo de todos, porque no alberga un diálogo posible, pero, más enfáticamente aún, la promesa de una voz o la suspensión definitiva de su posibilidad.

Del mismo modo ¿no es el suicidio aquello que desea sustraerse a cualquier tipo de interpretación? No ya como censura sino al revelar la obscenidad esencial de una maniobra exegética.

* Licenciado en Filosofía de la Universidad Arcis. Director del Programa de Filosofía, Arte y Cultura de la misma Universidad.

¹ Recogido y traducido por Adriana Valdés en *Textos para una Exposición: “Arte, técnica y medios”*, Diplomado en Estética y Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales, versión 2003.

² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Santiago, Chile, Ediciones Naufragio, 1995, p. 7.

Las nociones de vida y muerte, cultura crítica y mercantilización, interior y exterior, privado y público, han sido colapsadas en esta teoría puesto que la industria no deja ileso ningún sentido o significación. Valor de uso y valor de cambio, trabajo intelectual y material, se han indiferenciado.

Uno de los rasgos clásicos que el sentido común atribuye a la locura es la carencia o exceso de lenguaje en quienes la padecen. Proferir un discurso interminable así como permanecer obstinado en el autismo son conductas cotidianamente sospechosas, que no pocas veces se vinculan con las patologías mentales o la idiotez. Contemporáneamente las investigaciones filosóficas e históricas de Michel Foucault han singularizado la locura del escritor como "ausencia de obra". Precisamente esa conexión del hombre con su exterioridad, que la cultura moderna denomina enfermedad mental, comporta la posibilidad de pensar no psicológicamente tal experiencia. Dice al respecto:

Los progresos de la medicina bien podrán hacer desaparecer la enfermedad mental como la lepra y la tuberculosis; pero permanecerá una cosa, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con la cáscara de su noche; que una vez fuera de combate lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será el recuerdo sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que se obstina como desgracia. A decir verdad, esta idea supone como inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico; el vínculo de una cultura con aquello mismo que ella excluye, y más precisamente el vínculo de la nuestra con esta verdad de sí mismo, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura.³

Al decir no psicológicamente me refiero, en el caso que nos ocupará, a que la demencia silente no comparece como signo, eventualmente descifrable, de otra cosa (la personalidad del poeta, por ejemplo) sino que es ella misma una zona de lo poético. Un lugar de fricción donde se entrecruzan, problemáticamente, el pensamiento y la realidad, la palabra y el silencio. Bajo estas precauciones debe entenderse la tentativa de lectura que sigue más adelante.

II

Es sabido que uno de los paradigmas de la poesía moderna es Friedrich Hölderlin, quien luego del agravamiento de alteraciones nerviosas presentes desde su juventud y de estar recluido en un Sanatorio en Tübingen, pasó, en 1806 y hasta su muerte en 1843, a vivir en la casa del carpintero Zimmer. En este periodo final olvida su nombre, no reconoce a ninguna persona y fecha los pocos poemas que escribe con cien años de adelanto.

³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 329-330.

Diversas corrientes románticas asimilaron el impulso poético a una condición patológica. Siempre es útil subrayar lo decisivo que en muchos aspectos —como este— ha sido la conciencia romántica para la estética moderna. La locura —o la pretensión de ella— aparece como la vía que pone en contacto al poeta con realidades superiores. La locura es, también, “un tópico o concepto poético que de suyo remite a una tradición imaginaria, legendaria o literaria que, de Ulises a Miskhin, pasando por Hamlet o Don Quijote, pone en escena la pérdida o suspensión de la ‘razón’ por obra divina o por acción de fuerzas oscuras”.⁴

En el borrador de una carta sin fechar, y escrita en francés, Hölderlin dice que en su espíritu “Desapareció mi violento odio, al que siguió una aceptación serena hacia todos los hombres”. Del mismo periodo es el siguiente fragmento:

*Pertenece a los niños la belleza
como un retrato de Dios, tal vez
la paz y el silencio son su naturaleza
entregada a la alabanza de los ángeles.*⁵

Semejante anhelo que sintetiza plenitud sagrada, belleza y niñez con silencio, no es privativa del Hölderlin tardío. En los textos anteriores al deterioro irreversible de su salud también esta figura se ha vuelto, si no obsesiva, por lo menos constante:

*A veces solo podemos callar; los nombres sagrados faltan,
laten nuestros corazones pero no nos alcanzan*.⁶

Si la historia se define por el acceso al lenguaje, la niñez es muda en tanto anterioridad al lenguaje que es, entonces, anterioridad a la historia. Para el filósofo Giorgio Agamben: “Experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre solo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla”.⁷

No se trata, como se encarga de enfatizar Agamben, de una infancia “empírica”, temporalmente localizable. El deseo de pureza, de infancia, es un relato

⁴ Waldo Rojas, “Raúl Zurita: ¿a las puertas de la esquizopóiesis?”, *Poesía y cultura poética en Chile: aportes críticos*, Santiago de Chile, Editorial Universidad de Santiago, 2001, p. 68.

⁵ Friedrich Hölderlin, *Poemas de la locura*, Madrid, Hiperión, 1981, p. 58.

⁶ Friedrich Hölderlin, “Retorno al país, a los míos”, *Poesía completa*, Tomo II, Barcelona, Libros Río Bueno, 1984, p. 49.

⁷ Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 74.

mítico que aspira a una significación sin residuos. Así aparece en Rilke, otro poeta emblemático de la modernidad:

¿Quién me escucharía
entre las cohortes de los ángeles, si grito?
Y aun cuando en su propio corazón, de súbito,
Me tomara alguno,
Me aniquilaría su ser más pujante.
Pues, de lo terrible
Lo bello no es más que ese grado
Que aún soportamos. Y si lo admiramos
Es porque en su calma desdeña destruirnos.
Terrible es todo ángel. ¿Por eso me callo?⁸

La poesía moderna asume su impronta pensante a partir de la conexión con el lenguaje y el silencio como problema. Podemos ejemplificar esto con la interpretación hegeliana de la poesía, según la cual la expresión del Génesis "Dijo Dios: ¡Hágase la luz! y la luz se hizo" es estéticamente sublime en tanto exteriorización del pensamiento como potencia ideal.⁹

No obstante, este poderío de la palabra es indiscernible, a nuestro juicio, de su fragilidad. El silencio de Áyax ante el lugar donde moran los muertos del que nos habla Pseudo Longino en su clásico texto *Sobre lo sublime*,¹⁰ parece ser la clave negativa del poderío de la palabra. Es decir, la palabra humana en general, y en particular la poética es, al mismo tiempo, un inmenso poder y una extrema fragilidad. La poesía moderna posee una extendida autoconciencia de ese saber y en esa medida es una oscilación constante entre plenitud e insuficiencia. En este sentido la especificidad que asume el silencio como tema de la modernidad poética.

Una de las parábolas más intensas de Kafka presenta así el asunto. Para resguardarse del irresistible canto de las sirenas Ulises se tapó los oídos con cera. "Pero estas tienen un arma más terrible aún que el canto: su silencio. Aunque no ha sucedido, es quizás imaginable la posibilidad de que alguien se haya salvado de su canto, pero no ciertamente de su silencio".¹¹

Se han hecho notar las vinculaciones de esta concepción con diferentes tradiciones místicas para las cuales Dios, igual que el silencio, es infinito y en

⁸ Rainer Maria Rilke, "Primera elegía", *Elegías de Duino*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980, p. 9.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre estética*, Madrid, Editorial Akal, 1989, p. 276.

¹⁰ Pseudo Longino, *Sobre lo sublime*, traducción de Pablo Oyarzún y Eduardo Molina, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2007, p. 13.

¹¹ Franz Kafka, "El silencio de las sirenas", *La muralla China*, Madrid, Alianza, 2003, p. 81.

esa medida irrepresentable. Su nombre es inefable y está más allá del lenguaje. Eso explica la tajante distinción entre lo profano (lengua de todos los días) y lo sagrado (lengua de la oración y el estudio). La prohibición de construir imágenes sagradas es reserva ante la potencial falsificación sacrílega, pero además destaca el hecho que la única forma de aproximarse a Dios reside en el lenguaje antes que en las imágenes. El lenguaje no puede asir la trascendencia pero sí vislumbrarla en el inagotable comentario del texto sagrado.

III

Lo callado y lo ausente aparece decisivo en Paul Celan, pero no siendo el ornamento del poema —lo que caracteriza a un ornamento es ser reemplazable— sino como condición irreductible a partir de la cual este se constituye.

Insistiendo en la esencial “oscuridad” celaniana, Beda Allemann sostiene que en su poesía aparece exacerbada una idea fundamental de la poesía moderna, esta es, “suprimir la equivocidad y el abuso de lo dicho y con ello lo casi delictivo del diálogo”.¹² Es sugerente sobre lo señalado la reelaboración de un poema de Bertolt Brecht, entre otras cosas, por la carga histórica que supone ese nombre propio:

*UNA HOJA, sin árbol
para Bertolt Brecht:
¿Qué tiempos son estos,
en los que conversar
es casi un crimen,
por tanto decir
que entraña?*¹³

En continuidad con la tradición moderna, se trata de romper “con el lenguaje de la tribu”¹⁴ que está contaminado de mundanidad. La mudez del poema se origina, paradójicamente, con el intento de comunicarse. Sin embargo, entregar internamente (en el poema) las claves de lectura sería casi lo mismo que la claridad.

A propósito de Celan, Philippe Lacoue-Labarthe se pregunta: “¿Qué es una obra de poesía que, prohibiéndose repetir lo desastroso, lo mortífero y ya dicho, se singulariza absolutamente? ¿Qué es lo que da a pensar (qué queda

¹² Beda Allemann, “Paul Celan”, *Literatura y reflexión*, Volumen II, Buenos Aires, Ediciones Sur, 1976, p. 147.

¹³ Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 377.

¹⁴ “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu/ proclamaron muy alto el sortilegio bebido/ en la ola sin honor de alguna negra confusión” dice Stephan Mallarme, “Tumba de Edgard Allan Poe”, *Poesía completa*, Libros Río Bueno, Buenos Aires, 1979, p. 179.

aun de pensamiento en) una poesía que debe negarse, a veces con tanta porfía, a significar? O para el que la cifra es tal que este desespera de antemano a toda tentativa de desciframiento”.¹⁵

En un registro distinto pero, a nuestro parecer, complementario, se encuentra el delicado análisis del poema “Tú yaces” en el que Peter Szondi nos dice que “la experiencia fundamental de Celan es la de la indiferencia”.¹⁶ Este poema registra un acontecimiento de indiferencia radical. Durante el año 1968 Celan visitó Alemania para realizar una lectura y le pidió prestado un libro a Szondi ya que no había llevado ninguna lectura para su estancia. Este le presta un libro-documento sobre el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo durante el levantamiento revolucionario de 1919:

*Estás echado en este extenso escuchar,
rodeado de espesura, de copos rodeado.
Ve tú al Spree, ve al Havel,
ve a los ganchos de carnicero
ve a las rojas manzanas en palillero
de Suecia-
Viene la mesa que las ofrendas trae,
en un Edén da la vuelta-
El hombre quedó como un colador, la mujer,
la marrana, flotando se tuvo que ver,
por ella, por nadie, por cualquiera.
El canal de Landwehr no va a murmurar.
Nada queda estancado.¹⁷*

Es un poema de resarcimiento por la memoria ofendida de la “marrana como criba” (palabras de los soldados para referir al estado en el que quedó el cuerpo de Rosa Luxemburgo). Confluyen, en el poema, el color rojo de la navidad cristiana —fecha de la visita— que es el mismo de la bandera por la que murieron los insurrectos. También el nombre del canal al que fueron arrojados los cadáveres y el del moderno edificio de departamentos que se construyó en el sitio donde fueron vejados los dirigentes revolucionarios (llamado “Edén”).

La indiferencia parece ser no solo la experiencia celaniana sino que la del conjunto de la poesía moderna que sabe que su condición irrenunciable es la de la in-diferencia, la imposibilidad de diferenciar sustantivamente. Al respecto podemos evocar la vivencia del tedio en Baudelaire, “La belleza amarga” de

¹⁵ Philippe Lacoue-Labarthe, “La poesía como experiencia. Dos poemas de Paul Celan”, Revista *Extremoccidente* n°3, Santiago de Chile, Año 2, 2003, p. 77.

¹⁶ Peter Szondi, “Un poema de invierno de Paul Celan”, Revista *Quimera* n°137, Barcelona, 1995, p. 47-48.

¹⁷ Paul Celan, Op. Cit., p. 354.

Rimbaud, pero también a Flaubert, cuyos copistas cincuentones, Bouvard y Pécuchet, entristecían ante cosas insignificantes: los avisos de los periódicos, el perfil de un burgués, una tontería oída al azar.

La memoria, es decir, la acción mediante la cual los seres humanos se representan o niegan un acontecimiento pasado de su existencia, sea esta de carácter voluntario o involuntario, presupone la imposibilidad de indiferencia ante lo rememorado u olvidado.

Para Celan esto es taxativo: “¡Pero si el poema habla! Recuerda sus fechas, habla. Por supuesto habla siempre solo en nombre de su propia causa, en su más propia causa”.¹⁸ El silencio es, al igual que el poema, conmemorativo.

La modernidad es sobre todo aguda conciencia de historicidad, en términos de una relación con el pasado, en la cual este parece perder conexión vital con el presente. La tradición, el pasado, se han vuelto problemáticos. Ello animó a Goethe al escribir:

*América a ti te va mejor
Que a nuestro viejo continente
No tienes palacios en ruinas ni basaltos
A ti, en tu interior, no te inquietan con sobresaltos en tiempos de vida
Inútiles recuerdos y vanas disputas.*¹⁹

El poema tiene una relación privilegiada con lo que se recuerda y con la historia, pero no al modo del que posee un lugar certero e inamovible en la historia a partir de su saber. Sobre esto dice Agamben:

La tesis de Hölderlin, según la cual “lo que queda lo fundan los poetas” (*Was bleibt, stiften die Dichter*) no debe ser comprendida en el sentido trivial de que la obra de los poetas es algo que perdura y permanece en el tiempo. Significa más bien que la palabra poética es la que se sitúa siempre en posición de resto, y puede, de este modo, testimoniar. Los poetas —los testigos— fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad —o a la imposibilidad— de hablar.²⁰

Los poemas de Celan son ellos mismos silenciosos al ser una experiencia de la ausencia. Dice en el *Discurso de Bremen*:

¹⁸ Ibíd., p. 505.

¹⁹ Johann Wolfgang Goethe, “A los Estados Unidos de América”, *Obras Completas*, Tomo I, México, D. F. Aguilar, 1991, p. 1424.

²⁰ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 169.

Accesible, próxima y no perdida permaneció, en medio de todas las pérdidas, solo una cosa: la lengua.

Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió, pero pasó a través y pudo volver a la luz del día, “enriquecida” por todo ello.²¹

El poema es acontecimiento: búsqueda del tú, de la singularidad absoluta, de la madre asesinada en la nieve, de la hermana que nunca tuvo el poeta, de Hölderlin aislado del mundo, de las cenizas del pasado:

Puesto que es una manifestación del lenguaje y por tanto esencialmente dialógico, el poema puede ser una botella de mensaje lanzada con la confianza —ciertamente no siempre muy esperanzadora— de que pueda ser arrojada a tierra en algún lugar y en algún momento, tal vez a la tierra del corazón. De igual forma, los poemas están de camino: rumbo hacia algo. ¿Hacia qué? Hacia algo abierto, ocupable, tal vez hacia un tú asequible, hacia una realidad asequible a la palabra.

Tales realidades son las que tienen relevancia para el poema.²²

IV

En la filosofía contemporánea ha sido Martin Heidegger quien con mayor persistencia ha buscado establecer conexiones entre pensamiento y poesía. Para Heidegger “el poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea provisto solo de un nombre, sino en que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación, lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente”.²³

En la época moderna, según Heidegger, el hombre deviene sujeto y el mundo objeto, los poetas, algunos, han pronunciado al ser, como posible fundación de lo abierto contra la disponibilidad total del ente que constituye a la técnica que es la esencia de la modernidad. Estos poetas, Hölderlin, Rilke y Trakl, han sido guardianes de la pregunta —olvidada— por el ser.

La mencionada concepción de lo poético impregna el discurso de agradecimiento leído por Celan al recibir el Premio Büchner de Literatura. *El meridiano* —título del discurso— se inicia con un “radical cuestionamiento del

²¹ Paul Celan, Op. Cit., pp. 497-498.

²² Ibíd., p. 498.

²³ Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza editores, 2005, p. 46.

arte" al que tiene que volver la poesía. Arte significa la posibilidad del dominio (aunque sea "artístico") sobre lo ocurrido; la poesía, sin embargo, busca la más "estrecha angostura".²⁴ La poesía, la verdadera poesía, recorre el camino más estrecho, es decir, el más extremo.

El poema difiere del arte pues la relación que establece con el lenguaje no es de instrumentalidad, de disponibilidad de una materia, sino que, en palabras de Heidegger, "es la poesía la que posibilita el lenguaje".²⁵ Así como en la influyente lectura heideggeriana, Hölderlin es el poeta del poetizar, del poder del poetizar ¿no es la poesía de Celan depotenciación de la poesía? ¿No se origina aquí su fragilidad biográfica y escritural? —suponiendo que sea pertinente tal distinción—. ¿No tensa hasta lo indecible, por lo antes dicho, la relación, entre experiencia y poema? La idea heideggeriana según la cual "la poesía es un poder primordial" ¿no contradice fuertemente la vacilación en la que se constituye el poema celaniano? Lejos de un temple banalmente nihilizante tal vacilación es, por sobre todo, fidelidad a la lengua (a la lengua de la madre) y a la memoria. Duplicidad trágica:

*¿Y soportas tú, madre, como antaño en casa,
ay, la rima, suave, dolorosa, alemana?*²⁶

Por ejemplo "Fuga de muerte" —no solo el poema más celebre de Celan sino seguramente de la posguerra— cita, desde su propio título, obras y nombres ejemplares de la cultura alemana (Bach, Schubert, Goethe, Wagner) en contraste con "aquello que ha ocurrido" y que nunca dejará de ocurrir:

*Negra noche del alba la bebemos de tarde
La bebemos a mediodía de mañana la bebemos de noche
Bebemos y bebemos
Cavamos una fosa en los aires donde no sé yace allí estrecho
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
Que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete.*²⁷

En Celan se exhibe el desnudo contraste entre la palabra como posibilidad —nunca aseguramiento ni menos certeza— de "Bálsamo, árnica" y la destrucción indeleble:

²⁴ Paul Celan, Op. Cit., p. 503.

²⁵ Martin Heidegger, Op Cit., p. 48.

²⁶ Paul Celan, Op. cit., p. 400.

²⁷ Ibíd., p. 423.

Árnica, alegría de los ojos, el
Trago del pozo con el
Dado de estrellas encima,
En la cabaña
Escrita
En el libro
—qué nombres anotó
Antes del mío?—
En este libro
La línea de
Una esperanza, hoy,
En una palabra que adviene
De alguien que piensa,
*En el corazón.*²⁸

El encuentro con el pensador Heidegger ¿no se muestra acaso como una experiencia de la indiferencia ante el dolor esperanzado del poeta en una “palabra venidera” de consuelo?

La lengua de Schiller, la que escribió “Noche y niebla”,²⁹ ha perdido la inocencia. La lengua del poema no es separable del crimen. El asesinato se realizó, también, por medio del lenguaje; de una “ciencia”, de una “verdad”, de una “filosofía” y —lo más irremontable para un poeta— de una “belleza” y de una “poesía”.

La muchas veces citada frase de Adorno según la cual “escribir poesía después de lo que pasó en Auschwitz es un acto bárbaro”³⁰ se ha expuesto a la paradoja de su cosificación, de circular fetichizada borrando su origen y contexto. En parte a eso se refiere Agamben al plantear que: “Decir que Auschwitz es “indecible” o “incomprensible” equivale a *euphemein*, a adorarle en silencio, como se hace con un Dios; es decir, significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria”.³¹

V

La filosofía crítica moderna, que tiene su origen en Kant, se ha propuesto trazar los límites del pensamiento posible. Uno de sus principales rendimientos es la obra de Ludwig Wittgenstein para quien los límites del lenguaje son los límites

²⁸ *Ibíd.*, p. 321.

²⁹ “Noche y niebla” es un verso de Schiller que fue utilizado por la Gestapo como clave secreta para dar inicio a la “solución final”. Además es el nombre que usó Alain Resnais para el que es, junto a *Shoa* de Claude Lanzmann, el documental más importante sobre el tema.

³⁰ Teodoro Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 248.

³¹ Giorgio Agamben, *Op. Cit.*, p. 31.

del mundo. La estructura de lo pensable permite acceder a lo enunciable. El *Tractatus Logico Philosophicus* de Wittgenstein es rigurosamente coherente con su título (en la parca precisión de sus cuarenta y tantas páginas). Es un tratado sistemático que contiene enunciados lógicos y filosóficos. Publicado el año 1921 contiene las siguientes afirmaciones:

Es claro que la ética no se puede expresar

La ética es trascendental

(Ética y estética son lo mismo).³²

“De lo que no se puede hablar se debe callar”. Esto es (lo no escrito, lo silente) la parte verdaderamente importante del *Tractatus*. Mejor dicho: lo *único* importante se encuentra más allá del lenguaje. Intentar decir lo que no se puede decir —lo indecible— es siempre mística en tanto experiencia de los límites. Lo que callamos porque no sabemos, porque no podemos o debemos hablar. Los poemas de Celan ¿no atraviesan, de alguna manera, estas tres dimensiones del silencio?

El poema moderno sabe que el contexto en el que se produce es de modo irrenunciable la indiferencia. Baudelaire activa estéticamente este nuevo trato con lo real sin refugiarse en una subjetividad interiorizada. El artista moderno, emblema baudeleriano, recorre los burdeles, calles y cafés de la modernidad. Carece de un lugar inmaculado para su vida y obra. El poema no ilustra tal experiencia sino que se erige a partir de ella. Continuidad de Celan que exacerba la contradicción. Retomemos “Fuga de muerte”:

Negra leche del alba te bebemos de noche

Te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde

Bebemos y bebemos

Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe

Que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete

*Tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho.*³³

Leche negra, tumbas en el aire, cabello rubio y pelo de cenizas, el eterno femenino alemán³⁴ y la muchacha judía del *Cantar de los cantares*, perros como personas y personas como perros. Por esas antinomias es que Celan, según George Steiner:

³² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Alianza Universidad, 1985, p. 197.

³³ Paul Celan, Op cit., p. 423.

³⁴ Idea que Goethe desarrolla en su novela *Las afinidades electivas*.

Definía la verdadera poesía como un “absurdo”, dada su incapacidad para mejorar la conducta humana y su proclividad a embellecerla enmascarándola. Un apretón de manos vale más que cualquier poema. Y, sin embargo, la poesía es un absurdo tan indispensable como el aire que respiramos, como la redención que, muy probablemente, nunca llegará. ¿Cuál es su sentido en el presente? “Pensar a Mallarmé hasta sus últimas consecuencias”.³⁵

Celan asume el contraste entre poesía (necesariamente absoluta) y vida. Pero la gran poesía, dice Celan sobre su venerado Ossip Mandelstam, “¿Cuándo *no* es una cuestión de las cosas últimas?”.³⁶

“Aquello que ocurrió” nunca dejará de ocurrir, trasciende su datación empírica. Los que han sobre-vivido ya no están vivos. Imposibles testigos, puesto que han sido testigo de lo imposible. Ha ocurrido algo que no deja nada intacto. La única mayúscula es ese Nadie omnipresente en el Celan tardío que, decisión fuerte, abandona la institución (¿y en la misma medida a la poesía como tal?) del poema titulado.

Es cierto que la multiplicidad de referencias de su poesía exige mucho del lector. Una poesía que “pensé con esta época, desde esta época, la pensé hasta el final”.

En una fecha que no ha sido precisada con exactitud (sin testigos. Como el sufrimiento de sus padres a los cuales el poeta guardó fidelidad) pero que comprende los últimos diez días de abril del año 1970, Paul Celan, nacido Anchstel, se arrojó al Sena desde el Puente Mirebau, cercano a su departamento. Un pescador encontró su cadáver el primero de mayo. En su escritorio encontraron abierta una biografía de Hölderlin que subrayaba el siguiente pasaje: “Este genio, a veces se ensombrecía y se hundía en los amargos pozos de su corazón”.

John Felstiner agrega un detalle que nos reconcilia con los aportes de la biografía literaria como género. Revisando, muchos años después, el escritorio del poeta se da cuenta del resto de la frase que Celan no destacó y que concluye el párrafo diciendo: “pero la mayoría de las veces, su estrella apocalíptica brilla de manera maravillosa”.³⁷

³⁵ George Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Editorial Siruela, 2002, p. 206.

³⁶ John Felstiner, *Paul Celan. Poeta, Superviviente, Judío*, Madrid, Trotta, 2002, p. 390.

³⁷ John Felstiner, Op. Cit., p. 389.

BIBLIOGRAFÍA

- Teodoro Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, traducción de Manuel Sacristán.
- Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editores 2007, traducción de Silvio Mattoni, 2ª edición.
- , *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, España, Editorial Pre-Textos, 2000.
- Beda Alleman, “Paul Celan” en *Literatura y reflexión*. Volumen II, traducción de Ángel Rodríguez de Francisco, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Sur, 1976.
- Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, España, Editorial Taurus, 1991.
- Paul Celan, *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazon, Madrid, España, Editorial Trotta, 1999.
- Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, traducción de Rodrigo Vicuña, Santiago, Chile, Ediciones Naufragio, 1995.
- John Felstiner, *Paul Celan. Poeta, Superviviente, Judío*, Madrid, España, Editorial Trotta, 2002.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, traducción de Juan José Utrilla, México D.F. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Johann Wolfgang Goethe, “A los Estados Unidos de América” en *Obras completas*, Tomo I, traducción de Rafael Cansino Sáenz, México, Editorial Aguilar, 1991.
- Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, versión de Helena Cortes y Arturo Leyte, Madrid, España, Alianza editores, 2005.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre estética*, traducción de Alfredo Brotóns, Madrid, España, Editorial Akal, 1989.
- Friedrich Hölderlin, “Retorno al país, a los míos” en *Poesía completa*, Tomo II, traducción de Federico Gorbea, Barcelona, España, Libros Río Bueno, 1984.
- , *Poemas de la locura*, versión de Txaro Santoro y José María Álvarez, Madrid, España, Editorial Hiperión, 1981.
- Franz Kafka, “El silencio de las sirenas” en *La muralla China*, traducción de Alejandro Ruiz Guíñazu, Madrid, España, Editorial Alianza, 2003.
- Philippe Lacoue-Labarthe, “La poesía como experiencia. Dos poemas de Paul Celan” en *Revista Extremoccidente* n°3, Santiago, Chile, Año 2 (2003), p. 77.
- Stephan Mallarmé, “Tumba de Edgard Allan Poe” en *Poesía completa*, traducción de Pablo Mañé Garzón, Ediciones 29, Libros Río Bueno, Buenos Aires, 1979.

- Pseudo Longino, *Sobre lo sublime*, traducción de Pablo Oyarzún y Eduardo Molina, Santiago, Chile, Editorial Metales Pesados, 2007.
- Rainer Maria Rilke, "Primera elegía", *Elegías de Duino*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1980. Versión española de José Vicente Álvarez.
- Waldo Rojas, "Raúl Zurita: ¿a las puertas de la esquizopóiesis?", *Poesía y cultura poética en Chile: aportes críticos*, Santiago de Chile, Editorial Universidad de Santiago, 2001.
- George Steiner, *Gramáticas de la creación*, traducción de Miguel Andoni Alonso y Carmen Galán, Madrid, España, Editorial Siruela, 1994.
- Peter Szondi, "Un poema de invierno de Paul Celan", traducción de Verena Berger, en Revista *Quimera* n°137, Barcelona, España, 1995, pp. 47-48.
- Adriana Valdés, "Arte, técnica y medios" en Textos para una Exposición, Diplomado en Estética y Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales, versión 2003.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, España, Alianza Editorial, 1985.

LA POESÍA DE CIRO ALEGRÍA

Rubén Quiroz Ávila*

LA MANO DE VALLEJO

Comenzaré citando el testimonio de Ciro Alegría cuando se posó sobre él la mano más audaz de la poesía peruana en el siglo xx:

Aún recuerdo la sensación que me produjo su mano fría, grande y nudosa, apretando mi pequeña mano tímida y huidiza debido al azoro... Nunca había visto un hombre que pareciera más triste. Su dolor era a la vez una secreta y ostensible condición que terminó por contagiárase... Cierta extraña e inexplicable pena me sobrecogió.¹

Quien cogía sus manos infantiles, era César Vallejo, a la sazón profesor suyo en el primer grado primario del Colegio Nacional de San Juan, en Trujillo, ante quien, Alegría, niño, había confesado, no sin rubor, sus primeros balbuceos literarios. La impresión de la imagen del celeberrimo poeta en el imaginario infantil de nuestro narrador fue de tal magnitud que no solo no pudo olvidarlo sino que, como presencia perturbadora, rondó implacable en su vida. Tal como indica el fragmento anteriormente citado.

Sabemos que nuestro autor trujillano convocado, ora de sus vaivenes políticos, es un narrador importante a nivel latinoamericano, representante además de un tipo de indigenismo narrativo con marcado compromiso ideológico denunciatorio. Pocos saben que también fue dramaturgo y poeta. En la literatura dramática escribió *Selva* (1953): una sugerente incisión sobre las vicisitudes y la explotación humana. Y en el género lírico, sorprendentemente, hizo un tipo de poesía acorde con las tendencias vanguardistas aunque con rezagos modernistas, y ello a pesar de lo esporádico que fue el cultivo de esta. Es de su poesía² que me ocuparé de manera preliminar, en una suerte de contrapunto entre un recital y algunas incisiones hermenéuticas.

Una breve catalogación de su producción poética puede establecerse de la siguiente manera:

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹ Ver: Ciro Alegría, "El César Vallejo que yo conocí", *Argumentos*, enero-abril, volumen 19, N° 50, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México, p. 87. Este es reproducido del texto original publicado en *Cuadernos Americanos*, México, año III, Vol. XVIII, número 6, noviembre-diciembre de 1944.

² *Cantos de la revolución*, Lima, Ed. Cooperativa Aprista Atahualpa, 1933.

1. Un poema: "Entierro de la niña gentil"³ (1927).
2. Un librito de poesía heroica: *Cantos de la revolución*.⁴ Poemario de tono épico cual balance de la revolución aprista del 7 de julio de 1932 en Trujillo.
3. "Poema al Cuzco"⁵ (1933).
4. El poema "El caballo fraterno"⁶ (1936).
5. Un poema desperdigado en la antología *Índice de la poesía peruana contemporánea (1900-1937)*, de Luis Alberto Sánchez.⁷
6. Y otros como "El poema inacabable", "Pacha mama", "Cárceles y Ruth" (1967).⁸

Tenemos, entonces, poemas fechados desde 1927 hasta 1967, año de su muerte. Es en ese lapso de 40 años que trataré de identificar las orientaciones poéticas del autor.

EL POETA ALEGRÍA

Al parecer, al publicar Alegría ese primer poema "Entierro de la niña gentil" (1927) conocía las nuevas propuestas poéticas peruanas que circulaban entre lo mejor de la vanguardia latinoamericana, a pesar que el circuito letrado nacional era aún pequeño y giraba alrededor de las ofertas hemerográficas y de los pocos poemarios que tanto desde Lima como de otras ciudades peruanas se retroalimentaban y se difundían. Ese poema, por ejemplo, tiene una mezcla del ya tardío simbolismo con el modernismo. Pero en 1933, mientras Emilio Adolfo Westphalen publicaba ese notable poemario gnóstico *Ínsulas extrañas*, nuestro autor, desde su dolor partidario, registra en tono modernista el genocidio de Trujillo contra los apristas. Esa sensación de tristeza y elegía ante el holocausto, se siguió expresando unos años después ya no en la desgracia colectiva sino en la descripción de la honda pena de su mejor compañero: un caballo. El poema, publicado en 1936, se llama justamente "El caballo fraterno".⁹

³ En *Tribuna Sanjuanista*, Trujillo, 1927.

⁴ En *Cantos de la revolución*, Lima, Ed. Cooperativa Aprista Atahualpa, 1933.

⁵ En *La Tribuna*, suplemento, Lima 3 de diciembre de 1933.

⁶ Hallado en *Palabra*, Lima, año 1, n° 2, octubre 1936. Y luego vuelto a publicar en *El motivo del caballo en la poesía peruana* (Antología e interpretación de Mario Florián), Lima, CUE Bartolomé Herrera, 1956. Después se volvió a publicar en 1967.

⁷ Luis Alberto Sánchez, Santiago de Chile, Ercilla, 1938.

⁸ Publicados en la *Revista Peruana de Cultura*, Lima, números 11 y 12, enero-junio, 1967.

⁹ Extraído del dossier "Poesías de Ciro Alegría", en *Revista Peruana de Cultura*, Lima, números 11 y 12, enero-junio, 1967, (contiene: "El caballo fraterno", "El poema inacabable", "Pachamama", "Cárceles" y "Ruth").

EL CABALLO FRATERO

*Viento puneño se trenzó en sus crines
Y en sus cascós chispeaban pedernales.
Cedro y nieve le hicieron la color reluciente.*

*Caballo hermano,
Bueno cual retazo de viento.
De un relincho domaba cuanto cerro saltaba al paso
Y los caminos eran hechos polvo por sus ojos tatuados de relámpagos.*

*Se hacía acompañar de espuelas
Para marcar mejor el trote franco.*

*Juntos atravesamos mil caminos,
Pasamos hambres,
Equilibramos nuestra angustia en los desfiladeros,
Y nos envolvieron soledades donde era sombra la única presencia.*

*Los dos vivimos sobre la amplia puna
Fría y enhiesta,
Que afilaba peñascos, batía truenos y aguaceros,
Cavando precipicios a un lado y otro de los cerros.*

*Se llamaba Canelo,
Y era todo él un corazón latiendo.*

*Caballo hermano,
Ahora es más grande que nunca tu recuerdo.
Ahora que voy a pie por los caminos
Y escucho tu relincho como un largo lamento.*

El caballo en la poesía peruana tiene una genealogía sugestiva y variopinta. No es lo mismo el caballo conquistador, españolizado, heroico, de José Santos Chocano; el caballo fantasmagórico, gótico, irreal y agónico de José María Eguren; el caballo solar, volcánico y erotizado de César Moro; el caballo trabajador, cómplice en la opresión agrícola de Mario Florián; el caballo costeño, criollo y galante de José Gálvez; el caballo familiar, metafísico¹⁰ y aldeano de César Vallejo;

¹⁰ De *Trilce* el "Poema Lxi": Esta noche desciendo del caballo,/ ante la puerta de la casa, donde/ me despedí con el cantar del gallo.// Está cerrada y nadie responde./ El poyo en que mamá alumbró/ al hermano mayor; para que ensille/ lomos que había yo montado en pelo,/ por rúas y por cercas, niño aldeano; el poyo en que dejé que se amarille al sol/ mi adolorida infancia... ¿Y este duelo/ que enmarca la portada?/ Dios en la paz

solo para citar a los que estaban en la época de Alegría. El caballo de este es más bien un ser ecuménico, hermanado en la convivencia rural, en la travesía a campo traviesa, en la bondad intrínseca al animal, en su lealtad total: para él no es el perro el mejor amigo del hombre sino el mamífero equino. Por ello es que la ausencia de este familiar de la naturaleza lo desplaza hacia el llanto, hacia la búsqueda de la expiación. Al no estar el caballo como compañero, algo irreductiblemente muerto dentro y afuera del ser humano, colega de conquistas y aventuras no solamente de territorios ignotos sino de protección contra lo desconocido. El caballo y el hombre, para Alegría en realidad son uno solo.

*Caballo hermano,
Ahora es más grande que nunca tu recuerdo.
Ahora que voy a pie por los caminos
Y escucho tu relincho como un largo lamento.*

A diferencia de este poema narrativo y sin mucho vuelo poético novedoso, Alegría presenta un poema apreciable, aún incluso dentro de la deslumbrante tradición de poesía amorosa peruana:

EL POEMA INACABABLE

*Como el pulso en mi mano estás en mí,
como este movimiento en mi mano que ondula y mi aptitud
de ver en la mirada.*

*Mas te oigo con la yema de mis dedos,
y mi cuerpo es lo bronco en el dúo arterial de nuestros cuerpos.*

*Yo dejé mi pasado entre cactus y cerros magueyes de angustia
y ahora estoy aquí —rendido— igual que un animal extraño.*

*¿Y tú? Si pudiera decirlo yo diría que vienes
como pulpa de noche, agitada por raras convulsiones eléctricas.*

*Y ahora, ambos a dos, aquí, en la palma de Dios
o solamente en la
quiromántica palma de la Vida.*

foránea, / estornuda, cual llamando también, el bruto: / husmea, golpeando el empedrado. Luego duda, / relincha, / orejea a viva oreja [...] Llamo de nuevo, y nada. / Callamos y nos ponemos a sollozar, y el animal / relincha, relincha más todavía. // Todos están durmiendo para siempre, / y tan de lo más bien, que por fin / mi caballo acaba fatigado por cabecear / a su vez, y entre sueños, a cada venia, dice / que está bien, que todo está muy bien.

*Ambos a dos, aquí, abrochados de angustia por espacios ignotos
donde en el fondo, acaso, están llorando niños.*

*Ya no contamos nada. Ni siquiera alegrías ni lágrimas.
Es una queja alegre esta del "da y toma" de las mayores ansias.*

Yo voy a ti, pirata.

Y ven tú a mí, saquéame!...

*...hasta la fiebre y el cansancio y la desesperación y
la caída.*

Naufragamos en islas de soledad.

Perdidos, sordos y yertos al clamor lejano,

estiramos los brazos vanamente, tratando de encontrarnos...

El tema no es nuevo, la poesía está llena de ejercicios literarios amorosos de toda índole, pero el deslinde de Alegría con la poesía modernista ya es claramente notorio. Las claves con las que despliega su propia concepción se adscriben a la matriz del amor imposible. Un amor a la vez unificador pero diseñado para la imposibilidad. Un amor definido por su entrega total, pero a la vez insuficiente. El amor nunca puede completarse, ya que tiene que ser fragmentario, de búsquedas mutuas, como una casualidad; nunca es gozo, y si existiera algo de júbilo, habría que tener conciencia de su precariedad. El amor, tal como lo concibe Alegría en este poema, lleva impregnada la desdicha, la inevitable desolación, y una consistente conclusión: el amor no salva. Pero aun sabiendo de ello los cuerpos se entregan a ese metarrelato, a esa ficción entendida como ineludible para los individuos. Al parecer, según el fraseo del poema, la unificación de dos seres, extraviados uno en el otro aun antes de sus propias decisiones. Es como un reencuentro explicado desde el horizonte platónico. El amor tendría que darse ante lo absurdo de la concepción de un individuo aislado, imaginado. La socialización del género humano los reduce al amor, a su irrevocable construcción. Nadie puede escapar de ello. Sin embargo, enorme paradoja epistémica, nadie sabe de qué se trata. Pero los amantes igual vuelven al intento del encuentro. La angustia entonces acompaña la trayectoria amorosa. Él, aventurero rural "entre cactus y cerros de magueyes"; ella, "pirata", es decir, dispuesta al ejercicio profundo de la pasión sin remilgos.

En los otros poemas posteriores, Alegría, se acerca a lo que representa en sus novelas: procesa los conflictos sociales peruanos. Para ello parte de la premisa que la destrucción del nosotros empezó con la llegada de los conquistadores españoles; el ultraje, acaso permanente, de la cultura, se funda en la violencia de la Conquista. La inocencia fue aniquilada, el paraíso se perdió para siempre:

PACHA MAMA

*PACHA MAMA, a ti te hirieron mil pedruscos
Destrozando tu ternura de madre;
Desde entonces te volviste amarga de lágrimas indias,
Y tu alegría de dar la estamos buscando.*

*Ya el sol no calentó tus lomos amplios,
Lloró el agua en tus grietas de pena,
Y las plantas crecieron muy pálidas.*

*Es que sentían todos que ya no dabas para todos,
Es que sintieron tu suerte esclava.*

*Cuatrocientos años nos hemos acercado a tus picos más altos
Para ver llegar al nuevo día y preguntarle por la libertad;
Cuatrocientos años hemos esperado y hemos sufrido;
Tú habrás sentido la cálida caricia de nuestra sangre.*

*Pero, al fin, llegó el credo nuevo
Como el Inti en sus mejores días;
Tú sentiste cómo se alegraron tus hijos indios,
Y cómo cantaron sus ojotas sobre tus espaldas milenarias.*

*Volverá tu amplitud, los comuneros
Besarán llorando tus entrañas,
Y tú darás siempre para todos...
¡Tú volverás a ser la Pacha Mama!*

Alegría sostiene que el aniquilamiento de nuestra cosmovisión, la destrucción del orden andino por parte de los españoles, tiene que ser repuesto. Plantea una vuelta al orden perdido, pero no al modo incásico, tal como lo concibió el levantamiento tupacamarista, que quería un regreso al poder de la nobleza cusqueña, el *quid* de esa nostalgia imperial indígena también era autoritaria por lo tanto excluyente. Alegría pretende una recuperación de algo mayor: el retorno al paraíso. Un paraíso aun antes que los Incas, donde los hombres y la naturaleza eran uno solo, donde no había esa marcada diferencia e incluso sojuzgamiento. Plantea reinstalarnos en el panteísmo, en la horizontalidad, en la vida agrícola, en la vida buena, en las premisas rousseauianas. Además sugiere un camino de liberación. La tierra Madre invadida por los europeos, pronto será liberada por un nuevo relato que reconfigure el caos. La Conquista es el origen del mal, el mal no existía antes, ha echado sus raíces. Se necesita un exorcismo histórico, un giro a la pureza, pero a través de una refundación

del pasado, una sociedad que reintegre al género humano con la naturaleza, protectora esta, finalmente, de la vida.

Ello coincide con la teoría del paraíso perdido desde la Conquista europea, la durísima violencia no solo habría cambiado una cultura en particular sino iniciado el saqueo de la naturaleza misma y legitimada con los discursos tanto políticos como religiosos de una modernidad que engendraba en su propio seno el fin de la convivencia hombre-naturaleza. Es por ello que en este poema, antes que centrar su reclamo en la vuelta a un incaísmo reivindicativo belicoso, se focaliza en plantear una plataforma de reconciliación mayor, una apología ecologista. Es en ese sentido que estamos ante un sujeto preocupado por las evidencias de la catástrofe, roto el pacto naturaleza-hombre. Ello obliga a interpelar las acciones ya no como solo inquietud local sino forzosamente global. Es urgente una serie de mecanismos tanto discursivos como políticos que asuman la reconciliación con la naturaleza. De lo contrario, sería el fin de la humanidad.

Como se ve, el poema no es indigenista. Alegría no hizo poemas indigenistas, eso lo sostuvo en la narrativa y en la acción política. Una primera conclusión nos hace ver que, a pesar de la endeble y exigua producción poética, Alegría establece una línea alejada de la dinámica indigenista maniquea, perfilándose más bien, en el uso del fraseo, oscilante entre vestigios del modernismo y tímidos intentos de ritmo vanguardista, pero atravesado por un compromiso ético respecto a las consecuencias del saqueo y la cosificación de la naturaleza. Si en el poema "El caballo fraterno" anunciaba su desolación por un semejante, lo mismo pero desarrollado sucede en "Pacha mama" ante el detrimento del ecosistema en manos del hombre. Estamos, entonces, frente a propuestas cuya genealogía es de una constante reflexión ontológica como también frente al debate de la modernidad desde poéticas latinoamericanas.

LA DEFENSA DE LA NINFA Y LA PRESENCIA DE LA MAGIA EN *LUNA CALIENTE**

José Manuel Rodríguez**

Para todas las víctimas del “Proceso”
(alias de la dictadura argentina)

PREÁMBULO

Los escritores acostumbran a dotar sus textos de una serie de referencias alejadas del alcance del lector no especializado, que es sinónimo de lector feliz. Feliz porque simplemente lee. Mas los críticos, cuadrúpedos positivos, intentamos buscar en cada marca del texto, en cada palabra, en cada nombre, una luz y una cifra que nos acerquen a dilucidar aquellas referencias secretas. Así nos hemos autocondenado a diferir el gozo de leer, y rumiamos en trabajosos escritos la psicopatología de los poetas.

Se comprenderá entonces por qué el crítico que habita en nosotros —yo es el dictador de un pueblo llamado ello—, venga hoy a leer en clave de ninfas una novela inquietantemente erótica que conocimos hace algunos años durante una estación estival.

La novela en cuestión se llama *Luna caliente*¹ y transcurre durante la época del “Proceso” en la provincia argentina del Chaco. Nos cuenta la llegada de un treintañero abogado, Ramiro Bernárdez, a la capital, Resistencia, después de una larga estancia en París. Él ha ganado un concurso en una universidad local y espera hacer una gran carrera. Sus esperanzas se empiezan a truncar cuando es invitado, una noche de “luna caliente”, por un viejo amigo a cenar a su casa de campo y, luego, a dormir allí. En esa casa conoce a la joven hija Araceli. La nena lo perturba a tal grado que ya muy tarde, con nocturnidad, entra a su habitación donde la viola, la mata y luego huye. Sin embargo, el antiguo camarada lo sigue hasta el automóvil y, sin saber lo ocurrido, se hace invitar a beber en la ciudad. Las cosas se dan de tal modo que Ramiro lo asesina en el camino, luego arroja el vehículo al río simulando un accidente. Tras el crimen va a casa y se prepara para huir. Antes de ello duerme un corto tiempo. Su madre lo despierta anunciando que lo espera Araceli. A partir de

* Esta crítica se escribió en el marco del proyecto 11110250, “La presencia de las brujas en la narrativa latinoamericana”. Proyecto que es una continuación del FONDECYT 30800250, “Las ninfas, la literatura y el narrador”. Agradecemos a Fondecyt su valioso apoyo.

** Dr. en Literatura hispanoamericana. Profesor de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de La Frontera.

¹ Giardinelli, Mempo, *Luna caliente*, Planeta, Buenos Aires, 2000.

esta singular programación, una muy mágica programación, se desarrolla la historia. La joven es insaciable y cada vez que puede hace el amor de forma muy violenta con Bernárdez. Por otra parte, él es acosado por la policía, por la atrocidad que floreció en la dictadura. En sus coartadas es apoyado por Araceli, quien se declara su novia.

El relato finaliza con un nuevo asesinato de la nena. Ramiro la ahorca tras poseerla a bordo de un Fiat 600. Inmediatamente después el abogado huye al Paraguay y se esconde en un hotel de mala muerte. Allí se encuentra meditando en su infortunio cuando le anuncian desde la recepción que lo “busca una señorita, casi una niña” (71).

I. ARACELI, LA NINFA DEL CHACO

Calificar como ninfa a una “nena” del Chaco parece arriesgado. Sin embargo, y en primer término, informamos que el mito de las singulares diosas griegas es un mito extendido. Así califican los autores a algunos relatos míticos, esos tan antiguos relatos, que se repiten en diversas zonas de este azul y hermoso mundo.

La extensión del mito hacia las tierras donde la luna es caliente la muestra la literatura: “las wóro danzan desnudas en los cañadones del bosque pidiendo a la iluna que llueva! como cuenta mamá que pasa en una tribu de indios, en los desiertos del Chaco. ‘¿Son mujeres de verdad?’, ‘Son mujeres póra’ —dice mamá—. ‘Son las deidades silvestres de los indios’.”² La última atribución dada a las wóro es exactamente la misma que hacen los mitólogos cuando anuncian: “Las ninfas son diosas profundamente asociadas al mundo natural”.³ Destacamos, también, la mención a la danza, de hecho, el rasgo más popular de las ninfas es su amor por la fiesta y el baile.

Creemos que con la sencilla operación anterior mostramos que las “fabulosas deidades” (DRAE) de Grecia y del Chaco comparten un sema esencial: son diosas. Y Araceli participa de esa condición. El protagonista reconoce esto cuando exclama que “parecía una madona renacentista” (8), es decir, una virgen. Este atributo no es casual, pues existe la *Santísima Virgen de Araceli*, patrona de Lucena. Comentamos que cualquier interesado en estos temas sabe que la Virgen no es sino la representación cristiana de la Diosa.⁴ Ahondando en la condición de la joven del Chaco, informamos que el nombre Araceli viene del compuesto latino *Aracoeli*. Donde *Ara era la piedra situada en el centro del altar donde se depositaban las ofrendas y se rezaba. Coeli proviene de **coelum*: cielo; los romanos consideraban el cielo como la morada de los dioses y por tanto Araceli era la piedra que permitía a los hombres comunicarse con lo sobrenatural. En

² Roa Bastos, Augusto, *Lucha hasta el alba*, Asunción, Arte Nuevo, 1996. p. 5.

³ Díez Plata, María de Fátima, *Las ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

⁴ De ahí el éxito de la virgen entre los pueblos catequizados, pues ellos vinculan a la madre de un profeta hebreo, Yecho, con la Diosa, la compleja deidad femenina.

este lugar es de suma importancia destacar que las Aras se ubicaban preferentemente en los altares de las *acantas* (ninfas romanas).

Yendo a otros rasgos de las diosas sabemos que la tradición atribuye un carácter animal, montaraz, a las ninfas. Si vamos a la novela notamos que la joven hace el amor de una forma "animal" (45).

Continuamos anotando que el primer rasgo que la novela destaca de Araceli es su pelo. De acuerdo a los autores el cabello de las diosas es uno de sus atributos más notables. En la Grecia arcaica la mención al cabello de las ninfas recorre los textos, siendo el rasgo que con mayor frecuencia aparece cuando se habla de ellas. Y no solo al cabello sino que al peinado que ellas llevaban: "la mayoría de los epítetos se refieren al peinado de las ninfas".⁵ Leamos la primera descripción de Araceli: "...fue un deslumbramiento. Tenía el pelo negro, largo, grueso, y un flequillo altivo" (6).

De regreso a los atributos dados a las ninfas en la literatura leemos Lolita de Vladimir Nabokov: "Entre los límites temporales de los nueve y catorce años surgen doncellas que revelan a ciertos viajeros embrujados, dos o más veces mayores que ellas, su verdadera naturaleza, no humano sino de ninfas (o sea demoníaca); propongo llamar nínfulas a estas criaturas escogidas".⁶

Veamos cómo la definición de Nabokov dialoga con *Luna caliente*:

1. La edad de Araceli es de trece años, es decir, cabe en la categoría.
2. Es doncella, o sea, virgen.
3. Ramiro viene llegando de un largo viaje, es un viajero.
4. Durante la cena él no puede dejar de mirar a la nena. En un momento, al levantarse de la mesa, "los pies fríos de ella le tocaron el tobillo, casi casualmente, aunque acaso no" (9). El contacto es una vieja forma de encantar, es decir, de embrujar.
5. Araceli fue para Ramiro "un deslumbramiento" (8). Este es el carácter más interesante de las ninfas. Ellas son capaces de provocar el asombro y, desde, ahí, la ninfolepsia, que es una forma de posesión. El primero de los ninfoleptos que conoce la literatura es Sócrates, él advierte a su amigo Fedro, en un diálogo famoso, que está a punto de ser capturado, *raptado* por una ninfa. El *rapto* por la ninfa provoca, afirma el filósofo, el delirio. Y, la novela, muestra el delirio que sufre Ramiro desde que ve a Araceli, a tal punto que no puede pensar sino en ella.

Pero no solo Ramiro es ninfolepto, sino también narrador básico de la novela, pues es él quien nos la describe, quien la sigue y la imagina. Desde este punto de vista es posible leer *Luna caliente* como la historia de un delirio provocado por la ninfa Araceli.

⁵ Díez Plata, Op. Cit. p. 25.

⁶ Nabokov, Vladimir, *Lolita*, Grijalbo, Barcelona, 1975. p. 9.

II. ARACELI Y SU NINFOLEPTO

Confirmado el carácter de ninfa de Araceli, vamos al problema: la atribución de semas demoníacos, peligrosos, a las ninfas que hace Lolita. Iniciamos la discusión citando a Borges y su Libro de los seres imaginarios. Allí, de un modo muy cáustico y sucinto, sostiene: “[las ninfas] eran doncellas graves y hermosas; verlas podía provocar la locura y, si estaban desnudas, la muerte. Una línea de Proporcio así lo declara”.⁷

Ramiro reconoce el peligro en la ninfa oculta en Araceli: “qué chica mi Dios. Estaba tan bien que no se podía creer. Pero era peligrosa como mono con gillette” (35). Ya más en serio declara cuando Araceli lo exhorta, una vez más, a hacerle el amor: “no puede ser me va a exprimir, esta chica es el demonio reencarnado... le aterraba saber en manos de quién estaba... Ramiro sintió pánico. Estaba tan caliente como la luna que otra vez brillaba sobre el camino (54).

Se ha configurado plenamente el asunto: Araceli, la ninfa, es peligrosa. Araceli la nínfula es un demonio. Pero, creemos, y esperamos mostrarlo, que esta conclusión es apresurada, se trata de una trampa que *Luna caliente* tiende a sus lectores, pues el monstruo, como él mismo lo declara en otro lugar de la novela, pareciera ser, en realidad, Ramiro.

Hablamos de un medianamente joven abogado que regresa a la Argentina en una terrible época de Latinoamérica, las dictaduras de los setenta. Y en ese contexto sus ambiciones son: “iniciar una carrera docente en la Universidad del Nordeste, y acaso, encumbrarse políticamente, ser funcionario importante, ministro” (24). Nada nobles los deseos del abogado, pues pretendía ser ministro de los asesinos, ministro del “Proceso”. Notamos que por el lado político Ramiro no es ningún modelo. Ahora, su vida personal, también, deja bastante que desear: “Odiaba a las mujeres [...] soy un misógino” (28). Sigue la reflexión: “Entonces ya no tenía honor, ya no era un hombre” (28). Asunto que confirma casi al final del texto cuando observa: “Él mismo era, en cierto modo, un Giovanni enamorado, un monstruo enamorado” (56). Ramiro más bien deviene monstruo, se transforma en monstruo, es más, sufre una metamorfosis, un cateterismo más bien, que es la metamorfosis con memoria.

Ahora ¿quién revela al monstruo? ¿Quién provoca el cateterismo? La ninfa.

La condición monstruosa de Ramiro se expone de una forma muy cruda, que se nos hace necesario citar: tras asesinar por segunda vez a Araceli, ella queda *degollada*, es decir, con el cuello abatido, como la ninfa de Garcilaso,⁸ y: “por sobre el cuerpo doblegado de Araceli, y de su cara amoratada que él tenía entre sus manos, la vio entera. Por fin la luna llena, la luna caliente de

⁷ Borges, Jorge Luis, *El libro de los seres imaginarios*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985. p. 56.

⁸ Garcilaso de la Vega, *Obras completas*, nota preliminar de Federico Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1944.

diciembre, la luna hirviente, ígnea, del Chaco... volvió a horrorizarse cuando se dio cuenta que su sexo se había endurecido, como su corazón. Y eyaculó así, mirando esa luna caliente”.

Finalmente Ramiro encerrado en el hotel de mala muerte en que se había refugiado piensa sobre su condición: “Merecía pasar al séptimo círculo, a la región dominada por Minotauro y por Gerión... faltaba mucho para eso, mucho, porque él era muy joven y habitaba una tierra de nadie... la verdadera condena era no ser sumergido en las lagunas de sangre del séptimo círculo... y no poder morir ni amar” (70).

Observamos como Ramiro ni siquiera pretende llegar a los *infernos* del Dante. Él sospecha que su condena es de otra índole. Más similar a la que Platón ofrece, en el *Fedro*, a los “falsos amantes, los puros hedonistas, que recibirán como castigo después de terminar su vida, el andar errantes en el Hades durante nueve millares de años”.⁹

Y hasta allí, a ese Hades de los espíritus errantes que es ese hotel de frontera, llega una vez más Araceli. Importa sobremanera anotar que de esta manera confirma su condición de ninfa, pues pareciera inmortal.

Se cumple así la venganza de un tipo muy especial de las bellas deidades: ella es una melíade. Ninfas que nacieron de la sangre que brotaba de la llaga abierta en el vientre de Urano por la hoz de Cronos. Las melíades son, como observa Roberto Calasso, “unas funestas justicieras”.¹⁰ El carácter de melíade o ninfa de los fresnos de Araceli se revela cuando se acerca a un lapacho, el árbol de las wöro, que “tenía una leve inclinación” (36). Allí se posa como si perteneciera a él.

Pero Araceli no se defiende solo de Ramiro, incluso es posible discutir el carácter monstruoso de este. Creemos que atribuirle sin más esa condición, no es sino otra trampa de la novela. La cifra de esa trampa la encontramos en el momento en el cual Ramiro reconoce que el horror que le provocan las mujeres nace de comprobar que ellas son totalmente *distintas*. Ese temor a la diferencia del joven criminal nos enfrenta, nos envía, a un factor *perverso* que habita en la mente de los hombres del Estado,¹¹ el desconocimiento del *Otro*. Y desde ahí la pasión por exterminarlo. Desde esta óptica, pareciera que la *aventura* de Ramiro y Araceli no sea sino una exploración de las relaciones entre el Estado y la alteridad. Al enfrentarse a los indios, palestinos, gitanos, judíos, leprosos o brujas, el Estado siente que la sola diferencia que observan en ellos, hace necesario matarlos. Y no solo les mata por lo que significa su existencia

⁹ Platón, *Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 32.

¹⁰ Calasso, Roberto, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004. p. 18.

¹¹ Aceptamos la diferencia entre estatales y nómades propuesta por Deleuze-Guattari en su tratado de nomadología. Ver: *Mil Mesetas, Tratado de nomadología*, p. 426 y siguientes.

y la amenaza de su existencia para la estabilidad, la tan cara estabilidad que pregona la secta estatal que desde hace tiempo gobierna, sino que también mata al otro porque el Estado necesita sangre para vivir, necesita de *otras* vidas para vivir. Factor vampírico del Estado que se funda en la separación absoluta de la naturaleza que este desarrolla, pues rompe con la vida, corta la vida. Las ciudades están hechas de cosas muertas, por ende para poder vivir la ciudad necesita energía. Y al igual que la naturaleza requiere de una doble energía: material y mágica. En el caso de la naturaleza, la energía material la provee, fundamentalmente, el sol; la mágica se expresa en la armonía que sostiene con el mundo, dada, fundamentalmente, por seres maravillosos que la racionalidad del Estado moderno insiste en negar. Entre esos seres están las ninfas. En el caso del Estado la energía material la obtiene de la naturaleza y la mágica de la sangre de los seres que la pueblan. He ahí el vampiro.

Creemos que la novela entrevé esta temible condición del Estado. Recordemos que Ramiro Bernárdez teme ser sumergido en un círculo de sangre donde ya no podrá morir ni amar; luego él ya no es un monstruo, sino simplemente otra víctima más, en tanto mero instrumento, de las infernales potencias estatales cuyo signo es la obsesión por la preeminencia absoluta de lo *Uno* y de lo *Mismo*. Y allí radica la defensa de la ninfa, cada uno de sus actos son contestatarios, son una resistencia a la uniformidad y, por ende, a los uniformes, para el caso los uniformados. Sujetos que sometieron a la Argentina, y a casi toda Latinoamérica, a siniestros procesos de *purificación* nacional. Lo mismo que intenta la eliminación de la alteridad. Al resistir esos intentos la novela de la nínfula cumple con una categoría esencial, reconocida por Deleuze,¹² de la gran literatura: es una novela profundamente política.

¹² Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil Mesetas*, Barcelona, Pretextos, 1996.

GRABADO POPULAR:
¿ANTECEDENTE O REFERENTE EN LA HISTORIA
DEL GRABADO EN CHILE?*

M. Carolina Tapia Valenzuela**

*Dedico este artículo a don Emilio Ellena, quien
compartió generosamente su conocimiento con
el equipo de investigación del proyecto y ya no
está con nosotros.*

BREVE REVISIÓN HISTÓRICA DE LA DISCIPLINA

Desde los primeros años de la llegada de los conquistadores españoles al territorio que luego sería nuestro país, se escribieron obras sobre geografía, naturaleza y costumbres de sus habitantes originarios, las cuales fueron ilustradas con dibujos y grabados en madera y en metal. Entre ellas destacan *Histórica Relación del Reino de Chile y de las Misiones y Ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, del jesuita chileno Alonso de Ovalle, publicada en 1646 en Roma, y *Cautiverio Feliz y razón individual de las Guerras dilatadas del Reino de Chile*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, concluido el manuscrito en 1673 con cinco láminas dibujadas en pluma y aguada sobre papel. Esta obra se mantuvo inédita hasta principios del siglo xx, ocasión en que las ilustraciones fueron grabadas.

Entre los siglos xviii y xix numerosos viajeros arribaron a Chile, principalmente en expediciones científicas; ellos escribieron sus experiencias complementando sus relatos con ilustraciones de importante valor histórico. Entre las obras más importantes se cuentan *Relations du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713, et 1714*, de Amadeo Frézier, cuyos dibujos fueron la base de los grabados en metal que acompañan la edición de 1716 realizada en París, Francia, y *Compendio della storia geografica, naturale e civile del Regno del Chili*, de Juan Ignacio Molina, cuya edición del año 1776, impresa en Boloña, Italia, contiene grabados y dibujos realizados bajo su dirección. Se debe destacar en este grupo a la inglesa Mary Graham y su obra *Journal of a residence in Chile, during the year 1822 and a voyage from Chile to Brazil in 1823*, publicada en Londres en 1824 e ilustrada con litografías.

* Texto realizado en el marco del desarrollo del proyecto FAIP "Puesta en valor y estudio iconográfico de grabados e imágenes de la Lira Popular".

** Historiadora del Arte. Candidata a Magíster en Gestión Cultural Aplicada, Universidad del Desarrollo.

Las estampas que acompañaron las publicaciones de los textos producidos hasta las primeras décadas del siglo XIX fueron realizadas en el extranjero. Mary Graham manifestó su intención de realizar la primera estampa litografiada en nuestro país, en una prensa perteneciente a Lord Thomas Cochrane instalada en Quintero, sin embargo el terremoto que sacudió la zona en 1822 truncó ese deseo: “hice un pequeño boceto de la casa y como he encontrado aquí una prensa litográfica, pienso dibujarlo en piedra, y así producir la primera estampa de cualquier género que se haya hecho en Chile, o creo, en este lado de Sudamérica”.¹ Esta prensa litográfica fue la primera que existió en nuestro país. Introducida por Cochrane en 1820, la llevó consigo en su viaje a Brasil en 1823.

En cuanto a impresos realizados en suelo chileno, los primeros antecedentes datan de mediados del siglo XVII con la fabricación de naipes, realizados con planchas de madera primero y luego de bronce, debido a la mala calidad de las primeras.² Investigaciones históricas señalan que “durante la Colonia, no hubo una verdadera imprenta en Chile, sino que solo funcionaban pequeños talleres de impresión con escasos tipos, un componedor y, si es que la hubo, una prensa de gran modestia. Los únicos privilegiados con este avance, fueron los padres dominicos y un bedel de la Universidad de San Felipe”.³ El impreso chileno más antiguo que se conoce data del año 1776 y se titula *Modo de Ganar el Jubileo Santo*. Las ilustraciones más antiguas, en tanto, corresponden a pequeñas estampas con motivos del *ars moriendi* o “arte de morir”, compuesto por elementos que simbolizan la muerte, impresos en dos esquelas de convite para unas exequias fúnebres que datan de 1787.

No es hasta la introducción de la imprenta tipográfica por parte del Gobierno, en 1811, que el grabado tendrá un desarrollo más sistemático, ya que junto con ella llegarán los primeros técnicos grabadores que enseñarán sus conocimientos a los futuros grabadores chilenos. Para los primeros años de la República, el Estado ya contaba con una segunda imprenta y va otorgando paulatinamente permisos de funcionamiento para otras de carácter particular, con lo cual comienza una importante producción de libros y la creación de numerosos periódicos y revistas a lo largo del siglo.⁴

El progresivo desarrollo de la prensa será un aliciente para la práctica del grabado, incentivando la producción de obras ilustradas. Uno de los primeros

¹ Citado en Eugenio Pereira S., *Estudios sobre la Historia del Arte en Chile Republicano*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, Fundación Andes, 1992, p. 128.

² Eugenio Pereira S., *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago, Empresa Editora Zig-Zag, 1947, p. 199.

³ Bárbara Becker G., *La historia del grabado en Chile: desde sus orígenes hasta el Taller 99*, Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996, p. 27.

⁴ Jorge Soto V., *Historia de la Imprenta en Chile. Desde el siglo XVIII al XXI*, Santiago, Editorial Árbol Azul, 2009, p. 66.

textos con ilustraciones realizado en nuestro país corresponde a *Memoria sobre el cultivo y beneficio del lino y el cáñamo en Chile*, presentada al Gobierno por Francisco Solano Pérez en 1833. El texto fue impreso en la Imprenta Nacional y contaba con catorce láminas litografiadas por el propio autor.

No se sabe qué prensa litográfica utilizó Solano Pérez, pero probablemente haya sido una particular, ya que recién a mediados de la década de 1830 surgió la posibilidad de contar con una prensa de propiedad del Estado, operada por el inmigrante francés Jean Baptiste Lebas. En el taller de Lebas fueron litografiadas las láminas de la *Colección de Trajes o Costumbres Chilenas*, realizadas por el pintor alemán Mauricio Rugendas en 1838. En esta importante obra confluyen tanto el talento artístico como la agudeza para interpretar las costumbres de la época por parte de Rugendas, producto de sus recorridos por la zona central de nuestro país.

Solo años más tarde las publicaciones periódicas se comenzarán a ilustrar con estampas originales. Si bien las imágenes fueron incorporadas desde los inicios de la imprenta —el cabezal de la *Aurora de Chile* fue ilustrado desde el número dieciocho⁵—, es en el año 1858 cuando un periódico se ilustra número a número con estampas diferentes realizadas específicamente para ese fin. Se trata de *El Correo Literario*, el que además fue el primer periódico de caricaturas del país, realizadas en litografía por el artista Antonio Smith Irisarri. En adelante, la mayoría de este tipo de publicaciones ilustradas utilizaría la técnica de la litografía.

Destacan en esta labor los nombres de dos prolíficos artistas: Benito Basterrica y Luis Fernando Rojas. El primero también realizó litografías para *El Correo Literario*, además de otros periódicos satíricos como *La Linterna*, *El Charivari*, *La Campana*, *El Mefistófeles*, *El Padre Cobos*, *José Peluca*, *El Padre Padilla*, *El Ferrocarrilito* y *Diógenes*.⁶ Rojas fue ilustrador de los periódicos *La Época*, *El Nuevo Ferrocarril*, *El General Pílo*, *El Padre Padilla* y *El Padre Cobos*, y de las revistas *La Lira Chilena*, *La Lira Ilustrada*, *El Peneca* y la *Revista Cómica*. Además, realizaba ilustraciones de episodios históricos y costumbristas, cuyo éxito le valió su colaboración en ediciones de destacados investigadores de la época, como Benjamín Vicuña Mackenna, Diego Barros Arana y José Toribio Medina.⁷

El desarrollo del grabado en madera, o xilografía, también se vio beneficiado con el fortalecimiento de la industria de la imprenta. Al igual como ocurrió con la litografía, las xilografías tenían un gran potencial para la ilustración de textos. Poco antes de la apertura de la primera escuela de grabado a cargo del

⁵ Pedro Álvarez C., *Historia del Diseño Gráfico en Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Escuela de Diseño, 2004, p. 26.

⁶ Luisa Ulibarri, *Caricaturas de ayer y hoy*, Santiago, Quimantú, 1972, p. 18 [Serie Nosotros los Chilenos N° 28].

⁷ Enrique Solanich S., *Dibujo y grabado en Chile*, [s. l.], Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, 1987, p. 61 [Serie Patrimonio Cultural Chileno. Colección Historia del Arte Chileno].

maestro alemán Otto Lebe, contratado por el Gobierno a través del Ministerio de Instrucción Pública en 1888, un periódico de Santiago señalaba: “la enseñanza del grabado en madera abre una nueva e importante carrera artística a la juventud, i está llamada a satisfacer una necesidad frecuentemente sentida por los progresos que ha alcanzado en nuestro país la tipografía”.⁸

No obstante, los adelantos tecnológicos en materia de ilustración no se detenían. La introducción de nuevos procedimientos, como el fotograbado en 1892, propició la consolidación paulatina de la xilografía como un arte independiente, cuyos inicios no estuvieron exentos de problemas.

En 1891, la escuela de grabados se trasladó desde calle Agustinas a un edificio en Maturana, establecimiento de la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Chile.⁹ Este alejamiento del centro trajo como consecuencia una disminución de alumnos. Además, una serie de infortunios, como clases vacantes y la desvinculación del profesor Lebe, tornaron aún más difícil la situación. Cuando el artista Virginio Arias ocupó la dirección de la Escuela en 1900, había solo dos profesores y un ayudante. En 1901, asumió como rector de la Universidad de Chile el doctor Manuel Barros Borgoño, quien logró solucionar los problemas y, en 1902, además de inaugurar el año académico con nuevos cursos, entre ellos el de grabado en madera, sentó las bases para la construcción de un nuevo museo y escuela en el actual Parque Forestal.¹⁰

Según el investigador Enrique Solanich, la enseñanza del grabado prosiguió bajo el alero de la Escuela de Artes Aplicadas:¹¹ “Los cursos funcionan bajo la tuición de la Escuela de Bellas Artes hasta el año 1927, agrupados bajo el rótulo de Escuela de Artes Decorativas e, inicialmente, son solo complementarios de los programas de estudios de Arquitectura”.¹² Luego, esta escuela pasa a conformar la Escuela de Artes Aplicadas y en 1928 abandona las dependencias de la Facultad ubicada detrás del Museo de Bellas Artes. Ese mismo año, la Academia de Bellas Artes es clausurada por el Gobierno y se envía un grupo de artistas becados a París, con el objetivo de perfeccionarse en diversas técnicas, entre ellas grabado en madera, en metal, y litografía.

⁸ “Escuela de grabadores”, *El Chileno*. Santiago, 28 de junio de 1888.

⁹ La escuela de grabado formaba parte de la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Chile porque su implementación fue concretada por el Estado.

¹⁰ *Memoria Histórica de la Escuela de Bellas Artes de Santiago de Chile presentada al Consejo de Instrucción Pública con motivo de la celebración del Aniversario secular de la Independencia*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1910, pp. 9-10.

¹¹ En 1905 fue creada la sección de “Arte Aplicado a la Industria”, anexa a la Escuela de Bellas Artes. Al poco tiempo se estableció en un local diferente y adoptó el nombre de “Escuela de Artes Decorativas”, hasta que en el año 1908 volvió a depender de la Escuela de Bellas Artes. En adelante, se la nombrará de las dos formas en diversos documentos. [Ver *Memoria Histórica... op. cit.* y Eduardo Castillo, *Artisanos artistas artifices: la Escuela de Artes Aplicadas de la Universidad de Chile. 1928-1968*, Santiago, Ocho Libros Editores, Pie de Texto, 2010.]

¹² Enrique Solanich S., *op. cit.*, p. 83.

La Escuela de Artes Aplicadas siguió funcionando, pero igual se veía afectada por las vicisitudes de la Academia de Bellas Artes, la que luego de ser incorporada a la Universidad de Chile en 1929, fue clausurada nuevamente hasta que organizó definitivamente sus cursos en 1932. Desde ese año, ambas instituciones conformaron la rama de Artes Plásticas de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad.

En 1933, el artista José Perotti fue nombrado oficialmente Director de la Escuela de Artes Aplicadas, que contaba con los siguientes talleres: Artes del Fuego, Artes del Metal, Artes Textiles, Artes de la Madera y Artes Gráficas. Esta última sección estaba compuesta de los cursos de grabado, impresión, afiche y encuadernación artística, siendo su primer profesor el artista Marco Bontá, quien recién arribaba de Europa.¹³

A partir de este centro es cuando se puede hablar con más propiedad de los inicios del grabado artístico en Chile, ya que en ese lugar se formaron los primeros grandes artistas de la disciplina, como Carlos Hermosilla, Pedro Lobos y Julio Palazuelos, entre otros.¹⁴

LIRA POPULAR: CARACTERIZACIÓN ESTÉTICO-ICONOGRÁFICA DE LOS GRABADOS POPULARES

A mediados del siglo XIX surgió una original manifestación que se convertiría en un medio de comunicación alternativo para las personas más marginadas, “los versos que circulan en los barrios apartados de la población, única fuente de información que poseen sus habitantes”,¹⁵ pero también en una expresión plástica con características únicas: la Lira Popular.

La Lira Popular, nombre con el cual se conoció al conjunto de hojas de poesías populares producidas a fines del siglo XIX y principios del XX, apareció bajo el alero de la imprenta y, tal como otras publicaciones periódicas de la época, primero se ilustró con estampas que se encontraban en los talleres tipográficos para más tarde dar inicio a una producción propia de grabados en madera. Los pliegos datados¹⁶ más antiguos son de la época de la Guerra del Pacífico: uno contiene estampas con las figuras de Arturo Prat y Carlos Condell (Fig. 1) y otro contiene figuras caricaturescas referentes a los primeros episodios bélicos (Fig. 2). No se sabe qué poeta comenzó a ilustrar sus hojas con xilografías, ni la fecha en que ello ocurrió, pero los ejemplos más tempranos corresponden

¹³ Eduardo Castillo, op. cit., pp. 58-168.

¹⁴ Enrique Solanich S., op. cit., p. 83.

¹⁵ “Un crimen célebre”, *La Libertad Electoral*, Santiago, Viernes 10 de Agosto de 1900. La cita está reproducida respetando la gramática de la época.

¹⁶ Ver Carolina Tapia, *Datación de las Liras Populares de la Colección Lenz* [cd-rom], Santiago, Consejo de la Cultura y las Artes, Fondart, 2008, y Carolina Tapia, *Datación de las Liras Populares de la Colección Alamiro de Ávila* [cd-rom], Santiago, Consejo de la Cultura y las Artes, Fondart, 2010.

a los pliegos del poeta Bernardino Guajardo (Fig. 3), fallecido en 1886, y su contemporáneo Nicasio García (Fig. 4).

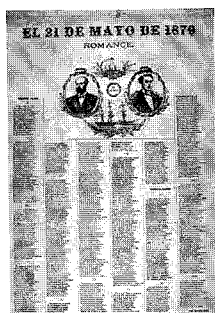


Fig. 1. José Epitacio Soto, Col. Lenz, pliego N°8, volumen 8. 1880.



Fig. 2. El ciego Acuña, Col. Lenz, pliego N°13, volumen 8. [1879]

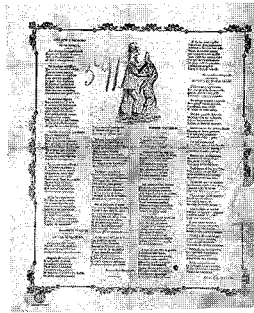


Fig. 3. Bernardino Guajardo, Col. Lira Popular U. de Chile, pliego N°591



Fig. 4. Nicasio García, Col. Lenz, pliego N°12, volumen 9

Estas tempranas estampas xilográficas anuncian lo que será la impronta de la producción de grabados populares de la Lira. Una de sus primeras caracterizaciones fue realizada por el artista-grabador Pedro Millar:

Caracteriza a la imagen xilográfica de la Lira, un intenso estímulo perceptual generado por el empleo extremadamente austero de los recursos esenciales de la xilografía. El encadenamiento de las formas, los llenos y los vacíos por los contornos, que valoriza y conecta, rigurosamente, la figura y el fondo. El ritmo, que resuelve la antítesis de blancos y negros. En fin, la síntesis que compromete a una intensa participación al espectador. Todos estos rasgos hacen de estas imágenes algo vivo e hipnótico.¹⁷

Las imágenes se caracterizan por sus trazos gruesos y rígidos, resultado de la dificultad de la talla del material,¹⁸ y por sus amplias zonas de color, dadas tanto por los espacios cubiertos de tinta (generalmente de color negro) como por aquellos dejados sin cubrir, los "blancos." La mayoría de las estampas corresponden a composiciones lineales negras sobre un fondo blanco (Fig. 5),

¹⁷ Pedro Millar, "La Lira Popular y la tradición chilena del grabado en madera", *Revista de Arte UC*, 4 (6): 17-21, Verano de 1990, p. 19.

¹⁸ El investigador Alamiro de Ávila Martel señala: "Estos grabadores populares [...] tienen características muy notables: junto a la simplicidad a que obliga el material y una técnica rudimentaria, encontramos un verdadero alarde creador para cubrir superficies bastantes extensas." Alamiro de Ávila M., *Diez grabados populares chilenos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1973, [s.n.]

sin embargo, existen algunas en las cuales la imagen se ha realizado en base a líneas blancas sobre un fondo negro (Fig. 6).

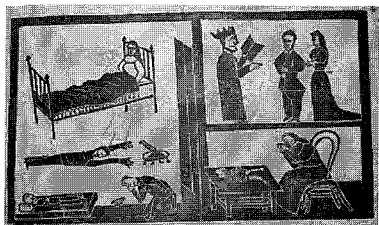


Fig. 5. José Hipólito Casas Cordero, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°288. [1901]



Fig. 6. José Hipólito Cordero, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°244. [1894]

En general, las composiciones carecen de perspectiva y las figuras son desproporcionadas, destacando en ellas los elementos más importantes para su reconocimiento y/o la acción que están realizando: la cabeza y las extremidades son grandes en proporción al cuerpo, diferenciando por sus características más típicas a hombres y mujeres, y se detalla el o los elementos que intervienen en la escena, como armas, crucifijos, esposas, grilletes, etc. (Figs. 7 y 8).

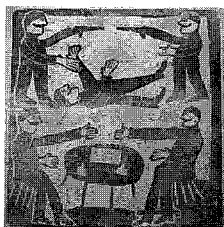


Fig. 7. Daniel Meneses, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°9. [1900]

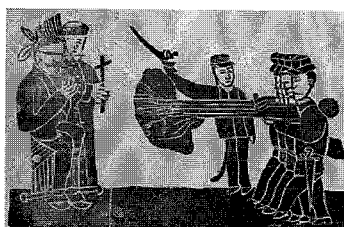


Fig. 8. Juan Bautista Peralta, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°139. [1899]

La imagen representativa de los grabados populares es producto directo de la dificultad de la madera y las herramientas empleadas para su tallado. Es prácticamente la técnica la que se expresa, la xilografía, supeditando a la forma, por lo tanto las figuras tienden a ser más esquemáticas que naturalistas. Por ello, también, es factible cualificar al conjunto de estampas como una expresión unitaria, aun cuando se puedan distinguir en ellas diferentes "manos".¹⁹

¹⁹ Respecto a los autores de los grabados populares, solo se conoce el nombre de uno de ellos que además era poeta: Adolfo Reyes. Lenz señala sobre los grabados de Reyes: "este los hace, para sus propios versos o para venderlos, con un cortaplumas ordinario en un pedazo de tabla de raulí". (Rodolfo Lenz, *Sobre la poesía popular impresa de*

Esta expresión convergió naturalmente en una especie de imaginario colectivo, representativo de su propio mundo cultural. El historiador Tomás Cornejo señala:

...*puetas*, grabadores e imprenteros crearon un lenguaje visual con tendencia a la iconicidad, a la pérdida de contenidos referenciales, supeditados al uso de un conjunto limitado de recursos gráficos que, en la forma de matrices movibles e intercambiables, permitieron, con todo, narrar el universo social y político del Chile de entonces.²⁰

De esta manera, sucesos como crímenes, fusilamientos y hechos fantásticos —los más ilustrados por los grabadores populares— se constituyeron en una expresión formal arquetípica, conformada por “atributos” o rasgos distintivos que permitían su fácil y rápida comprensión. En los crímenes, por ejemplo, las escenas están compuestas por víctimas y victimarios, de las cuales las primeras aparecen abatidas mientras que los segundos portan armas en sus manos y realizan la acción (Figs. 9 y 10):

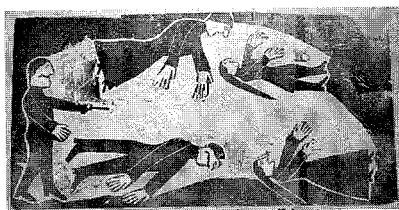


Fig. 9. Daniel Meneses, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°6

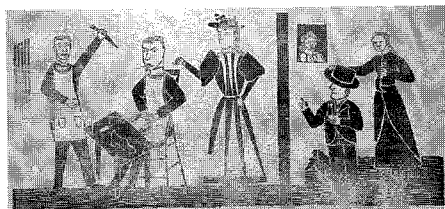


Fig. 10. Javier Jerez, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°300

En las ejecuciones, el principal atributo es el reo con los ojos vendados y con grilletes, siendo rasgos secundarios —es decir, podían estar presentes o no— el sacerdote y el pelotón de fusilamiento (Figs. 11, 12 y 13):

Santiago de Chile. Siglo XIX, Santiago, Centro Cultural de España, Archivo de Literatura Oral de la Biblioteca Nacional, 2003, p. 60).

²⁰ Tomás Cornejo C., “La Lira Popular, un objeto gráfico abierto: las imágenes de la Literatura de Cordel Chilena (1870-1910)”. Texto inédito facilitado por el autor.

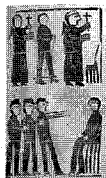


Fig. 11. Daniel Meneses, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°118. [1895]

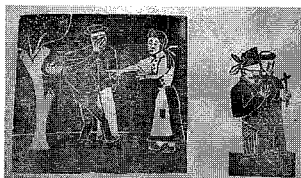


Fig. 12. Juan Bautista Peralta, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°153. [1901]

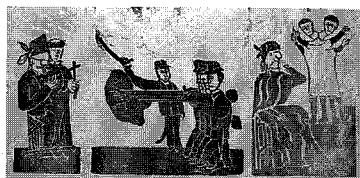


Fig. 13. Juan Bautista Peralta, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°157. [1901]

En las escenas de hechos fantásticos, predominan las representaciones de diablos y culebrones, ya icónicas en el imaginario colectivo popular (Figs. 14 y 15):



Fig. 14. Hipólito Cordero, Col. Lenz, detalle pliego N°20, volumen 2. [1893]

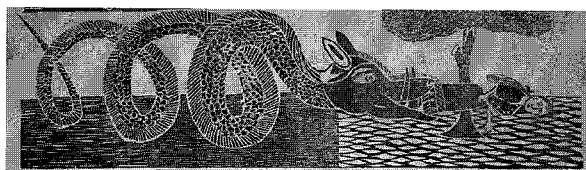


Fig. 15. José Hipólito Casas Cordero, Col. Alamiro de Ávila, detalle pliego N°263

Esta “tendencia a la iconicidad”, a la esquematización de las representaciones al punto de reutilizar las estampas e incluso combinarlas entre sí para conformar nuevas escenas (Figs. 12 y 13), da cuenta de la dimensión comunicativa de los grabados populares, donde la expresión formal pone énfasis en el *qué* sucedió, genéricamente, por sobre el *cómo* sucedió.²¹ Por lo tanto, en ellas no se busca el naturalismo ni la exactitud de la representación, sino tan solo evocar de la manera más directa el hecho narrado en las poesías.

Como “objeto de comunicación”²² que era la Lira Popular, el propósito de sus autores era llegar a la mayor cantidad de personas, sin importar si eran analfabetas o no.²³ Para ello se valieron tanto de la forma como de la técnica: utilizando un lenguaje más comprensible —imágenes— realizado con una técnica barata y simple —xilografía— pero que era capaz de introducirse en la industria más importante de la época, la imprenta.

²¹ E. H. Gombrich, “Pintura en las paredes. Medios y fines en la historia de la pintura al fresco” y “Pinturas para los altares. Su evolución, antepasados y descendencia”, *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

²² Pedro Millar, op. cit., p. 18.

²³ A fines del siglo XIX existía alrededor de un 70% de analfabetismo en Chile.

Incluso se puede hablar de los elementos comunicativos de la Lira Popular no solo por parte de las xilografías. Como bien señala Cornejo en la cita reproducida más arriba, probablemente los “imprenteros” también participaron de esta creación de un “lenguaje visual”. Sin embargo, se ha tendido a estudiar la Lira Popular como una expresión aislada, “olvidando el carácter de objeto impreso de los pliegos”.²⁴ Las pocas y someras investigaciones llevadas a cabo en torno a las ilustraciones de la Lira Popular han considerado fundamentalmente a la producción xilográfica, la realizada por “grabadores populares”, para su caracterización, otorgando a los otros tipos de estampas un papel secundario y de “relleno”.²⁵

Estas estampas, los clisés que normalmente existían en las imprentas, bien pudieron constituir otra dimensión comunicativa que se escapa a nuestro entendimiento actual e incluso a los ojos contemporáneos. Lenz señaló al respecto: “A veces se hallan las dos especies de estampas [grabados populares y de imprenta] en una misma hoja [...] [los ‘grabados de imprenta’] no tienen la menor relación con los argumentos de las demás composiciones”.²⁶ Alamiro de Ávila complementa un poco más sobre la posible función de este tipo de estampas:

Otras hojas no tienen valor artístico: se ilustran, vengan o no al caso, con tacos de madera europeos, de segunda mano, hallados en abandono en las imprentas, después de haber servido para ilustrar un diario o una revista y con los primeros clisés fotográficos, también de segunda o tercera mano. A veces, sin embargo, estos elementos espúreos [sic] sirven admirablemente como detalles complementarios de la composición, dentro de una constante búsqueda tendiente a rellenar, efecto de un notorio odio al vacío, y que llegan a producir resultados extraordinarios de verdaderos *collages*.²⁷

²⁴ Tomás Cornejo C., op. cit., [s.n.]

²⁵ En el citado texto, el historiador Tomás Cornejo señala: “con respecto a la visualidad de la Lira Popular, hay que enfatizar que esta no correspondía únicamente a materiales ‘populares’, ni era autónoma en sus motivos, sino que se relacionó con la constitución de una cultura y un mercado gráfico mayores. Aquí participaban, además de pequeños talleres tipográficos donde se realizaban los pliegos, el Estado y empresarios privados de más o menos recursos”.

El investigador Patricio Rodríguez-Plaza había advertido la falta de consideración de “aquellas otras imágenes que no han sido fabricadas directamente por los anónimos autores que se le supone. Me refiero a las imágenes tomadas, alcanzadas, reeditadas en el soporte Lira. Como se sabe hubo todo tipo de libros, de estampas, de clisé fotográficos que sirvieron a los fines ilustrativos planteados por la Lira (y cuyos orígenes son de muy difícil rastreo), cuya mención, cuando ha existido, ha sido teóricamente marginal.” (Patricio Rodríguez-Plaza, “Imágenes, fotografía e identidad desde la Lira Popular”, *Aisthesis*, 35: 89-100, Universidad Católica de Chile, 2002, p. 91).

²⁶ Rodolfo Lenz, op. cit., p. 60.

²⁷ Alamiro de Ávila M., op. cit. [s.n.]

Si estas estampas cumplieron una función comunicativa dentro del pliego, o se utilizaron solo como adornos, es muy difícil saberlo (Figs. 16, 17 y 18).



Fig. 16. Daniel Meneses, Col. Lenz, detalle pliego N°24, volumen 7. [1895]

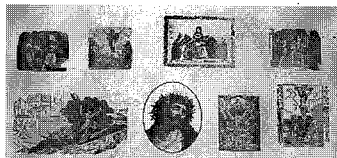


Fig. 17. Adolfo Reyes, Col. Lenz, detalle pliego N°13, volumen 6



Fig. 18. Rosa Araneda, Col. Lenz, detalle pliego N°13, volumen 5. [1894]

GRABADOS POPULARES: ¿ANTECEDENTE O REFERENTE EN LA HISTORIA DEL GRABADO EN CHILE?

Si bien la mayoría de las investigaciones realizadas sobre la Lira Popular han abordado su dimensión literaria e histórica, últimamente los grabados populares han sido objeto de estudio por parte de historiadores e inspiración para artistas y diseñadores.

El artista Pedro Millar y el teórico Justo Pastor Mellado consideran los grabados populares como un antecedente del grabado artístico en Chile, e incluso como su expresión fundacional. Millar señala tres razones para ello:

...porque se trata de una producción artística realizada en la técnica madre del grabado: la xilografía; en segundo término, porque se hace necesario, respecto del grabado chileno, resolver el problema de "origen", porque los problemas de origen plantean problemas de identidad artística y finalmente, porque en el desarrollo del grabado chileno se han dado vinculaciones entre lo popular y lo culto. Con esto último, me refiero a los artistas y estudiosos que percibieron en nuestro Arte Popular la manifestación de los poderes subterráneos de lo "original" que se atesora en las estampas, la alfarería, la platería indígena, el recorte de papel, la poesía y la pintura popular, entre otras expresiones.²⁸

El tercer punto plantea una interrogante acerca de lo que se consideraría "original", entendiéndose como propio del genio chileno, en los grabados de la Lira Popular. ¿Son los temas desarrollados? La mayoría de los grabados populares corresponden a representaciones de crímenes y fusilamientos

²⁸ Pedro Millar, "Santos Chávez", Myriam Parra V., *Grito Geográfico: grabados de Santos Chávez en el Fondo de Arte de la Universidad de Playa Ancha*, Valparaíso, Universidad de Playa Ancha, 2004, p. 17.

(Figs. 7 a 13) cuya fisonomía se asemeja a otra expresión desarrollada de manera contemporánea, pero en otro país: los grabados con que el mexicano José Guadalupe Posada ilustraba los “corridos” editados por Vanegas Arroyo. ¿O son específicamente aquellos que ilustran seres y situaciones fantásticas, propias de las creencias populares, como culebrones y posesiones demoniacas (Figs. 14 y 15)? Millar nos dice al respecto: “los temas tratados por la Lira, ya fueran a lo Divino, ya fueran a lo humano, por su misma esencia, forman parte de la imagen e inconsciente colectivo de un cuerpo social en acción. En este sentido los poetas no crean, sino dan forma verbal a un contenido que estaba ya allí desde siempre”.²⁹ Creemos que lo mismo se puede señalar sobre las imágenes.

Conocidos artistas chilenos han desarrollado el tema de lo popular desde diferentes perspectivas: Nemesio Antúnez, con su serie sobre la cerámica negra de Quinchamalí; Eduardo Vilches, también con su trabajo sobre esta cerámica, además de la platería araucana; Carlos Hermosilla Álvarez con su obra sobre la clase trabajadora y el mundo político; y Santos Chávez, con su obra más simbólica y personal, llena de reminiscencias sobre sus vivencias de niño en el campo.

No obstante, es la obra del artista Pedro Lobos la que tendría una relación más directa con los grabados de la Lira Popular. A juicio del investigador Enrique Solanich: “se inspira en una serie de elementos de las artesanías y folclore: gredas, tallas y pesebres navideños. En otras ocasiones, niños jugando al trompo; sombreros de papeles; volantines o remolinos dieciocheros; instrumentos musicales, en particular, la guitarra de sonido cadencioso y atuendos de los hombres de campo. En mucho recuerda a los grabadores de lirás y poesías populares y se produce entre ambos ejemplos un hilo conductor: su indesmentible condición de aquilatar y ser medio eficaz para resaltar el criollismo”.³⁰

Pero más allá de los temas que ilustran los grabados, es su expresión formal la que en la actualidad ha sido fuente de inspiración como genuino representante del “Arte Popular”. Uno de los primeros textos en que se dan a conocer las xilografías de la Lira Popular fue escrito en 1956 por J. S. —Jorge Sanhueza, apodado “Queque Sanhueza”³¹— en *La Gaceta de Chile*, revista dirigida por Pablo Neruda. En la ocasión, el autor pone en relación estas xilografías con la producción gráfica del mencionado artista mexicano Posada, para el momento ya sindicado como un grabador popular que ilustró la época de la Revolución. J. S. señala que el imaginario creado por él fue la base del desarrollo del muralismo mexicano, y en el caso de las estampas de la Lira, “los nuevos pintores de Chile pueden encontrar en estas formas puras del grabado el camino que los lleve de vuelta al corazón de nuestro pueblo”.³²

²⁹ Pedro Millar, “La Lira Popular y la tradición chilena del grabado en madera”, op. cit., p. 18.

³⁰ Enrique Solanich S., op. cit., pp. 84-85.

³¹ Información entregada por Eduardo Vilches.

³² J. S., “Grabadores Populares de Chile”, *La Gaceta de Chile*, 4: 8-10, junio de 1956, p. 9.

Dentro de la industria editorial de la época, con periódicos y revistas ilustrados en su gran mayoría con estampas (litografías y fotograbados) de origen extranjero, es un hecho indiscutible que la producción xilográfica de la Lira Popular es efectivamente original, porque fue realizada por “artistas nacionales”, pero también popular, ya que en esa época la élite prefería y practicaba un arte más clásico y académico.

La expresión formal un tanto “arcaica”, “primitiva”, dada por la ejecución rudimentaria de la matriz, es la que nos hace reconocer en los grabados populares una especie de arte originario, primigenio. Pero a la vez existe un cierto parecido con la obra de los expresionistas alemanes, lo que les da un aire “vanguardista”.³³ Quizás esta indefinición entre la “ingenuidad” de los grabados populares, que el “gusto de hoy sabe apreciar”,³⁴ y su lenguaje “expresionista”, visto a través de nuestro conocimiento de la historia del arte, es lo que ha provocado una valoración actual de las estampas de la Lira como una manifestación artística, a diferencia de lo que pensaban sus contemporáneos: “Los grabados en madera hechos ex profeso para los verseros son casi siempre increíblemente toscos”.³⁵

Lo esencial del Expresionismo alemán de los primeros años del siglo xx, *Die Brücke*, era la proyección del artista, de su mundo interior, hacia el exterior. Por ello, el acto artístico más importante era el hacer, la expresión de la técnica que hace surgir una imagen. Los expresionistas hicieron de la xilografía una de sus técnicas favoritas, y se inspiraron en los grabados en madera utilizados comúnmente como medio de ilustración en Alemania desde fines del siglo xv. “La técnica de la xilografía es arcaica, artesanal, popular [...]. Más que una técnica en el sentido moderno de la palabra, es una forma habitual de expresar y de comunicar mediante la imagen. Y esta identidad entre expresión y comunicación es importante. La expresión no es un mensaje del arcano que el artista anuncia proféticamente al mundo, sino una comunicación entre un hombre y otro”.³⁶

La función comunicativa de los grabados en general, y de las xilografías de la Lira Popular en particular, apela a la participación del espectador en el sentido de provocar en él una reacción, es decir, no es un arte meramente “contemplativo”. Hace más de cien años, los grabados populares eran parte importante del mensaje del pliego en sí mismo, ya que, se cree, alentaban que incluso personas analfabetas los compraran para que otros los leyeran. Este “arte-comunicación”³⁷ es la base de la publicidad, disciplina tan propia de

³³ El Expresionismo es considerado uno de los primeros movimientos vanguardistas surgidos a principios del siglo xx en Europa.

³⁴ Alamiro de Ávila M., op. cit., [s.n.]

³⁵ Rodolfo Lenz, op. cit., p. 60.

³⁶ Giulio Carlo Argan, *El Arte Moderno. Del Iluminismo a los movimientos contemporáneos*, Tr. Gloria Cué. 2ª edición, Madrid, Ediciones Akal, 1998, p. 224 [Arte y Estética].

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

nuestro tiempo y que, por lo tanto, también ha contribuido a la “actualización” de los grabados populares.

De esta manera, la Lira Popular, con el diseño característico de los pliegos compuesto por grabado–titular–poesías, no solo se instala como un antecedente en la historia del grabado en Chile, sino que también ha tenido espacio en la historia del diseño publicitario. En ambas disciplinas, los grabados populares no solo han inspirado a artistas y diseñadores, también se han utilizado, o más bien reproducido, sus imágenes.

En el ámbito específico del Arte, Pedro Millar considera que “el reconocimiento público al valor de la obra gráfica de la Lira, y su estatuto fundacional en la tradición del grabado en madera”³⁸ se produjo con la exhibición de una selección de estampas y pliegos en la Cuarta Bienal Americana de Grabado, realizada en 1970 en el Museo de Bellas Artes de Santiago. En la organización de las cuatro versiones realizadas entre 1963 y 1970 participó Emilio Ellena, matemático y experto en estadística de nacionalidad argentina, quien desde su natal ciudad de Rosario comienza una importante y trascendental relación con el arte latinoamericano, especialmente el grabado, promoviendo su investigación y difusión. Se interesó también por la obra gráfica de la Lira Popular, realizando muestras en donde se la pone en relación con los grabados de José Guadalupe Posada y posteriormente con los grabados populares brasileños, los que aún se producen.³⁹

En esta breve revisión histórica del desarrollo del grabado en Chile se han puesto en relación hechos y conceptos con el propósito de realizar, o más bien incentivar, una caracterización formal de los grabados populares y, con ello, establecer su lugar en la historia de la disciplina. No obstante, creemos que todavía quedan muchas investigaciones por hacer sobre la obra gráfica de la Lira Popular. Estos estudios podrían ser una reflexión en torno a lo que Pedro Millar señala como el problema de origen de la disciplina y el de otorgarle a los grabados populares un estatus de obra artística, con todas las limitaciones que esta producción tiene como tal, pero que es necesario considerar para abrir nuevas perspectivas de análisis.

³⁸ Pedro Millar, “La Lira Popular y la tradición chilena del grabado en madera”, op. cit., p. 18.

³⁹ Entrevista a Emilio Ellena realizada el día 18 de julio de 2011.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS Y ARTÍCULOS DE LIBROS

- Álvarez C., Pedro, *Historia del Diseño Gráfico en Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Escuela de Diseño, 2004.
- Argan, Giulio Carlo, *El Arte Moderno, Del Iluminismo a los movimientos contemporáneos*, Tr. Gloria Cué, 2ª edición (1ª ed. 1991), Madrid, Ediciones Akal, 1998, Arte y Estética.
- Ávila Martel, Alamiro de, *Diez grabados populares chilenos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1973.
- Becker Gana, Bárbara, *La historia del grabado en Chile: desde sus orígenes hasta el Taller 99*, Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996.
- Castillo Espinoza, Eduardo, *Artesanos artistas artífices: la Escuela de Artes Aplicadas de la Universidad de Chile, 1928-1968*, Santiago, Ocho Libros Editores, Pie de Texto, 2010.
- Echeverría L., Ana M., *Panorama histórico y técnico del grabado en Chile*, Memoria para optar al título de licenciatura en Artes Plásticas con mención en Dibujo, Profesor guía: Milan Ivelic, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Bellas Artes, 1976.
- Gombrich, E. H., *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Lenz, Rodolfo, *Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile. Siglo XIX*, Santiago, Centro Cultural de España, Archivo de Literatura Oral de la Biblioteca Nacional, 2003.
- Mellado, Justo Pastor, "Notas para una investigación sobre las dos escenas de origen del Grabado Chileno Contemporáneo", En: *Carlos Hermosilla. Artista ciudadano adelantado del arte de grabar*, Valparaíso, Chile, Editorial Puntángelos, Universidad de Playa Ancha, 2003 (Valparaíso, Oikos).
- , *La novela chilena del grabado*, Santiago, Economías de Guerra, 1995.
- Memoria Histórica de la Escuela de Bellas Artes de Santiago de Chile presentada al Consejo de Instrucción Pública con motivo de la celebración del Aniversario secular de la Independencia*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1910.
- Millar, Pedro, "Santos Chávez", En: Parra Vásquez, Myriam, *Grito Geográfico: grabados de Santos Chávez en el Fondo de Arte de la Universidad de Playa Ancha*, Valparaíso, Chile, Universidad de Playa Ancha, 2004.
- Pereira Salas, Eugenio, *Estudios sobre la Historia del Arte en Chile Republicano*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, Fundación Andes, 1992.
- Pereira Salas, Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago de Chile, Empresa Editora Zig-Zag, 1947.

- Posada. *Monografía de 406 grabados de José Guadalupe Posada con introducción de Diego Rivera*, (1ª edición 1991), México, Ediciones Toledo, 2002.
- Solanich Sotomayor, Enrique, *Dibujo y grabado en Chile*. [s. l.], Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, 1987, Serie Patrimonio Cultural Chileno, Colección Historia del Arte Chileno.
- Soto Veragua, Jorge, *Historia de la Imprenta en Chile. Desde el siglo XVIII al XXI*, Santiago, Editorial Árbol Azul, 2009 (Santiago, Quebecor World).
- Ulibarri, Luisa, *Caricaturas de ayer y hoy*, Santiago, Quimantú, 1972, Nosotros los Chilenos N° 28.

REVISTAS Y PERIÓDICOS

- “Escuela de grabadores”, en *El Chileno*, Santiago, 28 de junio de 1888.
- J. S., “Grabadores Populares de Chile”, en *La Gaceta de Chile*, 4: 8–10, junio de 1956.
- Millar, Pedro, “La Lira Popular y la tradición chilena del grabado en madera”, en *Revista de Arte uc*, 4 (6): 17–21, Verano de 1990.
- Rodríguez-Plaza, Patricio, “Imágenes, fotografía e identidad desde la Lira Popular”, en: *Aisthesis*, 35: 89–100, Universidad Católica de Chile, 2002.
- “Un crimen célebre”, en: *La Libertad Electoral*, Santiago, 10 de Agosto de 1900.

OTROS

- Cornejo Cancino, Tomás, “La Lira Popular, un objeto gráfico abierto: las imágenes de la Literatura de Cordel Chilena (1870-1910)”. Texto inédito facilitado por el autor.
- Tapia, Carolina, *Datación de las Liras Populares de la Colección Alamiro de Ávila* [cd-rom], Santiago, Consejo de la Cultura y las Artes, Fondart, 2010.
- , *Datación de las Liras Populares de la Colección Lenz* [cd-rom], Santiago, Consejo de la Cultura y las Artes, Fondart, 2008.

LA AVANZADA EN LA ESCENA
EL INCIERTO PATRICIO MARCHANT Y
CIERTOS ARTISTAS NACIONALES

Alejandro Fielbaum S.*

“Lo irrepresentable, pura presencia o pura ausencia,
es también un efecto de la representación”

JEAN-LUC NANCY

La presente insistencia por la pregunta en torno a los inciertos y necesarios trazos entre el arte y la filosofía irrumpe en el campo filosófico chileno desde fines de los años setenta. Es claro que no se trata de un gesto puramente inaugural. Con varias décadas de anterioridad, trabajos como los de Luis Oyarzún o Félix Schwartzmann indagan —desde la formación y escritura filosófica— en variadas manifestaciones estéticas. Aunque escasas, huelga mencionar tales reflexiones para atenuar las pretensiones fundacionales que, también sobre tal quiasmo, podrían allí depositarse. Pero sí se intenta cierta ruptura con tal tradición, tanto en lo referente a los presupuestos conceptuales desde los que el arte se aborda como en los tonos y espacios mediante los cuales tales reflexiones circulan. Pues se trata del abordaje por la obra desde cierto malestar en la representación como categoría estética y política. Desde allí, imperará imaginar aparatos teóricos distintos a los presupuestos en los antiguos trazos entre filosofía y arte. Partiendo, claro está, por la concepción de la obra como un dato más para el pensamiento, capaz de regirse por categorías previas a su experiencia. Quizás sin proponérselo, Pablo Oyarzún sintomatizará —en su nombre, y el de su obra— tal tensión en el gesto mismo del nombrar. Así, si quien portaba su apellido intentará meditar *estéticamente*,¹ él buscará hacerlo desde cierto pensar de la *anestética* inaugurado en tales años. El cual ejerce la sospecha ante la posibilidad de una filosofía que se sustraiga de la obra que habría de regir desde sus categorías autoconstituidas. Pues el saber filosófico, incluso relativo a otro objeto, se hallaría silenciosamente determinado por los singulares objetos de aquello que llamamos arte. Ya que la supuesta identidad de la filosofía no podría dejar de hallarse asediada, infinitamente, con su encuentro con el arte.²

El socavamiento allí realizado amenaza con difuminar, incluso, los límites que fundamentan la claridad y distinción de cada uno de tales campos. Lo cual no solo se explica por la destrucción dictatorial de los espacios de participación

* Estudiante de Postgrado. Universidad de Chile.

¹ Oyarzún, Luis, *Meditaciones estéticas*, Santiago, Editorial Universitaria, 1981.

² Oyarzún, Pablo, *Anestética del ready made*, Santiago, LOM, 2000, p. 20.

y exposición. Bien señala Carlos Pérez-Villalobos la necesidad de pensar, simultáneamente, la historia social y la historia del campo del arte si se aspira a una comprensión más compleja de tal proceso. Habríase allí generado un verosímil teórico nuevo, cuya ruptura sería tanto o más decisiva que la del Golpe en lo referente a la posibilidad de otra filosofía del arte. Lo cual, claro está, discute cualquier causalidad simple entre el quiebre de la institucionalidad de la representación política y la estética. Y también cualquier empiricismo de un arte que se pretenda autónomo de una discusión teórica que gana, en tal contexto, inesperado espacio —al punto que el acontecimiento para la histórica local del arte no sería tanto el Golpe y la respectiva dictadura, sino la transferencia de una nueva retórica en torno al arte, sus tiempos y espacios— “cabe imaginar que el acontecimiento fundamental para nosotros (usuarios y agentes de determinadas lecturas) es menos el Golpe que la adquisición de la categoría postestructuralista de acontecimiento”.³ Las nuevas formas de escritura resultarían, por tanto, constitutivas de la resignificación de los discursos y prácticas antes existentes sobre el arte. Recién desde allí, insiste el autor, se habría generado cierta novedad en el arte que se escindiría tanto del arte de la dictadura como de las antiguas concepciones de izquierda sobre el vínculo entre arte y política.

En tal contexto se establecerá un maridaje entre ciertas prácticas artísticas y ciertas prácticas filosóficas que se suplementarán por largo tiempo. Lo que implica remarcar el carácter parcial de la preocupación por cada uno de tales campos en la intersección que intentamos describir. De lo contrario, fácil resulta caer en ciertas mitificaciones sobre el lugar del arte y la filosofía en dictadura. Tal gesto no es difícil de hallar. Ya sea negando el carácter artístico o filosófico del resto del campo, o mediante la desatención de las otras posiciones existentes, aquello no hace sino contribuir a una narrativa algo celebratoria del pasado de tales campos. Al menos, para la filosofía, aquello resulta problemático. Pues hartó distó de ser particularmente crítico. Ciertamente, pueden hallarse excepciones —en particular, en el creciente compromiso tomado por Jorge Millas—. Pero su institucionalidad no se caracterizó por cuestionar lo circundante. Incluso Enrique Lafourcade cuestionará, en 1983, tal silencio.⁴ El cual, claro está, no se replicó respecto a determinadas temáticas filosóficas. Dicho más directamente, en dictadura sí hubo filosofía. La cuestión es que tendió a soslayar la pregunta por su presente —y que aquello no parece haber sido un tono particular de tal periodo—: “la mayor parte de los miembros del gremio de la sapiencia callaron, convirtiéndose en obsecuentes servidores del *establishment* dictatorial”.⁵

³ Pérez-Villalobos, Carlos, “Pendientes de una discusión pendiente”, en Oyarzún, Pablo; Richard, Nelly y Zaldívar Claudia (Eds.), *Arte y política*, Santiago, Universidad ARCIS, 2005, p. 189.

⁴ Citado en Jaksic, Iván, *Academic rebels in Chile: the role of philosophy in higher education and politics*, Nueva York, University of New York Press, 1988, p. 168.

⁵ Concha, Jaime, “La cultura del exilio”, en Garretón, Manuel Antonio; Sosnows-

Es sintomático, en tal respecto, que los persistentes cuestionamientos de la Escena de Avanzada hacia la sociología no se repliquen con respecto a la institucionalidad filosófica, la cual parece haberse automarginado con satisfacción de tales discusiones mediante la denegación del acontecer nacional como cuestión externa al ejercicio filosófico. Incluyendo, ciertamente, lo ocurrente en el arte y sus novedades. Poco espacio podría haber hallado allí la reflexión de la filosofía contemporánea que nutrirá a tal espacio artístico. En tal sentido, la articulación entre arte y filosofía que intentamos describir debe también ser pensada en torno a la historia reciente —y no tan reciente, ciertamente— de cada uno de ellos. Mientras en el campo filosófico parecían no existir ni los espacios ni los interlocutores para un pensar crítico cuyo arranque habría de provenir de cierta noticia brindada por el arte, determinadas posiciones en el espacio artístico comenzaron a preocuparse por presupuestos teóricos de su práctica que se desviarán de las consideraciones épicas o monumentales, pues aparecían demasiado cercanas a las narrativas dictatoriales. El espacio que servirá de mediación a ambos campos será una crítica de arte ejercida con fuerte impronta teórica —fundamentalmente del pensamiento francés de las décadas recientes—. Tal lectura del arte, coherentemente con sus presupuestos interpretativos, no podría sino jugarse en el espacio de la obra. De ahí la inédita incursión de textos de filósofos en catálogos y presentaciones de arte. Aquel soporte permitirá la incierta yuxtaposición de cierta filosofía y cierto arte. La indicación de tales factores, por rápida que resulte, parece crucial para pensar lo allí fraguado como una escena irreductible a la de los sujetos que la componen. Aun cuando lo que aquí nos interesa es reflexionar sobre uno de ellos, precisamente, en torno a la cuestión de la escena —incluyendo, no exclusivamente, la de avanzada—.

Como el título de este ensayo ya deja entrever, se tratará de Patricio Marchant. La preocupación por su notable trabajo parece ir creciendo —aunque, además de tardía, parece aún algo insuficiente⁶—. Sin embargo, es poca la atención respecto a su posición ante los espacios locales del arte.⁷ Reiterando

ki, Saúl y Subercaseaux, Bernardo (Comps.), *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 148.

⁶ En efecto, la editorial La Cebra ha reeditado *Sobre árboles y madres: poesía chilena* en Buenos Aires el 2009, y la Universidad de Valparaíso organizó también en aquel año el coloquio “Marchant: lectoescrituras en curso y fuera de/l curso... y, probablemente, sin recursos”. Tal editorial habrá de publicar, prontamente, tales presentaciones. También existe un Dossier de comentarios a su obra en el primer número de la Revista *Nombrada* de la Universidad ARCIS. Ahora bien, es claro que tales indicios resultan aún provisorios —y promisorios—. Pues es poca —e injusta— aún la atención brindada a su obra.

⁷ Así, un atento lector Iván Trujillo sintetiza tal consideración en una lúcida presentación de lo que podría ser, con muchas comillas de por medio, el programa filosófico de Marchant. Al referir a lo escrito sobre Leppe, confiesa no “decidirse a entrar en tal lectura” para presentarla brevemente y volver a lo referente a Mistral,

una estrategia común sobre la ubicación de la filosofía en Latinoamérica, se han enfatizado antes sus relaciones con el pensamiento europeo que el lugar desde el que tales discusiones son leídas. Al punto que, para Juan Manuel Garrido, Marchant habría terminado siendo parte de la planilla de lectura universitaria para comprender el pensamiento francés contemporáneo —y, con ello, legitimador de la presente institucionalidad filosófica⁸—. Es claro, por cierto, que las conexiones del autor con tales pensadores son innegables. Y no solo por sus lecturas, sino por su personal conocimiento de quien habría de inspirar más profundamente su filosofía. Nos referimos, predeciblemente, a Jacques Derrida. La cuestión no es desconocer su lugar en la filosofía de Marchant —ni la de cierto Heidegger, mediado también por la reflexión derridiana—. Tampoco, claro está, su preocupación por Mistral. Simplemente, nos interesará considerar como tales preocupaciones se enmarcan también dentro del campo de discusiones abiertas por la Escena de Avanzada en torno al arte —y su verdad—. Y, en ello, con y contra la herencia filosófica de tal anudamiento entre arte y pensamiento, desde la cual traza su posición sobre tal obsesión en la filosofía chilena contemporánea.⁹

En efecto, Marchant se inmiscuye directamente en tales discusiones, desde una posición filosófica anudada con la preocupación por el arte. Incluso puede datarse aquello biográficamente. No está de más, aquí, recordar que *Sobre Árboles y Madres* culmina agradeciendo, entre otros, a Gonzalo Díaz.¹⁰ En efecto, en los textos de Marchant se deja entrever que, fuera del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, tuvo mucho más contacto con artistas que con quienes difícilmente habría llamado filósofos. Su figura habría sido particularmente importante en el espacio de la crítica de arte. Francisco Brugnoli, en efecto, lo nombra como uno de quienes transformarían las concep-

el poema y el pensamiento allí exigido. Trujillo, Iván, “Poética de la quema”, en *www.philosophia.cl*, p. 3.

⁸ Garrido, Juan Manuel, “Pensar en Chile, dos ideas sobre el libro de Marchant”, en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n°3, 2002, p. 157.

⁹ Trujillo, Iván, *Jacques Derrida, estética y política. I. El riesgo de defenderse*, Santiago, Palinodia, 2009, p. 45.

El mismo Trujillo, en efecto, intenta distanciar a Marchant de ciertas publicaciones realizadas en Chile a fines de los noventa —agrupando allí, hartamente, a I. Avelar, A. Moreiras, N. Richard, G. Rojo y T. Moulián—. Vinculados por la motivación en torno a la crítica cultural como reposición de un humanismo capaz de saber, parecerían restarse a la autoafección crítica de la pérdida de la palabra de la verdad acaecida tras el Golpe. Las reflexiones de Marchant, en tal sentido, poca continuidad podrían allí tener —precisamente por cierto prurito, en tales autores, de continuidad—. Ahora bien, cabría preguntarse si tal agrupamiento de autores (y otros realizados por Trujillo en otros textos) no apresura también cierta continuidad. Una discusión más atenta —y directa— con tales autores, por necesaria, se extraña. Véase Trujillo, Iván, “Just that”, en *Nombrada* n°1, 2005, pp. 121-127.

¹⁰ Marchant, Patricio, *Sobre árboles y madres: poesía chilena*, Gato Murr, Santiago, 1984, p. 318.

ciones existentes al respecto.¹¹ Tal construcción teórica habría ido acompañada de su interés directo por las obras sobre las que trabaja. De hecho, recuerda su presencia en espacios en los que convergían filósofos, artistas y poetas. En su conversación con Federico Galende, indica que allí no solo se daban discusiones teóricas, sino que también se presentaron obras.¹² Allí parecen haberse juxtapuesto discusiones teóricas y experimentaciones artísticas sin la primacía de uno u otro elemento como definitorio de la identidad de tal espacio. Al contrario, precisamente su desdibujamiento de cualquier concepción identitaria de todo saber requería de una indeterminación necesaria ante la discontinuidad con los espacios institucionales que habían sido el soporte de tales prácticas y discursos antes de la dictadura. Mas las exigencias internas de las discusiones por las que Marchant circula no pueden sino generar cierta divergencia de posiciones y programas, capaz de trascender una unidad meramente defensiva ante los espacios objetados. Asumir tal variedad implica considerar la Escena de Avanzada de forma menos unitaria y compacta de lo que suele hacerse —en particular, claro está, en torno a las temáticas de la escena y de la avanzada—. Las cuales no podían dejar de jugarse ante un estar tan poco claro como el de la obra, y las múltiples posibilidades de lectura allí abiertas.

Así, desde una directa inserción en la crítica de arte Marchant instala las preocupaciones filosóficas que recorren su trabajo. Lo comentado no sería excusa ni ejemplo, sino invitación a la filosofía a un espacio que le parece más propicio a la reflexión que el de la discusión académica. En sus propias palabras, se trataría de realizar una lectura suplementaria de la obra, capaz de decir *algo* —en contraposición al mero “comentario”, el cual no expresaría más que vulgaridad y resentimiento¹³—. Así, desde tal atención al objeto, la reflexión podría desplegarse desde el interrumpido curso del pensar y de la obra. En efecto, pareciera ser que es tal contexto el que cesa su prolongada incapacidad de escribir tras el desastre del 73. Así pareciera indicarlo la bibliografía existente sobre sus textos. Pues el segundo escrito posterior a tal fecha sería el presentado en su conocido *Discurso contra los ingleses*, enunciado en 1980 en la Galería Sur.¹⁴ En torno a Ronald Kay, Eugenio Dittborn y Nelly

¹¹ Brugnoti, Francisco, “A propósito de *Margins and Institutions*, y en el propósito de distanciamiento de su provocación y recorte: una extensión, una opción”, en Richard, Nelly, *Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973*, Santiago, Metales Pesados, 2007.

¹² Galende, Federico, “*Filtraciones I. Conversaciones sobre arte en Chile (de los 60’s a los 80’s)*”, Santiago, ARCIS/Cuarto Propio, 2007, p. 84.

¹³ Marchant, Patricio, “‘Objetos ordinarios’ hechos pedazos”, en *Catálogo de exposición de los dibujos de Patricia Vargas*, Santiago, Visuala, 1986.

¹⁴ De acuerdo a la información existente en tal bibliografía (referimos, claro está, a la preparada por Oyarzún y Thayer en la edición citada de *Escritura y Temblor*) existiría un texto fechado en 1979, aunque publicado en 1981. Se trata de “La cópula centenaria o la verdadera ejecución de la sinfonía de amor absoluta”. Ciertamente, poco importa cuántos meses —o semanas— de anticipación posee un texto respecto al otro, considerando que el punto de contraste son los seis años previos.

Richard, reflexiona sobre la exposición escrituraria del cuerpo. Contra todo sentido común, lo piensa como lo *rigurosamente impresentable*.¹⁵ Dicho de otra forma, sería lo que se sustrae a la comunidad del sentido. El cuerpo se restaría, por tanto, de cualquiera de sus inscripciones. Aquello permite a Marchant pensar que lo impresentable no es aquello que, históricamente, atenta contra el régimen establecido de la presentación —como podría ser, por ejemplo, lo abyecto—. En tal sentido, una política del arte que no resulte cooptada por tal régimen no sería la que indique sus límites para sobrepasarlos en nombre de una presencia más real. Sino aquella que exponga la constitutiva incompletitud de todo montaje de la presencia. Tal consideración abre la posibilidad de una lectura sin previa idea que la determine en nombre de tal presencia. De ahí la curiosa necesidad de una lectura que no se separe de lo que no se presenta. Siguiendo a Pablo Oyarzún, se trataría de una estrategia de lectura exigente antes que crítica, pues no buscaría resguardarse de cierta certeza categorial previa a la obra. Ni siquiera refiriendo a cierto autor.¹⁶ Pues si la obra de arte es la inscripción cuya necesidad jamás podría agotarse, no podría aspirar a más —ni a menos— que a su reinscripción desde una crítica cuya promesa de fidelidad solo podría emerger tras asumir que tampoco la verdad de su autor allí se expone. Y que, por tanto, de tal inscripción tampoco habría presencia alguna por reproducir: “que de sus textos (entendemos por texto todo lo inscrito) se hayan engendrado otros textos”.¹⁷

Tal cuestión aparecerá también en torno al trabajo de Roser Bru. En una curiosa articulación sobre Goethe, Mistral, Kafka y Nicolas Abraham sobre la cuestión de la escritura y lo simbólico. Allí discutirá lo que denomina —probablemente, en una implícita referencia a Blanchot¹⁸— la consideración humanista de la relación entre la muerte y la escritura. Pues esta última experiencia no sería la superación de la primera, sino la anticipada exposición de su finitud determinada por la muerte. Se traza, entonces, en el constitutivo espacio que desconstituye toda garantía en la escritura. Incluso —quizás podríamos decir, más aún— cuando se escribe de sí mismo. Pues ni siquiera en el caso de la escritura testimonial la presencia podría garantizarse como legado tras la vida. Al contrario, precisamente porque no podría garantizarse como certera es que la escritura testimonial debe insistir como tal. Pues si su verdad viviese, poco habría qué preocuparse por escribir:

¹⁵ Marchant, Patricio, “Discurso contra los ingleses”, en *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 2000, p. 29.

¹⁶ Oyarzún, Pablo, “Regreso y derrota”, en *Nomadías* n°3, Cuarto Propio, Santiago, 1998.

¹⁷ Marchant, Op. Cit., p. 30.

¹⁸ Blanchot, Maurice, “La muerte posible”, en *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 86.

Pues si obviamente sin la muerte no se escribiría, sin embargo, no se escribe para asumir la muerte, para vencerla, para darle un sentido para dejar a los hombres un testimonio... pensada como testimonio, la escritura es cosa de aficionados o error sobre sí mismo, solo la ideología, de un creador auténtico. Porque la muerte existe, se escribe solo para escribir, se escribe porque el lenguaje existe.¹⁹

La preocupación de Marchant en tales textos parece remitir, por tanto, a una pregunta fundamental en las tentativas vanguardistas que recorren las políticas del arte del siglo xx: aquella que interroga la oportunidad y estrategia de la presentación verdadera de sí mismo en una escena que sería, por ello, pura vida. Variadas prácticas artísticas buscaron aquello, desde el diagnóstico de la necesidad de abolir la distancia entre la obra y la vida. Solo así se podría reunir aquello que la mediación —burguesa— habría separado. Se trataría, por tanto, de superar la estructura de la representación sobre la que se fundaría un arte cuya intensidad se habría sustraído. Ahora bien, si las vanguardias debían distinguirse de un liberalismo inmanentista para rescatar la posibilidad de un arte verdadero que trascendiese su mediocre experiencia, el crítico local de la dictadura deberá antes cuestionar las retóricas de la verdad en una sociedad en la cual esta no podía ser objetada. Pues ya no se trataría tanto de enfrentar a la deshumanización progresista, sino más bien a cierta estética rayana al fascismo. Lo problemático de los montajes propagandísticos dictatoriales no sería tanto que su institución aleje al arte de la verdad, sino que los vincule rápidamente como símbolo de lo común. El trabajo del arte, por ende, no podría haber sido el de superar la representación sino el de indicar sus límites. Desde allí nos parece que surge el trabajo de Marchant —ciertamente con la herencia de tales discusiones europeas—. Sin dedicar ningún texto directamente a tal punto, son varias las menciones en su obra al trabajo de Antonin Artaud —desde similitudes, nada casuales, con la lectura que Jacques Derrida traza del dramaturgo francés²⁰—. Antes que indagar sobre la posición que allí toma Marchant, nos interesa recalcar cierto eco de tales debates en el campo artístico establecido en dictadura. Pues también allí se trazan tentativas de superar, en nombre de la presencia, la estructura de la representación. Desde tal discusión pueden leerse los textos más extensos que Marchant escribe sobre prácticas artísticas de tales años.

¹⁹ Marchant, Patricio. "La novena sinfonía de Gustav Mahler", en Op. Cit., p. 62.

²⁰ En efecto, la preocupación por su obra se enmarca dentro de cuestiones filosóficas, antes que dentro de una "historia del arte". Así, remarca la posibilidad de leer a Artaud con Martin Heidegger (*Sobre Árboles*, p. 103). Es claro que estos puntos requerirían una exposición bastante más extensa, en torno a la pregunta por la política de la presencia y la representación con la que abríamos el ensayo. Algo de aquello he intentado realizar en "Padecer, tragedia y comedia. Para una contextualización histórico-filosófica del pensamiento de Jacques Derrida" (Revista *Cuadrante Phi* n°21) y en "La deconstrucción de la presencia. Notas sobre la interpretación derridiana de Artaud", en las Actas del Congreso Bicentenario de Filosofía.

La primera de ellas gira en torno a un texto de Carlos Leppe. Su figura parece ser de particular importancia para Marchant. Según indica, ambos serían los únicos no humanistas de Chile. Pero la escisión de tal ideario no sella consenso alguno. Al contrario, abre distintas proyecciones intelectuales: "Leppe hace transpirar a su madre, yo hago dibujos con las cenizas de la mía".²¹ Huelga recordar la importancia que obtendrá la figura de la madre en la lectura que Marchant realiza de Mistral. En tal sentido, resulta difícil pensar tal distancia desde el espacio de lo biográfico —en particular, la temprana muerte de la madre de Marchant—. Antes bien, habría que considerar seriamente el rendimiento teórico que podría tener tan curioso contraste. Si lograr que la madre sude sería propio de una confrontación directa con una figura irreduciblemente corporal, quien cree desde sus cenizas no solo ya no cuenta con tal cuerpo sino que además requiere de aquel resto para obrar. Sin poder, claro está, reconstruirlo. La ceniza como único recurso obliga a quien las herede algo conforme a ella. Y es precisamente desde tal distancia —acompañada de un claro interés— que surgirá la crítica de Marchant a Leppe.²² Así, en mayo de 1982, Nelly Richard, Martín Munz, Juan Dávila y Carlos Leppe presentan el video-performance "La Biblia" en el Instituto Chileno-Francés de Cultura. La pretensión de verdad de tal reinscripción teológica no parece ser menor. Ni tampoco la de su reconfiguración, desde cierta presentación de la madre. Tal parece ser el lugar de Richard en el trabajo que comentamos. Su lugar será, justamente, el de María.

No parece carecer de cierto correlato histórico su figura si se considera que, durante tales años, la escritura de esta autora reunirá a autores como los ya mencionados bajo el rótulo de la Escena de Avanzada hasta lograr engendrar tal nueva familia. En efecto, Leppe indicará que su encuentro con Richard habría sido un hito fundador de experimentaciones que carecían de programa.²³ Habría que añadir que es precisamente tal agrupamiento teórico el que indicará la unidad que subyacería a ellas. Y que, posteriormente, permitirá el reconocimiento internacional de tales prácticas desde una circulación acompañada de tal presentación hermenéutica. El texto escrito por Leppe para la ocasión no escatima recursos en invocar el lugar partero de la autora, de cuya insemi-

²¹ Marchant, Patricio, "Amor de la foto", en Op. Cit., p. 97.

²² Huelga señalar que nos limitaremos —por límites de espacio, y también de conocimiento— a leer a Leppe a partir de la lectura de Marchant y los textos allí discutidos. Lo mismo valdrá para Juan Downey. Ciertamente, aquello tornará insuficiente tal exposición, y no solo por no referir a otras obras sino tampoco a otras lecturas de tales obras. La explicación de aquello, para bien o para mal, es que lo que nos interesa es reflexionar sobre la posición de Marchant en torno a ciertas obras del arte chileno de los ochenta —y no tanto la relación inversa—. De ahí que tampoco revisemos particularmente otros textos de Marchant, sirviendo estos para apoyar lo que ha escrito sobre el arte antes que en torno a cierta reconstrucción de su filosofía.

²³ Leppe, Carlos, "Primera persona", en *Cegados por el oro: Carlos Leppe*, Galería de Arte Tomás Andreu, Santiago, 1998, p. 11.

nación teórica nacería tal filiación artística: “María, déjate de poses y métete el discurso por donde se te antoje, chúpate la semiótica hasta que se te salga, María, amiga mía, exiliada de mi corazón, sacada a tirones de ese continente oscuro, adónde fuiste a dar. María, nunca es tarde para volver a la madre”.²⁴ Es clara la invocación a cierta lejanía ante una fundamentación sobreteorizada del arte. También allí, riesgosamente, podría alejarse de la pura vida. Aquel pareciera ser el pecado del *freudiano latero* que el texto de Leppe describirá como circundando tal escena. Marchant identifica tal frase como descripción de su persona.²⁵ Nos resulta imposible saber si aquello resulta cierto. Pero, al menos, podemos indicar que pudiera ser una consideración hartamente paranoica que lo que pudiera velozmente pensarse. Leppe, en efecto, describe a Marchant como *wagneriano latero*. Es por tal tono que no se lo habría dejado ingresar al juego teórico y artístico que giraba en torno a la obra de Leppe. Algo parece arrepentirse este último, retrospectivamente, de tal exclusión. En efecto, confiesa que el libro de Marchant sobre Mistral merece todo su respeto. Mas aquello no lo llevará a cambiar su opinión sobre el autor: “Tremendo latero del alma mía, perdona nuestra mezquindad”.²⁶

Ahora bien, Marchant no parece ser lo único que aburre a Leppe. Al describir su trabajo, el artista había confesado que el teatro y la performance también lo hacían. En parte, por la artificialidad de la representación y la imposición de cierto tiempo diagramado para el acontecer artístico.²⁷ Aquello se contrapondría a su acontecer en la obra. En tal sentido, aspiraría a cierta creación en la que lo presentado no fuese sino la presencia, en un tiempo y espacio exterior a toda determinación. O, al menos, presupone tal tentativa como posible. Podría sospecharse que tal superación del tedio de la artificialidad es también el que genera el concepto. La verdad en el arte, así, se impondría sin tal mediación teórica. La cual, como el oropel, poca justicia le haría a la presencia allí restituida. En este caso, la de la madre que ya no sudaría por su obra, sino que lo acogería en la nueva, y sagrada, familia. La inminencia de su presencia, por lo tanto, sellaría una obra cuya inminente verdad ya no requeriría de la lectura. Su verdad acontecería en cuanto tal. Es contra tal acogida maternal y su fruto que Marchant busca leer a Leppe. Pues insiste en que, para la escritura, la madre se ha perdido de antemano. Por no decir, más directamente, que tal pérdida constituye su posibilidad. Ni el momento previo a la ceniza ni el fuego que la consume se presentarían ante un sujeto que, constitutivamente, ha perdido el objeto al que aspira. Y que no podría, como tal, retornar. Ni siquiera en nombre de la Biblia —especialmente, no en el nombre de la Biblia—.

Pues tal recurso a la escena religiosa no hace sino sintomatizar el deseo de una presencia que se done, lo que para Marchant solo puede —y requiere— ser

²⁴ Ibíd., p. 51.

²⁵ Marchant, Patricio, “Sobre el uso de ciertas palabras”, en Op. Cit., p. 74.

²⁶ Leppe, Op. Cit., p. 11.

²⁷ Ibíd., p. 12.

invocado. Su crítica no se establece desde una posición puramente inmanentista. Bien se ha descrito su posición al respecto como una radicalización mesiánica de la política.²⁸ Se trataría de una pura petición, sin garantías. Parafraseando a Derrida, podría pensarse que solo podría creer en aquello cuya venida jamás está asegurada. En efecto, Marchant se define como alguien que, al no poder ser ajeno a toda religión, traza tal escepticismo para poder creer. Al punto que se describe como quien *no es creyente y es para no serlo nunca*.²⁹ Se trataría entonces de una curiosa creencia que poco tendría que ver con la de presentar la verdad, sino con esperar infinitamente por una inminencia que no podría sino no revelarse. Es por tan paciente espera que Marchant no podría sino *latarear* a Leppe. Pues tales mediaciones teóricas no hacen sino restar la fuerza prometida a su promesa de transgresión. Y, con ello, objetar directamente lo allí prometido: una escena verdadera, cuya originalidad las posteriores vendrían a representar posterior y derivadamente.

Es precisamente para repensar la escena que Marchant parece necesitar pensar el arte —ante el hecho de que la filosofía, según indica, no pueda pensar gestos, cuerpos o escenas³⁰—. Pero tal desplazamiento temático no se fundamenta en el deseo de otra verdad, capaz de superar la escena —en nombre del arte u otra realidad primordial—. Pues toda declaración de verdad allí alcanzada no sería sino una representación impensable como previa a la ficticia gestualidad de la inscripción escenográfica. Ni tampoco a su campo de inscripción, en el cual conviven y combaten más de una escena. Es por ello, entonces, que resulta necesaria, pues si ya fuese la única, no habría disputa alguna en la cual trazar su estrategia. La adscripción al lugar resultaría entonces parte de lo que una escena debe montar. Desde allí parece jugar Marchant al describir el montaje en cuestión como la *escena de Santiago*. Pues, pese a los autores y su aspiración vanguardista, su inscripción no podría ser *la de Santiago*. Sino una de las tantas que recorren una ciudad inagotable en una u otra escena. De hecho, para Marchant el arte que hace justicia a la ciudad es la que se inscribe en ella como si así guardase su silencio, antes que aquel que buscaría allí fundarla. En lugar de adjudicarse su espacialidad, se trataría de guardar cierta reserva ante toda totalización. Sería el caso de la fotografía que indicaría la silenciosa posibilidad de lo urbano, antes que la actualidad en la que aparecería desplegada: “por su densidad, esos cuerpos dejan de ser cuerpos individuales; son posibilidades, condiciones de posibilidad de cuerpo reales. Son partes, momentos, adoquines (con los cuales se puede tropezar) de calles vacías —son, de día, el erotismo de la ley de la noche”.³¹

²⁸ Oyarzún, Pablo y Thayer, Willy, “Presentación: Perdidas palabras, prestados nombres”, en Marchant, Op. Cit., p. 11.

²⁹ Marchant, Patricio, “El diálogo continúa”, en *Estudios públicos* n°20, 1985, p. 396.

³⁰ Marchant, Patricio, “Casa hay una sola o las amargas reflexiones de un guardavallas vencido”, en *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 2000, p. 35.

³¹ Marchant, Patricio, “La guardia de la ciudad” en *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, p. 57.

Es claro que allí el nombre de Santiago parece ser la sinécdoque de Chile —fundamentalmente, del arte chileno—. Por ello, lo discutido cruza toda tentativa por instituir un nuevo orden social —del arte—. O bien, por restituirlo, devolviendo lo perdido. Tal tentativa refundacional requeriría un doble gesto. Por un lado, la presentación de la verdad por retomar. Por otro, que esta se presente excediendo límites que no pueden contenerla, pues solo tras tal acontecimiento podría emerger la nueva era: “Presentando su deseo como la verdad, la escena de Santiago buscó la forma clásica de dar testimonio de la verdad: presentarse como martirio de la verdad”.³² Se trataría, entonces, de un gesto trascendental, capaz de regir el tiempo y el espacio de su exposición. Y también a toda escena restante. La cual, claro está, no podría sino re-presentar una escena que no sería representación de nada, sino la presencia completa de una escena verdadera —*propiamente* tal—. Tan sagrada verdad familiar replicaría la estructura ontoteológica de la metafísica para cambiar su contenido, presentando la monoteísta *verdad gay*. Tal gesto cuestionaría el carácter ilusorio de la verdad oficial, en contraposición a la verdad verdadera que presentaría.

Lo problemático de tal estrategia, para Marchant, sería el invertir los contenidos de una binariedad que se mantiene intacta. En tal sentido, parece cuestionable leer su crítica como inversión del falologocentrismo.³³ Antes bien, aspiraría a cierto desmontaje de toda figura de la verdad como presente. Su filosofía, por lo tanto, se sitúa en el tenso espacio entre la crítica de la presencia y la promesa de un porvenir que podría no venir. En efecto, se ha descrito incluso su tono desde la convulsión que emerge de tal quiasmo entre la urgencia y la inseguridad del porvenir. La descripción de uno de los nombres allí cuestionados es sintomática de su estructuración del pensar dentro de la estructura binaria del género que Marchant critica: “Desde el temblor emotivo, el pánico corporal, la gestualización de la falla que acompañaba públicamente cada una de sus lecturas públicas... rodeaba su texto de señales temblorosas, y por temblorosas obscenas, porque femeninas, siendo que todo el ritual de la autoridad académica le exige a su sujeto sostener un discurso firme y seguro (viril)”.³⁴ Es claro que tal sustracción de la virilidad, en Marchant, no garantiza seguridad alguna. Antes que femenina o masculina, su presentación se distinguiría por no desear allí determinar nada que trascienda a una escena de la cual su voz

³² Marchant, Patricio, “Sobre el uso de ciertas palabras”, en *Ibíd.*, p. 74.

³³ Sánchez, Cecilia, “Metáforas y escenas del castellano hispanoamericano del siglo XIX”, en *www.philosophia.cl*, p. 5.

³⁴ Richard, Nelly, “La cita académica y sus otros”, en *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*, Cuarto Propio, Santiago, 1998, p. 131.

Es claro que poco se modifica si, en lugar de resaltar la presencia femenina en Marchant, se cuestiona su ausencia de preocupación por “lo femenino” y su energía, como realiza Sánchez. Ver Sánchez, Cecilia, “Entramados escénicos y nombres de Patricio Marchant Castro”, en *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago, ARCIS/Cuarto Propio, 2005, p. 224.

sería un elemento más, antes que la verdad que lo acompañe. Pues esta no podría sobrepasar la escena para presentar la verdad de quien la conforma. Ni siquiera cuando el cuerpo de lo presentado se ausente, como en la obra de Juan Downey que Marchant también lee.

Downey narra, en el exilio del invierno alemán, su llegada a una misa enunciada en latín dentro de una catedral gótica. Pese a no comprender el idioma, se habría sentido en casa al oír el vocablo madre: “Súbitamente me sentí en casa. Sentía “madre” en los pliegues de una lengua que apenas comprendo”.³⁵ Es bastante clara la recurrencia, en tal imagen, a cuestiones ya discutidas. En particular, dada la necesidad evidenciada por una presencia de la figura materna, al punto que esta se dejaría oír con claridad en un lenguaje incomprensible. La presentación verbal de la madre será el símbolo de lo que tal artista busca con sus videos. Esto es, el indagar en las obsesiones que le asedian sin poder comprenderla. Y, pese a su ilegibilidad, alcanzar el fondo en el que se sostienen. Se trataría, por tanto, de conocer lo que en la cotidianidad le sería desconocido. Tal desciframiento, por cierto, trascendería el índice individual. Pues también habría de dirigirse a las interrogantes históricas entre las que se sitúa. Así, habría intentado —fallidamente, según confiesa— buscar sus raíces culturales y étnicas.³⁶ El arte, en tal sentido, debiese ser un ejercicio de descubrimiento de la mismidad individual y colectiva negada por lo circundante. Y la obra, por tanto, no podría sino presentar la interioridad que solo así aparecería. En tal sinceridad, por cierto, recaería lo político en el arte. Pues el arte apolítico, por el contrario, pecaría en salir de sí para ser sí mismo.³⁷ Es decir, resultaría una autonomía algo injusta para consigo misma —precisamente, por olvidar el buceo en la mismidad que constituiría el arte—.

Marchant rescatará la obra de Downey contra lo que su artista piensa de ella. Pues lo que admira será, precisamente, la revelación de tal exposición como un trabajo que no puede sino pender sobre un alejamiento de lo buscado, que lo acerca antes a la muerte que al origen —es decir, que lo aleja de toda interioridad que se precie de no exponerse como finita—. Su búsqueda de la raíz resultaría, necesariamente, fallida. Ni el sujeto ni la comunidad allí se reconocerían. Lo cual ciertamente no se explica por cierta desconsideración, por parte de Marchant, de la relación entre la obra y el lugar desde el que se enmarca. Al contrario, buena parte de su reflexión girará precisamente en torno al ubicuo lugar de lo latinoamericano en la escritura mestiza. Antes que determinar cierta identidad, se trataría de un habitar entre tanteos que desestabilizan toda pretensión de claridad en torno al origen o al destino: “un pensamiento del lugar sin lugar, del lugar en lugar del lugar, de la pérdida del lugar en el lugar”.³⁸ En tal sentido, la obra expondría su lugar precisamente

³⁵ Downey, p. 9.

³⁶ *Ibíd.*, p. 10.

³⁷ *Ibíd.*, p. 11.

³⁸ Trujillo, Iván, “El extravío de lo más cercano”, en *Polis*, Vol. 1 n°1, 2001, p. 16.

al interrogar tal determinación entre lugar y sentido, el cual poco tendría que ver con conceptos con carga unitaria como los de etnia o cultura. El deseo de su recuperación no podría sino haber sido fallida. Lo cual, precisamente, abre la posibilidad de la invención política de un origen que jamás se habría presentado como tal. Pues una raíz instalada no podría haber dado vida a quienes declaren haber brotado desde allí. Se trataría, entonces, de algo monstruoso. Lo convaleciente se habría dado la aspiración de vida, al punto que no podría distanciarse, con seguridad, de la muerte. Ni dejar de escribir su distancia ante la nada como mínima y necesaria posibilidad de testimoniar tan singular, e insuperable, relación.

En tal sentido, cada una de las escrituras de la raíz no podrían sino revelar su cercanía con una muerte que no deja de asediar. El acto de escribir sería el de cierta subsistencia de lo escrito ante una muerte de la que no prescinde, pues constituye la posibilidad de su emergencia. El necesario, e imposible, contenido de la autobiografía sería entonces el de una vida que, al escribirse, solo puede exponer una finitud insuperable: “Juan cuenta su vida en su obra; de su vida cuenta esto, lo esencial: que vive... todavía- único contenido de toda autobiografía posible”.³⁹ Desde tal preocupación, Marchant reflexionará en otro texto sobre Downey en torno a la relación entre autobiografía y video. Inscribe la temática dentro de la pregunta por el sujeto. Es claro que tal escritura del yo emerge en la etapa en la que la filosofía se piensa a partir de tal figura. El *Discurso del método* cartesiano y los *Ensayos* de Montaigne, en efecto, pueden leerse como dos estrategias filosóficas distintas de escribirse —y, con ello, de marcar el sujeto—. Sin embargo, recalca Marchant, en la enumeración heideggeriana de los elementos definitorios de la época moderna no hay mención alguna a la emergencia de tal género. Incluso cuando lee a Descartes no se pregunta por tal cuestión —probablemente, por la desconsideración heideggeriana del problema de la escritura en filosofía, lo cual le impide notar tal modo de exposición—. Sin embargo, es la ausencia de Rousseau en la imagen heideggeriana de la modernidad lo que inquieta a Marchant.⁴⁰ Apoyado en la notable lectura que Starobinski hace del ginebrino, resalta el carácter confesional que tendría la autobiografía rousseauiana. Aquello contrastaría con la *simple* autobiografía. Es decir, con la escrita por quien pretende una transparencia que se piensa sin obstáculo moral ni retórico alguno, por quien cree que basta con la simplicidad de enumerar sus hechos. Se trataría de una estrategia tan mísera como inge-

³⁹ Marchant, Patricio, “Jesu meine freude: bajo el obstinado signo del J.S.Bach de Juan Downey”, en *Ibíd.*, p. 92.

⁴⁰ Huelga señalar que tal desconsideración no es un mero detalle sobre los puntos heideggerianos sobre la modernidad, sino una ausencia que recorre sus distintas elaboraciones sobre tal etapa de la historia del ser —y el pensamiento de tal cuestión—. Años más tarde, en efecto, Philippe Lacoue-Labarthe partía su *Poétique de l'histoire* (París, Galimard, 2002) remarcando la existencia de tal olvido incluso cuando el nombre de Rousseau aparece directamente en lo comentado, a partir de un poema de Hölderlin que nombra al ginebrino sin que Martin Heidegger siquiera repare en ello.

nua, pues la relación entre los hechos y el sujeto no puede sino mediar por una narración cuyo estatuto hartamente difiere de un recuerdo capaz de ordenar lo acontecido. La confesión no podría ser simple, porque aspira a decir aquello que el lector no conocería sin tal decir. Por lo mismo, parte de su operación sería la gestación de tal confianza, mediante la insistencia en garantizar lo dicho como verdadero. Confesar sería entonces, antes que todo y que nada, confesar la verdad de lo confesado. En torno a cierta experiencia personal que lo garantice. En contraposición a la impersonalidad de la autobiografía simple, allí se aspiraría a inscribir completamente la singularidad de quien firma.

La cuestión no es menor; si se asume la lectura heideggeriana de la modernidad como etapa en la que el sujeto aspira a la determinación de la totalidad de lo ente a partir de lo que se le presenta como disponible. Sin embargo, el sujeto parece exponerse a los límites de su determinación precisamente cuando intenta hiperbolizarla hasta el espacio de la escritura, como garantía de tal certeza incluso tras su muerte. De ahí que Marchant indague en tal ausencia de la autobiografía, como gesto capaz de pensar la inscripción de la impotencia de la potencia del sujeto. En el caso de Rousseau es, a diferencia de Heidegger, que allí se experimente la simultánea necesidad de escribirse y no escribir. En la clave de Downey, de buscar sus orígenes precisamente allí donde se expondría su imposibilidad —allí donde la lengua de la madre se perdería entre una catedral que ya no podría ser tan hospitalaria—. Aquello le permite a Marchant abordar la relación entre autobiografía y video-arte en la obra de Downey, distinguida de la producción simple del video que imperaría en Chile. Pues su firma no concluiría la exposición de sí mismo, al contrario, la abriría al montaje de una escena desde la cual trazar tal sinceridad. Lo cual le obligará a inscribir su narración entre objetos entre los cuales la voz no puede poseer sitio de preferencia alguna. Tal como en la religiosa escena que enmarcaba su motivación artística, la voz pasa a no serle del todo propia. Y tal como el escritor ginebrino inauguraría la posibilidad de un decir desde una escritura de sí que no podría concluir. La vigencia de tal gesto se cifraría, precisamente, en la imposibilidad de ser vigente como sujeto en tal escritura. Lo que reiteraría, desde su singular formalidad, toda tentativa de exponerse propiamente en el régimen audiovisual: “Rousseau, contemporáneo nuestro que hasta del video no ignoró sus operaciones secretas”.⁴¹

El secreto de tales operaciones sería el de la imposibilidad de un decir sin secreto alguno, de una transparencia pura a sus causas y efectos. El trabajo de la crítica, por lo tanto, no sería el de develar su secreto, sino indicar la necesidad de un secreto que no puede contarse para que todo el resto pueda contarse como si no hubiesen secretos: el de la escritura de la vida como exposición a la muerte de quien allí viviría, y tal pretensión de vitalidad como una de sus operaciones. El cambio del registro escrito por el audiovisual, en tal respecto, poco modificaría. Antes bien, podría pensarse que hace más manifiesta tal im-

⁴¹ Marchant, Patricio. “Video-arte y Autobiografía”, en *Festival Downey. Video Porque Te Ve*, Santiago, Visuala, 1987, p. 50.

posibilidad del manifestarse al exponer, incluso en la presencia de lo filmado, su constitutiva incompletitud en la escena. Hasta lo que allí se pensase como más simple no podría ser sino efecto de cierta producción. Incluyendo la pretensión de inocencia del video-arte simple, y la inocencia de tal pretensión.

Los textos de Marchant sobre Leppe y Downey se enmarcan, por tanto, en el cuestionamiento simultáneo a la posibilidad de una presencia que se done completamente en la representación y a la consideración de la exterioridad previa a la representación. Bien lo supo quien más ha pensado, desde la deconstrucción, en torno a tales cuestiones: “Lo impresentado no forma un impresentable. Lo que sucede cuando la presentación se esfuerza en indicar su más allá —o, mejor, el fondo (sin fondo) sobre el que se alza como presentación, esa pura nada o sea pura abertura— es que, en la presentación o a nivel de la presentación, la diferencia de lo presentado se presenta a la presentación”.⁴² El indicio de lo impresentable no deja de jugarse, por ello, en el espacio mismo de lo que se presenta siempre derivadamente. Así, incluso en la presentación de la mayor sinceridad, habría cierta sustracción a la presencia. Esta sería, también, otra estrategia representativa que no puede abolir tal mediación escenográfica. Ahora bien, si la escena no replica presencia alguna previa, se trataría de una singular representación sin presencia previa —acaso, siguiendo a Derrida, una *representación originaria*⁴³—. Lo importante para el debate en cuestión es que, desde allí, resulta impensable cierta transgresión total a la estructura de la representación, como advenimiento puramente exterior a las representaciones previas. Lo que exige reconsiderar qué podría significar una Escena de Avanzada. Esta, desde Marchant, solo podría pensarse como cierto avance de la escena hasta el remarque de sus límites y la invocación de una alteridad que no podría ni presentarse como tal ni garantizar la verdad de tal escena. Ni siquiera cuando fuera la propia del artista. En tal sentido, no podría avanzarse hacia cierto más allá —o más acá— de la escena, como habrían aspirado Downey o Leppe. Ni pensar en cierta dimensión fundacional, desde un total corte con los constitutivos prestamos de previas representaciones. Pues estas, a su vez, habrían sido también prestadas desde una fidelidad que no podría sino ser incierta. Devendría entonces cierta avanzada *en* la escena, y no *sobre* ella. Ante lo cual, claro está, la metáfora del avanzar poco rendimiento posee. Salvo que se trate de un paso sin dirección ni destino, el avanzar a tientas —el coraje del habitar sin seguridad— que tanto relucen los textos de Marchant.

Tal consideración objeta no tanto a aquellas obras, sino particularmente a la influyente narrativa de Nelly Richard sobre ellas, desde cierta cercanía a las

⁴² Lacoue-Labarthe, Philippe, *La poesía como experiencia*, Madrid, Arena, 2006, p. 9.

⁴³ Derrida, Jacques, “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 326.

críticas que luego han dirigido Pablo Oyarzún⁴⁴ y Willy Thayer⁴⁵ en lo referente a la filosofía de la historia allí presupuesta. Pues no dejaría de hallarse en tal narración un vanguardismo, cuya pretensión inaugural mantiene la concepción del progresivo avance de una avanzada cuyo corte con lo dictatorial auguraría el nuevo presente por representar en un campo artístico ya modernizado ante la noticia del quiebre del modelo representacional en el arte. Ahora bien, podría sugerirse que, para el campo artístico local, la Escena de Avanzada representa tal momento de clausura de la representación verdadera. Y que tras tal deconstrucción de lo creado anteriormente, y su correlativa apertura a una nueva axiomática del arte en torno al cual hasta hoy seguiría operando, es pensable un arte que no se plantee desde un simple criterio de la representación. Mas tal consideración, como cualquier otra, requiere de las apropiaciones escenográficas contemporáneas de una escena cuyo destino no puede hallarse sellado de antemano. Precisamente por el carácter interpretativo de todo actuar en una escena necesariamente disputada —y disputable—, importa su narración. Y asumir esta última operación como elemento constitutivo de tal escena. Y situado en ella. Y entre otras narraciones. Y entre ellas, claro está, la de Marchant. La atención a su reflexión permite una consideración más compleja de una historia del arte que suele narrar algo unívocamente su pretensión de equívocidad. Y también, huelga decirlo, parece ser productiva para atender a la tensa relación entre arte y filosofía, desde uno de los tantos desdibujamientos de los límites entre los campos de producción de obras y saberes en una formación histórica-cultural cuyas precariedades —en particular, las del momento descrito— tornan incluso discutible el concepto mismo de campo. Pues resulta difícil allí presuponer cierta autonomía —por relativa que se la piense—. Resulta también necesaria la incerteza ante la existencia de cierta historia del arte como de cierta historia de la filosofía en Chile, en tanto discursos cuyo relevo interno sería capaz de prescindir de otros saberes. No porque no exista material suficiente y rescatable de una y otra, sino por la necesidad de poner en duda tal genitivo desde las atenciones a las tensiones allí experimentadas. Las cuales no solo contribuyen a pensar de forma más compleja la historia de cada cual, sino también a pensar la productividad del quiasmo, precisamente allí donde y cuando no hubo ni verdad que lo preceda ni presencia que lo suceda.

⁴⁴ Oyarzún, Pablo, "Crítica, historia", en Richard, Nelly, *Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973*, Santiago, Metales Pesados, 2007.

⁴⁵ Thayer, Willy, "Crítica, nihilismo, interrupción", en *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*, Santiago, Metales Pesados, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter, *Iluminaciones III, Tentativas sobre Brecht*, Madrid, Taurus, 1988.
- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Garretón, Manuel Antonio; Sosnowski, Saúl y Subercaseaux, Bernardo (Comps.), *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Jaksic, Iván, *Academic rebels in Chile: the role of philosophy in higher education and politics*, Nueva York, University of New York Press, 1988.
- Galende, Federico, *Filtraciones I. Conversaciones sobre arte en Chile (de los 60's a los 80's)*, Santiago, ARCIS/Cuarto Propio, 2007.
- Garrido, Juan Manuel, "Pensar en Chile, dos ideas sobre el libro de Marchant", en *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* n°3, 2002, pp. 148-164.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Poétique de l'histoire*, París, Gallimard, 2002.
- , *La poesía como experiencia*, Madrid, Arena, 2006.
- Marchant, Patricio, "El Diálogo continúa", en *Estudios Públicos* n°20, 1985, pp. 395-396.
- , *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 2000.
- Marchant, Patricio, *Sobre árboles y madres: poesía chilena*, Santiago, Gato Murr, 1984.
- Nancy, Jean-Luc, *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Oyarzún, Luis, *Meditaciones estéticas*, Santiago, Editorial Universitaria, 1981.
- Oyarzún, Pablo, *Anestésica del ready made*, Santiago, LOM, 2000.
- , "Regreso y derrota", *Nomadías* n°3, Santiago, Cuarto Propio, 1998.
- , Richard, Nelly y Zaldívar Claudia (Eds.), *Arte y política*, Santiago, Universidad ARCIS, 2005.
- Richard, Nelly, *Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973*, Santiago, Metales Pesados, 2007.
- , *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*, Santiago, Cuarto Propio, 1998.
- Sánchez, Cecilia, *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Santiago, ARCIS/Cuarto Propio, 2005.
- , "Metáforas y escenas maternas del castellano hispanoamericano del siglo XIX". Disponible en línea en www.philosophia.cl.
- Schwartzmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1950.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971.

- Thayer, Willy, *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*, Santiago, Metales pesados, 2006.
- Trujillo, Iván, "El extravío de lo más cercano", en *Polis*, Volumen 1, n° 1, 2001, pp. 1-16.
- , *Jacques Derrida, estética y política. 1. El riesgo de defenderse*, Santiago, Palinodia, 2009.
- , "Just that", en *Nombrada* n°1, 2005, pp. 121-127.
- , "Poética de la quema". Disponible en línea en [www. philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).
- Varios Autores, *Cegados por el oro: Carlos Leppe*, Galería de Arte Tomás Andreu, Santiago, 1998.
- Varios Autores, *Festival Downey. Video Porque TeVé*, Santiago, Visuala, 1987.

APUNTES PARA UN CURSO DE INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Francisco Soler Grima*
Jorge Acevedo Guerra (editor)**

1

Si la Filosofía más que nada en la vida es cuestión de nivel, de nivel último, se entiende, y si, por otra parte, es un nuevo modo de saber a qué atenerse en el enigma de las circunstancias, le pertenece como uno de sus primeros problemas la justificación de sí misma; es decir, en forma más sencilla y directa: ¿para qué la Filosofía?

Pero la pregunta, acabada de hacer, sigue siendo “abstracta”. No se trata de preguntar en general “para qué sirve la Filosofía”, así también en general. La pregunta hay que tratar de plantearse en su mayor concreción posible. ¿Qué hago yo aquí —cada uno de ustedes— en un curso de Introducción a la Filosofía? Tengo 20 años y soy joven y, por tanto, con la sensación de que dispongo de mucho tiempo, de todo el tiempo; no obstante, el profesor, que no tiene ya veinte años y que “profesa” cierta filosofía, sabe que las horas, que los días y los años de una vida individual están contados, por tanto, que no se puede hacer con los días de la propia vida cualquier cosa, que hay que preocuparse de acertar y hacer lo que hay que hacer, entre los numerosos haceres que a nuestra disposición están y que nuestra sociedad nos ofrece.

Pero, la cuestión en la que estamos entrando es un poco más complicada. Porque, imagínense ustedes, que, debido a la formación que han recibido, tengan la opinión que la Filosofía no *sirve* para nada, que con estos asuntos filosóficos lo único que se *saca* es perder el tiempo. Yo no digo que la opinión de ustedes sea falsa. A esa opinión no respondo ni que sí ni que no: ya veremos; ya veremos si se pierde o se gana el tiempo, y con él la vida, filosofando. En el caso de los que tal cosa opinan, me parece que van a poner toda la resistencia que sea necesaria a dejarse penetrar por mis frases; efectivamente, no hay peor sordo que el que no quiere oír. Ya veremos si no habrá, como decía Nietzsche, que romperle a alguien los tímpanos. Lo que quería decirles es lo siguiente: voy a hacer todo lo que pueda para que en ustedes se produzca una *transformación* filosófica. Pienso que es un deber mío de lealtad hacia ustedes advertirles del riesgo que corren: es posible que a lo largo y ancho de este curso vayan ustedes cambiando de manera tal que acaben, al final del mismo, por no ser el mismo joven inexperto que entró en el curso de Introducción sin saber bien lo que hacía.

* Filósofo español (1924-1982) de destacada trayectoria en Chile.

** Filósofo. Profesor Titular de la Universidad de Chile.

Pero —las cosas en Filosofía son muy complicadas— el asunto no llega hasta ahí. Aún queda algo por decir —siempre queda algo por decir— y es: que a lo mejor no es bueno que les pase a ustedes tal aludida transformación, que la Filosofía no sea una *comodidad* más, y que empiecen a complicarse la vida de una manera lamentable.

Me parece lo pertinente, después de lo dicho, dar permiso para los que así lo deseen que abandonen la sala. En cualquier caso, pues, la responsabilidad de lo que pueda pasarles, no es solo mía.

Quiero dar a ustedes la bienvenida a la Universidad y, al mismo tiempo, hacerles recapacitar sobre la responsabilidad que con la suerte de tal ingreso en las aulas, han contraído. Dada la situación universitaria de nuestro país es indudable que ustedes son personas privilegiadas. Pero para toda persona de noble carácter, tener privilegios significa contraer graves responsabilidades. Alguien tiene que tratar de elevar el *estado de sub* de Chile; y si tal tarea no la hacemos en la Universidad, dando ejemplo, no sé dónde demonios podrá hacerse. Algo más quiero decirles al respecto: yo no nací en Chile ni soy joven, como queda claro, y por tanto no sé muy bien cuales son todas las dimensiones de la vida de ustedes que da hacia sus prójimos que tienen que realizar; pero creo que también es clara una cosa: el *trabajo* que hay que hacer aquí, en la Universidad, se llama *estudiar* y espero de ustedes que cumplan, por lo menos, con su jornada diaria, como cualquier trabajador. Vamos, pues, a trabajar. Tendrán ustedes que excusar el tono de sermón que a veces toman mis dichos.

Otro consejo: Decía que la tarea de ustedes es estudiar y se me ocurre que tal tarea deben llevarla a cabo siguiendo, entre otras, las dos siguientes buenas reglas: 1) Deben ustedes recordar todo cuanto oigan en las aulas; por ejemplo, tal idea la dijo tal profesor tal tarde, un día que la lluvia golpeaba las ventanas de la clase. No olviden que el hombre es el “animal de la feliz memoria”. 2) Las fauces con las que se devora una cultura se llama *entusiasmo*. Pero deben tener ustedes fauces discretas; no sean avestruces que se tragan indiscriminadamente el diamante y el pedrusco. Les conviene, si no lo poseen todavía, adquirir lo antes posible la capacidad de discriminación entre una Idea y una... tontería; es posible que a sus oídos lleguen ambos tipos de mercaderías. Estén alerta. Y dejamos las advertencias.

Lo que no quiere decir que entramos en terreno fácil. Ya me oyeron ustedes decir que la filosofía complica la vida de los “cristianos”. La Filosofía es muy difícil. Mi pretensión en este momento es seguir asustándoles, con el sano propósito de hacer que salgan huyendo del aula aquellos de entre ustedes que aún siguen con arrestos escuchándome. Me imagino que muchos de ustedes ya deben haber pensado: “Bueno, pero este profesor ¿qué es lo que quiere? ¿Que nos vayamos? ¿Y no se da cuenta este buen caballero que si nos vamos todos, no va a tener a quién sermonear? ¿Y cómo se va a ganar el pan, entonces?”. Sí, ciertamente, tienen ustedes toda la razón. Les respondería que ese es el peligro que corro. Por supuesto que la Filosofía no es peligrosa solo para los alumnos, también los profesores *in partibus infidelium* corremos algunos riesgos.

Pero, las *cosas de la vida* son sorprendentes y muy bien pudiera ocurrir que con todas las dificultades que estoy poniendo a la tarea de ustedes, muchos más bien se animen, *llevados por la curiosidad de ver* a dónde van a parar estas cosas raras que dice este profesor.

Decía que la Filosofía es muy difícil; en todo caso, no sé cómo será para ustedes, pero para este servidor que soy yo sí que lo es; para mí y para los así llamados filósofos que estudio. Presentemos algunos indicadores de tal dificultad. Aunque la frase que sigue es dicha por un filósofo, como da la casualidad que es Aristóteles, creámosle. Dice el Estagirita que la Filosofía es “lo más en saber”; la Filosofía es el saber último, y esto en varios sentidos: a) Porque tiene por “objeto” lo últimamente real, al fundamento de todas las cosas, “los primeros principios y causas”. b) Porque es un saber que, en alguna medida, es fundamento de todos los demás saberes. De hecho, históricamente, las ciencias habrían surgido, como ramas, del tronco único de la Filosofía, tronco cuyas raíces viven de... Lo anterior quiere decir, por ejemplo, que cualquier Ciencia, estaría últimamente apoyada en una llamada “concepción del Mundo”, que sería una Filosofía. En resumidas cuentas, pues, hacer ciencia sería solo relativamente difícil, ya que el científico partiría siempre de ciertos principios que, por decirlo así, le pre-abren el camino a seguir. Y la Filosofía, ¿de dónde parte? Si es saber último, no deja nada a su espalda; recuerden ustedes que al comienzo decía que la Filosofía más que nada en la vida es cuestión de nivel, de nivel último. Pero si todo lo que nace, nace *de otro y por otro*, ¿de dónde nace la Filosofía? Parece que la única respuesta posible a la pregunta anterior no puede ser otra que: *La Filosofía nace de sí misma y por sí misma*. La filosofía es un saber autónomo. Pero, ¿entienden ustedes bien el significado de esa expresión *nacer de sí mismo*?

Citemos ahora a un filósofo contemporáneo nuestro, Martín Heidegger; recordando este pensador la nota que Nietzsche escribió a su amigo Georg Brandes: “Querido Georg: me dices que me has encontrado. Eso no es difícil, lo difícil es perderme”; pues bien, comenta Heidegger, para encontrar a Nietzsche —y después de haberle encontrado habría que perderle— sería conveniente una lectura previa, durante diez o quince años, de Aristóteles. En otro pasaje de su obra viene a decir el filósofo alemán: la gente no encuentra chocante que no se entienda, de buenas a primeras, un tratado de Física teórica y piensan que la Filosofía debería poder entenderse tal como se lee una editorial de un diario; sin embargo, la Filosofía es más difícil que la Física y no porque sea más complicada, sino porque es más *sencilla*. Ya irán ustedes viendo a lo largo de nuestro curso el carácter paradójal que la Filosofía tiene; ahora resulta que la filosofía es difícil porque es sencilla.

Quiero referirles una anécdota personal, relacionada con un lado de la dificultad filosófica: el leer entendiendo libros de Filosofía; y tengan en cuenta que si entender libros de Filosofía es trabajoso, qué será *hacer* una Filosofía. Durante mi juventud leí bastante a Nietzsche, especialmente su libro *Así habló Zaratustra*. Pues bien, el texto anteriormente citado de Heidegger sobre

Nietzsche está sacado de la obra de Heidegger titulada *¿A qué se llama pensar?*¹ La primera parte de las dos de que consta este escrito, está dedicada a estudiar a Nietzsche. Lo que quería decirles es que después de haber leído la obra de Heidegger tuve la impresión de que nunca había leído a Nietzsche y conste que del *Zarathustra* sabía muchos párrafos de memoria. Incluso me sucedió algo todavía mucho más grave. No era ya la impresión de no haber leído a Nietzsche, sino la evidencia que nunca había leído ningún libro y que tenía entonces que empezar a leer de nuevo. Por supuesto, tuve que contestarme a las preguntas: ¿Por qué hay que leer? ¿Cómo hay que leer? y ¿A quién hay que leer? Algún día quizás hablemos de la respuesta a tales preguntas.

Sigamos un poco más dando vueltas en torno a la dificultad de la Filosofía. Xavier Zubiri, actual pensador español, habla del “penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica”;² y el maestro Ortega dice en *La idea de principio en Leibniz*: “Platón y Aristóteles se daban cuenta de que la Filosofía es cosa de viejos —como la política—, aunque el primero lo ocultaba para no espantar a los jóvenes gimnastas que entre dos lances de disco o dos carreras alargaban hacia él el cuello y con el cuello el oído”.³ Y en nota a pie de página, agrega algo bien importante: “Con lo cual resulta que el filósofo solo puede aprovechar en su vida la Filosofía que ha creado en la forma de una maravillosa lucidez que irradia su senectud, y es un peculiar modo de ‘volver a ser joven’ que únicamente posee el filósofo. La razón decisiva de todo esto no se puede dar aquí, porque radica en el concepto de ‘experiencia de la vida’; mas contra lo que puede parecer, decir qué es la ‘experiencia de la vida’ es una de las cosas más difíciles de decir que existen, casi tanto como adquirirla”.

Sin entrar en las honduras que en el texto anterior plantea Ortega, marquemos algunos puntos de importancia. 1) La Filosofía está vinculada a la vida misma de los que la hacen —una cosa es aprenderse una Filosofía ya hecha y otra hacer una nueva Filosofía—. 2) Ese hacer Filosofía está relacionado con la experiencia de la vida y esta, al parecer, es cosa de viejos; por tanto, aquellos de ustedes que estén ya iniciados en la Filosofía o que en estas fechas se inicien, llegarán después de andar muchos caminos, hacia los cincuenta años, a poseer una Filosofía.

Hemos citado y comentado textos sobre la dificultad de la Filosofía; sin embargo, no acaba de verse qué significa que la Filosofía es difícil y por qué

¹ Hay dos versiones al castellano de este libro que han sido publicadas: *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 2ª edición, 1964. Traducción de Harald Kah-nemann. *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 2005. Traducción de Raúl Gabás. Además de estas versiones, hay una inédita que debemos a Francisco Soler. Respecto de las referencias a este libro dadas previamente por Soler, véase, en la versión de Trotta, pp. 42 y 100; en la de Nova, pp. 54 y 74 [N. del E.].

² Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 2ª edición, 1970, p. 284.

³ Ortega y Gasset, José, *Obras Completas* (en adelante, *O.C.*), Vol. VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 2ª edición, 1965, p. 269. Las citas de las *Obras Completas* remiten a la edición de Revista de Occidente, excepto en dos casos que se indican [N. del E.].

lo es. Pensemos, por nuestra cuenta y riesgo, algo al respecto; abramos el ámbito con algunas preguntas, ojalá pertinentes. ¿En qué radica la dificultad de la Filosofía? La dificultad de este quehacer humano ¿viene de él mismo, o bien la dificultad filosófica está emparentada con lo difícil que es toda empresa humana?

En el texto citado de Ortega, subrayamos la conexión entre Filosofía y experiencia de la vida; según él, la Filosofía sería algo que va “precipitando” el vivir humano; la experiencia y “saber” que va dejando en nosotros la propia vida al irnosla viviendo. Ya lo veremos más adelante con más detalle, pero, adelantamos, que la vida es siempre algo que tenemos que hacer y para ello, previamente, que inventárnosla. “El hombre es novelista de sí mismo, original o plaguario”.⁴ El ser humano es una criatura forzosamente libre; cuando nos está dada la vida, cuando nos encontramos viviendo, con lo que nos encontramos es con un puro problema; camine por donde camine el hombre tiene siempre el aire de estar subiendo una cuesta arriba; no solo es el pan lo que tenemos que ganarnos con el sudor del rostro. No hay caminos previos, trazados a la vida humana, por los que esta tuviera que discurrir; como dice Antonio Machado: “Hermano, no hay camino: / se hace camino al andar”.⁵

Nos parece que la dificultad de la Filosofía tiene, por lo menos, los dos siguientes lados: 1) La necesidad que el hombre tiene de inventarse su propia vida, sacándose a sí mismo tirándose de los pelos como el barón de la Castaña, del enigmático pozo en que cayó al existir; el hombre va haciéndose su propia vida a lo largo de su historia y para ello, inventándola previamente, sacando sus inventos de la nada con ayuda de la fantasía. 2) Los modos históricos de la vida humana, las maneras de comportamiento, están siempre enraizadas en una concepción del hombre, del llamado “mundo” o circunstancias y de lo que al hombre le cabe hacer y ser en ese mundo. El hombre está inmerso en las llamadas “cosas”, está fuera de sí en lo otro que él y necesita saber, dijimos. El hombre no vive apoyado sobre la tierra, sino sobre un sistema de creencias; entre estas hay *una* que soporta, sustenta y suscita todas las demás. Esta creencia *una* fue una idea, que, tras grandes esfuerzos de “concentración mental” alguien, un ser humano concreto, logró que surgiera en su mente; de esa idea y en ella, se ponen a vivir los congéneres del tal inventor. Surgirían así los “modos de pensamiento”, los modos de *saber* el hombre a *qué atenerse* para encauzar el existir.

Pero este punto dos sobre la dificultad de la Filosofía, tiene un par de vueltas de rosca que aún conviene apretar: se trataría, por un lado, de que, como acabamos de decir, el hombre necesita de un saber a qué atenerse para vivir, es el modo de pensamiento, según el cual se vive. Mas, cabría que nos

⁴ Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, O.C., VI, 6ª edición, 1964, p. 34.

⁵ Machado, Manuel y Machado, Antonio, *Obras Completas*, Ed. Plenitud, Madrid, 5ª edición, 1967, p. 836. (*Campos de Castilla*. Proverbios y cantares). Texto al cuidado de Heliodoro Carpintero [N. del E.].

preguntásemos por qué el hombre no se ha quedado en el primer modo de pensamiento por él inventado, sino que, de tiempo en tiempo la mente y con ella el hombre, desmonta sus tiendas de campaña y nuevamente inicia peregrinajes —el hombre, sustancial peregrino del ser—, hacia nuevas *terrae incognitae*; “es sino ineluctable de toda creencia llegar una hora en que se corroa y destruya a sí misma”,⁶ dice Ortega. En estas peregrinaciones por la tierra del pensamiento, llega un buen día el hombre a descubrir ese modo de fantasear que, con “un nombre ridículo”, llamamos Filosofía. Tal comienzo del filosofar nos ocupará detalladamente más adelante; ahora no es el momento de entrar en la “aurora de la Filosofía”.

Todo modo de pensamiento es una peripecia histórica, es decir, al fallar el sistema de creencias en el que el hombre está instalado, se ve obligado a buscar un nuevo fundamento firme de su existencia. Uno de esos nuevos fundamentos encontrados por el hombre es el modo de pensamiento que llamamos Filosofía. Pero, al parecer, a diferencia de los otros modos de pensamiento, *sidos* históricamente, la Filosofía, también inventada por *un* hombre, tiene que ser inventada desde su raíz por cada hombre que se mete en ella. Es decir, el modo originario de *estar* en la Filosofía no es un absorber la Filosofía ya hecha, sino destruir todo lo que de pensamiento filosófico se haya construido, para edificar, sobre las ruinas, una nueva Filosofía. “No solo no hay una *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro. Ese día que optimistamente llamamos bueno, sobrevino en proximidad extrema con la fecha de 480 antes de Cristo. Con azorante coincidencia temporal, meditan entonces, lejos el uno del otro, Heráclito y Parménides. Acaso Heráclito era un poco más viejo que Parménides. La obra de ambos debió de cuajar en torno a 475. Esa obra circunstancial de dos determinados hombres en una concreta etapa de la vida griega inauguró la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con un nombre ridículo ‘Filosofía’. Yo estoy en este preciso instante ocupándome de la misma manera. Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente ‘experiencia filosófica’. Con estas palabras quiero designar no lo que del Universo se haya descubierto mediante la Filosofía, sino la serie de ensayos que durante estos veinticinco siglos se han hecho para habérselas con el Universo mediante el procedimiento mental que es filosofar. Se ha experimentado el instrumento ‘Filosofía’. En esa experimentación se han ido ensayando los modos diversos de hacer funcionar aquel instrumento. Cada nuevo ensayo aprovechaba los anteriores. Merced a esto cabe hablar de que la historia de la Filosofía describe el progreso en el filosofar. Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no solo este o el otro ‘modo de pensar’ filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea

⁶ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 313.

ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro 'buen día' ".⁷

La imagen de Sísifo, el sabio que sabe, subiendo la piedra a la cima de la montaña, la piedra que rueda abajo de nuevo y vuelta a tener que subirla, sería, quizás, adecuada para entender este tejer y destejer filosóficos.

Al paso nos surge una nueva dificultad a nosotros, que intentamos introducirnos en la Filosofía. Se trata de lo siguiente: cabe pensar que la introducción a la Filosofía a que estaríamos comprometidos sería a una Filosofía ya hecha, que estaría por ahí, en los libros, o en el caletre de nosotros los profesores. En este caso, lo mejor que podría suceder es que ustedes se tragasen, lo que puede ser una "delicia", una Filosofía, parida y engendrada, —¡qué diría Don Quijote!—, por la mente de algún hombre, por ejemplo de un contemporáneo nuestro. Con ello no haríamos lo que efectivamente se trata al filosofar: hacer una nueva Filosofía. Es decir: no hay otro modo de introducirse en la Filosofía que filosofando, haciendo una nueva Filosofía. En cualquier caso, no se aprende Filosofía, se aprende a filosofar.

Pero en el final del texto de Ortega, leemos que no ya tal o cual Filosofía es limitada y errónea, sino que toda Filosofía, el filosofar en cuanto tal, es una limitación y un error. Si esto que dice Ortega es cierto, y si la Filosofía es algo vivo, ¿en qué Filosofía nos introducimos, entonces? Y, dado que fuera posible, ¿para qué introducirnos en un modo de enfrentarse el hombre con el Universo, modo que ya está periclitado? ¿Para qué introducirnos en la Filosofía?

Cuando se habla de la dificultad de la Filosofía, ¿de qué se trata? La respuesta nos la da el siguiente texto de Ortega, que citamos *in extenso*:

Ahora se nos hace patente que de lo que se trata en la ocupación filosófica es de una cosa muy precisa, ante la cual cada persona tendría que decidir, a saber: siendo inexorable la necesidad de interpretar *lo que hay* ¿existe, llegadas ciertas fechas, otro modo mejor cualificado, *más serio y auténtico*, *más responsable* de enfrentar el enigma del vivir que la Filosofía? No valen subterfugios. Aquí palpamos que el 'modo de pensar' filosófico no es uno entre muchos ni es uno cualquiera que está en nuestro puro albedrío adoptar o no. Aquí recibimos la vislumbre —bien que solo esto— de que ser filósofo, ser 'razón' o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo. Pero esto no es reconocer que el hombre *ha sido y es* Filosofía, sino, todo lo contrario, es decir que acaso *debe serlo*. La Razón aparece así no como una dote que de suyo posee —de cierto no la posee de suyo sino que la va lenta y torpemente adquiriendo sin que la haya logrado aún poseer— sino, viceversa, un compromiso que el hombre tiene consigo. Definir al hombre como animal racional es una

⁷ Ibid., pp. 269 s.

estolidez porque, sin duda, es un animal pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más.⁸

2

Es ley del pensamiento que una cosa, una frase, tenga que ser dicha después de otra; no hay manera de decir todo de golpe; debería haber, decía alguna vez Ortega, igualmente que existe una taquigrafía, una taquifonía, para poder decir de un “golpe de frase” todo lo poco o mucho que alguien tenga que decir. Pero el pensamiento procede paso a paso; con andar rápidos tampoco ganaríamos otra cosa, aparte de ponernos nerviosos y “saltones”, que incrementar en fuerte dosis la ya reinante confusión de sus delicadas mentes juveniles. Las cosas de la vida humana tienen mil caras, como la Isis Miriónima de los romanos y el pensamiento que *va viendo* esas caras tiene que moverse con acompasado caminar, corriendo y recorriendo, fijándose y deteniendo cada una de las faces que la realidad le ofrece. La vida y sus “cosas” tienen muchos lados: “es decir, dice Ortega, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la Filosofía”.⁹ Y en otro texto del mismo autor se lee lo que sigue: “Pero es tan esencial a lo real ‘tener lados’ que el hombre, y no por accidente, se pasa la vida diciéndose: ‘por un lado...’, ‘por otro lado...’. Nuestra mente, cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditabundo, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad”.¹⁰

Parece, pues, que no tenemos otro remedio filosófico que caminar paso a paso, como el gran Husserl, y despacio. Como uno de los asuntos a todos concernientes de que se habla en los pasillos de las Universidades de hoy es la famosa “dialéctica”, notemos de pasada, que tal asunto tiene que ver, y mucho, con eso que más sencillamente llamábamos “caminar paso a paso”.

Habrás notado por lo ya por mí dicho y por ustedes oído, que estamos tratando de tomar este nuestro curso de Introducción a la Filosofía —de la misma manera lo haríamos con cualquier otro quehacer que nos propusiéramos— de una manera *responsable y alegre*: vamos a jugar seriamente —un amigo, poeta, andaluz, decía de él mismo que si no hablaba en serio no se divertía— a introducirnos a la Filosofía. Digo esto, por parecerme que puesto que tenemos que juntarnos un par de tardes por semana durante *todo* este año, lo mejor es que tratemos de pasarlo bien, sin molestarnos demasiado los unos a los otros.

⁸ Ibíd., pp. 313 s.

⁹ Ibíd., p. 297.

¹⁰ Ibíd., p. 314.

Y ¡qué demonios!, a lo mejor resulta que esto de introducirnos en la Filosofía es interesante (*inter-esse*) e, incluso, una ocupación *sab-rosa*. He de decir que estoy dispuesto a meterles de lleno en la Filosofía pase lo que pase y caiga el que cayere. Pero una parte importante del juego que juntos vamos a hacer es, por parte de ustedes, que se pongan en guardia y con mente alerta frente a mis dichos; no se dejen convencer por mí, por lo menos no se dejen convencer fácilmente. Ya veremos los fundamentos y razones que lo que sigue tiene, pero es el hecho que con una pedagogía adecuada un ser humano puede ver lo que se proponga; por ejemplo, la Gran Serpiente del Lago o la Virgen del Carmen. Creo que es Russell quien decía que con tiempo suficiente y dinero también suficiente para hacer una propaganda adecuada, se puede convencer a la gente de que el agua hierve a 0°, lo que no quiere decir que la susodicha gente, para calentar el agua, meta la tetera en el refrigerador.

Decía a ustedes que en el juego de introducirnos en la Filosofía que vamos a realizar durante este año, les competía no dejarse embaucar fácilmente por mis dichos, no dejarse convencer fácilmente. Por razones que más adelante serán puestas en presencia de ustedes conviene que lleguemos al siguiente acuerdo: La primera regla del juego es: no aceptar ningún dicho, de ustedes o mío, que no sea evidente; es decir, en todo lo que se diga tiene que poder verse aquello a que se hace referencia con las palabras empleadas. El pensamiento, y las palabras que lo exponen, se nutre de un ver o de un haber visto que retiene en la "memoria". ¡Perdón que hable de mí, pero hace al caso! Cuando yo era joven e iba a ver a mi maestro Zubiri con algunos dichos, que yo pensaba que estaban respaldados por ideas, mi susomestado maestro solía decirme: "Bien, amigo Soler, y ¿cómo veo yo eso que usted me está diciendo?". Ortega ha dicho: "pensar es últimamente 'ver', *tener presente la cosa*, es decir, *intuición* [...] Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un 'estar viendo algo y de eso que se está viendo, fijar con la atención tal o cual parte'. Diremos, pues, que es pensar 'fijarse en algo de lo que se ve' ".¹¹

Paréceme que después de lo ya dicho, el paso siguiente que tendríamos que dar es mirar el título de nuestro curso: *Introducción a la Filosofía*. Se trataría, mientras no se demuestre lo contrario, de meterse en algo que hasta ahora no sabemos en qué pueda consistir, la llamada Filosofía. Es posible que alguno, o muchos de ustedes, ya estén metidos en la Filosofía y, por tanto, que mi curso de *Introducción* les venga como lluvia sobre mojado; en Filosofía todo es posible (¡ojalá!); digo esto, porque no solo es posible que alguno de ustedes ya esté metido en la Filosofía, sino muy bien pudiera ocurrir que todos ustedes sin dejar fuera ni uno siquiera, estén metidos en la Filosofía; que estén dentro de la Filosofía, no quiere decir que cada uno de ustedes sepa que lo está. Como si hacia los veinte años se pudiera tener diafanidad sobre todos los planos, niveles,

¹¹ Ortega y Gasset, José, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, O.C., IX, 2ª edición, 1965, p. 372, en nota.

escotillones y recovecos del propio ser. Citemos solo un texto pertinente, que nos volverá a aparecer más adelante en el centro mismo de nuestro curso, en el centro mismo de la Filosofía; el texto, como ya estarán sospechando, pertenece a Ortega, quien dice:

Insisto en este punto, pues es de suma importancia para mi doctrina que se vea claro, porque me encuentro en el trance de hacer notar algo sobremedera inesperado, a saber: que el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquier otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido, quiero decir, por ejemplo —y esto es lo extraño e inesperado—: averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tú*s, nuestros *tú*s, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social.¹²

Habíamos dicho: 1) mirar el título de nuestro curso; 2) se trata de meternos en algo que no solo no sabemos qué es, sino que habíamos dicho también que es posible que todos nosotros ya estemos metidos en la Filosofía; finalmente, lo último insinuado en el párrafo anterior sobre el desconocimiento y paulatino ir conociendo los límites de eso a que con tanta facilidad apelamos y con una palabra de dos letras llamamos: “yo”.

Yo espero, ya que estoy haciendo todo lo posible para que así acontezca, que la cabeza de ustedes esté ya oscilante y bailando un tanto; espero, digo, como me dijo alguien en cierta ocasión, “que esté sembrando el desconcierto”. Lo anterior va dicho a asunto de que por una parte afirmábamos que todos nosotros los hombres occidentales desde ciertas fechas, queramos o no, estamos ya dentro de la susodicha Filosofía. Yo espero que no entiendan ustedes lo que estoy diciendo. Quizás la confusión y choque que han experimentado con mi frase se deba a que *piensan* (si pensar puede llamarse a lo que en sus caletres se agita), a que piensan, digo, *geográficamente* y, así, ante unas frases como las mías anteriores, ustedes se habrán dicho para sus respectivos capotes: “Bueno, si ya estamos dentro de la Filosofía, para qué y cómo nos vamos a introducir en ella”. A lo que yo, que no tengo pelos en la lengua precisamente, respondo raudamente: ahí está el secreto y lo sutil del asunto: porque vamos a tener que introducirnos donde ya estamos metidos. No se trata, geográficamente visto, de algo así como estar fuera de la *casa* y de un entrar en ella, sino de asumir el ámbito en el que ya moramos; si se tratase de saltar, este no sería hacia fuera, sino hacia donde ya pisamos. “Lo que heredaste de tus antepasados, reconquistalo para poseerlo”, decía Goethe (conviene citar a los clásicos de cuando en vez; así aparece uno como un hombre culto).

No olvidemos que habíamos dicho más arriba que eso donde teníamos

¹² Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, O.C., VII, 2ª edición, 1964, p. 194.

que introducirnos, la Filosofía, no sabemos qué es y, quizás, sea muy necesario averiguarlo para introducirnos en la Filosofía. Es muy posible que, en “postrera instancia”, a la Filosofía solo se ingrese averiguando lo que esta sea.

Tienen ustedes que ir acostumbrándose a lo insólito que el efectivo pensar filosófico es; porque opinamos que no sabemos qué es Filosofía, como si supiéramos en qué consiste el introducirse en eso que no sabemos qué es, la Filosofía, y como si supiéramos qué es *no-saber*. Vean ustedes lo curioso del nuevo paso que acabamos de dar: en lugar de zambullirnos de lleno en la Filosofía, por ejemplo, dando alguna definición de ella, lo que hemos hecho ha sido retroceder e ir hacia atrás; del no-saber lo que es la Filosofía, a no saber lo que es Introducción, a no-saber qué es no-saber. Este ir hacia atrás bien merece un paréntesis, que abrimos inmediatamente: (Hace ya casi un siglo que se viene hablando en todos los tonos de la “crisis de la cultura occidental”; desde Nietzsche, con su “el desierto crece” y de ese desierto que crece el del Sahara es un caso particular, hasta Ortega, pasando por el libro famoso de Spengler: *La Decadencia de Occidente*, hace años que se viene enterrando el modo de vida occidental. De lo que se trata, en postrera instancia, con tal decadencia es del corrimiento de los principios que daban norte a nuestra existencia; tales principios han perecido, ya no nos sostienen y una vez más estamos náufragos en el enigma radical del vivir. Algunos pensadores de nuestro tiempo, hombres alerta, corazones de vanguardia, Ortega, Heidegger, han tratado de aportar nuevos principios desde los cuales pueda el hombre actual centrar su existencia e iniciar un nuevo modo de humanidad; “quien quiera dárseles de pensador entre sus semejantes, tiene que tener ideas de las cuales puedan estos vivir”. Pues bien, tal intento de fundación de un nuevo “modo de pensamiento”, en frase de Ortega, o de un nuevo “habitar el hombre sobre la Tierra”, en frase de Heidegger, lo han hecho ambos pensadores en un viaje de regreso a los fundamentos de nuestra “cultura”, para emplear una palabra grisienta y que ya casi no dice nada. En ambos pensadores, y sin entrar en precisiones que no serían del caso, se trataría, para superar la *crisis*, de discernir los tiempos y, remontándose río arriba de la Historia, llegar hasta “las fuentes originarias”, donde se ganaron con “grandes esfuerzos del pensar” las categorías mentales desde entonces dominantes en Occidente. Es posible que el pensamiento occidental, y desde sus mismos comienzos, haya estado fuera de su elemento y que, consecuentemente, tengamos los hombres de nuestro tiempo que esforzarnos en *poner el pensar en su sitio*. Al final de una nota de *Origen y Epílogo de la Filosofía*, dice Ortega: “en ocasiones, no hay más remedio que ocuparse en ‘buscar el tiempo perdido’ por sí mismo o por otro, por una nación o por la humanidad entera”.¹³

Tales ocasiones en las que el pensar se desvió serían o bien los comienzos del filosofar con Anaximandro, Heráclito y Parménides, la *época* del Ser de la aurora de la Filosofía griega (como quiere Heidegger), o bien, habría que retrotraerse a un “modo de pensamiento” anterior al filosófico, modo y tiempos

¹³ Ortega y Gasset, José, *O.C.*, ix, op. cit., p. 369.

en los que ni pensar era hacer lo que nosotros hacemos cuando pensamos, ni las cosas tampoco eran lo que para nosotros son. Esta es la idea de Ortega en ese viaje de regreso hacia los orígenes. Es claro que este asunto, que tan de pasada estamos tratando, nos ocupará no solo en este curso de Introducción a la Filosofía, sino quizás mientras el pensamiento esté vivo en nosotros. Pero, además de lo dicho, hay algo curioso que también quisiera poner en conocimiento de ustedes. Se trata de lo siguiente: en una de sus últimas obras, *Identität und Differenz*, llama Heidegger a este método de regreso a los orígenes: “*Schritt zurück*” —“paso atrás”—, título que se refiere “al tipo del movimiento del pensar y a un largo camino” (p. 46).¹⁴

Pues bien, si ustedes oyen este otro texto:

Se tiene la impresión —dijo Oliveira— de estar caminando sobre viejas huellas. Escolares nimios, rehacemos argumentos polvorientos y nada interesantes. Y todo eso, Ronald querido, porque hablamos dialécticamente. Decimos: vos, yo, la lámpara, la realidad. Da un paso atrás, por favor. Anímate, no cuesta tanto. Las palabras desaparecen. Esa lámpara es un estímulo sensorial, nada más. Ahora da otro paso atrás. Lo que llamás tu vista y ese estímulo sensorial se vuelven una relación inexplicable, porque para explicarla habría que dar de nuevo un paso adelante y se iría todo al diablo.

— Pero esos pasos atrás son como desandar el camino de la especie —protestó Gregovarius.

— Sí —dijo Oliveira—. Y allí está el gran problema, saber si lo que llamás la especie ha caminado hacia delante o si, como le parecía a Klages, creo, en un momento dado agarró por una vía falsa.

¿De dónde pensarán que está sacado? ¿De alguna obra de algún difícil filósofo de nuestro tiempo? El texto pertenece a la novela *Rayuela*,¹⁵ de la que es autor el novelista argentino Cortázar; novela cuya lectura recomiendo a ustedes. Incluso en nuestro Chile un poeta, Nicanor Parra, está formando su mente poética hacia la plasmación del mundo originario.

Estos cambios en las formas de vivir, hoy tan claros para nosotros, fueron previstos y anunciados por los vigías de nuestro tiempo. Y al parecer, en estos cambios, no se trata solo de mudanzas y modas de superficie (que las mujeres

¹⁴ Heidegger, Martin, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966, p. 99. Traducción de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima. [*Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona 1988, pp. 110-113. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Edición bilingüe de A. Leyte. Véase, también, “La esencia del habla”, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª edición, 1990, p. 170. Traducción de Yves Zimmermann. Debemos a Francisco Soler una versión, aún inédita, de “La esencia del habla” (N. del E.).]

¹⁵ Cortázar, Julio, *Rayuela*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, p. 193.

hayan decidido una disminución progresiva de sus faldas, de que el Vaticano haya transformado su liturgia o de que la Guardia Roja China esté haciendo una “revolución cultural”); se trata de un cambio de lo *humano*, no sé si decir *profundo y radical* o *superficial y mágico*. Las “dimensiones” de este cambio ya las había previsto Ortega:

Desde hace muchos, muchos años, anunciaba yo esta transformación inminente y total. Fue en vano. Solo recogía censuras: se atribuía mi anuncio a prurito de novedades. Han tenido que venir los hechos con sus bozales para acallar las bocas maldicientes. Ahí está, ante nosotros, una vida nueva... Pero no, aún no está ahí. El cambio va a ser mucho más radical que cuanto vemos, y va a penetrar en estratos de la vida humana tan profundos, que, aleccionado con la pasada experiencia, no estoy dispuesto a decir todo lo que entreveo.¹⁶

En Heidegger también son frecuentes textos con ese tono apocalíptico y crepuscular. Citemos uno de entre ellos para no alargar demasiado este ya largo paréntesis:

A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: *que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, a *su ser como subjetividad*; saltar por los aires, en lo que lo absolutamente insensato vale como el único “sentido” y el mantenimiento de esta valoración aparecería como el “señorío” humano sobre la Tierra. De esa manera no es superada la “subjetividad”, sino solo “tranquilizada” en el “eterno progreso” de una “constancia” [*Konstanz*] de chinos; esta es la más extremada desesencia [*Unwesen*] de *physis-ousía*.¹⁷

Sin entrar en mayores detalles ni precisiones, la frase de Marx: “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern*” (“Los filósofos solo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; se trata ahora de *cambiarlo*”),¹⁸ al parecer, está produciendo sus efectos. Y cerramos el paréntesis que abrimos páginas arriba).

¹⁶ Ortega y Gasset, José, Conferencia dada en Buenos Aires en 1928. Citada en *En torno a Galileo, O.C.*, v, 6ª edición, 1964, p. 58.

¹⁷ Ortega y Gasset, José, “Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles *Física* B,1”, *Revista de Filosofía*, Vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983, p. 19. Traducción de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra. [Versión publicada póstumamente. Otra traducción, en *Hitos*, Madrid, Ed. Alianza, 2000, p. 214. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (N. del E.)].

¹⁸ Marx, Karl, *Deutsche Ideologie: A Thesen über Feuerbach* ad Feuerbach, 11ª.

No parece que en este momento podamos hacer otra cosa que volver atrás y retomar lo dicho, atando los hilos en unas pocas frases: a) hemos contraído el compromiso de introducirnos en la Filosofía; b) eso en lo que tenemos que meternos, la Filosofía, no sabemos, ni poco ni mucho, de qué se trata qué cosa pueda ser; c) pero que no sepamos qué es Filosofía, no quiere decir que sepamos qué es introducción y cómo haya que introducirse en la Filosofía; d) hasta tal punto no sabemos, que también ignoramos qué sea no-saber. Sobre este último respecto conviene que no tengan ustedes vacilaciones y dudas; tienen que estar “bien firmes” en que no saben. En uno de los libros más difíciles que nos ha legado nuestra tradición filosófica, un diálogo llamado *El Sofista*, nos dice Platón:

El extranjero. —Yo creo, al menos, distinguir una forma especial de ignorancia, tan grande y rebelde que ella compensa a todas las otras especies. Teetetos.—¿Cuál, pues?

El extranjero.— No sabiendo, creer que se sabe [...] (229c 1-6).

Retengamos en la memoria la advertencia que desde su sabiduría nos hace Platón; no olvidemos tampoco que de Sócrates, el maestro, se dice que afirmaba: “solo sé que nada sé”. Tenemos que preguntarnos: ¿Qué es esto del pensamiento, que solo vive desde el no-saber?

Aunque sea a la ligera, insistamos un poco en temas que nos ocuparán con más detalle en lugares más avanzados de nuestro curso. Extraño es lo que nos dice el viejo Platón: la causa de nuestros errores radicaría en creer que se sabe cuando se ignora. Demos algunas vueltas en torno a la frase: la frase supone que el saber propio es saber que no se sabe. Pero, noten ustedes, lo sorprendente de tal asunto, porque en lo últimamente dicho hay un *saber*, el saber del no-saber y tenemos que preguntar: “¡Bueno! ¿Pero el saber del no-saber es saber o no-saber?”. No cabe duda que es un saber, pero tan humilde que casi no es tal, porque aquello sobre lo que versa tal saber revierte sobre este y casi lo anula.

Recordemos lo dicho más arriba respecto a que la Filosofía es asunto de viejos, lo que quiere decir, por lo menos, que solo aquellas personas a quienes en la juventud se les *despertó* el ansia de saber es posible que lleguen a la mayoría de edad mental sabiendo. “Es la ‘confusión’ un estadio primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir sabiendo a lo claro*”.¹⁹ Recuerden ustedes la frase de Goethe que Ortega suele repetir con cierta frecuencia a lo largo de su obra:

*Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro aspiran a lo claro.*²⁰

¹⁹ Ortega y Gasset, José, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 378.

²⁰ Ortega y Gasset, José, *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*, O.C., ix, op. cit., p. 73.

En un pasaje de su obra viene a decir Heidegger que el maestro está menos seguro de su cosa que el discípulo de la suya y que si en algo es superior aquel a este es en su capacidad de aprender.

Comienza Aristóteles su *Metafísica* diciendo que: “Todos los hombres tienen por naturaleza a saber”. Pero habría que perfilar más, lo que también hace Aristóteles, ese saber. La situación normal del hombre respecto al saber es *estar* en él; el hombre suele estar instalado en un sistema de saberes tradicionales, creencias, que le resuelven, en gran parte, los problemas que al vivir encuentra. A la postre esos saberes en los que el hombre se mueve y es, acaban fallando, terminan por verse sus limitaciones, las creencias que sostenían una forma de humanidad se corroen y destruyen. En coyunturas tales, en que el hombre cae en un mar de dudas sobre lo que las cosas son y sobre sí mismo, surge en él una nueva necesidad, la necesidad urgente de *volver a estar en lo cierto* y para ello moviliza todos sus instrumentos de que dispone y de que pueda echar mano. Puede ocurrir que los menesteres natatorios de náufragos que han *caído* en el mar de dudas tengan buen resultado, que el hombre llegue a descubrir la verdad, “primordial y básica ilusión del hombre”.²¹ Puede ocurrir que el hombre descubra la verdad que necesita para seguir vivo, pero puede suceder también que el esfuerzo de los años intentando ver claro, estar en lo cierto y seguro, no conduzcan a tierra firme alguna; el hombre cae y cae entonces en el abismo de la desesperación del saber; el hombre desespera de encontrar la verdad y, a lo más que llega, es a negar la posibilidad de la verdad, es el feroz escéptico, especie de “berbiquí viviente” que no le deja a usted tranquilo con sus verdades, sino que viene con sus argumentos filudos y deshace sus ideas, le deshace.

Habría, pues, dos tipos de saberes: uno, el saber en el que el hombre *está* y otro, de muy diversa índole, el saber a que, a veces, *se llega*, después de afanosos esfuerzos en busca de la verdad “incontrovertible”. Uno de tales esfuerzos *hechos en Occidente* —quizás el más logrado y ganado, el más extraordinario y maravilloso— es la Filosofía. En resumen, pensamiento es cuanto el hombre hace para salir de la duda en que ha caído y llegar de nuevo a saber, a estar en lo cierto, firme y seguro. Es decir, el pensamiento (y la Filosofía es uno de sus modos) empieza por ser una *necesidad* que ciertos hombres *sienten*.

Estamos, pues, en que no sabemos lo que es Filosofía, lo que es introducirse en ella ni, finalmente, lo que sea no-saber. Juntemos nuestras ignorancias, como aconsejaba Ortega, hagámonos fuertes en ellas, ya que al partir, va pareciendo que no tenemos otra cosa de qué echar mano. Preguntemos, ya que el no-saber sabedor de sí mismo se formula y expresa en preguntas.

Páginas atrás estábamos mirando el título de nuestro curso: *Introducción a la Filosofía*. Sigamos con ese mirar. Ya el hecho de que tal título conste de dos palabras, hace suponer que son dos “cosas” distintas la Filosofía y la Introducción a ella. Pero, ese supuesto no está nada claro. En primer lugar, toda

²¹ Ortega y Gasset, José, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 355.

introducción, sea la que fuere la disciplina a la que haya que introducirse, ¿es la misma? ¿Se introduce uno de igual forma a la Numismática que a la Filosofía? ¿No requerirá la Filosofía un modo especial de introducirse en ella? Incluso, exagerando, podríamos preguntar ¿hay otro modo más filosófico de introducirse en la Filosofía que estar introduciéndose en ella continuamente? Recordemos que uno de los nombres que Aristóteles da a la Filosofía, quizás el más bello que esta disciplina humana ha tenido a lo largo de su historia, es *zetouméne epistémē*: el saber buscado, la que se busca.

Muy posiblemente hay un camino de ida y vuelta entre Introducción y Filosofía, de tal manera que, quizás, la Introducción tenga que ser filosófica y la Filosofía deba ser introductoria. Haciendo juegos de palabras, cabría trastocar las dos palabras de que consta nuestro título y hablar en vez de Introducción a la Filosofía, de Filosofía de la Introducción... se entiende, a la Filosofía, que es, por lo demás, lo que estamos haciendo desde hace un rato y lo que continuaremos haciendo todavía durante varias clases. Nuestra Introducción tiene que ser, pues, filosófica, para que sea posible que al final de los esfuerzos encaminados hacia la Filosofía, estemos dentro de la Filosofía y no de la Religión o de la magia, por ejemplo.

Como preámbulo a un curso de Introducción a la Filosofía se nos ocurre que también hay que plantear la siguiente cuestión: las personas que bautizaron nuestro curso con el nombre que lleva no precisaron demasiado que Filosofía, a la que hay que introducirse, es un término con varias significaciones, aparentemente por lo menos, distintas. En efecto, lo que por de pronto hay cuando se habla de Filosofía es la Filosofía que con grandes esfuerzos hizo fulano o zutano, Platón, Kant o Heidegger. Y tendríamos que preguntar a los rotulistas de nuestro curso: ¿es eso lo que se nos pide, que nos introduzcamos en una Filosofía determinada, la de Platón, por ejemplo? Pero, como la Filosofía lleva ya 26 siglos de existencia y en la arena filosófica han pasado muchas Filosofías, ¿cuál de entre ellas elegir para introducirnos en la Filosofía? ¿Cuál elegir y por qué? ¿La mejor de todas ellas? ¿Y cómo determinar qué Filosofía es la mejor? Digamos, sin razones de ello, que es muy posible que en la Filosofía no haya otra manera de introducirse sino a través de una Filosofía determinada, tragándose a un pensador, o sumiéndose en él, para el caso es igual; es decir, hay que introducirse en la Filosofía repensando los pensamientos que alguien pensó. Pero, también esta perspectiva nos acarrea algunos problemas, porque ¿puede uno introducirse en una Filosofía pretérita o no habrá más bien que meterse en una Filosofía actual? En la vida humana todo es presente, actual, y si cabe introducirse en la Filosofía a través de Aristóteles, es porque este pensador todavía está vivo en el hoy de nuestros tiempos.

Introducción a la Filosofía puede querer significar una segunda tarea; si tenemos en cuenta el siguiente texto de Heidegger: [...].²²

²² El texto no aparece en el manuscrito. [N. del E.].

O el siguiente de Ortega, muy parecido al anterior: "De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera 'seguido pensando' ".²³ Páginas más adelante de la misma obra, Ortega precisa:

Pero ahora, habituados ya a la aparente pluralidad y discrepancia de las Filosofías, dominadas estas intelectualmente por nuestro pensamiento y convencidos de que 'no hay tal' a la postre, nos desinteresamos, al menos por un rato, de ese momento y entonces salta a nuestra vista el otro, a saber: que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre lo *mismo*. Esto nos invita a buscar mirando al trasluz la muchedumbre de las Filosofías, la unidad, más aún, la *unicidad* de la Filosofía. [...] Ello implica que, bajo sus caretas de antagonistas, todas son la *misma* Filosofía, es decir, que las Filosofías no son mera muchedumbre, no son solo esta o aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*.²⁴

Reiterando nuestra pregunta, cabría que indagásemos si lo que se requiere de nosotros es que nos introduzcamos en esa Filosofía *misma*, en la mismidad de la Filosofía. Por cierto, qué sea eso mismo, propio de todas las Filosofías, no sería lo mismo, idéntico, en Heidegger y en Ortega, por referirnos a los autores que acabamos de citar.

Finalmente y en tercer lugar, el término Filosofía al que podríamos introducirnos, puede tener un nuevo significado. Vendría a tratarse de algo así como lo siguiente: de un lado, retener la distinción aludida más arriba en nuestro escrito sobre que una cosa es sorberse una Filosofía ya hecha, que está ahí a nuestra disposición en libros y dichos de nosotros los profesores, y otra muy distinta hacer *otra* distinta de todas las habidas, porque ninguna de las ya existentes es suficiente para que la persona en cuestión se sienta existiendo en la verdad. Por tanto, Filosofía sería, originariamente, la que hay que hacer; la que yo y cada uno de ustedes tiene que hacer. Esto de un lado; de otro, el hombre es una criatura múltiplemente abierta a lo real y a sí mismo; dicho de otra manera, la vida humana tiene muchos lados y creo haber recogido anteriormente la frase de Ortega, que dice que de esa multilateralidad de la vida humana viene todo, muy especialmente la Filosofía. Lo que queremos expresar, dicho directamente, es que hay un "principio" en el hombre, una disposición afectiva, un estado de ánimo (son todas palabras y frases que habrá que precisar) que le lleva a hacer *Filosofía*; así como otra disposición de ánimo le lleva hacia el fenómeno *amor* y otra a confundir las cosas más de lo que por sí mismas están, haciendo *política*. Es decir, insistiendo un poco más en el problema, el hombre puede *encontrarse* comiendo, paseando, amando, hablando, aburrido, borracho, hasta durmiendo

²³ Ortega y Gasset, José, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 360.

²⁴ *Ibíd.*, p. 379.

(el “hasta” va relacionado con el encontrarse anterior, pues el estar dormido es también un modo de encontrarse los humanos); y el problema nuestro es el modo propio de encontrarse y sentirse que lleva a la Filosofía. Dicho de otra manera, y ya que todo lo que se hace, se lleva a cabo *con* algo, *por* algo y *para* algo, cabe que nos preguntemos con qué, por qué y para qué hace el hombre Filosofía.

Pues bien, Heidegger, interpretando a Platón y a Aristóteles, da textos de estos últimos pensadores, según los cuales, el *páthos*, la pasión, que lleva a los hombres a la Filosofía es *thaumázein* —la “admiración”²⁵—. Para Ortega el *principio* de la Filosofía es la duda, la situación de perplejidad en que a veces llega el hombre a encontrarse. Y la duda no solo como el método propio del filosofar descubierto por el padre de la Filosofía moderna, por Descartes, sino la duda como el principio de la Filosofía y esto según Aristóteles. El texto que de Aristóteles cita Ortega bien vale que lo copiemos íntegro:

“Pero a esa ciencia que se busca no se puede entrar si no se comienza por exponer las dudas que sobre el contenido de su tema surgen...” “Es inherente a quienes pretenden investigar en ella dudar de lo lindo”; es decir, a fondo: *diaporêsai kalôs*. Porque la buena solución resultante no consiste en otra cosa que en haber resuelto —*lysis*— las dudas previas. “Solo puede desatar un nudo quien conoce el nudo”. El hombre que está en la duda sin lograr resolverla, es un hombre trabado. Además, “los que se ponen a investigar (los que intentan conocer) sin dudar previamente, parejos son al que hecha a andar sin saber a dónde va”. Porque siendo el fin —*têlos*— del esfuerzo cognoscitivo la verdad, aunque por azar la hallasen, no la reconocerían, ya que ella consiste en la solución de los problemas, de las dudas. Al que no duda primero —*prius*—, no se le hace manifiesta la verdad. Solo se hace manifiesta la verdad al que duda.”²⁶

El párrafo del que hemos sacado el texto anterior, lo termina Ortega diciendo: “Tanto de duda —se entiende, precisa y clarividente—, tanto de Filosofía. Vuelvo a preguntar: pero ¿qué se cree que es Filosofía?”²⁷

Resumimos: cuando se pide de nosotros que nos introduzcamos en la Filosofía, lo que se nos exige puede ser algo triple: 1) introducimos en una efectiva Filosofía; 2) introducirse en *la* Filosofía, en su mismidad; y 3) introducimos en aquello que lleva al hombre a filosofar, la duda, o situación de perplejidad y perdimiento en medio de la enigmática realidad.

Con las advertencias, circunloquios, rodeos y precisiones llevadas a cabo por nosotros hasta ahora, estaríamos ya en disposición de empezar a introducimos en la Introducción a la Filosofía.

²⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Qué es eso de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1960, pp. 52 y sigs. Traducción de Adolfo P. Carpio.

²⁶ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., pp. 263 y sigs. (§ 27).

²⁷ *Ibíd.*, p. 266.

Retomemos algunas de las “ideas” expuestas en nuestro preámbulo. Decíamos que la Filosofía es muy difícil, dificultad que le venía, principalmente, de su desmesurado afán de abrir un nuevo camino de humanidad. Quizás no haya injusticia mayor, viene a decir Ortega, que atribuir a la llamada Naturaleza todos los esfuerzos de pensamiento que el hombre ha hecho a lo largo de su historia para extraerse a sí mismo del enigmático pozo en que cayó al existir. Es un sentimiento de nuestro tiempo, un lado en la manera de sentir la vida en su “unidad indiferenciada”, que el hombre se ha quedado solo; es decir, dejando aparte la existencia de seres prepotentes, el hombre de nuestros días tiene la impresión de que su ser, lo que el hombre sea, depende del hombre mismo. En este tener que hacernos nuestro propio vivir, cada cual el suyo, no hay nadie que, en el *plano decisivo* nos pueda echar una mano; sobre la tierra y bajo el cielo el hombre se ha quedado solo. Entre las características de nuestro tiempo que da Heidegger, una de ellas es la *Entgötterug*,²⁸ el desdiosamiento.

Ahora bien, para poder mejorar el ser del hombre, para que el “hombre sea superado hacia el superhombre”, como quería Nietzsche, es previo requisito que el hombre se invente a sí mismo ese posible camino de humanidad. No hay caminos prescritos para el hombre; “no se ve qué límites puedan ponerse a las posibilidades del hombre”; este puede llegar a ser lo que quiera. Y como señala Ortega, qué sea posible e imposible a la humanidad de ciertas fechas, “depende en cada etapa de cómo funcione a la sazón el pensamiento humano”.²⁹ El hombre, pues, *necesita*, agenciarse un nuevo modo de pensamiento, una nueva Filosofía, porque ninguna de las ya existentes le sirven para la tarea que tiene por delante. Como decíamos más arriba, es una empresa semejante a sacarse a sí mismo del pozo tirándose de los propios cabellos. De lo único que podemos echar mano para esta necesaria invención es del pasado humano, de nuestra propia historia, de la historia del hombre. ¡Ahí es nada la tarea que compete a la Filosofía! Sacar al hombre del enigma, descubrir una nueva verdad de la que se pueda vivir.

De lo dicho en páginas anteriores, también nos conviene retener que no sabíamos lo que era la Filosofía, ni Introducción, ni el cómo del introducirse en la Filosofía, ni, finalmente, qué sea no-saber. Habíamos acordado, en consecuencia, juntar nuestras ignorancias y formar un buen capital con ellas.

²⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, Santiago, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958. Traducción de Alberto Wagner de Reyna. Ahora, también en *Caminos de bosque* (1950), Editorial Alianza, Madrid, 4ª reimprisión, 2005. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte [N. del E.].

²⁹ Ortega y Gasset, José, *Idea del Teatro*. Anejo “Máscaras”, *O.C.*, vii, op. cit., p. 492. La frase completa dice así: “La figura concreta de la impotencia y su contrapartida que es la omnipotencia depende en cada etapa de cómo funcione a la sazón el pensamiento humano”.

Vamos a intentar seguir dando pasos en nuestro largo camino de pensamiento. Pero ya apuntamos en el paréntesis que abrimos más arriba que los tales pasos del pensamiento son hacia atrás. El hombre como las plantas vive del fondo de su propia raíz, que atravesando capas encubridoras logra salir a la luz del sol y, por tanto, vivir. Parecería que todo crecimiento radical del hombre ha de hacerse en una peregrinación hacia las fuentes originarias. Lo anterior va dicho a asunto de que se viene afirmando que el “modo de pensamiento” histórico anterior a la Filosofía habría sido la religión.³⁰ “El hacer filosófico, dice Ortega, es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico”.³¹ Y un primer tránsito de quien quiera despegar de donde está para encaminarse hacia la Filosofía ha de consistir en cumplir bien los ritos que nos transporten de donde ya estamos, de las visiones que ya tenemos hacia otras, las visiones del otro mundo, del mundo de la fiesta.

Por eso nuestro curso de Introducción ha sido llamado también *Iniciación* al filosofar. Al parecer tenemos que cumplir, insistimos, con los ritos de iniciación. Quizás sea propio de todo saber su carácter sagrado y misterioso, saber en el que hay que iniciarse. Tendríamos que preguntarnos ¿cuál es la disposición de ánimo requerida para tal ingreso en el “sagrado” saber filosófico? Hace un año a tal pregunta respondía: la decisión de ser personas. Pero: “¿Cuántas personas tienen hoy idea clara de lo que es ser persona? Pues bien, en contra de lo que pudiera parecer, de tal idea pende todo un girón del porvenir”.³² Y ya citamos anteriormente un texto, que de nuevo reiteramos en parte:

Ahora se nos hace patente que de lo que se trata en la ocupación filosófica es de una cosa muy precisa, ante la cual cada persona tendría que decidir, a saber: siendo inexorable la necesidad de interpretar *lo que hay* ¿existe, llegadas ciertas fechas, otro modo mejor cualificado, *más serio* y *auténtico*, *más responsable* de enfrentar el enigma del vivir que la Filosofía? No valen subterfugios. Aquí palpamos que el “modo de pensar” filosófico no es uno entre muchos ni es uno cualquiera que está en nuestro puro albedrío adoptar o no. Aquí recibimos la vislumbre —bien que solo esto— de que ser filósofo, ser “razón” o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo.³³

³⁰ Cfr. Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, parágrafo 32: “El lado jovial de la Filosofía”, *O.C.*, VIII, op. cit., pp. 305 y sigs.

³¹ Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes*, *O.C.*, VIII, op. cit., p. 53.

³² Ortega y Gasset, José, “Para la cultura del amor”. *El Espectador-II*, *O.C.*, II, 6ª edición, 1963, p. 143, en nota.

³³ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., pp. 313 s.

La anterior es la respuesta que dábamos el año pasado; hoy, para responder a la pregunta, nos parece que habría que recurrir a algo así como “decisiones históricas”, niveles generacionales, sentido de la historia, temas en los que no estamos preparados para ingresar. Por tanto, como Don Quijote a su celada, demos por buena la respuesta anterior respecto a que la disposición de ánimo adecuada para ingresar en la Filosofía sea la decisión de ser persona.

Suele el hombre vivir en dos formas de vida: una cotidiana, llena de pesadumbres, trabajos y fatigas, y otra en la que se evade de la cotidiana, que es el mundo de la fiesta. Los tránsitos de una forma a otra pueden ser diversos:

Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, eran sus “ejercicios espirituales”. Ahora bien: ¡ mire usted cómo es este demonio de la realidad humana!: a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *theoría*.³⁴

Sean cuales fueren los procedimientos que el hombre emplee —danzar, embriaguez, rezar el rosario— para transitar de un mundo a otro, el hecho es que el hombre periódicamente necesita evadirse del mundo de pesadumbre y limitaciones, en el que solo es posible lo posible, a otro mundo en que *todo* es posible, hasta lo imposible. Este *otro* mundo es el de la felicidad, el mundo sagrado frente al profano, y a los ritos rítmicos que llevan de uno a otro habría que llamar *saber*. Sería, pues, todo saber, originariamente, un camino de iniciación hacia lo sagrado que hace al hombre feliz.

Todavía en nuestras fechas suelen oírse frases como “templo del saber”, aplicadas a ciertas instituciones, universidades, etc. Exagerando, esto es, viendo las cosas por un solo lado, cabría afirmar incluso que “el saber es sagrado”. Sin duda que a esta última frase puede objetársele que hoy día hay saberes en lo que no se ve en qué pueda consistir lo sagrado, por ejemplo, la horticultura. Sin embargo, en cierta ocasión le oí decir a Ortega que en la Roma clásica se recurría a ocho dioses para plantar un árbol. Añadamos finalmente sobre el carácter sagrado del saber que la distinción entre sagrado y profano ha sido una de las más importantes y graves distinciones que han caído sobre el regazo de la humanidad.

Pero, si seguimos prestando oído atento tratando de ver, antes de entrar en precisiones de otra índole, a qué nos suena el título de nuestro curso *Introducción a la Filosofía*, oiremos en él que lo que se exige de nosotros, quizás, no sea algo debido, ni normal; no es un simple *entrar*, ni un *penetrar*, sino que el término

³⁴ Ibid., p. 287.

Introducción consueña a esfuerzo, coto cerrado y amurallado, en el que se ingresa con esfuerzo, nocturnamente. El búho de Minerva, decía Hegel, levanta su vuelo al atardecer. Hay entre los hombres los que vigilan en la noche. Quizás sea propio de todo poetizar, filosofar originario,³⁵ un previo andar errante “en la noche eterna”, “arrojado de peñasco en peñasco”, fuera de la patria del poeta, para que un buen día se pueda decir como el poeta Hölderlin: *¡Pero ahora amanece! Lo esperaba y lo veía venir / Y lo que vi, lo sagrado sea mi palabra.*³⁶

Hay entre los hombres, decíamos, quienes vigilan en la noche del sueño, para que los demás animales no se duerman, serían los filósofos, los *philothéámones* —los amigos del mirar—. En el verano de 1951 se encontraron por primera vez, en la ciudad alemana de Darmstadt, Ortega y Heidegger, dos de los pocos pensadores de nuestro incierto tiempo. El objeto de la reunión era un coloquio en torno a la Arquitectura. Heidegger intervino con una conferencia titulada *Construir Habitar Pensar*,³⁷ “como todas las suyas —comenta Ortega—, como todos sus escritos, fue magnífica —llena de profundidad”.³⁸ Después de la conferencia, continúa diciendo, “un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zer-denker* (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Aunque yo no podía considerarme aludido, [...] tomé entonces el micrófono para decir solo esto: ‘el buen Dios necesitaba del ‘des-pensador’ para que los demás animales no se durmiesen constantemente’ ”.³⁹

Para que la Historia del hombre no se detenga, anquilose, petrifique y muera, hay en el seno de todo pueblo unos hombres extraños, cuya misión con respecto a sus semejantes es no dejarles tranquilos. Son los profetas y, en su momento, los filósofos. Son estos hombres los encargados de “predicar contra sus pueblos”; como el agua hacia el mar, toda sociedad tiende a su conservación, perdurando en las formas de vida heredadas; la historia es esencialmente tardigrada, “los molinos de los dioses muelen despacio”, como ya sabía Homero. Pero en las

³⁵ En *Origen y epílogo de la Filosofía*, leemos: “De donde resulta —¡quién lo diría!— que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto riguroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía”. Op. cit., p. 385.

³⁶ Citado en “Qué es y cómo se determina la *Physis*. Aristóteles *Física* B1”, op. cit., p. 6. [*Hitos*, op. cit., p. 200. (N. del E.)].

³⁷ Este texto fue traducido por Soler y publicado por primera vez en la revista *Teoría* N° 5-6, Santiago de Chile, 1975. Después fue recogido en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 5ª edición, 2007. Edición de Jorge Acevedo Guerra [N. del E.].

³⁸ Ortega y Gasset, José, “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’ ”, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C., ix, op. cit., p. 630.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 629 s. [Heidegger recuerda esta situación en la nota que escribió a la muerte de Ortega: “Encuentros con Ortega y Gasset” (1955), en *Revista de Filosofía*, Vol. XXI-XXII, Santiago de Chile, 1983. Puede verse, también, Soler Grima, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, pp. 169-171. Edición de Jorge Acevedo Guerra (N. del E.)].

sociedades hay hombres solitarios, corazones alerta, que ven lo nuevo, la tierra prometida a su pueblo, y tienen que sostener ideas nuevas frente y contra las viejas opiniones en que sus congéneres están sumidos; frente a las opiniones —doxa— son las antiopiniones, las *para-doxas*; la Filosofía es paradójica.

Pero en esta intromisión de “dioses nuevos” el filósofo tiene que andarse con cuidado; en las sociedades hay mucha gente que está dispuesta a matar y dejarse matar por cualquier tontería. El filósofo tiene que entrar en su sociedad subrepticamente; por eso Ortega habla en un texto de: “la ideología deslizada subrepticamente por mí en casi todos mis ensayos”.⁴⁰ Y en otro texto:

...una vez más la Filosofía tiene que dedicarse a su inexorable oficio y deber —que irrita tanto a las gentes y da al filósofo un cariz sospechoso de merodeador, de facineroso que entra por el sótano—, tiene una vez más, digo, que ir “por debajo de los cimientos mismos”, so las cosas que parecían más incuestionables y últimas. Y esa sospechosa y sospechada faena es, por la gracia de Dios, el menester llamado “Filosofía”, la única disciplina humana que no vive de su buen éxito y de lograr lo que intenta; al revés: que consiste en fracasar siempre, porque lo necesario, lo ineludible en ella no es el logro, sino el intento.⁴¹

En un tercer texto, también de Ortega, leemos:

El filósofo camina hacia atrás. [...] el destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados “principios”, para verles la espalda y el asiento. Vistos así, los “principios” que tranquilizan al buen burgués y sobre los cuales, con plena confianza y comodidad se sienta, resulta que no lo son suficientemente, que son falsos o son ya verdades secundarias y derivadas, y que es preciso descubrir otros tras ellos que son más “principios” y más firmes. De aquí también la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentarse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Teme que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía.⁴²

⁴⁰ Ortega y Gasset, José, “Ni vitalismo ni racionalismo”, *O.C.*, III, 5ª edición, 1962, p. 271.

⁴¹ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 280.

⁴² Ortega y Gasset, José, “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’”, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, op. cit., p. 631.

La tarea de descubrir supuestos principios, en los cuales y desde los cuales el hombre vive, no es una ocupación marginal del llamado filósofo, sino el alfa y omega de la Filosofía. Por eso, nosotros, con la característica dada sobre nuestra manera de trabajar: el paso atrás y esta otra que añadimos ahora, y que ya ha sido aludida al hablar de la Filosofía como recinto amurallado que hay que asaltar; nos referimos a lo que Julián Marías ha denominado con acierto “el Método de Jericó”,⁴³ como propio del filosofar orteguiano. A los temas filosóficos hay que tomarlos como los hebreos tomaron la ciudad de Jericó: girando en torno a la fortaleza en círculos cada vez de radio menor; “al son de trompetas dramáticas” para mantener dormido al señor de la fortaleza y así poder sorprender sus rosas íntimas.⁴⁴ Es lo que Ortega ha llamado también “estrategia de aproximación cicloide”.⁴⁵ Hay que girar en torno al tema, dar vueltas, en cada una de las cuales nos va apareciendo la *misma* realidad bajo otro aspecto, con otra cara. Así hace rato que nosotros estamos dándole vueltas al título de nuestro curso: *Introducción a la Filosofía*.

Pero antes de seguir con la nueva “vuelta” o con el nuevo “paso atrás”, convendría que juntáramos los dos lados del método: paso atrás y giro, a ver qué pasa. Con esto estaríamos aplicando el método al método mismo. Lo de dar vueltas en torno al tema nos parece que tendría que ver con el carácter ritual y de tránsito que es necesario ejecutar para llegar a una *nueva* vista de algo. No es el momento de insistir más en este punto, más adelante lo haremos. Pero ¿y el paso atrás? El primer cariz que la juntura de “dar vueltas” y “paso atrás” presenta es de confusión, cuesta ver claramente tal juntura, porque al pronto parecería como si las vueltas hubiera que darlas al revés, hacia atrás; pero el asunto es que tales vueltas son hacia lo hondo, hacia el pasado humano que está por reconquistar; es decir, en Filosofía se camina retrocediendo, ahondando, yendo hacia los orígenes. Sería, visto desde otro lado pensante, Heidegger, lo que él ha llamado el carácter escatológico del Ser, la juntura producida entre el comienzo y el final, o, en frase de Hegel, solo desde el fin se puede ver que tales fueron los comienzos, que, a su vez, llevaron a tal fin; sí, es el pensar en círculo, del que ha dicho Heidegger que, moverse en él es “la fiesta del pensar” (*das Fest des Denkens*).⁴⁶

⁴³ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 2ª edición, 1966. Introducción y comentario de Julián Marías, pp. 21, 311 y 59 [N. del E.].

⁴⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, O.C., VII, op. cit., p. 279. Véase también, *Kant*, O.C., IV, 5ª edición, 1962, p. 44.

⁴⁵ Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz*, op. cit., p. 285.

⁴⁶ Cfr. Soler Grima, Francisco, *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger* (seguido de la traducción del ensayo de Heidegger “El origen de la obra de arte” y del “Vocabulario filosófico de Heidegger”), Bogotá, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia, 1953, pp. 5 y 28. La traducción indicada puede verse, también, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nros. 25, 26, 27 (enero, febrero, marzo), Madrid, 1952. [N. del E.].

Estaríamos, pues, en que nuestro método tiene que juntar en uno dos lados: camino hacia atrás girando, haciendo giros cada vez más estrictos.

Girando en torno a nuestro título —*Introducción a la Filosofía*—, íbamos a denunciar otro falso y supuesto principio, en el que “naturalmente” estaríamos aposentados. Se trataría de lo siguiente: decíamos más arriba que habíamos contraído ustedes y yo el compromiso, ustedes de introducirse en la Filosofía y yo de hacer algo así como guía que, tomándoles de la mano (la mano es el primer cerebro) les iba a conducir hasta el ámbito donde la verdad habita. Ahora bien, y este es el supuesto principio que denunciarnos, exigir de ustedes que se introduzcan en la Filosofía sub-pone que ustedes ya no están dentro de ella y esto es más que discutible. Porque, por lo pronto, me gustaría preguntarles: ¿si no están ustedes dentro de la Filosofía, dónde están? Aceptemos el supuesto del título de nuestro curso, admitamos que antes de introducirse en la Filosofía, ustedes no están en la Filosofía. ¿Dónde está el hombre? ¿Dónde está el hombre que no está en la Filosofía? ¿Es la situación del hombre, previa al filosofar, no estar en “parte alguna”? Con otras palabras: ¿Es lo primario del hombre que empieza a encontrarse, sentirse perdido, dejado y abandonado de la mano de Dios? Ortega hace culminar la humanidad de Cristo en lo siguiente: “y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabachthani —Deus meus, Deus meus, ut quid deleriquiste me—* (“Dios mío, Dios mío, / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado solo de ti?”). Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad”.⁴⁷

Esta situación del hombre de sentirse perdido —“su trágico destino y su ilustre privilegio”⁴⁸—, abandonado en el mundo y atenido a sus propias fuerzas, sin que haya nada ni nadie que en el *plano decisivo* pueda echarnos una mano para hacernos nuestro ser, cada cual el suyo, personal e intransferible, es lo que Heidegger ha llamado la “facticidad del estar el hombre arrojado en el mundo”.⁴⁹ Preguntemos una vez más, ¿dónde está el hombre?

Demos por lo pronto una serie de respuestas, que nos van a comprometer a precisarlas en su sentido, tarea que no sería de este momento. El hombre está, el hombre está siempre, el hombre está siempre instalado, el hombre está siempre instalado en un sistema, *el hombre está siempre instalado en un sistema de creencias*. Esta que acabamos de dar puede ser una respuesta. Otras: el hombre está siempre *ensimismado en un modo de pensamiento*, en una figura de vida humana; sistema, modo y figura, que le dan resueltos, en parte, los problemas, dificultades, trabas, escollos, encrucijadas en que su vivir últimamente consiste. Pasando ahora a palabras heideggerianas: *el hombre se mueve siempre en una*

⁴⁷ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 107.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 99.

⁴⁹ Cfr. Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, § 29.

interpretación del Ser; el habitar del hombre sobre la tierra es últimamente poético; el hombre se encuentra siempre gobernado, chupado, traído y llevado, aplanado y robado por la sociedad a la que pertenece, por la tradición a la que pertenece, tradición que le da resuelto lo que ha de hacer y evitar, tradición que ha decidido ya sobre las posibilidades de ser hombre, de ser sí mismo. Ahí tendríamos un tanto amontonados una serie de matices de respuesta.

No parece que pueda discutirse demasiado que todo lo que el hombre hace, todos los esfuerzos en los que se empeña son hechos por mor del hombre mismo; también, sin lugar a dudas, el introducirse en la Filosofía. Nuestra presente tarea, pues, como todas las tareas humanas, es el *hombre mismo*. Abramos entonces nuestro tema, el hombre, con una pregunta de extraordinaria tradición: *¿Qué es el hombre?* Y, por ciertas razones, porque el hombre no es una cosa más entre las cosas, modifiquémosla en la siguiente: *¿Quién es el hombre?* Con las tales preguntas empieza a abrírsenos un sendero por el que llegar hasta la visión de dónde está el hombre que no está dentro de la Filosofía, o bien que está dentro de la Filosofía sin *darse clara cuenta* de ello.

Como respuesta a la pregunta por la esencia del hombre, recogemos dos tipos de definiciones que nos suministra nuestra tradición. Por un lado, la definición del hombre como *zōon lōgon échon*, en la interpretación de los latinos: *animal rationale*, el animal (y si queremos traducir mejor, el “viviente”) racional. El otro tipo de definiciones de tal esencia humana es teológico: *kaì eîpen ho theós. Poiésomen ánthropon kat’ eikóna hemetéran kaì kath’ homoíousin: faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram* (“Y dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”; es la definición cristiana del hombre). Esta misma definición cristiana la recoge Calvino de la siguiente manera: “*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem*” (“Más excelente que todas estas preclaras dotes es la condición primaria del hombre, ya que razón, inteligencia, juicio, no solo procuran en el gobierno de la vida terrena, sino que con ellas hay que *transcender* hasta Dios y la eterna felicidad”). Ambos tipos de definiciones, con sus variantes (por ejemplo, del *animal rationale*, la variante que dice *homo sapiens*) sitúan al hombre en un nivel intermedio; lo ubican o bien por “abajo” en lo animal, o lo transcienden hacia arriba, hacia “Dios y la eterna felicidad”.

Pero este asunto de hombre y animal requiere un congruo tratamiento; nosotros solo vamos a dar algunas embestidas al tema.

Según la primera definición, el hombre como *animal racional*, el ser humano estaría en nivel de animalidad y tendría, además, el don o la dote (mejor habría que decir el *compromiso*) de la llamada razón. La vinculación del hombre con los animales no es cosa que solo hicieron los latinos, tomándolo de los griegos, concretamente de Aristóteles; Ortega y Zubiri también entran al hombre con los llamados animales; incluso “algo así como la Filosofía” del P. Chardin en su teoría evolutiva también hace surgir al hombre de lo “inferior” a él, de nuestros “primos” los animales.

Ahora bien, en todo esto de *hombre y animal* hay mucho gato encerrado, algunos de los cuales vamos a intentar soltar. En primer lugar, no está claro y establecido que lo que nosotros hoy día llamamos animal (sin ánimo de molestar a nadie), traduciendo el latino 'animal' corresponda a lo que los griegos expresaban con el término *zôon*. Heidegger nos ha hecho ver que: "El verbo 'vivir' habla de una significación, la más amplia, extraordinaria e íntima, que también piensa Nietzsche en una nota del año 1885/86, cuando dice: "el 'ser' —no tenemos ninguna otra imagen de él que 'vivir'— ¿Cómo algo puede 'ser' muerto?" (*Voluntad de Poderío*, n° 582)".

Continúa Heidegger:

¿Cómo tendríamos que comprender nuestra palabra 'vivir' si nosotros echamos mano de ella para traducir la griega *zên*? En *zên*, *záo*, habla la raíz *za-*. Por cierto, que no podemos producir como por encanto, desde esos sonidos, lo que 'vivir' signifique en sentido griego. Sin embargo, observemos que la lengua griega, especialmente en el decir de Homero y Píndaro, emplea palabras como *zátheos*, *zamenés*, *zápyros*. La filología aclara que *za-*, marca un refuerzo; *zátheos* significa, según eso, "muy divino", "muy sagrado"; *zamenés*, "muy pujante"; *zápyros*, "muy fogoso". Pero este 'refuerzo' no mienta un aumento mecánico o dinámico. Píndaro aplica *zátheos* a lugares y montañas, a praderas y orillas de un río, y, por cierto, cuando él quiere decir que los dioses, que brillando miran hacia nosotros, se dejaron mirar aquí frecuentemente y propiamente, se presenciaron en el aparecer. Los lugares son especialmente sagrados porque surgen en el aparecer de lo brillante. Así, mienta también *zamenés* aquello que deja surgir el producirse y advenir de la tormenta en su completa presencia.

Za- significa el puro dejar surgir en medio del aparecer, mirar hacia nosotros, irrumpir, advenir, y para los modos de los mismos. El verbo *zên* nombra el surgir a la luz. Homero dice: *zên kai horân kai pháos he eelíoio*, "vivir y esto quiere decir: ver la luz del Sol". Los términos griegos *zên*, *zoé*, *zôon*, no podemos pensarlos ni desde lo zoológico, ni desde lo biológico en amplio sentido. Lo que el griego nombra está tan lejos de la esencia animal, comprendida biológicamente, que incluso a sus dioses pudieron los griegos nombrar *zôa*. ¿Por qué? Los que miran hacia nosotros son los que surgen en el ver. Los dioses no fueron experimentados como animales. Sin embargo, la animalidad pertenece, en un sentido especial, al *zên*. De una manera extraña y que, al mismo tiempo, cautiva, el surgir de los animales a lo libre queda cerrado en sí y ligado. Desocultarse y ocultar están unidos en el animal, que nuestro humano interpretar apenas encuentra el camino, cuando se decide a evitar tanto la aclaración mecánica de la animalidad, que siempre es viable, como la interpretación antropomórfica. Porque el animal no habla, desocultarse y ocultarse, juntamente con su unidad, tienen en los animales una esencia vital completamente distinta.⁵⁰

⁵⁰ Heidegger, Martin, "Alétheia (Heráclito, Fragmento 16)", *Revista de Filosofía*, Vol. IX, N° 1-2, Santiago de Chile, 1962, pp. 101 s. Traducción de Francisco Soler Grima.

Valía la pena citar el largo texto entero. En resumen, según uno de los mejores conocedores de la Filosofía griega, no se puede traducir el *zôon* por el *animal* latino.

Menos lícita es aún la traducción del griego *lógos* por la *ratio* latina y por nuestra *razón*. No hace al caso, ni nosotros estamos preparados para ello, que entremos en precisiones respecto a la traducción de *lógos* por *ratio* y *razón*. Digamos por lo menos que en Heráclito *lógos* es lo que después se va a llamar Ser. *Lógos* en ese amplio y fundamental sentido todavía aparece al comienzo del Evangelio de San Juan, cuando dice: “En el principio existía el Verbo”, Verbo que traduce el griego *lógos*.⁵¹ Digamos, finalmente, para terminar con este asunto de las traducciones, que, a juicio de Heidegger, con la versión de los términos filosóficos griegos a la lengua latina, habría comenzado la falta de suelo (*Bodenlosigkeit*) del pensar occidental.

Nuestra tarea era determinar dónde está el hombre que no está, si es que efectivamente es así, introducido en la Filosofía. Para ello hemos empezado recogiendo algunas definiciones sobre el hombre y nos hemos detenido en la que piensa que el ser humano es “animal racional”.

Nuestro próximo trabajo es tratar de lograr alguna precisión sobre el estar del hombre mediante una comparación con el estar de los llamados animales.

Graves problemas *últimos* salen a nuestro encuentro al intentar ir penetrando con la mente la “relación” entre hombre y animal. Es un hecho que casi toda la tradición filosófica vincula al hombre con los animales o con los vivientes; por supuesto, tal vinculación no es identificación; a lo animal en el hombre se le añade el soportar el *lógos*, como hace Aristóteles, o bien el ensimismamiento, como quiere Ortega: “El hombre es el animal que ha logrado meterse dentro de sí”. Pero, ¿cuáles son las “razones últimas” que llevan a ese emparentamiento entre hombre y animal? ¿Qué *necesidad* del pensamiento y de la realidad fuerza a tal vinculación? Porque, ¿qué sentido tiene decir que el hombre “proviene”, en cualquier sentido del término, de una criatura distinta que el hombre mismo? ¿Cómo puede lo no-humano “engendrar” lo humano? Cuesta admitir que algo “inferior” zoológicamente pueda producir a la criatura racional. El problema de la proveniencia del hombre es más admisible si opinamos que existe un Ser Superior que, con la fuerza de su brazo, puede hacer lo que quiera —*potentia Dei absoluta*—, pero esto también no es otra cosa que “ganas de explicarse las cosas y estar tranquilo”.

Sigamos dándole vueltas a las dificultades, ya que es muy probable que la Filosofía no sea otra cosa que un afán de problematizarlo todo y, se entiende, de esforzarse denodadamente en resolver las aporías.

⁵¹ Precisiones sobre este término pueden encontrarse en las págs. 42-45 (§ 7 B) de la traducción de Gaos de *Ser y Tiempo*, de M. Heidegger (F.C.E., México, 2ª edición, 1962), así como también en el ensayo de este autor titulado “*Lógos* (Heráclito, Fragmento 50)”, revista *Mapocho*, Año II, Tomo II, N° I, Santiago de Chile, 1964, pp. 194-206. Traducción de Francisco Soler Grima.

Que tratándose de nosotros, gente hipercivilizada, los últimos de la historia de la Tierra, hablemos de los animales, no solo lleva intención pedagógica —hacerles ver por contraste con criaturas inferiores, el peculiar estar del hombre—, sino que supone, además, quizás, una Filosofía que pensaría: 1) el asunto de la Filosofía es el hombre, o, al revés, la Filosofía es el asunto del hombre. 2) Cuestión de principios es desde dónde o por dónde se empieza a ver al hombre. 3) Otra grave cuestión: ¿qué es conocimiento? Es decir, entre los muchos fenómenos o fantasmas que aparecen ¿cuáles son los propiamente filosóficos? o, visto por el lado del hombre, entre los modos humanos de experimentar, ¿cuál o cuáles son los propiamente filosóficos?

Decíamos que de nuevo tropezábamos con problemas, porque ¿cómo legitimar el hablar sobre los animales? ¿Con qué derecho hablamos de los animales? ¿Qué sabemos nosotros de ellos? Preguntando más perentoriamente: ¿es posible saber de los animales? ¿No es todo saber, saber de lo humano? Yo sé lo que me sucede y pasa; el hombre es un recinto, ámbito o escenario estremecido que mira, que da hacia dentro; saber en su forma radical es asistir a la propia vida, frase en la que subrayando a la pasada los términos de que consta habría que decir que lo propio de la vida humana es *su asistencia* y que la vida humana es propia cuando es asistida.⁵² Volveremos sobre lo anterior.

Antes de entrar en mayores desarrollos y precisiones sobre lo dicho anteriormente, conviene que presentemos un texto de Ortega, en que nos precisa en qué sentido hay que entender la expresión “vida humana”:

Esta operación rigurosísima y decisiva —la de hallar que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resueltamente, sin duda alguna ni posible error, diferente, y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hecho— tiene que consistir en que retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser esta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás.

Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana.

Siempre que digo “vida humana”, sea lo que fuere, a no ser que haya alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse esta presente. Vida humana como realidad radical es solo la de cada cual, es solo *mi vida*. Para comodidades del lenguaje la llamaré a veces “nuestra vida”, pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de

⁵² Cfr. Ortega y Gasset, José, *Unas lecciones de metafísica*, O.C., Vol. XII, Madrid, Ed. Alianza/Ed. Revista de Occidente, 2ª reimpresión en Alianza Ed., 1997. Lecciones II y sigs. [N. del E.].

otros ni a una supuesta vida plural y común. Lo que llamamos “vida de los otros”, la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario de *mi* vida, la de cada cual y, por tanto, supone a esta. La vida de otro, aun la del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. [...] Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla “realidad radical”.⁵³

Retomemos el asunto en el que estábamos: determinación del *estar* del hombre, para lo cual habíamos recogido el lado de las definiciones del ser humano que vinculan a este con el animal, que hacen del hombre un animal más algo, la llamada razón. Nos habíamos preguntado si se puede saber sobre los animales y dejamos insinuado que todo saber es conocimiento de la propia vida. ¿Cómo es posible saber de lo otro que yo, de lo que no es mi propia vida? Insistimos en este que podemos llamar, siguiendo nuestra tradición filosófica, “el problema del conocimiento”. ¿Qué es conocer?

Afirmábamos que lo propio de la vida del hombre es asistirse a sí misma; la vida humana es espectáculo para sí misma; le es peculiar un cierto sabor o temple, un saberse; efectivamente, en cada momento a cada uno de nosotros la vida nos va sabiendo con los más diversos y antagónicos sabores; es lo que los alemanes han llamado *Lebensgefühl* (Dilthey, “sentimiento vital”) y *Befindlichkeit* (Heidegger, el encontrarse en un estado de ánimo⁵⁴). La vida, insistimos, es espectáculo para sí misma; aunque no sea como el filósofo “que está sobre sí mismo como el buitre sobre su presa”, se podría afirmar, no obstante, que todo hombre se tiene a sí mismo, está sobre sí, o —un derivado de ese estar—, se ha abandonado a sí mismo y marcha a la deriva de su propia persona.

Ahora bien, hemos dicho que la vida en su radicalidad es la de cada uno, la vida es siempre la mía —es lo que Heidegger ha llamado *Jemeinigkeit*, “cadauneidad”⁵⁵—. La vida es la de un “yo” que está en un aquí; estando yo aquí, estoy frente a un tú que está en un ahí y frente a un él que está en un allí (quizás que en el allí quien debe estar es sobre todo ella, sería el origen del sentimiento de lejanía, “fino crisol en que han surgido los más puros sentimientos del hombre en el planeta”). Estando yo aquí en mi soledad —nadie puede dolerme un pedazo de mi dolor de muelas, ni nadie puede pensar por mí los pensamientos que yo tengo que pensar, la vida de cada uno es intransferible, nadie puede vivir por nosotros nuestra propia vida— estoy, de alguna manera, ahí en ustedes y de estar solo paso a estar en compañía con ustedes; mi ser, de alguna manera, se junta y funde, en cierto sentido, con el de cada uno de ustedes. Nos comunicamos y participamos

⁵³ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, op. cit., pp. 99 s.

⁵⁴ Cfr. Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, § 29.

⁵⁵ *Ibíd.*, § 9.

mutuamente nuestras sendas vidas. Pero noten (y lo que ahora estoy haciendo es recordar ideas de Ortega), noten que la vida de cada uno de ustedes no es lo que aparece para quien desde fuera la ve y contempla, sino que la vida de cada uno de ustedes es lo que sea para quien desde dentro de ella se la va viviendo. Yo no sé, por ejemplo, el aspecto que mi vida ofrece en este momento, sentado sobre la mesa, a cada uno de ustedes. Hay un lado de mí mismo que se me escapa, el que *da* hacia cada uno de los que en este momento me están mirando. La vida humana es sobre todo pavoroso acontecimiento interior; cada uno de nosotros está irremediabilmente condenado a ser y sentir ese yo que es cada uno. "Cada cual es el peludo Robinsón de su vida desierta".⁵⁶

Siendo las cosas así, que yo solo asisto a lo que me sucede y pasa, ¿cómo puedo saber, conocer lo que le pasa a mi prójimo, al otro que yo, al otro hombre? Y haciendo dos grandes categorías de todo *lo que hay* bajo el Cielo y sobre la Tierra; de un lado, agrupamos todo lo que no tiene forma de ser humano, lo-otro-que-el-hombre; en la segunda categoría asumimos todo lo humano, preguntamos entonces: ¿qué es conocer lo otro que el hombre, las llamadas cosas y animales y, quizás, Dios y dioses?

Es en el ámbito de la vida humana donde hay que insertar, si es que se quiere ver, lo que sea el conocimiento.

Con todas las variantes del caso, dos posturas se han dado para explicar el "origen del conocimiento": Idealismo y Realismo. En ambas posturas se supone la Realidad escindida en dos bandos: "cosas" y hombres, ocurriendo el fenómeno del conocimiento por parte de la influencia de una de ellas sobre la otra: de la realidad sobre el hombre; Realismo, o, a la inversa, del hombre sobre la realidad: Idealismo.

Mas, sin entrar en detalles que, por el momento, no son oportunos, ambas posiciones suponen que hay algo a lo que sin más llaman conocimiento. Pero, la investigación en torno al tema quizás hubiera que plantearla con mayor radicalidad y preguntarse *¿Qué es conocimiento?* No se trata ahora de que estemos preguntando *cómo* conozca el hombre, sino en qué consiste esa actividad humana que se viene llamando con la palabra conocimiento. ¿Hay efectivamente conocimiento?

"Es lógico", como suele decir la gente, que no vamos en este momento a arremeter en derechura y como tomando al toro por los cuernos contra tal inmenso problema, pero algo queremos decir y no se ve qué razón habría para aguantarse las ganas de decir lo que en este momento queremos.

Siguiendo las distinciones hechas por Ortega en *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*,⁵⁷ separamos entre saber, pensar y conocer. Este último es un "modo de pensamiento" surgido en ciertas fechas de la historia del hombre, hacia el año 500 a. de C., modo de pensamiento consistente en *creer* que

⁵⁶ Ortega y Gasset, José, "Prólogo a una edición de sus Obras", *O.C.*, vi, op. cit., p. 345.

⁵⁷ Ortega y Gasset, José, *O.C.*, v, op. cit., pp. 525 y sigs.

“lo-que-nos-rodea”, más allá, debajo de la aparente multiformidad con que se nos ofrece y muestra, tiene una figura estable, fija y sólida, de la que emergen los fenómenos de nuestra circunstancia: es un lado de la Idea de Ser, de la que ha vivido la Filosofía. En la “interpretación-ser” de la Realidad, las llamadas cosas en postrera instancia son sí mismas, cada una es lo que es por sí misma e independientemente de la *visión* que el hombre tenga de ellas. Para detectar ese supuesto ser *oculto* que las cosas tienen, el hombre cuenta con una facultad o poder: la llamada “razón”, que es capaz de des-velar y des-cubrir al “señor del antifaz”, al Ser.

Decíamos que conocimiento es un modo de pensamiento, a cuyos supuestos hemos aludido en lo anterior. Sea cualquiera el modo como el hombre se enfrenta con lo que le rodea: danzar, embriagarse, rezar, consultar los oráculos, formarse conceptos viendo las cosas, en todo caso se trata de “pensamiento”. Porque pensamiento es toda actividad del hombre mediante la cual interpreta la realidad y logra saber a qué atenerse, estar en lo firme y cierto respecto de las cosas del mundo y acerca de sí mismo.

Le es necesario al llamado ser, para ser, o por lo menos, para que nosotros podamos decir que es, que se muestre; le es necesario al ser su aparecer; de algo que, de la manera que sea (como nube, arcángel, serpiente, Dios, cordillera, grano de arena) no se muestre, ni siquiera podemos hablar. Ser es mostrarse, estar en la “luz”, aparecer, surgir, brotar, nacer. Los modos de estas manifestaciones, necesarias al Ser para ser, pueden ser diversísimas. No es idéntica la manera de aparecer un antepasado difunto en un sueño a la manera como nos aparece el dolor de muelas. Incluso, cabe que algo se muestre como lo que en absoluto puede mostrarse; ya decía San Juan: *Deum nemo vidit unquam*, a Dios nadie lo vio jamás.

Un segundo paso hasta llegar a cierta precisión sobre lo que sea pensamiento.

Ahora bien, si algo es real, nosotros podemos tenerlo por tal, cuando aparece, cuando se muestra, esto quiere decir que debe haber un tipo especial de criatura para quien lo que se muestra es tal cosa. Un gato *para él mismo* no es un gato, ni una rosa tampoco es una rosa para ella misma; esto no quiere decir que el gato no sea algo ahí delante de mí, e igualmente la rosa, o la cordillera. Pero el gato, insistimos, no es gato para él mismo, si es que tiene algún sentido decir (que alguno parece que tiene) que el gato *es para él mismo*. Ha de haber, pues, una realidad especial, única en su especie, para quien las demás cosas son lo que sean: gato, rosa, cordillera. Esta otra realidad, para quien las demás cosas son lo que cada una de ellas sea, es la vida humana, la vida de cada uno, el llamado hombre, que es una realidad que es para sí misma o, como dice Heidegger, por mor de sí misma (*Worumwillen seiner selbst*).⁵⁸ Es la vida humana el ámbito o escenario estremecido en que toda otra realidad tiene que aparecer; la vida humana es la *realidad radical*.

⁵⁸ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, § 18.

Al llamarla “realidad radical” no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que estas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical —mi vida— tan poco egoísta, tan nada “solipsista” que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas.⁵⁹

A la juntura de las dos características señaladas: ser como aparecer y mostrarse y aparecer-para otra realidad para quien las cosas son lo que sean hay que llamar el *ser-para* de las cosas.

El pensamiento, en sentido amplio, o el conocimiento como un modo de aquel, no es asunto de las cosas, no es algo propio de ellas; las cosas no se conocen, son tan suficientes que les basta con ser, no tienen, además, que esforzarse por conocer; tranquilamente está la rosa floreciendo sin plantearse el “problema del conocimiento”. El conocimiento, pues, no es, en ningún caso, algo solo de la realidad-otra-que-el-hombre.

“El conocimiento es un asunto que el hombre tiene con las cosas”. Y tal asunto no es flojo asunto. Al respecto, por lo menos hay que decir lo siguiente: para el hombre encontrarse, es encontrarse viviendo, ya metido hasta el cuello en las dificultades y facilidades en que el vivir siempre consiste. Nadie se ha dado la vida a sí mismo; la vida nos está disparada a quemarropa y no admite ensayos previos. La vida, pues, nos está dada; casualmente nos encontramos implantados ya en el vivir. En un doble sentido la vida de cada uno, aunque parezca paradoja, es anterior a sí misma; ha empezado ya a ser antes de ser. Es decir, primero, la vida se preexiste a sí misma porque estamos hechos de sociedad, de tradición, de usos con los que se nos ha conformado por dentro y formado por fuera; por lo pronto hay que decir que estamos hechos de inventos de los demás, de nuestros antepasados; el hombre es el animal de la memoria feliz; el hombre tesauroiza pasado, todo su pasado; estamos hechos de pasado; las cosas de la vida, al pasarnos —y la vida es pasarle a uno algo—, no lo hacen sin dejar huella; al pasarnos y traspasarnos van depositando en nosotros sus aromas o sus negruras; van depositando en nosotros algo así como sus esquemas o huellas, las llamadas imágenes. La vida se preexiste también a sí misma en el sentido de que la llamada conciencia trabaja siempre reconociendo algo que ya estaba ahí; la conciencia registra algo, es conciencia de algo de lo que

⁵⁹ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 101.

ya había “saber”. El conocimiento, por uno de sus lados, es siempre un paso atrás, un volver a donde ya se estaba. Un ejemplo, yo estoy ahora escribiendo a máquina; mi ‘conciencia’ tiene delante las “ideas” que pretendo ir desarrollando; mi conciencia es conciencia *de* esas supuestas ideas. Pero si a mí se me pregunta ¿qué estoy haciendo?, paso ahora a tener conciencia de lo que *estaba* haciendo: escribir a máquina exponiendo ciertas ideas. Otro ejemplo: ustedes están ahora oyéndome, generosamente, decir las cosas que han antecedido; si yo les pregunto ¿dónde están ustedes?, me responderán: en la clase, oyéndole a usted decir lo que dice. Nótese, por tanto, que el hombre al conocer, vuelve a donde ya estaba; en el último caso, a la clase que es donde ya estaban metidos. La llamada conciencia refleja es una conciencia que tiene conciencia de otra anterior; pero, cuando esto ocurre, la que es *actualmente* conciencia no es la anterior, sino la que está teniendo conciencia de la anterior. Si la conciencia fuera lo último que constituye al hombre, podríamos decir que ahí, en ese tránsito de una conciencia a otra está el origen del tiempo, o la dimensión del tiempo que se llama instante. Mas, la conciencia no es lo último que en el hombre hay.

Pertenece, pues, a la llamada Realidad, como dice Ortega, que el hombre esté ante ella viéndola e interpretándola; el hombre *ve* figuras en la realidad; esta le presenta al hombre *aspectos*, que, bien entendido, son de ella, de la realidad; pero sería una interpretación más y, además, no comprobable, opinar que los tales aspectos, formas o figuras de la realidad son independientes del hombre mismo que los ve. En todo caso, cabe *imaginar* cómo sería la realidad independientemente del hombre; pero tal imaginación es algo humano, algo que el hombre puede hacer estando vivo; ya puesto en la vida y con los caracteres que esta tiene, puede el hombre hacer muchas cosas, entre otras, imaginarse qué pasaría y cómo sería la Tierra sin hombres; pero es claro, repetimos, que tales imaginaciones pueden hacerse si previamente hay hombre, extraña criatura que puede “imaginativamente” quitarse a sí mismo del planeta. El hecho del que hay que partir es la mutua referencia de cosas a hombre y de este a aquellas:

La coexistencia de mi persona y las cosas no consiste en que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean objetos para mí, sino en que antes de serme objetos, este papel *me es* papel y esta silla *me es* silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no *les fuese a ellas* quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta, etc. La coexistencia, pues, no significa un estático yacer el mundo y yo, al lado uno del otro y ambos en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico —la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas— está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento. [...] El ser es algo que pasa, es un drama.⁶⁰

⁶⁰ Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes*, op. cit., pp. 51 s.

Estamos, pues, en que el supuesto ser por sí mismo de las cosas, es una interpretación, una manera de habérselas el hombre con lo que le rodea, interpretación en la que el hombre está instalado desde ciertas fechas de la historia occidental, con máxima aproximación, hacia el año 480 a. de C. Por otro lado, decíamos que el ser de las cosas implica un aparecer, aparecer que complica otra realidad, distinta de la aparecida, realidad *para quien* lo que aparece es tal cosa: rosa, cordillera, serpiente. Esta otra realidad, a quien las demás realidades *hacen referencia* es la vida humana u hombre.

A lo largo de nuestras páginas hemos insistido que el hombre está siempre instalado en un sistema de creencias, en una interpretación del mundo, o se mueve siempre en una cierta comprensión del ser,⁶¹ está instalado en un haber echado una mirada previa al ser (como quiere Heidegger). Tal sistema de creencias da al hombre *parcialmente* resueltos los problemas en que el vivir siempre consiste.

Frente a una figura que el mundo en cada fecha de la historia *presenta*, el hombre tiene un modo correspondiente de ver tal mundo. Las llamadas cosas y el hombre están mutuamente referidos. Pero es el hecho que tal juntura o referencia *entre* hombres y cosas van variando y no digo que históricamente, porque, quizás, la historia últimamente sea el proceso de tales variaciones. Es un hecho que no hay una única forma de ser hombre sobre la tierra. El ser de hombre, nos han probado Heidegger y Ortega, es posibilidad de ser. El hombre tiene su ser abierto; es el hombre una criatura que existiendo “se juega” su ser.⁶² Pasando a Ortega respecto de lo mismo, hay una verdad tan simple como ¡buenos días! y es que en el caso del hombre se es como uno se haga. “¿Qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace”.⁶³ No se nace héroe o cobarde, va a decir Sartre, sino que uno se hace héroe o cobarde.⁶⁴ Aparte de las infraestructuras que el hombre tenga y disponga para hacer su vida, esta, la vida de cada uno, tenemos cada uno con nuestro propio esfuerzo que hacémosla. Nadie puede dolernos un pedazo de nuestro dolor de muelas, ni nadie puede morir por nosotros, ni, sobre todo, nadie puede pensar por uno los pensamientos que cada uno de nosotros tiene que pensar, “porque el yo está hecho sobre todo de ideas”.

Es, pues, el hombre un ente que dispone de las posibilidades de su ser, haciéndolas. A este no tener un ser fijo y determinado de una vez para todas, es a lo que hay que llamar “libertad humana”.⁶⁵

Uno de los últimos sentidos nacidos al hombre es el “sentido histórico”. Según él, el hombre aparece como una criatura de condición “ondulante y diversa”.

⁶¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, § 2.

⁶² Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, § 9.

⁶³ Ortega y Gasset, José. “Prólogo a una edición de sus Obras”, op. cit., p. 348.

⁶⁴ Cfr. Sartre, Jean-Paul, “El existencialismo es un humanismo”. *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 2ª edición, 1960, pp. 30 s. Traducción de Victoria Prati de Fernández.

⁶⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, op. cit., pp. 34 s. (capítulo vii).

En cierto pasaje de su obra ha dicho Ortega que llamar “poesía” a lo que hizo Homero y a una *Nuit* de Musset es ganas de *confundir* demasiado las cosas.⁶⁶ Asimismo, fruto de las mismas ganas es llamar con idéntica palabra “pintura” a lo que hacían nuestros antepasados de la cueva de Altamira y a lo que hace Picasso. Se impone, pues, una historización de las formas de conocimiento.⁶⁷ Según esta nueva perspectiva, la razón histórica, una realidad cualquiera es lo que efectivamente haya ido siendo a lo largo de su pasado; toda realidad está hecha de pasado. Y cabría hacer una “historia del ser”, como alguien ha intentado, o una “historia del alma”, como está haciendo mi colega el Profesor Joaquín Barceló en estas fechas, o una “historia de la mujer”, que de hacerla sería sin duda alguna una de las historias más de ver que quepa imaginar.

En este asunto en que estamos metidos, el asunto del conocimiento, aún nos quedan por arrancar algunas hojas a la alcachofa. Podríamos resumir lo dicho así: la Realidad, tanto humana como no humana está hecha de pasado, tiene una historia, es historia. Y cabría que preguntáramos: la Realidad —del llamado mundo y del hombre, de la vida— por *debajo* de las interpretaciones que el hombre ha dado de ella, ¿qué es, en qué consiste? Pregunta a la que, al parecer, no se puede responder de otra manera que *diciendo*: la realidad últimamente, por debajo de las teorías e interpretaciones históricas que el hombre ha ido dando, no es otra cosa que lo que fuerza y obliga al hombre a las interpretaciones. Citemos un pertinente texto de Ortega: “En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla ‘mundo’. Es un enigma puesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente ‘mundos’, porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a esta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma. En tales o cuales puntos, la correspondencia es tan ajustada que la confusión parcial se produciría —y ya veremos las consecuencias que esto trae—, pero como esos puntos de perfecto encaje son inseparables del resto, cuyo encaje es insuficiente, quedan esos mundos, tomados en su totalidad, como lo que son, como mundos imaginarios, como mundos que solo existen por obra y gracia nuestra; en suma, como mundos ‘interiores’. Por eso podemos llamarlos ‘nuestros’. Y como el matemático en cuanto matemático tiene *su* mundo y el físico en cuanto físico, cada uno de nosotros tiene el suyo.

⁶⁶ Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, op. cit., p. 540.

⁶⁷ Cfr. Ortega y Gasset, José, *Velázquez, O.C.*, VIII, op. cit., p. 500, en nota. Del mismo autor, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, op. cit., p. 538.

Si esto que digo es verdad, ¿no se advierte lo sorprendente que es? Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible —un problema que solo lo fuese para el intelecto, por tanto, un problema irreal, no es nunca terrible, pero una realidad que, precisamente como realidad y por sí, consiste en enigma es la terribilidad misma—, el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario”.⁶⁸

Ya podríamos ir sacando las consecuencias de todo lo dicho en estas últimas páginas sobre qué sea conocimiento. En sentido estricto habría que decir que conocimiento es una forma de estar el hombre instalado en su propia vida; “modo de pensamiento”, según el cual se viene interpretando la realidad —de las “cosas” y del hombre— desde ciertas fechas de la historia occidental; también podemos decir: conocimiento es un modo de estar la fantasía del hombre en forma; un modo de *hacer* funcionar la fantasía frente al enigma de la realidad. Por último, y este *lado* nos parece el más digno de consideración, conocimiento es un modo de *hacerse* el hombre a sí mismo, una manera de estar ensimismado en la propia vida; una trans-formación —el transformismo es la característica de la fantasía— de la realidad, una trans-ducción “del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *lógos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —*dialékein*—, *ir hablando precisamente de las cosas*. *La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad*”.⁶⁹

Por cierto que en nuestra mente, espero que también en la de ustedes, surgen ahora ciertas dificultades, algunas preguntas, sin que esto signifique que rechazamos lo anteriormente ganado respecto al conocimiento. Pero de hecho, nuestra *obligación es seguir pensando*, continuar con la serie dialéctica. Por eso preguntamos: ¿Cómo acontecen esas “puestas en forma de la fantasía”? ¿Qué pasa con el enigma de la realidad? ¿No es enigmático que la realidad últimamente sea enigmática? ¿Por qué? Y sobre todo habría que continuar pensando, abriendo el camino con la siguiente: ¿Si a la fantasía le *pertenece* su propia historia, de la que está hecha, y si el hombre es abierto en sus posibilidades de ser, no cabe pensar que ha de venir un nuevo modo de “fantasía en forma”, desde el cual lo que hemos dicho que es el conocimiento nos aparecerá, a otras luces, con otra cara y otra consistencia? Con otras palabras: si, como señala Ortega, estamos en la necesidad de inventar una nueva manera de enfrentarse el hombre con el Universo, manera que no sea la Filosofía ni una forma anterior de enfrentamiento a la Filosofía ¿no aparecerá el conocimiento como algo bien distinto de lo que hemos dicho?

Con todas las salvedades, humildades y precauciones del caso —hay que ser capaz de equivocarse—, nos permitiríamos sugerir que tal nuevo modo podría venir con una nueva trans-formación de la realidad y, por tanto, del *modo de ver* la

⁶⁸ Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, O.C., v, op. cit., pp. 400 s.

⁶⁹ Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 372.

realidad, algunos de cuyos caracteres podrían ser: 1) ver las cosas y las personas en *dinamismo incesante*; la tan famosa pérdida del lenguaje —de la que hablaremos— habría consistido en el tránsito que a las palabras aconteció —tránsito basado en una *cristalización* del modo de mirar—, según el cual las palabras pasaron de denominar y así a traer a presencia a las efectividades de las cosas en nuestra vida, a designar las mismidades de las cosas por ellas mismas; sería el descubrimiento de las llamadas esencias de las cosas; frente a tal estatismo se impone la creación de nuevas palabras *vivificantes*; por ejemplo, un texto de Ortega: “Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que solo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización”.⁷⁰ También nos parece pertinente en este punto este otro texto del mismo autor: “Facilita la comprensión de todo esto que se procure entender el verbo ‘ser’ con carácter de verbo transitivo. Lo mismo hay que hacer con todos los sustantivos. En general, hay que convertir todo el vocabulario en lo que los chinos llaman *houe tseu*, palabras vivientes”.⁷¹ Según esto, la rosa rosea y el gato gatea y el mundo munde a y la nada nadea (*das Nichts nichtet*, que dice el maestro Heidegger). Hay que *aprender a ver* las cosas en dinamismo incesante. Las cosas, además de ser lo que cada una de ellas sea (el hueco que le dejan las demás), la famosa “esencia”, que las de-fine y de-limita, además, decíamos, cada cosa está *haciéndose* a sí misma, está siendo. Pero en esta nueva manera de aparecernos las cosas no entramos más por ahora. Solo queríamos indicar también a otras posibles transformaciones que podrían acontecer en nuestra vida.

2) Parejamente a este dinamismo incesante de las cosas, hay que aprender a ver con conceptos también ¿dinámicos? (ponemos una interrogación a la palabra por no saber muy exactamente cómo denominar a estas nuevas herramientas mentales con que captar la realidad; incluso, es posible que el término concepto sea inadecuado). Por cierto, no hay más remedio al ver las cosas según este nuevo modo que verlas fijándolas, aislándolas y circunscribiéndolas; pero lo que hay que hacer es fijarse, detener y retener (aunque parezca contradictorio) el movimiento en que cada cosa manifiesta y hace su ser-aparecer; es en la continuada aparición de cada cosa en lo que hay que fijarse; de hecho, por lo demás, siempre el ver ha sido así y si ha sido posible un ver perceptivo-conceptual que fija, capta, trae a la mente y en ella guarda y retiene, se ha debido a que la “cosa” captada mostraba, era, se manifestaba de modo activo y efectivo sobre la mente que la captaba; si alguien ha podido alguna vez captar la “esencia” de una rosa es porque la rosa lo roseaba. Nada más sobre esto por ahora.

⁷⁰ Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes*, op. cit., p. 52.

⁷¹ Ortega y Gasset, José, “Comentario al *Banquete* de Platón” (segunda parte), *O.C.*, ix, op. cit., p. 768, en nota.

Otro carácter que la nueva transformación de la realidad y de su modo de verla, podría acarrear sería: 3) la mayor parte de las gentes de nuestro tiempo sentimos y experimentamos el deterioro de las llamadas relaciones humanas, la famosa incomunicación entre los seres humanos; se escriben novelas y se hacen películas con ese tema: “islotos en la ciudad”, “el desierto rojo”; franca tendencia de los tiempos que corren a la abismación (*sit venia verbo*, que dice la gente elegante) entre las dos “mitades” de la *gens* humana; el hombre por un lado y la mujer por otro; hay que independizarse de la esclavitud masculina a que ha estado sometida la mujer; la mujer también es persona y debe serlo —suele decirse—; pero, citemos de nuevo un texto de Ortega: “¿Cuántas personas tienen hoy idea clara de lo que es ser persona?”. ¿Es casual, preguntamos nosotros, que haya en lo humano hombres y mujeres? Ni biológicamente podemos prescindir los unos de las otras, y a la recíproca, a no ser que pretendamos que el gran “juego” del hombre se acabe. Por supuesto, se puede recurrir a la inseminación artificial, como también, si las cosas siguen como van, acabaremos alimentándonos con píldoras, que, cuando estén perfeccionadas, tendrán sabor a voluntad del que las consuma. El hombre y la mujer tienen que ser compañeros, camaradas, amigos, etc., y en palabras como las anteriores se quiere cifrar y establecer el centro cordial de la relación hombre-mujer. Más bien nos parece que tanto el hombre como la fantástica mujer ambos tienen que ser, cada uno según el tiempo histórico lo exija, hombre y mujer, el uno *para* el otro; ser hacia el otro femeninamente o virilmente. Pero es realmente lamentable el sospechoso parecido que ya están mostrando jóvenes (los) y jóvenes (las). Frente a las modas y dicharachos que corren, tras los cuales se ocultan graves cuestiones de humanidad, nos parece que habría que tratar de fundar las religaciones entre hombre y mujer sobre nuevas ideas: el ser de uno *para y hacia* el otro. No hay que olvidar que un lado terrible de la existencia es la soledad y que la única salvación de ella que cabe es el famoso “amor” y cualquiera sabe que el amor, en todas sus manifestaciones es “asunto de dos”. Habíamos dicho páginas atrás, que el hombre no tiene su ser hecho, que el hombre es según se haga, que la vida de cada uno es por esencia y verdad, sustancial incertidumbre, ¿y de dónde pueden venirnos los vientos de nuestro vivir, las incitaciones y los *Stimulans des Lebens* (“los estímulos de la vida”, de los que hablaba el viejo Nietzsche⁷²), sino del ser cercano, de la amada o del amado? Dicho escuetamente, de lo que se trata es de que no hay otro vivir humano que el que se hace en compañía; la vida de cada uno es un quehacer de dos y, a la larga, de todos los humanos.

⁷² Una alusión al respecto: Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 4ª reimpresión, 2005, p. 180. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Allí Heidegger remite a *Voluntad de Poder*. Véase, Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de Poder, Obras Completas*, Vol. iv, Ed. Aguilar, 5ª edición en Buenos Aires, 1962, p. 330 (fragmento 852, II). Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Francisco Soler dejó una inacabada versión al castellano del ensayo de Heidegger antes indicado [N. del E.].

Es, quizás, la relación con nuestro prójimo la que debe experimentar la más honda y radical trans-formación según este nuevo modo de ver la realidad, que tenemos que ir esforzándonos en abrir y ganar. Hasta ahora parecería como si el prójimo nos apareciera de una vez para todas; lo mejor que suele ocurrir —porque a veces y esto es lo frecuente, pasamos de largo frente a él— es que en esa manifestación del ser de un tú, de un prójimo, quedemos prendados; pero hasta ahí llegan las cosas y todo lo que suele venir después de ese primer encuentro es reiteración de lo mismo, rutina. Pero el ser humano, cada hombre y cada mujer es en su raíz inagotable. Una vez producido el primer encuentro admirativo-acercador, debería comenzar propiamente la tarea de hacerse juntos el propio ser; un trabajo de penetración y patentización mutua.

Pero dejemos estos asuntos que ya nos aparecerán en algún recodo venidero de nuestro camino.

4

Estábamos abriendo camino dando vueltas en torno al título de nuestro curso: *Introducción a la Filosofía*. Lo ya ganado podríamos resumirlo así: 1) se trata de introducirse en la Filosofía; para ello nos pareció lo más pertinente: 2) iniciar nuestro curso preguntándonos por el sentido del término Filosofía que en el título figura. 3) Dejando de lado cuestiones tales como: ¿introducirse en la Filosofía no será un continuado estar introduciéndose en ella? Según eso, la Filosofía no sería llegada, sino camino; la Filosofía tiene métodos porque ella misma es camino —*hodós, métodos*⁷³—, un camino de humanidad en ciertas fechas de la historia occidental. Como la historia del hombre es siempre verdadera, la que está por hacer, y la historia es (o ha sido) en su más íntima marcha “filosófica”, hacer Filosofía no es un estático yacer en ella, un tumbarse a la bartola, como se dice en España, sino, más bien, un dinámico quehacer, un trabajo, un esfuerzo, un alerta, un estar pro-vocado, suscitado, una vocación, una pro-fesión, un llevar al hombre (y con él a todas las cosas) hacia arriba. 4) Decíamos que, dejando de lado tales cuestiones, la situación real de ustedes, tener que introducirse en la Filosofía, suponía, al parecer, que no estaban ya en ella, lo que nos llevaba a plantearnos, a detenernos en el problema, que formulábamos así: si ustedes no están en la Filosofía ¿dónde están? A lo que podríamos responder provisoriamente: están en alguna forma tradicional de vida humana.

5) Por lo dicho se ve que están relacionados los términos: introducirse, entrar y estar; la Filosofía sería, dijimos, un estar introduciéndose en ella, así como el estar, quizás, venga de-finido por la introducción, *intro-ducere*, llevarse hacia dentro. Por algo San Agustín dijo: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*. Y San Pablo decía a sus discípulos *metanoëite*, convertíos, a lo que

⁷³ Cfr. Ortega y Gasset, José, “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, O.C., vi, op. cit., p. 406.

agrega Ortega, quien da la cita, "o como yo prefiero decir 'ensimismaos'".⁷⁴ Según eso, el filosofar sería una tarea de ensimismamiento, tan bella palabra. Y por algo Descartes va a descubrir "el principio de la Filosofía que buscaba", en una gran retirada estratégica hacia sí mismo, en el *solus recedo*. La Filosofía es menester, quehacer de soledad. "Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudéz y taciturnidad. No es cómo el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad".⁷⁵

Otro gran tema nos sale al paso: soledad-compañía. Preguntemos: ¿De qué o de quién está solo el filósofo? ¿Supone la actividad filosófica un haberse quedado solo, un haber o haberse perdido? ¿Sería filósofo quien se ha perdido y aspira a orientarse de nuevo? Por otra parte, cuando uno se pierde, ¿qué pierde? A lo que habría que responder sin más precisiones: cuando uno se pierde, lo que se pierde es el sentido, *lo que da sentido*; como dice Hölderlin: *Una señal somos, sin sentido / Somos insensibles al dolor / y casi hemos perdido el lenguaje en lo extranjero*.⁷⁶ Es la inteligencia la que se ha perdido, la inteligencia como función orientadora del vivir, la inteligencia como saber lo que hay que elegir y, por tanto, acertar con la propia vida perdida. Así pues, pensar, filosofar, no sería capricho o un juego de ciertos hombres, sino una *necesidad*; hay hombres para quienes la única manera que tienen de ser es pensar, gústeles o no, quieranlo o no. Pero también abandonamos aquí este gran tema: ser-pensar-soledad-amor.

6) Hablábamos del estar humano y lo íbamos a contraponer al estar de los animales. Últimamente le dimos algunas vueltas al tema "hombre y animal". Desde los griegos se nos ha venido definiendo al hombre como *zôon lógon échon*, *animal rationale*, y nos preguntábamos por el sentido que tenía "vincular" al hombre con los animales. ¿Es lo humano del hombre la animalidad? Evidentemente no. Lo humano del hombre sería su humanidad. Entonces ¿qué sentido tiene en el hombre la animalidad? Por otra parte, tampoco la humanidad sola y aislada de lo otro que ella sería suficiente; el hombre no sería suficiente; el hombre no sería por sí mismo, aislado de lo que no es él; el hombre no se bastaría para ser, no sería una criatura suficiente; por el contrario, necesita de lo otro que él para ser. Llamamos a ese otro: cuerpo, mundo, circunstancia, animalidad. En este caso se nos plantea el problema de si lo propiamente humano es la y de cuerpo y alma, de hombre y mundo, de yo y circunstancia, de racionalidad

⁷⁴ Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, op. cit., p. 116.

⁷⁵ Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 383.

⁷⁶ Citado por Heidegger en su conferencia "*Was heißt denken?*" ("¿Qué significa pensar?"), traducida por Francisco Soler en la revista *Mito* de Bogotá, y reproducida con el nombre "¿A qué se llama pensar?" en el libro de Martin Heidegger *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Los versos de Hölderlin aparecen en la página 274 de la quinta edición de esta obra, citada previamente. Aparecen también en la Lección 1 de la Primera Parte del libro *Was heißt denken?*, cuya traducción íntegra realizada por Francisco Soler se halla, como dijimos, aún inédita [N. del E.].

y animalidad; dicho de otra manera, en términos de cierta actual Filosofía, la fenomenología, la conciencia es siempre *conciencia de*, la conciencia es *intencional*.

Lo últimamente dicho requiere algunas precisiones, aunque estas no toquen *fondo*. Sea la primera la siguiente: hemos hablado de la insuficiencia del ser del hombre. La verdad que este dicho encierra es experimentada por cualquiera y en cualquier día de la vida. Lo que se llama “madurez” (con término un tanto vegetal, son los frutos y frutas las que maduran) de la vida, no es otra cosa, ha dicho Ortega, no es sino el paulatino ir descubriendo que la vida de cada uno es algo limitado por todas partes. La vida humana y todo lo que en ella hay es esencialmente utopía; el hombre es un tremendo animal lírico. Pero el asunto de la insuficiencia, caducidad, precariedad, limitación, dificultad,⁷⁷ pobreza y finitud del ser, no es algo que atañe solo al ser del hombre, sino que frente a la idea tradicional del Ser de la que ha vivido el Occidente, idea heredada de Platón, según la cual por el hecho de ser tendría que ser perfecto, eterno y todo; es decir, las cosas que nos aparecen en nuestra circunstancia y con las cuales vamos haciendo nuestra vida, consisten en última instancia, como la misma vida nuestra, en transitoriedad; ahora son, pero no lo eran ayer o no lo serán mañana. El ser de estas cosas que nos rodean —estas mudas cosas de nuestro derredor— consiste en un estar siendo, haciéndose; es el ser como movimiento. Una cosa, por ejemplo, está siendo ahora semilla; pero estar siendo semilla es estar “caminando” hacia árbol y estar siendo árbol es estar dando frutos o que se le estén cayendo las hojas, o no poder dar ya frutos (es decir, haber dejado ya de ser un árbol *feliz*), haberse agostado y estar siendo convertido en leña para que algún filósofo se caliente con su fuego mientras piensa en el “fuego divino y Prometeo”. Sobre todo el hombre; el hombre es la criatura transitoria: “cuna en vuelo a sepultura”,⁷⁸ en metáfora de Ortega; o el ente “que corre al encuentro de sus posibilidades”, posibilidades que vienen abiertas por el ser de este ente que es un *Sein zum Tode* —ser para la muerte—, muerte frente a la cual se puede tener, y ganándola, la *Freiheit zum Tode* —libertad para la muerte— y a partir de ahí la más propia posibilidad de una existencia auténticamente resuelta a ser sí misma,⁷⁹ pase lo que pase y cueste lo que cueste.

Pero, en fin, lo que queríamos decir es que la precariedad del ser no es solo asunto del hombre, sino del Ser Mismo:

⁷⁷ Tengamos presente esto: “Mas los componentes del mundo vital son solo lo que son para y en mi vida —no para sí y en sí—. Son solo en cuanto facilidades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser ‘cosas’ *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso algo muy cuestionable”. Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 117.

⁷⁸ Ortega y Gasset, José, *Velázquez*, op. cit., p. 505.

⁷⁹ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, §§ 45 ss.

Ahí tienen ustedes la actual vicisitud; ahí tienen ustedes cómo se han vuelto las tornas, y si nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser; quiere decirse que por primera vez el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo trazado por la disciplina griega, por las tradiciones clásicas. [...] Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución.⁸⁰

Baste con lo dicho para aclarar la transformación en la idea de ser tradicional.

Había una segunda aclaración que nos proponíamos llevar a cabo. Se refiere a la frase empleada por nosotros más arriba, cuando dijimos que la conciencia es siempre *intencional*. Aunque aludimos más arriba y ahora también insistimos en ello sin dar mayores aclaraciones, la conciencia no es lo que hay últimamente en el hombre que lo lleva a saber; conciencia es una interpretación que arranca con Descartes —*cogito ergo sum*— y según la cual se ha hecho toda la Filosofía moderna. La conciencia como punto de partida llega hasta Husserl —el creador del método fenomenológico y del Idealismo fenomenológico—. Al hecho del *cogito* —yo ahora me estoy dando cuenta de lo que efectivamente me esté dando cuenta, por ejemplo, el ruido que producen las teclas de mi máquina de escribir sobre el papel— Husserl añade: *ego cogito cogitatum*; no hay pensamiento en abstracto o en vacío, sino que el pensamiento es siempre efectivo pensamiento *de* algo; en el ejemplo anterior, el ruido de las teclas de la máquina de escribir. El aquello sobre lo cual puede versar el pensamiento, puede ser la realidad más extraña y diversa: un sueño que tuve cuando era niño, una vigorosa esperanza de que la Humanidad entre en camino de nuevo; la relación entre las divinas personas; cómo es por dentro una mujer de la tribu hotentote. En todos los casos el pensamiento, la conciencia, está referido

⁸⁰ Ortega y Gasset, José, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, op. cit., pp. 213 s.

y depende, por tanto, de aquello a lo que se refiere, de la “realidad o idealidad” de la cual es conciencia. A este hecho de la referencia dependiente de la conciencia de lo otro que ella es a lo que Husserl llama “intencionalidad de la conciencia”. La conciencia no es conciencia *de sí misma* sino que pone aquello de lo que es conciencia como lo *otro que ella*.

Hechas este par de aclaraciones que nos han parecido pertinentes, seguimos ahora nuestro camino adelante, como si no pasara nada.

Decíamos que el hombre no es una criatura suficiente y que para ser, en la medida que lo logre, humanamente necesita estar instalado en algo que siente como *otro* que él mismo; llamábamos a eso otro: circunstancia, mundo, animalidad.

Ahora bien, que el hombre esté de por vida vinculado a lo otro que él, su cuerpo y a través de este al mundo, no quiere decir que el hombre no sea algo propio y exclusivamente “humano”.

5

Mas, antes de continuar vamos a recordar dónde estábamos: nuestra tarea inmediata es determinar el *estar* del hombre, para, con ello, poder saber dónde están ustedes, con el fin de lograr que se introduzcan de donde estén en la Filosofía.

Habíamos dicho que el hombre es la criatura que está; aunque esté perdido y, por consiguiente, no sepa dónde está, no obstante esa situación de perdimiento, también el estar perdido es una manera de estar; que sea un tanto incómoda, no quiere decir que no sea un estar; el *malestar* es un modo de pasarnos la vida, aunque sea dolorosamente. El hombre es, pues, repetimos, la criatura que está. ¿Qué significamos con esa expresión? ¿Cómo determinar el estar?

Habíamos echado mano de la tradición, sobre todo de una definición transmitida del hombre, según la cual el hombre sería “animal racional”. Aunque sea con cierto añadido, el ver al hombre como algo o alguien que *está en la animalidad*, llegaría hasta nuestras fechas; en efecto, Zubiri en su libro *Sobre la esencia*⁸¹ sigue viendo al hombre “montado” sobre lo animal.

Pero, en esa manera de ver las cosas (lo humano imbricado en lo animal) decíamos que se ocultaba un fuerte problema. Para considerar tal problema, conviene que, metodológicamente, distingamos entre “el orden de lo real” y “el orden del conocimiento”. Y decíamos: a) propiamente cognoscente es el hombre; la piedra, el vegetal y el animal no conocen; por lo menos, en el caso de los “animales superiores” no conocen de la misma manera que el hombre; en cualquier caso, por muy afines que sean hombre y animal, el hecho es su radical distinción; aunque el hombre no sea solo lo que le diferencia del animal, sino también lo que le sea común con él, el hecho, repetimos, es su distinción; por muy animal que sea el hombre, no es (el hombre) solo animal. b) Conocer

⁸¹ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.

significa principalmente el *estarme dado*; siempre y en cualquier caso se trataría de algo que me está presente; donde habría que distinguir, por lo menos: c) *lo que me está dado*, el *alguien* (yo, o como ustedes quieran llamarlo) a quien le está dado y el hecho mismo del darse; por ejemplo, “hace un hermoso día de sol”, donde habría que distinguir: el día de sol que efectivamente hace, el para mí, para quien hace tal día de sol (el alguien para quien) y el hecho de darse, de haber; para mí hay ahora tal mañana asoleada. Ahora bien, d) *lo que me está dado radicalmente*, aquello con lo que me encuentro al encontrarme es con lo que llamo “mi vida”, “mi vida humana”, de la que es peculiar un cierto sabor o temple, un cierto saberse; la vida en su forma humana que es la que nos es accesible, es siempre “transparente para quien desde dentro de ella se la va viviendo”; aunque tengamos dentro de la cabeza una verdadera confusión, como le aconsejaba el capitán de *versaglieri* a Goethe, no obstante, esa confusión la tenemos, somos y “entendemos”; no cabe dudar que somos eso que nos pasa; yo no puedo dudar de lo que ahora mismo me está pasando. e) A este carácter de estarle dada a cada cual su vida con un cierto saberse, es a lo que llamábamos el día pasado diciendo que la vida humana se asiste a sí misma; la vida humana de cada uno es el ámbito, dominio, escenario estremecido en que toda otra y cualquiera realidad tiene que aparecer, mostrarse, surgir (en cualquier modo del mostrarse, incluso aparecer “brillando por su ausencia”, o como lo que en absoluto puede por sí mismo mostrarse: “el desierto silente” de Dios a *Meister Eckhart*, o la *physis* misma para Aristóteles). Por eso, Ortega comienza su *Historia como sistema* diciendo: “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de un modo u otro que aparecer en ella”.⁸² De algo que, de una manera u otra, no aparece en la vida humana, ni siquiera se podría hablar.

Siendo así las cosas, cabe concluir que (aunque la afirmación que sigue es discutible), si bien en el *orden de lo real* el hombre esté vinculado y tramado con los animales, según el *orden del conocimiento* no cabe partir para determinar lo que el hombre sea (nosotros tratábamos de determinar el *estar* del hombre) de los llamados animales. De lo único que se puede partir es de lo que nos está primariamente dado: a cada cual su vida. Y, por consiguiente, el hablar sobre los animales ha de ser subsecuente al hablar el hombre acerca de sí mismo. Es quitando lo que haya que quitar, lo estrictamente humano, desde donde cabría determinar lo que sean los animales. En resumen, y para terminar con este punto, no es viable de-finir y de-limitar al hombre a partir de los animales, aunque lo inverso sí sería lícito.

⁸² O.C., Vol. vi, op. cit., p.13. [Véase, Soler Grima, Francisco *et al.*, *Protocolos al seminario sobre “Historia como Sistema” de José Ortega y Gasset*, Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar, 1978 (N. del E.)].

Pero, no demos todavía la cuestión por resuelta y preguntémonos de nuevo: ¿Qué sentido tiene vincular al hombre con los animales? Porque no se trataría solo de la antigua definición del hombre como “viviente racional”, sino que también en filosofías actuales, repetimos, se hace la aludida vinculación. Si todo lo que hemos venido afirmando respecto al punto de partida legítimo del filosofar y las razones dadas son conocidas y reconocidas por los pensadores citados, ¿cómo explicar, no obstante, que recurran a la imbricación del hombre con lo animal?

Parecería que se tratase del problema del origen del hombre.⁸³ Y frente a la idea tradicional que ve al hombre como una criatura que no es por sí misma, por tanto, que ha nacido de otra; sería el hombre como *ens creatum* por un *Ens infinitum et increatum*, Dios, el único ser que es por sí mismo; recuérdese la respuesta que da Dios a Moisés, cuando este le pregunta: “¿Y quién le digo a mi pueblo que eres?”, respuesta: “Yahvé”. *Ego sum qui sum* (“yo soy el que soy”), en la versión latina.⁸⁴

Decíamos que, frente a la idea sobre el hombre que pone el ser de este *fuera*, por decirlo así, de este mundo, cabría hacer del hombre, por lo pronto, una criatura de este mundo —“por lo pronto” no significa “exclusivamente”; por tanto, no nos pronunciamos respecto a la posibilidad o imposibilidad de vida humana (en cualquier sentido de la expresión), trascendente a este mundo; pero como ha dicho Ortega, por muy “otra” que sea la “otra vida”, en todo caso sería *vida*⁸⁵ y es de esta vida de tejas abajo de donde habría que partir para entender la “otra”—; sería, pues, el hombre una criatura mundana. La acabada de expresar sería la postura de Ortega, Sartre y Heidegger, aunque entre estos pensadores haya notables diferencias respecto a esa mundanidad del hombre.

Sin embargo, a pesar de hacer del hombre el ser-en-el-mundo, sigamos planteando el problema del origen del hombre. ¿Qué sentido tiene este problema? ¿Qué experiencia del hombre está a la base de tal planteamiento? El hombre se experimenta a sí mismo como insuficiente, menesteroso, caduco, finito, limitado, en suma, como criatura mortal. Por otra parte, por poco que sea el hombre, algo de ser tiene y es; además, al encontrarse el hombre consigo mismo, se encuentra ya instalado, en la vida, viviendo; vivir es encontrarse viviendo; la vida nos es dada, nadie se ha dado la vida a sí mismo. Pero esto no quiere decir que no tengamos algún poder sobre esa vida que nos ha sido dada; en cualquier momento y cualquiera de nosotros podría dejar de existir; es lo que se viene llamando suicidio; por tanto, si bien el *ingresar* en la vida no nos compete, no es cosa de cada uno de nosotros, no obstante, la permanencia

⁸³ Véase, Soler Grima, Francisco, *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1965 [N. del E.].

⁸⁴ Digamos entre paréntesis que, al parecer, no se contrapone la idea de cierta consistencia y propiedad de las cosas de *este* mundo con la idea de creación, que sería lo que piensa Zubiri.

⁸⁵ Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, O.C., III, op. cit., p. 189.

en ella, el seguir vivos sí que es cosa de cada uno y, por tanto, cabe decir, que si seguimos vivos es porque queremos, porque nos *gusta* vivir; en resolución, si el hombre está *puesto* en la vida, esa vida no le está *impuesta*, sino *propuesta*; es como si se nos dijera: “yo te doy la vida, pero el seguir vivo es cosa tuya”. Desde esas características: a) vida dada; b) vivir es encontrarse ya viviendo (la vida *se es* para sí misma, es propiedad de ella saberse) y c) el ser del hombre en cuanto pro-puesto (puesto delante), por tanto, algo que cada uno tiene que hacer (en efecto, la vida da muchos quehaceres y rompederos de cabeza), va el hombre, *ya viviendo*, a plantearse el problema de su origen.

Por si fuera poco lo dicho, es indiscutible el parecido físico del hombre, si no con todos los animales, sí, por lo menos, con los llamados superiores; una prueba de ese parecido es la existencia de la medicina y de su experimentación descubridora con animales; al menos, con respecto a la enfermedad y a su curación, la medicina es prueba del parentesco animal-hombre.

Pero el tema del origen del hombre podemos plantearlo en una doble dimensión: a) en sentido estricto, como origen del hombre y b) en sentido lato, como filosofar. ¿Qué queremos decir? Continuemos haciéndonos fuerte en la dimensión que puede “librarnos del error”: realidad en sentido primario y radical es lo que *para mí* es real, lo que me está siendo efectivamente real. Con respecto a otro tema, el saludo, dice Ortega:

Lo que ahora estoy haciendo es procurar que no nos cuente nadie lo que es el saludo, sino, por el contrario, que cada uno se percate bien, por lo pronto, de lo que pasa a él y solo a él cuando saluda y este saludar le es un hecho patente, algo que vive, esto es, que le acontece con plena evidencia viviendo. Se trata de evitar hacer hipótesis, suposiciones, por plausibles que parezcan y atenerse a contemplar estrictamente eso que al saludar nos pasa en tanto que nos pasa. *Solo este radical método puede defendernos del error.*⁸⁶

Subrayemos de nuevo del texto su parte final: “Solo este radical método puede defendernos del error”. En Filosofía hay que ponerse y hacerse firme en algún punto; hay que precaverse del riesgo en que siempre se está de que nos enfrente algún vidente diciéndonos: “Está muy bien todo eso que usted dice, pero sus afirmaciones se refieren a espectros de la realidad, no a *la realidad misma*”. Hay que estar firmes y seguros en algún punto: el plano en el que acontece la verdad. ¿Qué es y cómo es la verdad, o la inteligencia, o el ver, o la evidencia, o el saber, o el pensar, o como se quiera llamar? Y al señor que nos califique de “espectralistas”, habría que poder responderle: “No, las *cosas* no son como usted dice, mi buen señor; usted ve mis visiones como espectrales, porque las suyas, su Filosofía, es fantasmagórica y lo que usted llama realidad es también espectro (y no de la rosa precisamente); por eso usted ve espectros por todas

⁸⁶ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 208; lo cursivo es nuestro.

partes, incluso donde no los hay porque no los hay; sepa, distinguido señor, que *realidad* es lo que *me* acontece y pasa, que puede coincidir o no con lo que acontece o pasa a usted y en usted". Por tanto, real para mí, es lo que me está siendo efectivamente real: este incómodo dolor de muelas que ahora tengo, o todos los problemas que, relacionados con el tema que estamos tratando, por mi mente pasan; mi vida es el escenario abierto en el que tiene que mostrarse cualquier algo para ser tal cosa; realidad, insisto, es todo aquello con que tengo que contar, quíéralo y gústeme o no. Si no fuera de esa manera, cómo podría yo elegir entre la diversidad de decires y dichos que me echan encima mis prójimos, siendo muchos de tales decires contrapuestos e incompatibles unos con otros, ¿cómo podría elegir yo de entre ellos el verdadero? Hay que entender que si no partimos de ese método que puede "librarnos del error", verdad sería lo que la propaganda, con sus procedimientos y técnicas, establezca como tal. No hay otro procedimiento para no perderse en la selva de las ideas, que retirarse estratégicamente hacia sí mismo y ponerse en claro sobre... la claridad, sobre lo que es para mí real. "¡Bien haría cada cual, dice Ortega, en precisarse cuáles son los *lados* de su vida de dónde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia los vientos de su vivir!".⁸⁷

6

Cortemos por un rato el hilo en el que estábamos, para hacer una fundamentación hasta sus últimas consecuencias de la frase: "real es lo que sea real para mí". Moisés sube al Sinaí; allá en la cima de la montaña, "donde es la paz", oye la voz de Dios, quien habla a su elegido. Como todo pro-feta pura sangre —y también como todo poeta fundador— baja de la montaña, como Zaratustra, con un dios entre los brazos del amor cordial. Como dice el poeta Hölderlin, "en el más puro poema, sobre la más pura esencia de la más pura poesía":⁸⁸ Pero es a nosotros, los poetas, a quienes pertenece / permanecer con la cabeza desnuda debajo de las tempestades de Dios / tomar con nuestras manos el rayo del Padre, a él mismo, y envuelto en cantos / entregarle al pueblo el don celeste.⁸⁹ En la soledad de la montaña Dios interpela a su profeta. El asunto, por tanto, es entre Dios y Moisés. El dios con el que Moisés baja de la montaña es su dios; otra cosa es que, por ciertas razones, ese dios con- venga también al pueblo del poeta. Pero dejemos el asunto de Dios y los dioses que es demasiada faena para nosotros. Digamos lo que queremos decir de otra manera, con otras palabras, que podrían ser filosóficas.

⁸⁷ Ibíd., p. 133.

⁸⁸ Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 3ª edición, 1989, pp. 33 s. Traducción de Juan David García Bacca. También, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. Alianza, Madrid, 2005, pp. 48 s. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte [N. del E.].

⁸⁹ Véase, Soler Grima, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, op. cit., p. 119. [N. del E.].

Estamos en el asunto de fundamentar la realidad. En último caso: “*Por qué* hablamos de Realidad, *por qué* últimamente aseguramos que tiene “aspectos”, lo cual supone que alguien lo está siempre viendo, etcétera, son temas radicales de que luego nos vamos a ocupar”.⁹⁰ Transcurramos hacia nuestra fundamentación en una serie de puntos: 1) ser, realidad, etcétera, es lo que se muestra, lo que aparece, lo que está ahí delante, lo desvelado, puesto en luz, etcétera; es decir, le es “esencial” al ser su aparecer; de algo que no aparezca de la manera que fuere, ni siquiera se puede hablar. Ahora bien, 2) lo que aparece no aparece para él mismo, sino para otra realidad para quien lo aparecido es tal cosa: rosa, serpiente, cordillera; el manzano no es manzano para él mismo, ni el gato es gato para él, sino para el llamado hombre, para quien cada cosa y toda cosa es lo que sea. La realidad es realidad-para la vida humana, que es realidad para sí misma, o por mor de sí misma. 3) Pero cuando hablamos de vida humana, lo que *efectivamente* hay es la vida de cada uno de los humanos; la vida humana es siempre la mía, se entiende, la de cada uno; que haya una vida humana plural, colectiva, popular, social, etcétera, sería algo supuesto, derivado y, en todo caso, secundario, frente al hecho de todos los hechos que es la *realidad de mi vida* para mí. Por tanto, 4) la referencia de toda realidad (otra que el hombre) a la vida humana, consiste, últimamente, en referencia a *mi vida*; realidad, por consiguiente, es lo que sea real para mí; real es lo que me afecta y pasa; real no es lo que dice tal o cual filósofo que es real, sino lo que para mí sea efectivamente real; así, frente a lo “real de suyo” de que habla el maestro Zubiri, cabría que habláramos de lo “real de mío”. Ahora bien, 5) la referencia de lo real a *mi vida* implica un grandísimo vuelco en nuestra “sensación cósmica de la realidad”. Se trataría ahora de que realidad no es lo que es por sí mismo, lo independiente del hombre, lo otro que yo, lo ‘material’, etcétera; sino que la referencia, dependencia y función de lo real en mi vida acarrea una transformación de la Idea de Realidad, según la cual, insistimos en lo anterior para dar otro paso, real es lo que importa en mi vida y para mi vida, lo que complica que la Realidad puede ser y es más o menos real; habría realidades de primer grado, de segundo grado, etcétera. El carácter de lo real le viene a “algo” por su importar y afectar a una vida humana; real es lo que importa y según el grado de importancia así es el grado de realidad de lo real. No tiene la misma importancia en mi vida la caída de una hoja en el árbol que frente a mí tengo que la noticia de la muerte de un ser admirable y querido; no tiene la misma importancia en mi vida que haya paz o no en Vietnam y en el Medio Oriente o que la Ilustre Municipalidad de Curicó haya adquirido un nuevo camión recolector de basura. Repitamos una vez más: “¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los *lados* de su vida de dónde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia los vientos de su vivir!”. Nos quedaría un último punto para llevar hasta sus últimas consecuencias la aludida transformación en la idea de realidad. Una vez reducidos y remitidos

⁹⁰ Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la Filosofía*, op. cit., p. 371, en nota.

al campo de la propia vida, a la soledad de cada cual para sí mismo, ¿dónde encontramos en la propia vida lo últimamente real? ¿Qué hay en nosotros que nos lleva últimamente a hablar de Realidad?

Desde sus propios comienzos, la Filosofía se inicia con la vinculación entre ser y pensar; efectivamente, Parménides en uno de los fragmentos de su *Poema*, así llamado, dice: *tò gàr autò noeîn estín te kai eînai* (“pues lo mismo es pensar y ser”). Comentando este fragmento dice Heidegger que él “ha movido a todo el pensar occidental”.⁹¹ En los pormenores y primores de tal relación no es el momento de entrar, pero algo queremos decir para ver si sacamos chispas al asunto de “un lado de lo últimamente real”; dicho de otra manera, para tratar de darle un sentido a la frase anteriormente citada de Ortega respecto a “*por qué hablamos últimamente de Realidad*”.

Decíamos más arriba que le es esencial al ser su aparecer para que nosotros, los hombres que estamos frente a él podamos hablar con sentido. No hay que olvidar que la Filosofía se nutre y vive de un haber visto o estar viendo; aunque no sea solo “visión”, no ha lugar para demasiadas dudas sobre que la Filosofía es ver. Como la realidad aparecida no aparece *para ella* misma, el hecho de su aparición nos remite y envía a otra realidad, *para quien* lo que aparece es tal o cual cosa; esta otra realidad a la que somos referidos es lo que solemos llamar hombre o vida humana, “la realidad radical, en el sentido de que en ella tienen que aparecer las demás realidades”. Pero, aunque sea viendo las realidades-otras que el hombre, los entes intramundanos, el hom-⁹²

EPÍLOGO DEL EDITOR

Estos *Apuntes para un curso de Introducción a la Filosofía* fueron escritos por Francisco Soler Grima⁹³ alrededor de 1970, como apoyo a las clases de esa asignatura que impartía en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile. Al parecer, fueron empleadas también por él con sus alumnos del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la misma Universidad, sede de Valparaíso, y tal vez, con sus estudiantes de la Universidad Federico Santa María de esa ciudad, lugares donde realizó su postrer quehacer de pensador.

Francisco Soler fue un profesor excepcional, como lo pueden testimoniar los innumerables alumnos y discípulos que tuvo, y el texto que ahora presentamos recoge su estilo de exposición en cursos (su manera de trabajar en seminarios era diferente).

⁹¹ Cfr. “*Moirá (Parménides, VIII, 34-41)*”, revista *Mapocho*, Año II, Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964, pp. 206-220. Traducción de Francisco Soler Grima.

⁹² El manuscrito al que hemos tenido acceso se interrumpe en este lugar [N. del E.].

⁹³ Sobre su vida y obra puede verse mi artículo “Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación”, revista *Mapocho*, N° 67 (Edición Conmemorativa del Bicentenario de la República), Santiago de Chile, 2010, pp. 165-173.

El manuscrito que llegó a mi poder consta de 69 páginas —tipo copia, tamaño carta—, mecanografiadas por él mismo, y se interrumpe bruscamente. No me ha sido posible acceder a su continuación, e ignoro si ese resto se perdió.

Las referencias bibliográficas han sido tácitamente completadas y transformadas en notas a pie de página. A la par, se han hecho homogéneas en lo que a los escritos de Ortega y Gasset se refiere. Soler utilizó distintas ediciones de esos escritos —independientes o incluidas en las *Obras Completas*—, y remite a ellas. He preferido dar todas las referencias —salvo en dos casos, que indico—, aludiendo a las *Obras Completas* de este autor publicadas por la Editorial Revista de Occidente de Madrid en torno a 1963.

He añadido algunas referencias en notas para orientar al lector respecto de algunos temas que se tocan de pasada en estos *Apuntes*. No lo he hecho constar.

Destaco, sin embargo, notas aclaratorias que he agregado —que Soler no puso, simplemente, que remiten a textos publicados después de su fallecimiento o que a mí me ha parecido importante añadir por diversas causas—, señalándolas con la expresión *N. del E.*, entre paréntesis o entre corchetes.

Las divisiones del texto han sido introducidas por mí para facilitar su lectura; sobre todo, al lector que no es especialista en Filosofía. Las palabras en griego han sido transliteradas en su totalidad.

Me complace agradecer la valiosa ayuda recibida en la elaboración de esta versión del escrito por parte del señor Jorge Aravena Stange, magíster en Filosofía por la Universidad de Chile y doctorando de la misma disciplina en la Facultad de Filosofía y Humanidades de esta Universidad.

Agradezco también a la revista *Mapocho* —en la persona de su Director, mi gran amigo Carlos Ossandón Buljevic— la generosa apertura de sus páginas a este texto de Francisco Soler.

Al cumplirse treinta años de su prematura muerte, vayan estas páginas como homenaje a su egregia figura de maestro de la Filosofía en Chile.



FRANCISCO SOLER / JORGE ACEVEDO

EL IDEARIO NEOPLATÓNICO-PITAGÓRICO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE BOGUMIL JASINOWSKI

*Marcelo Alvarado Meléndez**

Al maestro Bernardino Silva Riesco (1926-2008)

Profesor de Filosofía en el Liceo de Aplicación

In Memoriam

Bogumil Jasinowski fue un sabio eminente y polifacético, autor de una fecunda obra desplegada durante más de seis décadas de ímprobo trabajo intelectual. Su producción, no obstante incluir amplios y variados temas que van desde la teoría del Derecho hasta los fundamentos epistemológicos de las ciencias, pasando por el estudio de la cosmovisión hindú, la metafísica de Leibniz y la literatura rusa, entre otros, adquiere una unidad teórica cuando se la considera, en una mirada de conjunto, como una filosofía de la historia.

Una de las claves para comprender su filosofía de la historia estriba en explorar su adscripción a lo que denomina “ideario neoplatónico-pitagórico”; es decir, a la síntesis filosófico-espiritual que surge de la conjunción entre las corrientes neoplatónicas y las neopitagóricas registrada en las postrimerías de la Antigüedad. En sus obras él insiste que este movimiento provocó una genuina “revolución” en el mundo antiguo con repercusiones en el terreno artístico, filosófico y científico, alcanzando carísimas conquistas culturales que son ignoradas por la historiografía tradicional de las ideas, y que cree necesario reivindicar. En este sentido nos parece pertinente abordar la emergencia y el alcance del ideario neoplatónico-pitagórico en el humanista varsoviano, suspendiendo deliberadamente otros tópicos no menos importantes en su filosofía de la historia, pero con la intención de que estos sean repensados a la luz de esta convicción cardinal.¹

En esta perspectiva, nos proponemos dos desafíos: primero, exponer brevemente la vida y formación intelectual del autor para así contextualizar su pensamiento; y, segundo, presentar su concepción del movimiento neoplatónico-pitagórico en dos momentos fundamentales de la cultura occidental: el de su génesis en la antigüedad tardía y el de su influencia en el nacimiento del mundo moderno, suceso que no siempre es conocido en todas sus dimensiones.

* Licenciado en Filosofía. Investigador asociado al Programa de Filosofía, Arte y Cultura de la Universidad ARCIS.

¹ Para una mayor profundización en la filosofía de la historia de Jasinowski véanse los trabajos de Humberto Giannini: “Sufrimiento y esperanza en la Historia. Homenaje a Bogumil Jasinowski”, *Revista de Filosofía*, Vol. xiv, N° 2, Santiago, 1970, pp. 145-157; y “El pensamiento histórico de Bogumil Jasinowski”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, N° 3, Santiago, Septiembre de 1996, pp. 65-70.

ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS E INTELECTUALES

Bogumil Jasinowski Weintrub nació en Varsovia el 26 de marzo de 1883 en el seno de una familia judía convertida al catolicismo. Su padre, Isidor, abogado y periodista, fue uno de los portavoces del llamado movimiento de “asimilación”, que propugnaba la integración de la comunidad judía a la cultura y costumbres polaco-católicas. Se destacó dirigiendo campañas en favor de la asimilación tanto en manifestaciones públicas como en periódicos varsovianos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, que marcarán sin duda las convicciones morales y espirituales del futuro filósofo.

La formación intelectual del joven Bogumil tiene como telón de fondo la realidad polaca finisecular; esto es, una nación dividida y repartida entre los imperios ruso, austro-húngaro y alemán hasta 1918. Pese a este desmembramiento, el pueblo polaco conservó y defendió su identidad nacional y sus tradiciones culturales y académicas, de las cuales Jasinowski se siente heredero. Él mismo reconoce en su “Discurso de homenaje a Ignacio Domeyko” que el “Humanismo Polaco”, con toda su predilección por la cultura clásica greco-latina, “nunca volvió la espalda a la ciencia de la naturaleza”. Señala que a partir del siglo XIII, numerosos son los sabios polacos que se dedican a la ciencia desde Vitelio y Helvelius hasta Nicolás Copérnico, figura culminante de este desarrollo. Asimismo, agrega que en los estudios humanísticos sobresale Sarbiewski, “el más grande escritor neolatino del siglo XVII”, llamado el “Horacio moderno”; y el importante movimiento romántico polaco encabezado por Adan Mieckiewicz, que impulsó, al igual que otros países, una “cierta renovación interior” de la cultura.

Inmerso en este ambiente, se gradúa del Gimnasium e ingresa, en 1901, a la Universidad Imperial de Varsovia a cursar la carrera de Derecho. Permanece en esta institución hasta 1905, año en que estalló la primera Revolución Rusa, produciendo grandes convulsiones en Europa Oriental. En el contexto de agudización del conflicto social y político, el joven intelectual redactó su primer trabajo: *El Parlamentarismo, la Duma Paneslava y la representación polaca*, publicado en 1907, documento que analiza “la crisis irreversible de la autocracia rusa”, y que es, a la vez, un decidido alegato en favor de la independencia de su país. Más tarde, el propio Jasinowski se trasladó a la ciudad rusa de Khartkov donde obtuvo el Doctorado de Derecho en 1911. De su estadía en la Rusia zarista y prerrevolucionaria asegura haber comprendido “las contradicciones internas del alma rusa”, lo cual le permitirá más tarde explicar, con su propia óptica, la Revolución de 1917.



Bogumil Jasinowski a los 80 años.

Fuente: Revista *Zig-Zag* N° 3040, Santiago, 12 de Julio de 1963, p. 44

De este período nuestro autor da reiterados testimonios sobre su amistad con el poeta vanguardista Alejandro Blok (1880-1921), considerado el jefe de la Escuela Simbólica Rusa y el iniciador de la literatura posrevolucionaria. Su obra es comentada y traducida por el humanista polaco.²

Posteriormente inicia sus estudios de Doctorado en Filosofía en Alemania asistiendo a las Universidades de Munich y de Berlín. En la capital alemana se relaciona con el sociólogo y filósofo de la cultura Georg Simmel. La influencia de este notable pensador lo motiva a escribir su ensayo “La teoría simmeliana sobre la selección natural y la epistemología”, publicado en la *Revista Polaca de Filosofía* en 1912.

A causa del desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial se traslada, en 1915, a la Universidad de Zurich en Suiza, donde conoce a Franz Brentano, que también influye notablemente en el joven filósofo. En 1918 defiende su tesis doctoral titulada *La teoría leibniziana del juicio analítico y la relación con su metafísica*. Una contribución original de este trabajo al acervo filosófico fue la comprensión de la lógica de Leibniz a partir de su metafísica, polemizando con la posición contraria sostenida en esa época por Bertrand Russell. Esta controversia teórica constituye —hasta el día de hoy— uno de los grandes hitos en la exégesis de la filosofía leibniziana.

El armisticio de 1918 logró la independencia de Polonia y la proclamación de la llamada “Segunda República”. Ya de regreso en su país ese mismo año, participa en la organización de la Universidad de Lublín, y se incorpora al trabajo académico, hasta lograr, a fines de la década de 1920, la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad del Estado de Varsovia. En 1931 se adjudica el cargo de Profesor Titular en la Universidad Stefan Batory de Vilna, donde ejerce la docencia hasta la clausura de esta en 1939. Durante su residencia en Vilna se observa la intensificación de sus producciones científicas y el despliegue de una ingente tarea de difusión de los resultados de sus investigaciones y teorías en diversos congresos científicos europeos.



Profesor Bogumil Jasinski.
Fuente: *Revista de Filosofía*, Vol. xiv,
nº 2, Santiago, 1970

² Bogumil Jasinski, “La Civilización Cristiana Oriental”, revista *Estudios*, Nº 147, Santiago, Abril de 1945, (incluye en versión castellana los célebres poemas de Blok, “*Los Doce*” y “*Los Escitas*”), pp. 19 y sigs.

En estos años su quehacer intelectual se aboca a dos grandes problemas, que tienen direcciones específicas, pero que confluirán más tarde como partes integrantes y coordinadas de su filosofía de la historia: por un lado, se dedica a profundizar los fundamentos culturales (políticos, religiosos, psicológicos y literarios) del mundo eslavo para explicar la naturaleza del régimen soviético. Esta reflexión, iniciada con el temprano trabajo de 1907, culmina con la publicación en 1933 del ensayo *El Cristianismo Oriental y Rusia*, considerado en los círculos intelectuales de su país una obra clásica del pensamiento político polaco.³ Por otro lado, también trabaja, en el campo de la epistemología, una de sus teorías más originales: el panaxiologismo. Se propone, bajo este concepto, comprender la articulación de los problemas del conocimiento con los axiológicos. De estas investigaciones cabe destacar su memoria *Les Fondements logiques de l'Histoire*, presentada al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París en 1937, donde formaliza por primera vez lo que a su juicio constituye el problema modular del conocimiento histórico, esto es, el problema del "período". Este problema reaparecerá en sus trabajos ulteriores y será la base del desarrollo de su filosofía de la historia.

El 1º de septiembre de 1939 las tropas alemanas invaden el lado occidental de Polonia detonando así la Segunda Guerra Mundial. Días después cuando la resistencia polaca ha sido completamente diezmada —y en el contexto del Pacto Molotov-Von Ribbentrop—, el Ejército Rojo cruzó las fronteras polacas orientales, ocupando Vilna el 18 de septiembre, conculcando los derechos civiles y clausurando la Universidad. El maestro varsoviano se transformará entonces en un decidido adalid de la denuncia del genocidio de su pueblo y de la persecución de sus intelectuales. Así deja un dramático testimonio de estos acontecimientos en su primera intervención en Chile:

Me resultaría difícil y hasta imposible dejar en silencio las condiciones trágicas de las universidades polacas, de la juventud estudiantil y del cuerpo docente. Pocos son los profesores que siguen viviendo, enmudecida la juventud, es decir, la parte que se halla con vida... La ciencia polaca y las universidades han sufrido y sufren lo indescriptible —así es que debo hablar no solamente en el nombre de los vivos, sino también en el de los muertos [...].⁴

Exiliado primero en Brasil, y luego en Argentina, Jasinowski arriba a nuestro país con ocasión del Centenario de la Universidad de Chile. El gobierno de

³ La segunda edición de esta obra se publicó en Cracovia el año 2002. Una buena síntesis de este trabajo la presenta el propio autor en el artículo de la revista *Estudios* mencionado en la nota anterior.

⁴ Bogumil Jasinowski, "Discurso de homenaje a Ignacio Domeyko", *Anales de la Universidad de Chile*, (Edición especial del Centenario de la institución) año CI, N° 49, 50, 51 y 52, Cuarta Serie, Santiago, Prensas de la Universidad de Chile, 1943, p. 396.

Polonia en Londres lo nombra su representante para esta conmemoración. El intelectual polaco participa en la sesión solemne celebrada el 11 de diciembre de 1942 en la cual se rindió un homenaje a su compatriota, co-fundador y Rector de esta Casa de Estudios, el sabio Ignacio Domeyko. No imaginó —quizás— que los términos con que calificó en esa ocasión a su paisano de “ilustre hijo adoptivo de Chile”, serían palabras que con los años se le aplicarían a él mismo.

Jasinowski llegó a Chile frizando los sesenta años pero demostrando una sorprendente vitalidad. Durante casi tres décadas ejercerá la docencia en el Instituto Pedagógico y en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile. Asimismo, participará en múltiples actividades de extensión promovidas por la Sociedad Chilena de Filosofía —de la cual es socio fundador— y en conferencias auspiciadas por centros culturales de la comunidad polaca residente. También dejará en nuestro país una amplia producción ensayística en la que se destacan los siguientes títulos: *El Problema de la Historia y su lugar en el Conocimiento*, 1945; *Apuntes de Historia de la Cultura y Apuntes de Filosofía Medieval*, ambos publicados por el Departamento de Filosofía del Instituto Pedagógico; *Saber y Dialéctica. Contribución a la Historia de las Ideas*, 1957; *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*, 1967; y, *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*, 1968, amén de una veintena de artículos dispersos en varias publicaciones periódicas, que dan cuenta de su fecunda laboriosidad y del compromiso con nuestro medio intelectual.

Jasinowski falleció en Santiago el 8 de mayo de 1969 a los 86 años de edad, después de 26 años de residencia en Chile, y luego de haber adoptado la ciudadanía del país al que contribuyó abnegada y denodadamente al desarrollo de la actividad filosófica. La consolidación de la disciplina lograda durante la segunda mitad del siglo xx lleva la impronta de su peculiar mirada sobre el destino trágico y sublime del hombre. Sus restos descansan en el Cementerio Católico de esta ciudad.

EL CAMINO FILOSÓFICO AL IDEARIO NEOPLATÓNICO-PITAGÓRICO

En la obra jasinowskiana se puede reconocer un conjunto de hitos que dan cuenta de su progresiva y creciente participación del ideario neoplatónico-pitagórico. Si bien es cierto no existe un trabajo orgánico que presente su apropiación de lo más representativo de esta síntesis espiritual de la Antigüedad, sus ensayos y monografías están pergeñados de esta adhesión filosófica. Creemos necesario describir someramente algunos de los jalones más significativos de este camino que recorre nuestro autor y que muestran su filiación a esta singular escuela filosófica.

El primer documento que acredita su acercamiento al tema es la memoria preparada para concursar al cargo de docente en la Universidad de Lublín, titulada “Sobre la esencia del neoplatonismo y su influencia en la Historia de la Filosofía”, publicada en la *Revista Polaca de Filosofía* en 1918. Esta tesis fue impugnada por el académico W. Rubczynski para quien no era fácil demostrar

que un sincretismo filosófico como el neoplatonismo tuviese una “esencia”, ya que sus conceptos no se subordinan a una idea básica. Asimismo, consideraba que se subestimaba la influencia de los pensadores neoplatónicos en el cristianismo. En su defensa Jasinowski argumentó que no le interesaba la reconstrucción lineal del neoplatonismo sino las repercusiones de este movimiento en el desarrollo ulterior de la filosofía.⁵

El segundo texto también es una memoria para postular a una plaza académica, esta vez, en la Universidad del Estado de Varsovia, donde trata *La unidad del pensamiento creador en la filosofía de Leibniz*. La recurrencia a Leibniz no es arbitraria sino que comporta una opción intelectual que lo lleva a trabajar durante más de una década en este filósofo. En más de una ocasión se refiere al pensador germano como “el mayor genio filosófico de los tiempos modernos”. El objetivo del profesor polaco en esta tesis es explicitar los antecedentes neoplatónicos y neopitagóricos en la obra del autor de *Monadología*, según él mismo nos relata en su libro postrero:

Hemos agrupado en nuestro trabajo *La unidad del pensamiento creador en la filosofía de Leibniz*, cierto haz de rasgos del pensamiento leibniziano bajo la denominación de ‘complejo neoplatónico-pitagórico’... En el trabajo mencionado recalcamos la imposibilidad de admitir la casualidad de estas coincidencias, lo que habría sido aceptable si los rasgos hubieran sido independientes uno de otro. Esto equivaldría a un grado de probabilidad medido por uno contra diez millones.⁶

La preocupación central de Jasinowski en el doctorado de Zurich es la demostración de la primacía de la metafísica por sobre la lógica de la filosofía leibniziana. En cambio, en la habilitación de Varsovia le interesa al candidato el fundamento neoplatónico y neopitagórico del pensador sajón, ya vislumbrado en su polémica memoria de 1918. Es necesario subrayar esta conexión entre el interés por un filósofo moderno como Leibniz y el descubrimiento —o redescubrimiento— de una fuente espiritual de la Antigüedad: el “complejo neoplatónico-pitagórico”. De la misma forma, se puede apreciar en este último trabajo la continuidad teórica con la memoria sobre el neoplatonismo presentada en Lublín.

Este original cruzamiento temático nos muestra claramente, si no un sistema, sí el esbozo de una línea de investigación incipiente que marcará el rumbo del pensamiento del filósofo. Se transformará con el tiempo en un programa de

⁵ Marek Kornat, “Bogumil Jasinowski (1883-1969) y su interpretación del bolchevismo”. Este trabajo puede consultarse en el sitio web del “Centro del Pensamiento Político” (Cracovia): www.omp.pl.

⁶ Bogumil Jasinowski, *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1968, p. 77.

trabajo de largo aliento con el que intentará reinterpretar la historia espiritual de Occidente a partir de las contribuciones nucleares del neoplatonismo y del neopitagorismo.

Las perspectivas teóricas de esta filosofía son ya atisbadas por nuestro autor en sus trabajos tempranos y abonadas en los años posteriores por diversas experiencias intelectuales. Entre estas hay que destacar la lectura y recepción de la obra del físico teórico e historiador de las ciencias Pierre Duhem (1861-1916), *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*, cuyos primeros cinco volúmenes —de un total de diez— se publican entre 1913 y 1916. Esta obra será capital para el filósofo polaco, la que juzga —al final de su vida— en términos que “parece alcanzar los límites de lo humano”. En sus ensayos cita copiosamente pasajes del monumental tratado, del que extrae materiales concluyentes en beneficio de su original concepción neoplatónica-pitagórica como ideario del pensamiento científico y humanístico.

Del período de Vilna encontramos el tercer documento que certifica la preocupación neoplatónica-pitagórica en nuestro autor: “Los límites de las matemáticas griegas y sus fundamentos especulativos”. Se trata de una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía Científica en París en 1935. En este texto se refiere a la correlación entre el desarrollo de las ciencias exactas en Grecia y la especulación metafísica que le sirve de fundamento. Nuestro autor comenta, sin embargo, que este es un proyecto inconcluso o pendiente:

Hemos aludido al ligamen de la matemática y física de la Escuela de Alejandría con su fondo de especulación metafísica en una conferencia intitulada *Les bornes de la Mathématique Grecque et ses fondements Spéculatifs*. El estudio dedicado a la historia de la matemática griega, vista en su estructura nocional y su núcleo especulativo, ya empezado, no pudo ser concluido, presentándose ciertas dificultades, relacionadas con los acontecimientos actuales.⁷

Siguiendo esta línea de reflexión Jasinowski ofrece un cuarto testimonio de su aproximación al movimiento neoplatónico-pitagórico. Es su comunicación enviada al Congreso Científico de Praga en 1937, titulada *La Renaissance de l'Atomisme au Debut du XIX-e Siècle et ses Prémisses Historiques*, donde plantea el problema del origen de la categoría de inercia:

Allí tratamos de poner de relieve la disyunción del concepto de masa-materia del de fuerza-energía, previa a la formación de la mecánica galileo-newtoniana,

⁷ Bogumil Jasinowski, *El problema de la historia y su lugar en el conocimiento. Supuestos filosóficos de la metodología histórica*, Santiago, Editorial de la Universidad de Chile, 1945, p. 54. Los “acontecimientos actuales” a los que se refiere Jasinowski en abril de 1945 —fecha de la edición del texto citado—, sin duda corresponden al conflicto bélico europeo.

como también la destitución del punto de vista cinemático, siendo ambas una proyección del ideario neoplatónico-pitagórico, propia al Renacimiento.⁸

Poco antes del conflicto mundial conoce al príncipe rumano Matyla Ghyka (1881-1965), “artista y matemático-filósofo”, autor de *El Número de Oro. Ritmos y Ritmos Pitagóricos en el Desarrollo de la Civilización Occidental*, (1931). Con Matyla Ghyka comparte el filósofo polaco un ideario común, por lo que lo califica de “pitagórico del siglo xx, como yo”. Estima que sus aportaciones están en consonancia con sus propios esfuerzos de comprender la trascendencia del pitagorismo en el desarrollo de las ciencias exactas desde los griegos en adelante. Será, pues, un encuentro extraordinariamente fructífero para nuestro filósofo.⁹

Finalmente, en el ya mencionado “Discurso de homenaje a Ignacio Domeyko”, el maestro polaco describe el ambiente cultural en el que se formó el homenajeado en el que reconoce una fuerte presencia del ideario neoplatónico-pitagórico. En este discurso, que tiene además el tono de una “confesión filosófica”, Jasinowski explicita, —en un momento dramático para su pueblo—, el legado patrimonial del que él mismo es depositario y considera digno de preservar. En su semblanza llama a Domeyko “héroe polaco, hijo de la tierra de Vilna” y destaca que el compromiso intelectual y político de su coterráneo está vinculado a la tradición académica de la Universidad de Vilna que él, como antiguo docente, rememora. Afirma que en el *Alma Mater* de Polonia el estudio de las ciencias de la Naturaleza “no fue un ejercicio de las fuerzas intelectuales con rumbo meramente utilitario y práctico”, sino que al contrario, se destacó por el cultivo de “la ciencia experimental, unido de un modo estrecho a los estudios clásicos y animado al mismo tiempo de un cierto espíritu platónico-pitagórico”.

Acota nuestro autor que el ideario neoplatónico-pitagórico, y algunos tópicos derivados de este, reaparecen —a menudo— en los períodos románticos de la historia. De este modo, el romanticismo de la primera mitad del siglo diecinueve “hizo revivir muchos rasgos del neoplatonismo renacentista; contra el intelectualismo racionalista del siglo xviii” proclamando, así, la prioridad del sentimiento y de la voluntad. Reafirma esta convicción con un verso de su compatriota, el poeta romántico Adam Mickiewicz, quien sentencia: “El sentimiento y la fe me hablan más fuertemente que el vidriecito y el ojo del sabio”.

Esta valoración de la emotividad, lejos de negar el intelecto posibilita en él la apertura a la contemplación de la belleza natural y armonía del Universo, lo cual refluye en beneficio del avance del conocimiento de la naturaleza, como lo explicita Jasinowski en un decidor párrafo:

⁸ Bogumil Jasinowski, *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1967, p. 87.

⁹ Bogumil Jasinowski, correspondencia con José Ferrater Mora: cartas del 16 de Noviembre de 1955 y 31 de Julio de 1956. Publicadas en formato digital por los Fondos Especiales de la Universidad de Girona (Cataluña): <http://dugi-doc.udg.edu/fonsespeciales>.

Porque, el cultivo de las ciencias experimentales en una atmósfera de pura aplicación técnico-utilitaria es profundamente distinto del que se realiza en el ambiente desinteresado de la belleza cósmica: con un proceder que parece el mismo, resultan diferentes el alcance teórico y el efecto educativo. Cosa extraña: parece que la ciencia de la Naturaleza progresa más cuando el hombre se acerca a ella con un sentido de intimidad, que si prosigue rumbos puramente prácticos, degradando la naturaleza para dejarla desnuda de todo encanto. Porque hay una diferencia fundamental entre el *usar* de la naturaleza y el *gozar* de ella [...].¹⁰

La trayectoria intelectual de Jasinowski entre su disertación doctoral en 1918, en Zurich, y su discurso de homenaje a Domeyko, en 1942, en Santiago, puede ser entendida como un camino de seguimiento del ideario neoplatónico-pitagórico. Es un cuarto de siglo de investigaciones, de difusión en diversos eventos científicos internacionales, y de maduración reflexiva en el que este ideario se transforma en la fuente inspiradora de su filosofía.

LA REVOLUCIÓN NEOPLATÓNICA-PITAGÓRICA

El movimiento neoplatónico-pitagórico es una forma de sincretismo cultural que se desarrolló entre los siglos I a. de C., y II d. de C., y aunque sus corrientes predominantes son el neoplatonismo y el neopitagorismo, también concurren a él —de modo secundario—, tendencias aristotélicas, estoicas, algunas religiones orientales y el judaísmo alejandrino. En la conjunción neoplatónica-pitagórica se sintetiza la idea platónica de Bien con la idea pitagórica de lo Uno. En este sentido, la realidad suprema es concebida como Unidad que se manifiesta esencialmente en la unidad numérica.

Para aquilatar la importancia que Jasinowski atribuye a este movimiento es necesario seguir el método que él propone, sin que nos interese discutir, —en el presente contexto— la consistencia del mismo. Nos explica que en el “redescubrimiento” del pasado cultural, se debe observar un principio metódico que implica una valoración sucesiva y ordenada de los distintos aspectos de la cultura. Tal orden no es fortuito sino que está en concordancia con lo que llama “ley de correspondencia discrónica” de la historia espiritual, que parte con las expresiones artísticas, sigue con la reflexión filosófica y culmina con el desarrollo científico:

Esta sucesión misma del interés por las ramas tan distintas, primero en el dominio del arte, luego en el de la filosofía y, por fin, en el de la ciencia, no es de ninguna manera, algo accidental, sino que *es el reflejo de una gran ley de la historia espiritual de la humanidad*. Estoy convencido que hay entre los

¹⁰ “Discurso de homenaje a Ignacio Domeyko”, Op. cit., p. 394. (Cursivas del autor).

tres dominios de Arte, Filosofía y Ciencia, una dependencia muy especial y poco conocida hasta ahora, cuya consecuencia es que ciertas disposiciones fundamentales en cuanto al orden de valoración del Universo y de sus partes, hallen su expresión adecuada primeramente en el dominio del arte, más tarde, en el dominio de los sistemas filosóficos y, finalmente, en los grandes conceptos de la investigación científica.¹¹

Nuestro autor estima que la ciencia y la filosofía están más cerca de la superficie de la conciencia, mientras que el arte, en particular el arte religioso, “está ligado a las capas emocionales mucho más profundas del alma”. Las creaciones artísticas de una época, por lo general, preceden a las otras producciones de la cultura porque manifiestan con mayor celeridad la emergencia del *ethos* y el *pathos* de un nuevo período histórico.

En esta perspectiva Jasinowski describe lo que, a su juicio, constituyen los aspectos más decisivos de las transformaciones culturales introducidas por el movimiento neoplatónico-pitagórico, y cuyas notas abordaremos a continuación: en el arte el surgimiento de la individualidad, en la filosofía la configuración del dualismo dinámico, y en la ciencia la instalación del continuo numérico.

LA EMERGENCIA DE LA INDIVIDUALIDAD

El advenimiento de la nueva cosmovisión estimuló transformaciones en el terreno de lo valórico que tuvieron su correlato en el plano de la sensibilidad y en la creación artística. Una de las principales innovaciones fue la concepción del amor instaurada por el neoplatonismo: el amor es esencialmente la irradiación de la idea del Bien a todos los seres. En el período clásico precedente amar es “sentirse atraído de manera pasiva hacia lo más perfecto”; tal concepto está influido por la visión aristotélica y se funda en la dicotomía “agente-paciente”. En cambio, para los neoplatónicos el amor es la comunicación del bien en una cadena infinita donde los seres más perfectos lo reciben con mayor abundancia; pero que al ir en un camino de descenso, los seres menos perfectos también participan de él:

Nos hallamos aquí frente a un concepto nuevo del amor: *el infinito e inagotable salirse de sí mismo como expansión del bien...* Este nuevo concepto del amor no está concebido como exteriorización de un esfuerzo voluntario deliberado, sino como expresión de la *superabundancia bondadosa del ser*, ya que ‘es propio del Bien el expandirse fuera’ y comunicarse a los demás.¹²

¹¹ Bogumil Jasinowski, “Revalorización de la Edad Media”, revista *Estudios*, N° 143, Santiago, Diciembre de 1944, p. 55. (Cursivas del autor).

¹² Bogumil Jasinowski, *Historia de la cultura* (Apuntes de Clases), Santiago, Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, 1948, p. 124. (Destacados del autor).

Esta comunicación del Bien a todos los seres tiene como consecuencia el reconocimiento del pluralismo y de la diversidad de lo humano. Asimismo, conlleva a la legitimación del cosmopolitismo o ciudadanía universal, derribándose así la barrera que separa al ciudadano griego del no-griego, es decir, del bárbaro. Esta corriente espiritualista, dice nuestro autor, preparó el camino del personalismo, desplazó el centro de gravedad del interés valórico, y tuvo repercusiones en los destinos mismos del principio de individuación. Añade que Plotino, el más importante de los filósofos neoplatónicos, asignó a cada ser particular una “idea propia”, y estableció, como uno de los principios más destacados, el axioma que reza, “el proceso progresivo consiste en la diferenciación”.

Comenta el pensador varsoviano que el “rasgo individualizador” de esta filosofía se manifiesta en el arte con el surgimiento del “retrato individual”, antes inexistente. Agrega que este proceso de individuación, o más bien, de personalización, contempla dos actitudes que, no obstante, ser opuestas, coexistieron en armonía: el realismo y el patetismo.

El realismo encuentra su expresión más prístina en la escultura y en la literatura, desarrollándose ambas en el período helenístico. Aparecen en el arte escultórico los bárbaros, los niños y los ancianos, a diferencia de la escultura del período clásico donde predomina el ciudadano griego joven o adulto-joven de proporciones idealizadas. El realismo canaliza el afán de representar la individualidad y las escenas de la vida cotidiana, con todo su sabor de comicidad y espontaneidad. Asimismo, en la creación literaria el realismo estimula el surgimiento de géneros nuevos como la elegía helenística y el epigrama amoroso. Surge la predilección por lo bucólico y los temas pastoriles como novedades de gran aceptación popular.

La segunda actitud, el “patetismo” o exageración deliberada en la representación de la realidad, que en algunas ocasiones llega a lo grotesco, se puede acoplar funcionalmente con el realismo. Jasinowski dice que estas dos características distintas y opuestas armonizan en un solo impulso creador. Advierte que bajo la apariencia de realismo se estimula, —en general— una autonomía en el mundo del arte frente al mundo de la naturaleza. Se rompe así con el concepto platónico predominante de *mimesis*, o simple representación imitativa del mundo circundante, para dar curso a la creación propiamente tal:

Si el artista clásico se consideró a sí mismo nada más que un reproductor de la realidad, el artista helenístico se tornó en un productor de la realidad sensible, en un segundo creador de la naturaleza, cuyo poderío equipara y hasta sobrepasa. He aquí, pues, algunos de los rasgos en que se expresa el carácter oculto y mágico del arte helenístico.¹³

¹³ Bogumil Jasinowski, “Esencia de la creación artística en la época helenística”, *Revista de Filosofía*, Vol v, N° 2, Santiago, 1958, p. 14.

La alusión final a estas fuentes ocultistas que contribuyeron a introducir un subjetivismo radical en el arte, le confiere a las corrientes neoplatónicas y neopitagóricas una influencia decisiva en este hito trascendental del mundo antiguo.

EL DUALISMO DINÁMICO

Como consecuencia de la inversión de valores en la Antigüedad tardía, surgió una nueva concepción metafísica. Este giro epocal predispuso a un mayor interés teórico por el proceso antes que por el ser, lo cual le imprime un sello a toda la historia posterior del pensamiento y la ciencia. Esta mutación en el espíritu griego nace de la unión entre la visión heracliteana y el neopitagorismo en la segunda mitad del período helenístico.

El maestro polaco al describir el terreno filosófico y analizar las transformaciones ontológicas, distingue entre dos dualismos: al primero lo designa el “dualismo de la colaboración o coordinación”, y lo reputa como propio del período helénico. Se caracteriza porque en él forma y materia no son opuestos sino que colaboran en la construcción de la realidad. Para nuestro autor, este dualismo está inserto en “la estructura intrínseca del pensamiento aristotélico”, pero al cual no está ajeno Platón:

Por mucho que Aristóteles se oponga a Platón, él mismo, hasta cierto grado, incurre en aquello que reprocha a su maestro. Así los elementos del mundo sensible como tal —nos referimos a la materia aristotélica— tampoco pueden ser comprendidos como puramente co-actuando con otro factor, sino que siempre hay la diferencia en lo que la forma es lo activo y la materia es pasiva. Pero para Aristóteles, precisamente la materia no es totalmente pasiva —la materia está animada por un anhelo hacia la forma, la “hormé” o la “órexis”—. Por lo tanto, aunque Aristóteles en grandes líneas, piensa sobre los dos factores como colaboradores uno con el otro, o “co-actuantes”, siempre tiene también que admitir cierto antagonismo, porque precisamente la forma es algo perfecto y la materia, lo imperfecto.¹⁴

Ajuicio de Jasinowski el dualismo de la coordinación es un dualismo estático, los dos elementos que lo componen se presentan como algo más o menos inmutable. A él lo sucede el segundo dualismo, que denomina “dualismo antagonístico”. Formado en la época helenística, rompe con la idea de coordinación del anterior. Establece que la forma (espíritu) y la materia (cuerpo) se tornan en conceptos antitéticos; infundiéndole así un dinamismo a la visión de la realidad y orientándola a la idea de proceso. En otras palabras, los dos elementos, espíritu y cuerpo (o materia) se comprenden ya no como entidades inmutables sino en devenir:

¹⁴ Bogumil Jasinowski, *Filosofía Medieval* (Apuntes de Clases), Santiago, Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, 1954, “Undécima Clase”, p. 2.

Fue solamente en el neoplatonismo espiritualista cuando la materia perdió definitivamente las últimas huellas de su índole activista y se ha hecho puramente pasiva, mientras que la forma se transformó en algo meramente espiritual, en el ánimo o espíritu —y todo lo que fue concebido como activo se puso del lado del espíritu—. ¹⁵

En los grandes sistemas neoplatónicos de Plotino, Jámblico y Proclo, está presente la idea de una emanación y un fluir universal, donde también se concibe “la noción de desarrollo” ligada al “impulso espiritual”. Consigna Jasinowski que en algunos textos neoplatónicos se habla de una *evolución* (en el tiempo y en el espacio) de los seres, e incluso se utiliza el término “desenvolver” (*exelissein, exelismós*). Esta concepción espiritualista-dinámica de la ontología neoplatónica tendrá, siguiendo al pensador polaco, un papel clave en la revolución científica verificada en las postrimerías de la Antigüedad.

EL CONTINUO NUMÉRICO

En el período helenístico se produjo una revolución científica que transmutó los cimientos del pensamiento del mundo antiguo. Jasinowski señala que esta revolución fue acicateada por el nacimiento del “continuo aritmético”. Antes de este acontecimiento la gran aspiración de las ciencias exactas en la Grecia clásica era la superación del divorcio entre la aritmética y la geometría que se mantenían en dos reinos separados. La constitución de una sola ciencia era, a la sazón, una tarea pendiente y necesaria para el avance del conocimiento:

La matemática griega fue construida asentando la idea de una diferencia básica entre el reino de los entes de la geometría, sometidos al principio de continuidad espacial, y el de los entes de la aritmética, basados en el principio de la discontinuidad (*entia discreta*)... Lo más esencial del desarrollo ulterior de la ciencia matemática fue la búsqueda de una construcción que permitiera hallar un puente entre los dos reinos de la matemática, o en otros términos, una construcción ampliada en tal grado que hiciera posible abarcar el reino universal de los entes matemáticos. Se imponía, pues, la creación de un continuo numérico. ¹⁶

La unión de los dos reinos de la matemática se alcanzó, según el maestro polaco, con la transformación de los números entendidos hasta ese momento como entes rígidos por la concepción clásica, a entidades en proceso de fluidización. Se logró así, la “síntesis dialéctica de los opuestos, como fueron la aritmología

¹⁵ Ibídem, p. 2.

¹⁶ *El problema de la historia...*, Op. cit., p. 54.

y la geometría; síntesis que representa al mismo tiempo, la de lo espacial con lo temporal; del ser con el progreso; del cuerpo geométrico y del número”.¹⁷

Para el filósofo varsoviano el descubrimiento de la noción de continuo aritmético fue el resultado de la intervención del pensamiento neoplatónico y neopitagórico. En abono de esta tesis relata que tal descubrimiento se produjo en la Escuela de Alejandría, inspirado por las concepciones místico-especulativas predominantes en dicho ambiente. Un papel protagonista tuvo el matemático Nicómaco de Gerasa, quien concibió la idea de la “fluidización del número” en el siglo primero de Nuestra Era. Igualmente trascendental fue el aporte de Jámblico, que en sus *Theologumena Aritmetices* “atestigua la existencia de una concepción espiritual-religiosa del número y de la aritmología”. Para Jasinowski es ilustrativa la expresión de este filósofo neopitagórico para designar el número como “*autokineros*” (automotor). En lugar del concepto eleático del número como “conjunto de unidades”, nos dice, surgió abriéndose camino una concepción nueva: “el número es el *estado de la cantidad numérica fluyente, la que en su curso no admite ningún claro ni vacío*. Así el ser numérico de hasta entonces se convierte en un *proceso*”.¹⁸ Continuator de la concepción ontológica de la continuidad es Proclo, filósofo neoplatónico, quien afirmaba que, “en el proceso del desarrollo del ser nunca puede quedar un claro o vacío”.

Agrega nuestro autor que en la Escuela de Alejandría a partir de la nueva concepción de los números se elaboraron conceptos que implican la idea del espíritu como factor de pura actividad, tales como: unidad, infinito, continuidad, espíritu, libertad, actividad y fuerza. Estos conceptos proporcionan el arsenal epistémico para la revolución científico-cultural:

El sentido más profundo de la serie numérica (natural) como serie *dinámica* según la concepción pitagórico-neoplatónica, apuntaba hacia la identificación del número con la “fuerza” y con el *espíritu como lo único activo...* la serie numérica aparece en su fondo como si fuera un *conjunto de estados del espíritu que la recorre...* Por lo mismo, la serie numérica comenzó a simbolizar para ellos una especie de *continuidad de la historia vivida por la conciencia*.¹⁹

La vida entendida como proceso constituye una de las notas fundamentales del cambio de mentalidad operado en la Antigüedad. Nuestro autor deja constancia del influjo que las concepciones neopitagóricas tuvieron en la introducción del dinamismo en el pensamiento científico, en oposición a la rigidez de la escuela eleática:

¹⁷ Bogumil Jasinowski, *Saber y Dialéctica. Contribución a la Historia de las Ideas*, Santiago, Publicaciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1957, p. 142.

¹⁸ *El problema de la historia...*, Op. cit., p. 55. (Cursivas del autor).

¹⁹ *Historia de la cultura...*, Op. cit., p. 116. (Destacados del autor).

Si para el espíritu de la matemática de la época clásica, el punto de partida es más bien el cuerpo sólido, cuyo límite es la superficie, limitada esta última por las líneas y, finalmente, estas a su vez, limitadas por sus puntos de intersección; en la época Neopitagórica, en cambio, el camino del espíritu es inverso. El punto es el que por su movimiento, engendra la línea, la cual moviéndose a su vez, engendra la superficie, que, desplazándose crea el cuerpo sólido... Así, la línea recta se convierte en un despliegue dinámico del punto; así también, los puntos irracionales se vieron como arrasados por el movimiento continuo de la magnitud numérica fluyente.²⁰

Una consecuencia necesaria ligada a la instauración del continuo aritmético fue la transformación de la Física. De modo especial Jasinowski se refiere al cambio del concepto de movimiento entendido, desde entonces, como desarrollo, superando así la concepción de la época clásica que entendía por movimiento "la simple traslación espacial", vinculada a la doctrina aristotélica del paso de la potencia al acto. Para la nueva percepción el cuerpo es movido ahora por el espíritu, que pasa a ser el agente interior, y, a su vez, el "movimiento local", sindicado como mera traslación, se desplaza al "movimiento-desarrollo", es decir, al progreso:

Algo como 'movimiento-desarrollo' implicaba, por lo tanto, que le fuese inherente una 'tendencia hacia un fin', en el que había de acabarse al hallar así su meta natural; en cambio, en el 'movimiento-desarrollo' en el sentido neopitagórico se presenta como un desenvolvimiento serial y progresivo (*propodismós*), como el desarrollo infinito de una función, libre por tanto, de elementos cualitativos-finalistas.²¹

En resumen, la concepción sobre el continuo aritmético dinámico y el concepto del movimiento como proceso evolutivo ilimitado, de la física, dos de los más importantes avances de la ciencia antigua, se constituyeron merced a la influencia de la especulación espiritualista neopitagórica, cuyo ontologismo concebía la estructura del Universo como intrínsecamente matemática. Afirma el pensador polaco, que tales saltos del pensamiento no pudieron prohibirse en una época apodada peyorativamente de "decadente":

Las postrimerías de la Antigüedad se consideraron siempre como época decadente, en contraposición al siglo de oro que fue la tercera centuria antes de Cristo. De este modo, se pasa por alto el hecho significativo de que el advenimiento de la matemática moderna representa, más bien, una

²⁰ *Saber y Dialéctica...*, Op. cit., pp. 94-95.

²¹ *El problema de la historia...*, Op. cit., p. 59.

continuación de aquella época “decadente”, que no el espíritu de la matemática clásica.²²

De la aceptación de este convencimiento fluye, como conclusión, para nuestro autor, la necesidad de corregir una imagen de la historia de las matemáticas que sobreestima a la ciencia helénica “eléatico-aristotélica”, en desmedro del genio “neopitagórico” emergente al final de la Antigüedad, que entraña perspectivas para el pensamiento exacto de largo alcance.

EL IDEARIO NEOPLATÓNICO-PITAGÓRICO EN EL SURGIMIENTO DE LA CULTURA MODERNA

La filosofía de la historia de Jasinowski es eminentemente “genealógica”; esto es, entiende que las grandes civilizaciones y, en general, todas las creaciones del genio humano tienen siempre antecedentes en el pasado que es necesario descubrir. Según el pensador varsoviano no puede haber “*proles sine matre creata*”, —una progenitura sin madre—, pues sacar algo de la nada, es un privilegio divino. En este sentido, polemiza con la visión del filósofo Oswald Spengler, su coetáneo, para quien las culturas son organismos que nacen, se desarrollan y fatalmente mueren sin traspasar su herencia a otras. Para contrarrestar esta concepción decadentista de la cultura nuestro autor propone el principio de continuidad histórica, la cual expone en términos elocuentes con la figura de la “continentalidad de la historia”:

Para la Historia no existen ‘islas’ ni ‘islotes’... Por pequeños que sean los lazos entre algunos pueblos, alejados por el espacio y el tiempo, por grande que se presente el aislamiento de algunas partes del mundo al menos en épocas remotas —sirva de ejemplo la Gran Muralla china como deslinde de un gran imperio, o de esta otra división en el tiempo, como la de la ‘Historia Universal’ en la antigua, medieval y moderna, tan ingenua en su estrechez—, el cuadro ideal de una Historia de la Humanidad no deja de ser ‘continente’[...].²³

En la obra jasinowskiana la presencia del ideario neoplatónico-pitagórico en el surgimiento del mundo moderno es tomada como modelo para demostrar la validez del principio de continuidad en la historia de la cultura. Así, en *Saber y Dialéctica* explicita la correspondencia entre el pensamiento científico de la Antigüedad postrera y el de la Modernidad; en tanto que en *Renacimiento Italiano y Pensamiento Moderno*, se refiere a la reaparición de ciertos tópicos de la metafísica neoplatónica-pitagórica en la filosofía del siglo xv en adelante.

²² Ibídem, p. 93.

²³ Ibídem, pp. 64 y 65.

Nuestro autor señala que la impronta neoplatónica-pitagórica se puede observar en diversas manifestaciones de la cultura moderna, especificando que entre sus puntales más relevantes están: el anhelo de infinitismo en el arte, la articulación monismo espiritual en la filosofía y la asimilación de la idea de universo en la ciencia moderna.

SIMBOLISMO E INFINITISMO EN EL ARTE MODERNO

La influencia del espiritualismo neoplatónico-pitagórico en el arte es descrita someramente por nuestro autor. A diferencia de las otras dos áreas de la cultura, donde se extiende con largueza, no abordó de modo específico el desarrollo de la creación artística en el mundo moderno. A pesar de esta dificultad, su perspectiva genealógica no deja fuera el papel del arte, proponiendo al respecto dos tesis con las que sugiere desafíos para futuras investigaciones.

La primera tesis plantea que la unión entre la ciencia y el arte floreció desde siempre “a la sombra del platonismo pitagorizante”. Documenta que en el siglo xiv circulaba en Europa la sentencia *Ars sine Scientia Nihil* (Nada es el arte sin la ciencia). Tal tradición para el maestro polaco fue transmitida desde antiguo “por las sociedades secretas o cofradías, animadas del espíritu platónico-pitagórico, donde el afán de conocimiento científico y el saber ocultista, rayano en la superstición, se unían en un todo indiscriminable”.²⁴

A modo de ilustración destaca que en las creaciones artísticas del Renacimiento aparecen expresados elementos simbólicos, esotéricos y sapienciales que se explican por su origen neoplatónico y pitagórico:

Los artistas del Renacimiento [afirma], heredaron aquellas tradiciones milenarias con su simbolismo peculiar, lo que explica la gran importancia que tienen para aquellos números y algunas figuras geométricas, ante todo, el pentagrama (pentágono estrellado) y su forma de tentáculo o pentalfa... El simbolismo del pentagrama se apoya en su estrecha conexión con la sección áurea, dado que la relación entre la diagonal del pentágono (o el lado del pentágono estrellado) y el lado del pentágono inscrito en el círculo representa el número de oro.²⁵

La segunda tesis, que está en cierto modo ligada con la anterior, le confiere un papel decisivo a la cosmovisión neoplatónica-pitagórica en el surgimiento del “anhelo de infinitismo” que tiene notables repercusiones en la pintura y en la música. En la creación pictórica influye con la concepción de la perspectiva que, para los artistas del *Quattrocento*, les permite plasmar en sus obras el sentimiento de infinitud. Esto se puede observar señaladamente a partir del siglo xiv, después

²⁴ *Renacimiento italiano...* Op. cit., p. 46.

²⁵ *Ibidem*, pp. 46-47.

que Brunelleschi introdujera la perspectiva pictórico-geométrica. Esta innovación estética para Jasinowski expresa el propósito no de “reproducir la naturaleza” sino de “reproducir nuestra visión de la naturaleza”. Animados por este espíritu los creadores del Renacimiento trataron de hacer patente la representación del espacio tridimensional a través de los contrastes: “la sensación de lo profundo se logra por medio de la oposición de luz y sombra”. De la misma forma, representaron el mundo exterior centrado en el “punto de fuga” en la línea del horizonte, “como si fuera un ‘punto conjugado’ del ojo físico, o más bien, del ojo espiritual”. En el fondo, lo que se representa en la proyección —cuyo vértice es el ojo— es, a juicio de nuestro autor, “el predominio de lo dinámico y del proceso, pues la radiación concebida como ‘proyección’ alude al proceso”. En consecuencia, el “punto de fuga” se constituye en el “punto al infinito”.

En el dominio de la música renacentista también se expresa el anhelo de infinitismo de cuño neoplatónico-pitagórico. Resalta el “matematicismo” de la concepción musical, donde se destaca Vincenzo Galilei (padre de Galileo). Para Jasinowski hay que recalcar “la importancia de sus teorías armónicas, que reducen las voces a una sola, acompañada de un instrumento o conjunto de ellos, por lo cual el sentido horizontal (polifónico) anterior, va perdiéndose para ceder el paso al sentido vertical (armónico), que procurará posteriormente un desarrollo de la ópera y una mayor posibilidad del programatismo musical”.²⁶ Estima nuestro autor que ambas características (armonía y programatismo) se desarrollan ampliamente en el siglo XIX en la línea que va desde Liza hasta Richard Strauss, pasando por Berlioz, Chopin y Wagner. También contribuye al surgimiento del Impresionismo musical representado por Debussy y Ravel entre otros.

En suma, con estas dos tesis se puede acreditar la imbricación entre el arte y la ciencia en la cultura moderna que según el maestro polaco tiene un inequívoco origen neoplatónico-pitagórico: “Aquella revolución en el arte significa al mismo tiempo una revolución matemática: la geometría proyectiva, que simboliza el predominio de la idea de proceso, tan característica de la ciencia moderna, sobre el aspecto estático del ser, ligado a la tradición milenaria”.²⁷

MONISMO Y ESPIRITUALISMO EN LA FILOSOFÍA

El desarrollo de la filosofía moderna, asevera Jasinowski, es en gran medida el resultado de la actualización de antiguas tradiciones conservadas durante el Medioevo por movimientos culturales aparentemente marginales. Uno de los propósitos de su última obra, *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*, es precisamente demostrar que de estas antiguas fuentes son las doctrinas espirituales neoplatónico-pitagóricas las que logran una mayor gravitación en los inicios de la Modernidad y confluyen con vigor en la génesis de la nueva filosofía.

²⁶ Ibídem, p. 45.

²⁷ Ibídem, p. 44.

En este sentido, subraya Jasinowski que la filosofía del Renacimiento italiano constituye la primera síntesis orgánica del pensamiento propiamente moderno. Aunque este juicio no siempre es compartido por los historiadores de las ideas, su tesis es categórica: "Si el Renacimiento representó la iniciación de la cultura moderna, es inevitable que la especulación filosófica renacentista fuese también reformadora del pensamiento moderno".²⁸ Afirma que la nueva filosofía es una concepción constituida por un conjunto de corrientes que circulan en torno a un eje que es una ontología monista. Esta combinación del monismo con doctrinas diversas entre las cuales están las neoplatónicas y neopitagóricas, contribuyó a contrarrestar el férreo predominio que la metafísica dualista del pensamiento escolástico mantenía hasta entonces, transformando radicalmente la concepción de las relaciones entre Dios, el cosmos y el hombre:

La filosofía del Renacimiento es casi completamente una filosofía de carácter monista, donde el dualismo de Dios y creaturas está, por decirlo así, debilitado a favor de un monismo básico. No debe extrañar este hecho, dado que la filosofía del Renacimiento es ante todo, una filosofía de carácter neoplatónico-pitagórico y, por lo tanto, subraya siempre la índole panteísta-monista del mundo.²⁹

Junto con el núcleo monista, Jasinowski analiza los otros componentes espirituales de la filosofía renacentista, en la cual distingue tres fuentes principales: la primera fuente es un singular espiritualismo místico que, inspirado por tradiciones platónicas y neoplatónicas, se desenvuelve en oposición al ontologismo aristotélico y al formalismo escolástico, provocando así una importante transformación en la filosofía:

Las nuevas disposiciones metafísicas propias del Renacimiento, llevaron a la filosofía escolástica a una inevitable caída, cuya causa, antes que la pervivencia de opiniones erróneas atribuidas a Aristóteles, fue más bien consecuencia de la presencia del espíritu místico ligado esencialmente al platonismo.³⁰

La segunda vertiente de la filosofía renacentista es el naturalismo o la disposición intelectual que recupera la relación sensible del hombre con la naturaleza. Este naturalismo contribuye notablemente a estimular los estudios científicos, introduciendo una "visión estética, espiritual y vitalista del mundo". Acentúa el pensador varsoviano que esta atracción por el conocimiento de la naturaleza, de raíces neopitagóricas, se manifiesta en las obras de Finicio, Pico della Mi-

²⁸ Ibídem, p. 95.

²⁹ *Filosofía Medieval...*, Op. cit., "Octava Clase": B, p. 1.

³⁰ *Renacimiento italiano...*, Op. cit., p. 92.

randola, Patrizzi, Cardano, Telesio, Campanella, Giordano Bruno, “quienes no fueron simples filósofos, sino también filósofos de la naturaleza, naturalistas o matemáticos”. Añade que las mismas doctrinas las compartieron genios como Galileo y Leonardo da Vinci.

La última fuente del pensamiento renacentista es lo que el maestro polaco denomina “Pancosmismo”. Elabora este término para describir una concepción globalizante y anti-fragmentaria del Universo, que según nuestro autor está presente “en casi todos los filósofos del Renacimiento” y en algunos sistemas del siglo XVII. Precisa que no es un panteísmo sin más ni tampoco una “equiparación de la divinidad con el universo que ella refleja” sino una nueva visión dominante durante el *Quattrocento* italiano. Consiste en comprender el cosmos no solo como la totalidad de las cosas existentes, sino que además, ver en toda existencia particular un cosmos en sí mismo: “Este concepto expresa la convicción de que no solamente lo divino es coextensivo con el mundo —esto sería un panteísmo— sino que cualquier partícula de materia, o cualquier trozo de un cuerpo, o aún cualquier lugar en el espacio es como todo un mundo”.³¹

Los antecedentes lejanos de esta cosmovisión se ligán con la tradición hermética, derivada de Hermes Trimegistos, sabio del antiguo Egipto que fundaba su doctrina en el *dictum*: “como es arriba es abajo”. Para el pensador polaco esta sabiduría fue transmitida a la posteridad por Jámblico, filósofo neoplatónico, en su obra *De los Misterios de los Egipcios*, y es asimilada durante el Renacimiento con evidentes contenidos cabalísticos de corte pagano:

La idea de la divinidad y libertad (dignidad) del hombre en Pico, encuentra su fundamento en las ideas cabalísticas de que las almas son partículas de la esencia divina (que es luz), y que Dios, al crear al hombre, *retira su voluntad y deja su substancia*. Esta misma idea le sirve de trampolín en el *Heptaplus* para demostrar que la naturaleza es el vestido de la divinidad.³²

En conclusión la filosofía moderna al nacer, merced al principio de continuidad, ligada al fondo especulativo de la cosmovisión neoplatónica y neopitagórica, adquiere una impronta que se observa a lo largo de todo su desarrollo. Para nuestro autor las ideas de la síntesis espiritual de la “Antigüedad muriente” se encuentran por doquier en autores modernos y contemporáneos, lo cual indica que constituye un derrotero ineluctable por donde transita el pensamiento moderno:

La revivencia del neoplatonismo en la obra de Spinoza, influida por Giordano Bruno, hizo posible el florecimiento y desarrollo del idealismo alemán,

³¹ Ibídem, “Octava Clase” B, p. 2.

³² *Renacimiento italiano...*, Op. cit., pp. 23-24. (Cursivas del autor).

y este último el que a su vez despertó el interés universal por Spinoza e hizo, de algo más que sombras, un factor vivo y poderoso de la especulación moderna. Y la misma corriente wolffiana de la cual surgió Kant, siendo una modificación del sistema de Leibniz, tuvo que llevar también cierto sello neoplatónico, y acaso ¿necesitamos mencionar hasta qué punto Bergson ostentaba en su filosofía actitudes plotinianas?³³

LA CIENCIA NUEVA Y LA CONSTITUCIÓN DE LA IDEA DE UNIVERSO

Finalmente, nuestro autor al reflexionar sobre la ciencia moderna reconoce que esta constituye una “fuerza social nueva”, la que a partir del siglo xvii transforma los cimientos mismos de la convivencia humana. Sin embargo, opina que en sus orígenes también se deben reconocer las premisas del antiguo ideario neoplatónico-pitagórico. Declara que su punto de vista sobre la formación de la ciencia moderna pone en discusión ciertas versiones comúnmente aceptadas, que sostienen que aquella se desarrolló a partir de una ruptura y negación con el movimiento espiritual heredero del mundo helénico. El tenor de su exposición es polémico, porque al indicar los cambios más relevantes discute con dos pensadores de primer orden en el siglo xx: Pierre Duhem, ya citado anteriormente, y Alexander Koyré.

Al primero de ellos, Jasinowski lo reconoce como un “eminente físico francés” que realizó un ingente esfuerzo en el acopio de materiales que muestran el desarrollo de la ciencia exacta en la Antigüedad y el Medioevo. Sin embargo, discrepa con su tesis que propone que la ciencia moderna fue impulsada por lo que denomina el “occamismo científico”. Piensa que esta interpretación es errónea porque supone un vínculo entre las ciencias exactas y el nominalismo, el cual no existiría sino que sería fruto de una “leyenda”. El maestro varsoviano en su *Historia Filosófica de la Cultura*, junto con impugnar a Duhem, formula su original teoría que reivindica la influencia del ideario neoplatónico-pitagórico en el desarrollo del pensamiento científico moderno:

Se sostiene aquí la tesis que presenta el nacimiento de la ciencia moderna como la realización de ciertas disposiciones cognoscitivas desarrolladas en las postrimerías de la Antigüedad, considerada comúnmente como una especie de decadencia. Tendríamos que abolir la leyenda de un ‘occamismo científico’, teoría elaborada y puesta en circulación por el ilustre físico e historiador de las ciencias que fue Pierre Duhem. Los sostenedores del ‘occamismo científico’, así llamados en honor a Occam, renovador de la corriente nominalista en el siglo xiv, pretenden remontar la formación de la ciencia experimental a la corriente nominalista centrada en él. Sin embargo, el experimentalismo y matematicismo de la ciencia moderna tiene muy

³³ Ibídem, p. 95.

poco que ver con el nominalismo, que fue siempre y sigue siendo casi estéril para la ciencia nueva, pues aquellos rasgos de la ciencia nueva en el siglo xvii no son sino la realización de las corrientes legadas por la Antigüedad muriente, transmitidas a través de la Edad Media y robustecidas durante el Renacimiento con su preponderancia del elemento neoplatónico-pitagórico.³⁴

La relación genealógica entre la especulación de la Antigüedad tardía y el surgimiento de la ciencia moderna a través de las tradiciones metafísicas medievales es reafirmada con persistencia por Jasinowski en su obra *Saber y Dialéctica*:

No vacilamos, en todo caso, en sostener la tesis de que la predilección que se observa al final de la Antigüedad por las representaciones en expansión del movimiento, en lugar de las imágenes clásicas del cambio físico, se debió a la influencia de la metafísica platónica-pitagórica de las *Enéadas*, cuyas proyecciones tardías en el Medioevo ejercieron una influencia incontestable en la historia de las ideas especulativo-naturalistas.³⁵

Para nuestro autor el llamado espíritu de la ciencia moderna, entendido como las “nuevas ideas” que cristalizan en las teorías de Copérnico, Kepler, Descartes, Galileo y Newton, que desplazan la cosmovisión anterior, solo se justifica con referencia al aristotelismo y la escolástica aristotélica. A su parecer, la ciencia nueva, en muchos aspectos, no es sino un retorno a tendencias subsistentes del pensamiento antiguo que entonces se hacen patentes bajo nuevas condiciones culturales. Insistiendo, nuevamente, en el principio de continuidad en la historia de las ideas, califica la tesis sobre el “nacimiento de la ciencia moderna” como una leyenda y un mito:

Todas las investigaciones dedicadas al tema “nacimiento de la ciencia moderna” —y su número no parece tener límite—, tienen un vicio común. El tema mismo no pasa de ser una ingente ficción, pues la ciencia moderna... no nació nunca, su nacimiento es solo una leyenda, un mito.³⁶

En su esfuerzo de contrarrestar la leyenda analiza, de modo ejemplar, la “Revolución Copernicana” estableciendo la vinculación de la teoría heliocéntrica con el pensamiento antiguo. De acuerdo a su opinión la teoría copernicana fue una manifestación palmaria del espíritu “platónico-pitagórico-agustiniano”, transmitido a través de ciertas corrientes de la Edad Media, y que se logra

³⁴ Bogumil Jasinowski, *Historia filosófica de la cultura* (Apuntes de Clases), Santiago, Editorial Universitaria, 1950, p. 9.

³⁵ *Saber y Dialéctica...*, Op. cit., pp. 137-138.

³⁶ *Ibidem*, p. 139.

consolidar en los siglos xv y xvi. Esto se demuestra en el modo cómo Copérnico, al exponer su teoría del universo, se refería con fruición a los antiguos astrónomos griegos, y, en especial a los de la escuela pitagórica:

Esta coordinación de las ideas estaba lejos de ser casual. Fueron los pitagóricos los que tendían, a diferencia de los demás sabios antiguos y, particularmente, los aristotélicos, a una visión *homogénea* del Universo, negándose, también a reconocer la Tierra como centro del Mundo y a admitir una oposición fundamental entre el mundo supralunar, dotado de todas las perfecciones, y el mundo terrestre, imperfecto y sujeto a la corrupción.³⁷

Persuadido de la justeza de esta conclusión analiza críticamente la posición del segundo de los autores mencionado, Alexander Koyré (1892-1964). Considera que este filósofo e historiador de las ciencias de origen ruso incurre en una confusión al sostener que el cambio en la concepción del mundo se produjo por la sustitución del cosmos como unidad cerrada de orden jerárquico a la concepción moderna del universo que lo entiende como conjunto abierto y ligado por la unidad de sus leyes. Discute también la tesis de Koyré que explica dicho cambio como resultado de “la unión de la física clásica (galileo-newtoniana) con la astronomía”. El filósofo polaco observa que esta interpretación es limitada puesto que hace referencia exclusivamente a la visión aristotélica, la cual no es la única cosmovisión sino *una* más entre *otras* coexistentes. Asimismo, le rebate a Koyré la afirmación que la concepción del universo homogéneo y sin jerarquías sea un logro moderno; ya que, en rigor, esta es una doctrina que pertenece al acervo pitagórico. Para Jasinowski la idea misma de cosmos equivalente a un “universo” es originaria del pitagorismo. Esto lo diferencia del cosmos aristotélico, al cual el pensador polaco llama “duoverso” porque presenta una visión dual del mundo al separarlo entre una dimensión supralunar y otra sublunar, en la que existe el orden jerárquico de los entes, lo que es propio de la teoría aristotélico-ptoloméica: “El cosmos platónico-pitagórico, en cambio, es esencialmente un Universo, lo cual se refleja en la actitud antigeocéntrica, de dichas corrientes; actitud anticipadora de la obra copernicana y ligada, a veces, al infinitismo”.³⁸

La perspectiva global que Jasinowski nos procura sobre el decurso del pensamiento científico lo resume en una escueta sentencia: “Toda la historia de la ciencia se presenta como una grandiosa exteriorización de la dimensión estática del Ser y del espíritu que la capta”. Afirma que este planteamiento está ligado a la esencia filosófica del pitagorismo; o más bien a la “intuición pitagórica”, cuya misión permanente es solucionar el problema del conocimiento frente

³⁷ Bogumil Jasinowski, “Copérnico como sabio, hombre de fe y patriota”, revista *Estudios*, N° 124, Santiago, Mayo de 1943, p. 19. (Destacado del autor).

³⁸ *Saber y Dialéctica...*, Op. cit., p. 134.

a las tentativas reductivistas del saber empírico-sensualista. Se trata de una actitud primigenia del pensamiento, descubierta y preservada por el espíritu pitagórico que trasciende a lo largo de los siglos, y que ha estimulado tanto a los neopitagóricos de la Antigüedad como a los de la Modernidad la formulación de las teorías científicas más revolucionarias de la historia occidental.

CONCLUSIÓN

La comprensión del ideario neoplatónico-pitagórico en la obra de Jasinowski proporciona una clave fundamental para entender su filosofía de la historia y de la cultura. Para el pensador varsoviano el surgimiento de la síntesis neoplatónica-pitagórica constituye un momento cenital de la Historia porque la Humanidad descubre el "Infinitismo". Con este descubrimiento el hombre, por primera vez, se enfrenta al problema de la inconmensurabilidad cósmica que es a la vez el enfrentarse con su propia inconmensurabilidad. En consecuencia, la Antigüedad tardía no fue, como afirman algunos historiadores y filósofos de la cultura —entre ellos Spengler—, una etapa "decadente" sino vital y regeneradora, en la que se produjo una genuina "revolución cultural". Los logros de esta revolución han permanecido en la memoria de Occidente y resurgen constantemente en todas las manifestaciones de la cultura. El nacimiento del mundo moderno, para el filósofo polaco, es la demostración más concluyente de la presencia de la síntesis espiritual de la Antigüedad. Y, si bien es cierto que, en ocasiones, destaca la influencia aislada de un componente de la conjunción, ya sea el neoplatónico o el neopitagórico, en definitiva su mirada atiende al enyuntamiento de ambos. Su filosofía es, pues, una representación del ideario neoplatónico-pitagórico.

Es menester añadir otro aspecto que explica la opción jasinowskiana por el ideario neoplatónico-pitagórico: el indiscutible valor heurístico que este comporta para la investigación y la reflexión. Si la historia de la cultura es leída, críticamente, a partir de la centralidad de la síntesis filosófico-espiritual de la Antigüedad, se puede observar su irradiación permanente en la filosofía, la ciencia y el arte. También, entonces, se encontrarán nuevas interpretaciones de los monumentos materiales y espirituales del pasado. El conjunto de la obra de Jasinowski es el mejor ejemplo que acredita la fuerza creadora y renovadora del ideario.

En definitiva, Jasinowski al adherir al ideario neoplatónico-pitagórico y adoptarlo como puntal de su programa filosófico, recupera esta fuente olvidada, a la que tradicionalmente se le atribuye un lugar marginal en la historia de la cultura, demostrando que aún encierra virtualidades insospechadas para el enriquecimiento del pensamiento humano.

TESTIMONIOS

NOTAS PARA SALUDAR A MIGUEL ARTECHE*

Roberto Onell H.**

La muerte de Miguel Arteche, para algunos de nosotros, es la pena de una certeza: no habrá más poemas escritos por él. Aun pudiendo encontrarnos por ahí con algún texto inédito, en la pesquisa de un editor de buen olfato, ya sabemos que su boca y su mano cesaron de articular palabras. Pero, ¿qué palabras? ¿Qué hay en los poemas de Arteche, antes y después de leerlos, oírlos, evaluarlos uno a uno? De otro modo: ¿qué recibimos en su poesía que quisiéramos, como si fuera un proyecto en marcha, no cesase? Volvemos a observar algunos de esos pasajes y volvemos a saber un poco más. ¿Qué lugar visitamos conducidos por *La invitación al olvido*? ¿Qué nos apunta *Solitario, mira hacia la ausencia*? ¿Adónde exactamente nos expulsa *Destierros y tinieblas*? ¿Quién es, a fin de cuentas, ese *Fénix de madrugada* que amanece tras *Noches*? ¿A qué hora, en verdad, nos damos cita en *Jardín de relojes*? Si es verdad que las preguntas germinan sobre afirmaciones, entonces contamos con un suelo posible de remover indagatoriamente, y la pregunta, como suele ocurrir, es otra y la misma: ¿qué escuchamos en la poesía de Miguel Arteche?

... La búsqueda de Dios, traducida en preguntas e interpelaciones... La intuición de una armonía universal, fraguada en el rigor métrico... El verso suelto, asimétrico, librado al ritmo de la meditación o la conversación... La irrenunciable ternura, que tempera coloquios enamorados y los entrañables *Poemas para nietos*... El sentido lúdico de lo humano, que juega en ocurrencias y brinca en juegos de palabras... El amor plural, desnudado en erotismo y vestido de compañerismo sereno... El dolor del exilio, sufrido en la *polis* de cada día, pero también en el centro de lo humano, contra toda utopía *de este mundo*... El humor, abierto en la gama del blanco al negro... La cotidianidad, en su manifestación antilírica y en la meditación liberadora que es capaz de descubrir la trascendencia ahí mismo...

Es claro: son apenas esbozos de respuestas —rápidas, entrecruzadas, sobrepuestas— para recién empezar a saber, pero sobre todo para empezar a conocernos, porque estamos ante la modulación de una palabra que habla de nosotros. La pregunta por aquello que recibimos en la poesía de Arteche se levanta, ciertamente, desde nuestra cercanía con sus poemas, pero también se levanta desde otra pregunta posible: ¿cuál podría ser el lugar de esta poesía en la poesía de autores chilenos? Una cuestión acaso ya más distante que la anterior, dado que toda panorámica implica un alejamiento del observador; pero es una pregunta igualmente cercana, porque se yergue en la distancia de

* Una primera y más breve versión de este texto apareció en *Revista Intemperie* en julio de 2012, pocos días después de la muerte de Miguel Arteche. Ver www.revistaintemperie.cl.

** Pontificia Universidad Católica de Chile.

quien quiere saborear, comprender más, de quien desea ver mejor las ramas y los árboles del lugar que habita. Queremos averiguar el lugar de la poesía de Miguel Arteche en una genealogía presunta; una familia cuyos miembros debieran sernos, si nuestro arbitrio no es arbitrariedad, al menos reconocibles.

No era necesario tratarlo personalmente para darnos cuenta, por ejemplo, de que Arteche leyó, escuchando, demorándose, desde los versos trovadorescos del romancero anónimo y la canción de cuño medieval, junto a las piezas de viva relojería del Siglo de Oro, en especial el estoicismo palpitante de Quevedo, hasta la modernidad que él distinguía en los poetas del 98, con Antonio Machado como primera voz, y en los del 27 y después, entre los cuales atesoraba a Federico García Lorca, Rafael Alberti, Luis Cernuda, Pedro Salinas, Miguel Hernández, Emilio Prados. Nos damos cuenta de esta herencia en el apego decidido —es decir, elegido y enérgico— a la versificación métrica, a la práctica de diversos esquemas de composición —de una data tan extensa como la lengua—, y también nos lo evidencia el conjunto de preocupaciones del hablante, el horizonte existencial del individuo que se entrega a la palabra, varias veces caminante en el cristianismo católico.

Así, por ejemplo, ejercicio de máscara teatral, el poema “Quevedo habla de sus llagas” confirma no solo una preferencia personal de lector y escritor, sino sobre todo un lazo saludable, de palabra vivida, entre el castellano español y el americano. Quien escribe ese poema ya habita, a sus anchas, la naturalidad del castellano asumido como propio y, por tanto, labrado con nuestros acentos americanos y chilenos. Sin exagerar, podemos decir que el trabajo de José Martí, Rubén Darío, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, César Vallejo, *un solo trabajo*, hizo posible ese poema; con igual justicia, decimos que el oficio de Arteche lo hizo realidad. Otro tanto podríamos observar en “La bicicleta”, “Comedor”, “El café”, “Dama”, “Lluvia”, “Gólgota”, sonetos de maestro, del artesano curtido él mismo por la palabra que se atrevió a escuchar y transcribir. Y otro tanto sucede en el largo y sostenido aliento de las cuatro “Invocaciones a Nuestra Señora del Apocalipsis”, serie fraguada, desde luego, en la devoción mariana, tan característica de América Latina, y fraguada también en la poética visionaria que hunde sus raíces en la poética de san Juan Evangelista; la misma que afloraría reelaborada en el Romanticismo anglosajón, y que pasaría a Hispanoamérica en plenitud, otra vez, con Darío.

El casticismo de Arteche, todo un tópico al tratar de su poesía, consiste también en la cuestión de Dios, formulada desde una perspectiva a veces confesional, a veces no confesional. En nuestra América contemporánea, sabemos que Gabriela Mistral encara este asunto con una reciedumbre inédita hasta entonces: la frontalidad de la enunciación se vuelve dolorida precisamente en la medida dolorosa de la experiencia humana (*Él pasó con otra, / yo le vi pasar / [...] Él va amando a otra / [...] (Dios quiere callar)*); mientras Vallejo cuenta con Dios pero como quien constata un problema dado, probablemente insoluble (*Yo nací un día/ que Dios estuvo enfermo...*). Poco antes, Pedro Prado se había atrevido con la cuestión metafísica, pero no siempre enfocando a Dios. Esta problemática, en Arteche, es castiza en cuanto Dios es alguien a quien interrogar, con quien

conversar y, aun, alguien con quien enojarse y por quien sentir conmiseración... Un Dios cercano. No un saber ni un constructo de la inteligencia: una presencia. Por eso el dolor, la soledad, la vanidad de este mundo, se verifican como la finitud que el cristianismo más originario busca redimir en la persona de Cristo. Por eso es posible esperar de este una respuesta, o rogar a su madre para que nos acompañe, con expresión directa, con la soltura del amigo, del hijo, en coloquio espontáneo. La precariedad constitutiva del ser humano se comprende direccionada hacia otra realidad; anhelante y llamada a una plenitud que la existencia humana, por sí sola, no puede darse. Por eso esta poesía, demostrando un dominio técnico de alto nivel y alcanzando severas cotas de amargura, no se solaza en alardes formales ni riza el rizo pesimista. De pie en cierto estoicismo, la humildad es una forma de dignidad.

Por su parte, el poema "El agua", tan estudiado y tan traducido, no nos engaña al hacernos oír las mejores voces de la tradición hispanoamericana, en una multiplicidad bien asimilada. El poema comienza como un relato, para enseguida revelarse visión y transfiguración de la propia vida al entreverse la propia muerte. Ahora bien, lo romancesco y castizo que pueda detectarse en él, digamos, la actitud narrativa en rachas intercaladas de rimas asonantes, es indistinguible de su aliento anglosajón. El eneasílabo, tan naturalmente hablado en "El agua", trasunta una amplia lección de la poesía en inglés, uno de los menos notificados magisterios recibidos por Arteche, de donde se desprende, también, su trato con el llamado verso libre, de tono conversacional: Robert Graves, G. M. Hopkins, nuestro casi desconocido Edwin Muir, y desde luego T. S. Eliot. Una tonalidad de conversación que, por estas mismas raíces naturalizadas y no experimentales, no se traduce en manifiesto, no ostenta la militancia de un Nicanor Parra, ni la acidez reflexiva de un Enrique Lihn. Simplemente discurre. Semejante simplicidad tonal habita, asimismo, el muy mistraliano poema "Salar". (A propósito de la herencia en inglés de nuestro poeta, Thomas Wolfe y C. S. Lewis no debieran soslayarse a la hora de aquilatar al Arteche narrador y ensayista, en especial cuando ensaya acerca de su propia generación literaria. Y si hablamos de prosa, agreguemos que *La disparatada vida de Félix Palissa*, novela publicada en 1975 tras resultar finalista del Premio Biblioteca Breve de Seix Barral en 1971, combina la pesquisa policial, de fuerte tradición anglosajona, con la picaresca, de tradición tan castiza y latinoamericana).

La pugna que Arteche explicitó contra Parra y Zurita, y el alejamiento respecto de Lihn, pueden leerse como las simples polémicas de personas y grupos incompatibles entre sí, en la lucha por legitimar los proyectos propios. En un barrio —el chileno— tan dado al codazo y la adulación, donde la descalificación quiere pasar por *crítica*, pero asimismo de eclosiones poéticas cuya riqueza y diversidad no son fáciles de digerir en el dinamismo que lo caracteriza desde hace un siglo, o al menos en las primeras siete décadas del siglo xx, las polémicas de Arteche tienen dos caras. Por una parte, la negación a aceptar como poesía algunas ocurrencias o groserías del proyecto de Parra, el neomesianismo del yo de Zurita y la desmesura del versículo de Lihn. Coloquialismo circunstancial, mesianismo, versículo, eran aceptables para Arteche como iluminaciones

inéditas, propias de la sacralidad de la palabra; nunca como glorificaciones de la banalidad ni del sujeto, siempre finito, por muy inteligente o anhelante que haya despertado ese día. El poema "Pan", de Mistral, era uno de sus ejemplos más queridos sobre la poetización del asombro en lo cotidiano.

La segunda cara de la polémica es una afirmación: el trabajo a favor de una tierra de labranza permanente, de una poesía alimentada en rumia lenta. Con lúcida irritación, pero también con mutismo taimado, e incluso a riesgo de incomprensión de los proyectos poéticos que en lo inmediato divergían del suyo, Arteche fue partidario, y hasta diríamos partidista, de una asimilación meditativa de lecturas y conversaciones. Sobre esto, hay suficiente correspondencia entre sus ensayos sobre poesía y sus poemas mismos. Es la apuesta por una poesía como contemplación del *mysterium*; abarcadora, en virtud de su objeto de atención, de una variedad amplia de asuntos y registros de lenguaje. Ahora bien, si el mismo Arteche no pulsó demasiadas cuerdas de la lira, sí supo distinguir, olfatear, avistar, la riqueza de esa concepción que hizo suya, como lo atestiguan sus alumnos de taller, Andrés Morales y Alejandra Basualto entre ellos, y como lo prueba la mención que hizo a Faride Zerán, en los noventa, del valor poético del joven David Preiss. Y supo distinguir el rico misterio del mundo porque se reconoció su habitante por gracia de la palabra. Así vivida, la poesía como oficio alumbra un vasto suelo de labor; un terreno permanente que hace posibles, en la riqueza del cultivo, esos otros proyectos, tan disímiles, aparentemente lejanos entre sí.

De tal suerte, el niño rabioso y el viejo sereno se disputaron a menudo la máscara del poeta, con una sabiduría enérgica pero igualmente consciente de su finitud como ser humano. Llamada de atención, voz de alerta acerca de la perennidad de una palabra que mejor se entiende con nuestro *cada día* esperanzado, tedioso, cansador, amargo, dulce, más bien ajeno a la publicidad y al vivir astuto. Por eso, ya en términos de preocupaciones existenciales, ya en cuanto estrictos modos de escritura, de artesanías ejecutadas, la poesía de Arteche convive de cerca con pasajes fundamentales de Jorge Teillier, cierto Armando Uribe, Alberto Rubio, Efraín Barquero, los Cruchaga —Ángel, Rosa, Juan Guzmán—, Guillermo Trejo, Juan Antonio Massone. Pero también, poco más atrás en el tiempo, poco más adelante, Arteche comparte el horizonte con Óscar Castro, cierto Óscar Hahn, Delia Domínguez, Pedro Lastra, e incluso las preocupaciones más metafísicas de Eduardo Anguita, Humberto Díaz-Casanueva y Pedro Prado, para ir aún más atrás en nuestra propia tradición. En literal consecuencia, es una poesía que reaparecerá pronto, si las presentes notas no están descaminadas, en otras voces que acepten la fragua demorosa, sin temor ni pereza ante el trabajo justo. Una poesía que seguirá manifestándose no tanto para deslumbrarnos sino para hacernos y permitirnos mirar.

Gracias, Miguel Arteche. Gracias por todo aquello que nos está esperando.

Santiago, julio-septiembre de 2012.

EN TORNO A GABRIELA MISTRAL

*Pedro Pablo Zegers**

CARTAS (1923 A 1947)

El material que a continuación presentamos, constituye una de las últimas adquisiciones de documentos y fotografías de Gabriela Mistral y otros relacionados con la autora, por el Museo Gabriela Mistral de Vicuña, y que se debe a una política de desarrollo de colecciones que la Subdirección de Museos y esta Unidad de la DIBAM, se han propuesto implementar, de un tiempo a esta parte, con el objeto de seguir completando sus fondos de manuscritos.

En esta oportunidad, hemos querido dar a conocer un conjunto de cartas entre Gabriela Mistral e Isolina Madariaga de Samatan y Marta Elena Samatan; de Emelina Molina, hermana de Gabriela y de doña Petronila Alcayaga y otros. Asimismo, hemos incluido en este testimonio, una muestra de las fotografías también transmitidas, por la sucesión de Marta Elena en Argentina.

Las cartas, que cubren un período de tiempo que va desde 1923 a 1947, dan cuenta de situaciones como la visita de Gabriela Mistral a México, y las razones que la llevan a retornar a Chile:

“Respecto a mi vuelta a Chile, la haré solo por ver a mi mamá. Mi vida allí es, en sentido económico, estrecha i dura. Hasta ha sido amarga i miserable, mi amiga”. Así, de manera franca y abierta, le contaba Gabriela a su “Vallecito”, como llamaba cariñosamente a Isolina Madariaga, la madre de Marta Elena Samatan acerca de su situación personal. Cabe recordar que Gabriela recibe la invitación del gobierno mexicano para colaborar en la reforma educacional que se implementaba por aquellos años. En Chile, se había desempeñado, desde los 15 años, como ayudante de maestra hasta Directora fundadora del Liceo de Niñas de Santiago, recorriendo el país de norte a sur. También en esta misiva, le comenta acerca del trato recibido de su padre, don Gregorio, hacia ella y los suyos en su infancia de Vicuña: “Me es grato decirle a Ud. mi gratitud por las bondades que D. Gregorio, su padre, i Uds. mismas tuvieron para mi familia. Soi más que poeta, mujer agradecida i cariñosa hacia los buenos”. (México, 1 de noviembre de 1923). Gabriela hace recuerdos de cuando, junto con su madre y su hermana, visitaban la tienda de don Gregorio en Vicuña, muy cerca de la casa donde habitaba su familia, y allí recibieron el cariño, y en más de alguna ocasión los obsequios de este hombre bondadoso.

* Conservador del Archivo del Escritor. Biblioteca Nacional. Secretario de redacción de revista *Mapocho*.

Más adelante, ese mismo año, le comenta a Marta Elena: "Mi querida Marta: Le estoi profundamente agradecida por sus grandes finezas para mí, que mucho me obligan. Le pido perdón por mi tardanza en escribirle: estoi mui cansada, sumamente cansada i debo darme un reposo de unos seis meses, de correspondencia, de libros, de literatura. Cansa todo i cansa hasta el propio oficio, mi amiga".

Es en esta misma carta, donde Gabriela motiva a Marta a la lectura y a la autoformación, dejando en claro que tras la lectura de escritos que le hiciera llegar doña Isolina, su madre, le expresa su predilección hacia su prosa más que a su poesía.

Su mamá, mi noble amiga, a quien quiero con cariño definitivo, que parece viejo de pura solidez, me ha dado a leer varias cosas tuyas. Me han gustado en jeneral, pero la prosa más que el verso. Lea mucho, mi Marta, estudie mucho, no se canse de adquirir cultura, pero mantenga la frescura del espíritu gracias a la cual se crea. Manténgase, como los buenos artesanos, insatisfecha de sí misma siempre, para que trabaje hasta en la vejez, mejorándose. Esa es la lei i los profetas. (La Serena, 1925).

Por estos mismos días, en que Gabriela todavía se encontraba en La Serena, su madre, Petronila Alcayaga, le escribe a Isolina Madariaga, pidiéndole un encargo personal: el envío de la hierba Té de Burro, por aquel entonces escasa en La Serena. Esta petición, demuestra el grado de confianza entre las familias. También llama poderosamente la atención la precariedad de la escritura en esta carta, con una ortografía muy deficiente, que parece ser la de una persona con una muy escasa formación escolar. No obstante, se infiere de esta misiva, la enorme cercanía y el afecto entre estas mujeres.

Otra carta, esta vez de Emelina a Marta Elena, agradece el envío de condolencias y las expresiones de pesar y consuelo ante la prematura muerte de su hija Graciela.

Mi recordada Isolina:

He recibido su consoladora cartita, muchas gracias por sus frases de cariño y de sincera amistad. Aquí me tiene, sola y triste sin la acariciadora mirada de mi adorada hija! [Graciela, sobrina de Gabriela] Aunque era ella tan enfermita, yo se la disputaba a la muerte porque su cariño era lo único que me pertenecía y parecía que con mi ternura yo la volvía, pero esta vez todo fue inútil, y después de pasar tres meses en coma, llorando de dolor a ratos y riendo después, entregó a Dios su almita de Ángel, sin un dolor como un pajarito. (La Serena, 17 de mayo de 1926).

Las cartas que siguen, se encuentran fechadas doce años más tarde, en 1938, cuando Gabriela regresa por segunda vez al continente americano, y se detiene

en varios países donde efectúa diversas actividades culturales, incluyendo la entrega del manuscrito de *Tala* a su amiga Victoria Ocampo, directora de la editorial Sur y cuya publicación se concreta ese mismo año.

En 1938, desde Miami, y recién terminada su gira por América Latina, Gabriela le comenta a Marta Elena las experiencias vividas en Perú; sus planes y sus temores; su deseo de ir a Atenas; el suspenso y el temor de una guerra en ciernes y la posibilidad de instalarse en Argentina.

La jornada peruana ha sido muy difícil: fui como huésped del gob. que me llenó de atenciones; pero esa gente no ha olvidado, excepto el mocerío. La llaga está abierta en los viejos y los maduros. Entre el aprismo y el oficialismo dentro de esa tenaza viví 1½ mes; mi gob. no pudo mandar un hombre a padecer esa marcha sobre el filo de una daga. A Dios gracias salí bien. (La Univ. temía, que se levantasen los muchachos si me oían!). El 9 embarco para Cuba. Escribame a la Legac. de Chile. El Ministerio desea a) que yo vaya a Bs. Ars., a la Plata; b) Que vaya al sur de EE.UU. (Para quedar allí); c) Que si no quiero quedar en la Amer. y en último caso, que vaya a Niza. Yo "ando haciendo tiempo" de que Europa se aclare. Desearía ir a Atenas, a Niza si no me dan eso. Sin hacer, en ningún caso, comparaciones con el Perú, creo que la Arg. no es cordial a un chileno de izqu. sino en círculos privados, en grupos de amigos. Hablo de la gente oficial. Si no me gusta para vivir EE.UU., y si Europa se pone peor, tal vez iría a su tierra. No sobra que Ud. y Olga (mándele esta carta) me informen de si no es fresco y bonito el campo vecino a Córdoba. Pues de ir allá no llevaría una oficina (están abolidos los pasaportes) y me iría a vivir al campo. Tengo una hambre rabiosa de pastos, de silencio y de vacío: de pampa... Dígame Ud. con cuánto vive en Arg. una familia de 4 personas, en buena casa. El año cinco meses de viaje me van dando una fatiga muy grande, un cansancio nervioso que hay que cuidar. No pienso ir a ningún país fascista y eso me reduce el mundo a un pedacito. Voy a quedarme en Miami esperando el resultado de las elecc. chilenas. Si salen Aguirre o Ross, estoy bien; si sale el indecente Ibáñez yo renuncio y volveré a dar clase. Todo lo que le digo es reservado para Uds. Palma me dice que la guerra en Europa sigue en suspenso. ¿Tiene Ud. tiempo para trabajar? Repase sus clásicos. Comience por su Eurípides, siga con Sófocles y Esquilo. Léalos 2 veces. Eso da a la vida una anchura grande. Repase luego su Dante (Con la V. Nueva incluso). Luego su Shakespeare. Luego los esp. La lectura moderna pura abaja la mente, y atolla en mucha fruslería... *Tala* se vende bien en Bs. Ars. Muy poco en Chile por venganza de Vict., creo, de parte de los libreros editores. A mi Olga vivos afectos. Yo le cumpliré lo prometido. Cuénteme de Uds. Es lindo cuanto me mandaron los niñitos de Olga. Ya les escribiré. Marta, el dinero de las Rondas, cuando esté todo, mándelo usted en pesos chilenos al Sr. Don Tristán Fernández, Vicario gral. del Obispado. Mi hermana le debe unos dineros. Sigue mal de salud, la pobrecita. No se cuida para nada. Que el Vallecito le escriba. Vive como loca y come de todo". (24 de agosto de 1938).

Gabriela, quien estuvo en su valle de Elqui ese mismo año de 1938, le comenta a su amiga Marta, acerca de la miseria que allí vio y le pide noticias de este. Le manifiesta sus temores por la situación política del país y le recuerda que fue Ibáñez quien la dejó sin su jubilación.

Cuéntame cómo anduvo vuestro paseo por el Valle de Elqui. Tanta miseria vi allá que me duele la carne de acordarme. Dan ganas de llorar. El resto del Pacífico es aún peor, es una llaga, Marta. Hambre, mugre y dictadura. EE.UU. están aún libres, sanos y radiantes. ¿Por qué nosotros no hemos de saber cómo se hace un pueblo sin darle hambre y Matón? No sé si conocéis Llanquihue y Chiloé. Son maravillosos. Ve a verles y mírales los volcanes uno por uno. Aunque nos maten no se puede dejar de quererlos y, de adorarlos. Tengo adentro una india que les teme y los adora a la vez. Contadme de vosotras. Al Vallecito lo estoy viendo: la quiero mucho. Sea ella ahora mi madre Petita, me ame y vele por mí desde lejos. Os pido Marta, que me mandéis lo que se publique en vuestros diarios sobre Chile. Está eso oscuro, confuso y caliente. A mí no me dan noticias mis gentes. Recorta y mándame lo que leas. Temo que Ibáñez se coma a Aguirre. Ibáñez es quien me dejó aquí sin pan. Será cosa de volver a comenzar la vida a los 50 años. (Niza, 1939).

En 1940, y con la guerra instalada en Europa, Gabriela le informa a Marta que ya tiene la autorización para viajar a Brasil. Se puede inferir de la nota, el desabastecimiento de alimentos y el temor a hacer contacto con minas, que podrían hacer zozobrar al buque en su viaje de regreso al continente americano.

Cara Marta, perdóneme por no haberle escrito tanto tiempo. No he tenido en 14 años de Europa un invierno tan malo como este. Luego, la guerra me puso a traquetear por mi colonia pobre de aquí —que la rica se fue, naturalmente—. Y ahora, M., por fin ya sé que me voy, y a Brasil. Tengo ya la autorización para partir y creo que podré irme en barco brasileiro hacia mediados de marzo. Si no hay minas podré ver una vez el sol de América y sentarme a comer fruta, que no sea de lata y a aliñar mi comida con aceite que no sea mineral como el que estamos comiendo. (Niza, 9 de febrero de 1940).

Ya instalada en Brasil, Gabriela se lamenta de su Consulado en Niteroi. Más tarde, consigue ejercer en Rio de Janeiro y, finalmente, para contar con un mejor clima, se instala en Petrópolis. En esta destinación la acompañan Consuelo Saleva y su sobrino Juan Miguel (Yin Yin) quien, en agosto de 1943, cometerá suicidio, ingiriendo una fuerte dosis de arsénico. Gabriela se aleja de todo el mundo y escasamente contesta personalmente su nutrida correspondencia personal y oficial. Por ella actúan en esta tarea, amigas y asistentes que esporádicamente la acompañan. Es así como Yándira Pereira, agradece las condolencias que Marta le hace llegar por la muerte de Juan Miguel.

Petropolis 20. 10. 43

Sra. Marta Samatan

Yo agradezco, en nombre de la señorita Mistral, la condolencia por la muerte de Juan Miguel y le repito su deseo de tenerla por acá.

Ella no le escribe por tener mala su vista.

Saludos afectuosos.

Yandira Pereira

Cuatro años más tarde, es la propia Gabriela quien le agradece a Marta Elena, un artículo homenaje a Emelina Molina, luego de su muerte acaecida en marzo de 1947.

Mi Marta Samatan:

Aun no llega su libro. Los impresos tardan mucho. Lo espero con amor ¡Cuán agradecida a Ud. por ese bello artículo sobre Eme.! Era, en verdad, una vieja mujer un poco santa. Gracias de haberla amado y entendido. Yo he de pedirle a Ud. datos de ella (su último tiempo). Y otros del Valle. Siga escribiéndome. Perdona la tarjeta: es la vista. Su Gabriela.

Esta correspondencia, sin lugar a dudas, deja de manifiesto el alto grado de intimidad que tenían estas familias del Valle de Elqui. Tanto así, que años más tarde, Marta Elena Samatan publicaría dos libros que, por la cercanía con Gabriela y su familia, se pueden considerar como las biografías más confiables que se hayan escrito sobre la maestra elquina: *Gabriela Mistral. Campesina del Valle de Elqui*, Buenos Aires, Instituto Amigos del Libro Argentino, 1969 y *Los días y los años de Gabriela Mistral*, Puebla, Ed. José M. Cajica J.R., 1973.

Por último, pero no por ello menos importante, quisiéramos expresar aquí, un especial agradecimiento al Director del Museo Gabriela Mistral de Vicuña, Rodrigo Iribarren A., por la gentileza de cedernos, en exclusiva, la autorización para publicar estos valiosos documentos en *Mapocho*.

[A Isolina Madariaga de Samatan, dirigida desde México a Santa Fe, 1 de noviembre de 1923]

Mi fina amiga:

Recuerdo perfectamente su nombre, como el de una amiga, querida por mi mamá i mi hermana. Su carta, pues, me ha sido profundamente grata.

Le agradezco sus elojios jenerosos para mis versos.

Es verdad que tal vez vaya a Bs Ars. No es seguro. Si hago el viaje, pasaré a saludarla. Ud. me recordará la promesa.

Respecto a mi vuelta a Chile, la haré solo por ver a mi mamá. Mi vida allí es, en sentido económico, estrecha i dura. Hasta ha sido amarga i miserable, mi amiga.

Me es grato decirle a Ud. mi gratitud por las bondades que D. Gregorio, su padre, i Uds. mismas tuvieron para mi familia. Soi más que poeta, mujer agradecida i cariñosa hacia los buenos.

Dé mi afecto a sus hijitos i acepte Ud. mi leal amistad.

Gab Lucila

1º Nov. 23

Mex.

[A Marta Elena Samatan, en Santa Fe, La Serena, 1925]

Mi querida Marta: Le estoi profundamente agradecida por sus grandes finezas para mí, que mucho me obligan. Le pido perdón por mi tardanza en escribirle: estoi mui cansada, sumamente cansada i debo darme un reposo de unos seis meses, de correspondencia, de libros, de literatura. Cansa todo i cansa hasta el propio oficio, mi amiga.

Su mamá, mi noble amiga, a quien quiero con cariño definitivo, que parece viejo de pura solidez, me ha dado a leer varias cosas suyas. Me han gustado en general, pero la prosa más que el verso. Lea mucho, mi Marta, estudie mucho, no se canse de adquirir cultura, pero mantenga la frescura del espíritu gracias a la cual se crea. Manténgase, como los buenos artesanos, insatisfecha de sí misma siempre, para que trabaje hasta en la vejez, mejorándose. Esa es la lei i los profetas.

Le admiro su juventud sana, briosa i fuerte, i le envidio a su madre, que es de una calidad superior de alma, que eleva a los que la rodean. Dios ha hecho a ustedes un regalo mui grande con semejante mujer por madre, i yo deseo que se las guarde cien años. Eso está, Marta, por sobre las literaturas y las pedagogías. Rica de bondad, con un universo de ternura para sus hijos, activa, llena de espíritu de sacrificio: es una maravilla. Les pido – como si yo también fuese hija de ella, que no la hagan viajar sola; está enferma i un viaje siempre es un peligro. Otra vez venga usted con ella a Chile. Será para mí una felicidad conocerla y devolverle a la señora Isolina, en atenciones para usted, las de ella, infinitas, que le debo.

Acepte usted un abrazo i una felicitación mui sincera por sus trabajos literarios, de su amiga i servidora.

Gabriela

[A Isolina Madariaga de Samatan, dirigida desde La Serena, 1925]

~~Gabrielamistral~~

Mi linda viejita rusa mui querida:

Saludo a Ud. i a los esposos Anasstasio con cariño grande y agradecimiento vivo. Sigo atollada en visitas, sin descanso. I Uds. ¿cómo están? ¿Qué hace ese huerto frutal de niños preciosos? Béselos por mí, uno a uno. I vaya a ver a mi mamá i distraígala como pueda.

Yo estoi regular; hacen fuertes calores.

Que Dios me la guarde por todo lo que hizo por mí.

Van esos retratos que le manda, con un saludo mui cariñoso. Miss Murray.

Gabriela

[A Isolina Madariaga de Samatan, dirigida desde Santiago a La Serena en 1925]

Mi querida viejita mía rusa: No puedo ir a nuestra tierra, a encontrarme con Ud. como hubiese sido mi deseo. No es posible llegar i salir tan pronto será después, mucho después.

La quiero i la recuerdo como a un ser mui puro y totalmente bueno. Querría que Ud. fuese mi pariente, una cosa mía que yo tuviese siempre a mi lado. El recuerdo más lindo i el más tierno también, me quedó de Ud. No se preocupe de que conteste sus cartas tardíamente: tengo una enorme correspondencia atrasada.

Dé a Marta mis saludos cariñosos. Para Ud. un gran abrazo

Su Gabriela

[De Petronila Alcayaga v. de Godoi a Isolina Madariaga de Samatan, La Serena, 30 de mayo de 1925]

Serena Señora Isolina Madariaga

Señora de todo mi aprecio i recuerdo: mucho quisiera decirle mi digna señora, pero me lo proibien mis pocas fuersas mis deseos son que se encuentre mui buena de salud i mui tranquila al lado de esos seres que yo antiguamente también yo los gosé quiera mi buen Dios que todos se encuentren felises como

en otros tiempos. Señora la Lucila me encarga le de mil saludos i que la disculpe por no escribirle pues está mui preocupada de un negocio i no puede realizarlo por varios inconvenientes i esa ha sido la causa de su silencio y espera la perdone.

Yo le digo que me aga el gran favor de acodarse de mi de traerme de esos mundos unas ramitas de Te de Burro para remedio pues aquí no ay en las boticas i venden uno que no es te de burro le suplico mucho señora este serbicio que lo agradeceré infinito con grandes saludos para Josefina i demas familia la abraza su vieja con el gran deseo de abrazarla pronto. Suya.

Petronila A. de Godoi

Un abraso muy fino de Emelina y Lucila.

30 de mayo [1925]

La Serena, 17 de mayo de 1926

Sra.

Isolina de Samatan

Santa Fe

Mi recordada Isolina:

He recibido su consoladora cartita, muchas gracias por sus frases de cariño y de sincera amistad. Aquí me tiene, sola y triste sin la acariciadora mirada de mi adorada hija! Aunque era ella tan enfermita, yo se la disputaba a la muerte porque su cariño era lo único que me pertenecía y parecía que con mi ternura yo la volvía, pero esta vez todo fue inútil, y después de pasar tres meses en coma, llorando de dolor a ratos y riendo después, entregó a Dios su almita de Ángel, sin un dolor como un pajarito.

El vacío que ha dejado en torno mío no tiene remedio. Nadie, nadie puede llenarlo. Ella era mi amor; mi todo. El consuelo de mi vida tronchada desde que empecé a vivirla. Dios se la llevó sé que no merecía tenerla como hija pues su alma era a semejanza de la de Él por eso la recojió tan pronto y a mí me ha dejado en el mayor desconsuelo ansiando el día en que pueda reunirme con ella para siempre. Si no fuera que aun tengo que velar por mi madre yo me habría dejado morir de pesar! Quiera el Cielo Isolina no darle a beber la amargura de este cáliz. Perder a un hijo en los primeros tiempos de la existencia no es lo mismo que una de 22 años... Solo una madre puede saber lo que esto significa, y todavía hija única... Verdaderamente no sé cómo no me he vuelto loca de dolor y he tenido que secar mis lágrimas para atender a todo lo concerniente a estas tristes circunstancias. Esperaré resignada el día en que el dueño de nuestra existencia me anuncie el momento de emprender el viaje que mi ñatita hizo primero y recordando su pura vida haga yo cuanto pueda por parecérmelos y merecer unirme a ella para no separarnos más. Lucila escribe

que está mejor de salud. Ha tenido reumatismo. Mi mamá se conserva más o menos bien, le manda cariñosos saludos.

Abraza a sus niñitas por mí y Ud. acepte el corazón triste de su amiga Emelina

[Escrita en el Tigre, de Gabriela Mistral a Marta Elena Samatan, dirigida desde Mar del Plata a Santa Fe, 8 de marzo de 1938]

Cara Marta Samatan, vergüenza me da escribirle a la 2ª carta suya, y con atraso. Ud. no sabe qué cansancio ando trayendo en este ajetreo de la vida. Por fin, me he escapado a dormir a Tres Bocas, en el Tigre, por dos días, antes de embarcar para Mar del Plata. Dígame “cosas” de su santa madre, mi amiga querida. Yo espero verla.

Me apena el que Ud. haya venido en vano a buscarme a Bs. Ars. Esperemos juntarnos aún.

Sí, yo iría allá, si se precisara esa invitac. de la Univ. de la cual aun no sé nada.

Mañana 9 salgo para Mar del Plata. Escríbame a Villa Victoria, Mar del Plata. Si el Ministerio mío no dispone otra cosa, yo quedaría allá 10 o 12 días. Luego vengo a Bs. Ars. a dar 1 o 2 conf. Luego podría ir hacia allá, si no estoy de nuevo rendida. (Yo me rehago pronto).

A su madre y a Ud. mi abrazo fiel.

Gabriela

8 de marzo

Villa Victoria

Mar del Plata

Tel: 504

Cara Marta: Si voy allá —di unas condiciones al Ingeniero Bobini— será partiendo de Bs. Ars. el día 29. Iría a Rosario, Sta. Fe y Paraná.

Mil gracias por la linda postal del bien amado Valle de Elqui.

Estoy de prisa.

Una abrazo para Ud. y mi linda doña Isolina.

Gabriela

14 marzo

PD: Salgo el 18 de esta hacia Bs. Ars. Escribir al Consulado de Chile

[A Marta Elena Samatan, dirigida desde Mar del Plata, 7 de abril de 1938]

Cara Marta: Llegaron sus lindas palabras y los libros. Olga le mandará mi carta sobre estos.

Gracias mil veces de su cariño, su lealtad y su paciencia conmigo. Dios se lo pague.

A mi Vallecito le escribo después. Me duele haber andado en el último día distante de ella por la gente que siempre separa. En verdad, yo quería andar con el Vallecito de la mano.

Me gusta haberla hallado así, tan bien fundada, tan firme, tan fiel a sus ideas, tan sobria y tan conmovedoramente modesta. Es Ud. uno de esos que llaman "tesoros escondidos". Guárdese así y defiéndase de la mundanidad, del medio de la calle, de la logrería, de la mentira y de cuanto pulveriza el alma.

Yo me cuido. Lo que puedo. Pero algo suicida hay en mí a veces.

Yo no soy la maravilla que Ud. dice. ¡Ojalá fuese lo que Ud. quiere: le serviría de veras a la Tierra! Rece por mí, a su manera. Pero ayúdeme así.

Un beso al Valle. A todos Uds. un abrazo fiel de su

Gabriela

[Unas líneas de Connie]

Muchos, muchos recuerdos míos. Gracias por su carta. Te escribiré pronto.
Connie

[A Marta Elena Samatan, dirigida desde Mar del Plata a Santa Fe, 11 de abril de 1938]

Villa Victoria
Mar del Plata
Tel: 504

Cara Marta: Gracias por los Cantos. Hay en ellos mucha humanidad, verdad siempre y una ternura y esa piedad constantes. La forma es excelente y el amor y el servicio de la música ejemplares.

No abandone la poesía, que lava el alma; pero haga también prosa para hacer

con ella la pelea de los ideales. Es necesario, querida mía, ese ambidiextrismo en el momento del mundo.

Un beso grande, grande dé al Vallecito.

Mi cariño para Ud.

Su Gabriela

[Vicuña, 5 de junio de 1938]

Srta. Marta Samatan

Balcarce 1837

Santa Fe

Argentina

Estoy encantada con el Valle de Uds. Hoy hubo una fiesta popular en la plaza de Vicuña. Hemos conocido a tu tía; se me ha parecido a tu mamá. Vamos mañana para Montegrande y la Unión. Muchos recuerdos a todos de nosotras dos.

Cariños de Connie.

[24 de agosto de 1938. Desde Niza]

Cara Marta:

Bienvenida su carta última. Ellas son vivas vienen vivas y no hay cosa más linda que la expresión viva. Muchas gracias. Escribo de Guayaquil. La presión no me dejará subir hasta Quito. La gente me regalonea, el río Guayas es precioso y la fruta paradisíaca. No tengo a mano la suya; el papelerío es ya un golfo! Mi loquito Valle me atribuye muchos dones de mascota que nunca tuve. Y Teresita? ¿Se ha hecho algo por ella? ¿Cómo se siente el Vallecito? Cuídemela mucho. La jornada peruana ha sido muy difícil: fui como huésped del gob. que me llenó de atenciones; pero esa gente no ha olvidado, excepto el mocerío. La llaga está abierta en los viejos y los maduros. Entre el aprismo y el oficialismo dentro de esa tenaza viví 1 ½ mes; mi gob. no pudo mandar un hombre a padecer esa marcha sobre el filo de una daga. A Dios gracias salí bien. (La Univ. Temía, que se levantasen los muchachos si me oían!). El 9 embarco para Cuba. Escribame a la Legac. de Chile. El Ministerio desea a) que yo vaya a Bs. Ars., a la Plata; b) Que vaya al sur de EE.UU. (Para quedar allí); c) Que si no quiero quedar en la Amer. y en último caso, que vaya a Niza. Yo "ando haciendo tiempo" de que Europa se aclare. Desearía ir a Atenas, a Niza si no me dan eso. Sin hacer, en ningún caso, comparaciones con el Perú,

creo que la Arg. no es cordial a un chileno de izqu. sino en círculos privados, en grupos de amigos. Hablo de la gente oficial. Si no me gusta para vivir EE.UU., y si Europa se pone peor; tal vez iría a su tierra. No sobra que Ud. y Olga (mándele esta carta) me informen de si no es fresco y bonito el campo vecino a Córdoba. Pues de ir allá no llevaría una oficina (están abolidos los pasaportes) y me iría a vivir al campo. Tengo una hambre rabiosa de pastos, de silencio y de vacío: de pampa... Dígame Ud. con cuánto vive en Arg. una familia de 4 personas, en buena casa. El año cinco meses de viaje me van dando una fatiga muy grande, un cansancio nervioso que hay que cuidar. No pienso ir a ningún país fascista y eso me reduce el mundo a un pedacito. Voy a quedarme en Miami esperando el resultado de las elecc. chilenas. Si salen Aguirre o Ross, estoy bien; si sale el indecente Ibáñez yo renuncio y volveré a dar clase. Todo lo que le digo es reservado para Uds. Palma me dice que la guerra en Europa sigue en suspenso. ¿Tiene Ud. tiempo para trabajar? Repase sus clásicos. Comience por su Eurípides, siga con Sófocles y Esquilo. Léalos 2 veces. Eso da a la vida una anchura grande. Repase luego su Dante (Con la V. Nueva incluso). Luego su Shakespeare. Luego los esp. La lectura moderna pura abaja la mente, y atolla en mucha fruslería... Tala se vende bien en Bs. Ars. Muy poco en Chile por venganza de Vict., creo, de parte de los libreros editores. A mi Olga vivos afectos. Yo le cumpliré lo prometido. Cuénteme de Uds. Es lindo cuanto me mandaron los niñitos de Olga. Ya les escribiré. Marta, el dinero de las Rondas, cuando esté todo, mándelo usted en pesos chilenos al Sr. Don Tristán Fernández, Vicario gral. del Obispado. Mi hermana le debe unos dineros. Sigue mal de salud, la pobrecita. No se cuida para nada. Que el Vallecito le escriba. Vive como loca y come de todo.

Con Uds. siempre

Gabriela

24 ag.

[Escrita desde Guayaquil]

[Tarjeta a Marta Elena Samatan, dirigida desde Saint Augustine (USA) a Santa Fe, 19 de enero de 1939]

Cara Marta:

Aun no sé si quedo aquí algo más o vuelvo a Europa. No he aceptado la Legación ofrecida en Centro América. Por el clima y la fea política tropical. Ignoro si Ud. pisó otra vez el santo y pobrecito Valle de Elqui. Dé a mi Vallecito un beso tierno y casi filial de año. Ya les daré noticias frescas. Hábleme de mi hermana. Dios le dé un año pleno de obras. La quiere mucho.

Gabriela

[A Marta Elena Samatan, Santa fe, desde Niza, 1939]

Linda Marta: Por fin llegué. A Niza, y luego me vine a Suiza a ver gente mía, y a arreglarme un diente... Pronto bajo al mar. Escribame a "American Express", Nice, Francia. No más. Ya le daré mi casilla. Aun no tengo oficina. ¿Cómo estáis, vos, el Vallecito, Teresa y los hombronazos?

La Argentina, en nuestra Victoria, me esperaba en Cannes. Fue dulce hallarme la América en la extranjería, Marta. Esta vez, vos lo sabéis, me traje a la Argentina muy hincada en el corazón. Vos cultivádmela, regádmela, criádmela.

Cuéntame cómo anduvo vuestro paseo por el Valle de Elqui. Tanta miseria vi allá que me duele la carne de acordarme. Dan ganas de llorar. El resto del Pacífico es aún peor, es una llaga, Marta. Hambre, mugre y dictadura. EE.UU. están aún libres, sanos y radiantes. ¿Por qué nosotros no hemos de saber cómo se hace un pueblo sin darle hambre y Matón? No sé si conocéis Llanquihue y Chiloé. Son maravillosos. Ve a verles y mírales los volcanes uno por uno. Aunque nos maten no se puede dejar de quererlos y, de adorarlos. Tengo adentro una india que les teme y los adora a la vez. Contadme de vosotras. Al Vallecito lo estoy viendo: la quiero mucho. Sea ella ahora mi madre Petita, me ame y vele por mí desde lejos. Os pido Marta, que me mandéis lo que se publique en vuestros diarios sobre Chile. Está eso oscuro, confuso y caliente. A mí no me dan noticias mis gentes. Recorta y mándame lo que leas. Temo que Ibáñez se coma a Aguirre. Ibáñez es quien me dejó aquí sin pan. Será cosa de volver a comenzar la vida a los 50 años. Escribidme, y dad mis recuerdos a nuestros amigos. A todos escribiré poco a poco. Un abrazo grande

Gabr.

[3 de julio de 1939. Desde Niza]

Muy querida Marta:

Solo ayer, por carta de mi hermana, he sabido de su desgracia. Dice ella que me mandó la noticia a EE.UU. Pero nuestra bella Embaj. ha perdido las cartas que allá se me dirigieron.

Marta buena, yo sé que esa prueba es muy fuerte, dentro de nuestra sensibilidad. A mí me ha hecho una impresión muy grande, me ha dado una remoción muy fuerte la partida del Vallecito. Tenía para mí virtudes conscientes e inconscientes, mérito personal, y de raza, no sé qué comunicación misteriosa con lo racial que ha sido rota por los ultra civilizados. Era ella para mí, Marta, un poco magia y otro poesía. Yo la quería más de lo que ella supo. Me hacía

bien estar con ella hasta en silencio. Algo suyo pasaba a mí, algún bien tónico y casi visible. Yo esperaba volver a verla. Y nos veremos, sí, pero en otra parte. En otro país volveremos a estar juntas y ella velará por mí y yo por ella. Estoy segura de este reencuentro y de esta vida común. No sé decirle por qué, pero estoy cierta. Ella fue madre totalmente, cabalmente. Las adoraba, los adoraba, uno a uno y me hablaba de Uds. como una enamorada. Tengo presente su cara, su voz, su paso, su mirar, todo. Dígame algo de su muerte, tan extraña para mí por la fuerza que había aún en ella.

¡Qué pena no haberla acompañado antes en su pesadumbre con unas palabras fraternas, Marta! Mire Ud.: en estos días precisamente yo las he pensado bastante, a ella y a Ud., pensando en escribirles.

Connie me pide darle su condolencia.

Marta, si usted quiere venir a Europa en vacac., disponga de esta casa en Niza. Si no hay guerra ni revol. en Chile. (Mil gracias por sus recortes). A Ud. le haría bien conocer Francia. Ya le encargué trabajar su francés, para mandarle libros. No lo olvide.

Dígamele a Teresa cosas tiernas y fieles en su pena. Y a los muchachos.

Quiero tener pronto carta de usted.

Yo he tenido aquí una gran caída de mi fuerza. Debe ser que la fatiga del viaje ha caído al fin. Connie me cuida mucho.

La abraza y le dice que quiere ser —en lo posible— su mamá Isolina.

Gabriela

3 de julio

[10 de agosto de 1939, Niza]

Cara Marta:

Un día después de haber ido la mía en que le pedía datos de la muerte de nuestro Vallecito, llegaba una suya que me los traía. No sé si se lo dije así. Ahora, querida, cultivemos eso que los místicos llaman “el sentido de presencia” o la “sensación de presencia”, que tanto vale, Marta, para Cristo como para nuestros muertos. La raza blanca tiene una estúpida banalidad respecto de los muertos. No así los mongoles. En esto voy con ellos. Los muertos son un poco dioses menores, o a lo menos los santos de la “Comunión de los santos” católica. Sintamos a la preciosa Isolina nuestra cerca, al lado de nosotras. Hablémosle a lo niño o a lo loco, que es el mejor hablar, como si no estuviese sino al costado nuestro. Yo he hecho ya varias veces esta práctica con ella. Y tal vez de eso arranque lo que más allá voy a decirle. Ud. no la llame; búsquela a la vez dentro y fuera de Ud.: vívala, no corte el lazo, siga viviéndola. Es eso la mayor confortación y también el mayor gozo. No sé si Ud. es materialista. No lo sea en esto, sobre todo en esto, Marta. Y escríbame siempre. (Le repito que me diga si ya lee francés).

Voy a hablarle del asunto de aquel dinero llevado a Eme. No crea Ud. que al decirle de llevar el dinero de aquella música a Eme. yo le insinuase delicadamente un prestamo o un regalo o una ayuda. Yo asisto a mi hermana así. Ella tiene 900 pesos de jubilac. + 500 pesos míos del Mercurio + la casa que ocupa, que le permite cobrar el arriendo de la suya: 300 pesos, + mi pago constante de sus deudas. Ella podría vivir perfectamente con 1.700 pesos. Pero ella lo da todo e incluso contrae deudas. Es loca de caridad, como nuestra Isolina. Le pido, mi Marta, decirme cuánto puso Ud. en esos 1.000 pesos de su bolsillo para enviárselo. No lo olvide. Es justo y natural, querida.

Ahora un asunto que le parecerá un poco film...

Voy a decirle en bruto el proyecto. Pero le daré datos y explicac. si él le interesa. Trataremos eso en varias cartas en el caso de que esto sea viable para Ud.

Estoy liquidando todos mis asuntos económicos, desmigajados aquí y allá. Tengo mis ahorros de EE.UU. (mis clases allí y en P. Rico). Ellos bajaron a la mitad al caer el dólar. He dispuesto que vendan una casita mía de Stgo. Y en lo corrido del año he ahorrado $\frac{1}{2}$ sueldo. Veo bastante mal la situac. de Chile. Hay una guerra de clases que acabará mal; de clases, y no solo de partidos. Y como la llegada de Ibáñez al poder significa mi separac. del servicio consular (antes me quitó mi jubilación) procuro crearme un refugio para esa hora amarga. Fui y sigo siendo una campesina. Tierra barata y clima para mí la hay, aquí, en Grecia, allá en Brasil. Comprarla desde luego, puede libramme de la otra caída del dólar que se anuncia. Es probable que prefiera Brasil. Ud. me habla de que jubilará. ¿Es Ud. un poco rural todavía? ¿Se atrevería a tentar una aventura de granjera? El escrit. francés Bernanos —asqueado como yo de Europa— ha comprado por nada tierra en Brasil, a 200 fr. la hect. Yo no compraría como él lejos de las ciudades. La tierra cerca de ellas vale cosa de 100 a 200 nac. Arg. la hect. Sería para mí posible comprar, a fines de año, 400 a 450 hect., si logro liquidar aquella casa, lo cual no es difícil. ¿Querría Ud., aceptaría ir a buscarme esa tierra y luego quedarse en ella un tiempo? Si viene la guerra, o si cae el Presid. Aguirre, yo iría allá enseguida. Si mi gob. dura, yo seguiría en Europa hasta el fin de su período: 5 años más. Su hermano el agricultor nos ayudaría con consejos. También una amiga mía brasilera. Hay dos zonas propicias: la meseta de Sao Paulo, caliente solo 3 meses, y Río Grande do Sul, clima insuperable. ¡Me daría, Marta, una enorme, una indecible paz lograr esta combinac., tener ese asilo verde para mi vejez y mi destierro. Si yo pudiese ser cónsul siquiera durante 1940, tendría dinero que invertir en cuanto necesite la tierra, la casa como mejoras además de herram. y salarios de peones. Si Aguirre cayese antes, unos 2 o 3 amigos me ayudarán en eso, yo lo sé, en poner la empresa agraria al día. Yo no pretendo sino que esa tierra nos dé de comer a unas 4 personas. La vida en Brasil cuesta $\frac{1}{3}$ de la vida en Arg. Y yo adoro ese suelo literalmente, aunque la raza arg. me parece mucho mejor. (No pienso en la Arg. por la carestía de suelo y de vida). Si Ud. jubila, tendría conmigo —por el tiempo que quiera— comida y gastos y podría ahorrar su jubilac. entera. Debe hacerlo, porque el mundo se vuelve duro de más en más. Yo lo he aprendido eso muy tarde y no quiero que Ud. vaya a hacer lo mismo.

Este asunto es de absoluta reserva. Lo ignora todo el mundo. Guárdelo absolutamente para Ud. y contesteme sí o no por carta aérea si es posible. En caso afirmat. le daré el resto de mis planes.

La abraza y la tiene cerca siempre

Gabriela

Hoy 10 de ag.

Direcc: Consulado de Ch.

Niza 21, Av. De la Victoire

[Niza, 9 de febrero de 1940]

Cara Marta, perdóneme por no haberle escrito tanto tiempo. No he tenido en 14 años de Europa un invierno tan malo como este. Luego, la guerra me puso a traquetear por mi colonia pobre de aquí —que la rica se fue, naturalmente—. Y ahora, M., por fin ya sé que me voy, y a Brasil. Tengo ya la autorización para partir y creo que podré irme en barco brasileiro hacia mediados de marzo. Si no hay minas podré ver una vez el sol de América y sentarme a comer fruta, que no sea de lata y a aliñar mi comida con aceite que no sea mineral como el que estamos comiendo. Vino su hermoso libro y los otros, de todo mi gusto, que me mandó. Campana es un libro en el que me gustan muchas cosas: la sobriedad y la naturalidad del tono; la valentía para decir verdades al magisterio viviendo aún adentro de él; la observación minuciosa y escrupulosa iy todas las críticas que parecen mías! ¡Qué triste, chata, falsa y vana es esa vida escolar! Lo extraño es que haga infelices a la vez a los niños y a los maestros y que estos la acepten como verdaderos esclavos de grilletes y esposas. Hay para preguntarse a quién beneficia ese infinito y tonto sacrificio. A nadie, ni aun al Estado que es el que más lo defiende. Cuando yo vi de pronto, como por un rasgón de la venda, que aquello no era sino una empresa de mediocridad para fabricarla en mayor escala aun, dejé sin dolor, mi oficio. Después, ya liberada, no he dejado nunca de pensar en la supresión o el “arreglo” de ese purgatorio que no lleva al cielo. Y cada día vengo a ver que el caso es sin salida: los presos no quieren salir de la casa que detestan y los guardias defienden su sueldo y declaran santo el régimen. Pocas veces alguien tiene el valor de Ud. Pero, además de ese mérito, que ya es muy grande, de ser verídico con daño para sí mismo, Campana tiene muchos méritos. Ud. escribe en un estilo llano, correcto literariamente, honrado, gris por decisión, en una lengua limpia y recta que cumple su fin sin caer nunca en el énfasis. Hay que seguir escribiendo y releer a algunos veraces de su familia moral, desde Cervantes a Gracián, pasando por el Lazarillo y el Gil Blas. ¿Ud. se ha leído, en buena traducción, a Ferrière, el suizo? Andaría muy de acuerdo con él. Yo le vuelvo a encargar que trabaje su francés. Y para obligarla, le digo que yo trabajo mi inglés y repaso mi italiano, 5 años abandonado. Ud.

tiene mucho que gozar con su francés, en plena juventud; a mí me quedan muy pocos años para explotar la mina honda y ancha del inglés. Comience muy pronto, Marta buena. La sensibilidad, el sentido crítico, la objetividad se doblan en cinco años de libros franceses. Recibí hace tiempo aquella carta con la cual contestaba la mía de planes. Yo tengo muy mala memoria y creía que el Vallecito —Dios la tenga en su reino— me había dicho que uno de sus hijos se iba a Tucumán en una empresa agrícola. A mí me apena, Marta, que todos los suyos, todos Uds. sigan —al igual de mis chilenos— esa profesión horrible de empleados públicos. Habría que liberarse de eso, Marta, Ud. cuando jubile; los muchachos en cuanto tengan ocasión. La industria, la tierra, hasta el comercio, valen más que las llamadas funciones públicas. No es solo que se viva al día, es que el hombre y la mujer se amilanan a fuerza de depender de todo el mundo y que pierden inventiva, espíritu de empresa, sentido de libertad, etc. Le agradece mucho el ofrecimiento de Teresa para el asunto de mi plan. Yo sé que es inteligente y buena, Marta, pero yo la traté poco y no la conozco como a Ud. Le contaré, después de estar unos meses en Brasil, cómo encuentro aquello y qué posibilidades veo. Yo me conocí aquel país paseado; ahora voy a trabajar allí. Connie y yo la recordamos constantemente. Con Ud. yo no tengo la obligación que me une a otras y que se parece al oficio de enfermera. Ud. es un ser muy fuerte y entero. Es a Ud. a quien le toca levantarme el ánimo cuando se me cae por dolencia física o por quebradura del alma. Esta guerra me ha ennegrecido hasta el betún mis esperanzas o mis ilusiones sobre la cultura. Tengo que rehacerme, como quien dice media visión del mundo. Hay que tener mucho coraje para sembrar en las ruinas. Pero no basta el coraje, Marta; se necesita de la juventud que ya no tengo. Yo creo que a Ud. le habrá ocurrido algo semejante con Rusia. ¡Qué marmita de sapos se ha destapado! Hiede aquello. Ud. tal vez leerá en “El Hogar”, unos versos míos sobre Finlandia. Tal vez los halle muy quemantes: la verdad es esa, Marta.

Le repito mis congratulaciones por el buen libro y le mando un abrazo tierno de mamá vieja, de Vallecito.

Gabriela

9 de febrero

Escribir a Embajada Chile

Río de Janeiro

¡Tantas gracias, Marta querida, por su carta larga, buena y fiel! Yo sé que en Vicuña me la han querido mucho. ¿Ud. tiene una casa en Ovalle? — Le agradezco como el don mayor para mí, ausente y maltratada en mi salud, la compañía que está dando a mi hermana querida. Y agradezco otro tanto sus consejos de salud para ella. — No regrese aún a su país; no es tiempo todavía. Espere, y en tanto, escriba y lea. También vele Ud. por mi Valle. Cuente en su

libro toda su miseria. Yo tendré mucha complacencia en prologárselo. Y no crea ni poco ni mucho a los farsantones que “representan” o “representaron” a ese Valle hambreado y arrasado, que parece una aldea africana o asiática. Y donde ni rojos ni blancos piensan en crear la pequeña propiedad. Todos mienten y hacen “comercio electoral” encima de hambres y desnudeces.- Bese a mi Emelina. Quede más tiempo en la casa.- Diga a ella que esta semana van 98 dólares a D. Zaca. Gómez para ella.

Un abrazo de Gabriela

[1942]

[...] está dedicada a usted, para que se acuerde de los mineros del Valle de Elqui... Recíbala como un “mea culpa” por mi largo silencio, que no ha tenido más razón que la vida llena de minucias, tan tontas como absorbentes. Estoy en deuda con usted, con mi querida Olga Cossetini, con L. Vieira (sé que está mal puesto el nombre...) con los Montovani etc. Y es que en este país se visita mucho y que el calor baja a la mitad el rendimiento de un cuerpo viejo... Por fin me he venido a Petropolis. En dos semanas he despachado muchas cartas, he revisado versos, he leído algo – no he abierto un libro en meses, fuera de los de inglés... Y ahora estoy conversando con usted, para explicarle esta mudez que puede habérmela tomado a enojo. No hay modo de que, sin razón – ni con ella – yo me separe de mi Vallecito – heredera...

Estamos aquí, salvos de la hoguera de Europa, Connie, Yin Yin mi sobrino y su servidora. Pedí un Consulado aquí y me dieron uno absurdo en Niteroi. Como el clima allí es peor que en Rio, vivo ahora en Petropolis. Anote mi dirección de Niteroi, pues tal vez yo cambie de casa en Petropolis. Escriba, si no tiene urgencia, a Consulado de Chile, Caixa 80, Niteroi, Brasil. Si se le ofrece algo apurado, escriba a esta casa: Rua Buarque de Macedo, 60, sin poner Consulado, porque no lo tengo aquí. Añada solo PETROPOLIS, Brasil.

Nada sé de usted, hace ya mucho tiempo. Las últimas cartas mandadas a Niza parecen haberse perdido así como algunos libros. La correspondencia que me mandan a la Embajada anda bastante mal. A mí me extraña no saber de ustedes en tanto tiempo. Denme sus noticias. Quiero creer que Dios las tiene en salud y en vísperas alegre de vacaciones.

Marta Salotti, la otra Marta mía de la Argentina, debe venir a pasar con nosotras sus vacaciones. No sé si ustedes se conocen. M. S. es una profesora primaria que me interesa mucho. Tiene talento y entiende la enseñanza como usted y yo la entendemos. Procure conocerla cuando sea dable. Confío en que, si hay otras vacaciones cortas, a mediados de año, usted pueda venir. Si Marta se fuese antes de Marzo, también podría usted disponer de un cuarto. La casa tiene dos habitaciones disponibles únicamente y el Cónsul General me ha dicho

que vendrá a pasar el fin de semana siempre. Por esto dispongo solo de un cuarto hoy por hoy. Veremos si por maravilla logro hallar una casa más seca, más lógica, porque esta es absurda, y por ahí más aprovechable.

Marta, le mando una carta, esperando que usted conozca a alguien que la haga llegar a su destino y que ojalá apoye mi pedido. Impóngase de ella, y si usted puede ayudarme en este asunto, que me da a ratos desesperación, hágalo, amiga mía, pero a gran prisa. La cuestión es que el Embajador de España en Buenos Aires reciba varias y no sola una petición en favor de V. Kent. Como se trata de una mujer universitaria, también ustedes, allí en Santa Fe, pudiesen unirse a esta súplica. Se necesita de instituciones que pesen, pues la hora es muy negra para los españoles republicanos y salvarlos es empresa de romanos. Apelo a su corazón, segura de que hallará algún modo de ayudarme y de ayudar a la mujer española que para mí es la primera de aquella raza. Estoy de ello muy cierta.

Un abrazo para usted y los suyos, y mi deseo apremiante de saber de ustedes pronto.

Su Gabriela

21 Nov.

Petropolis 20. 10. 43

Sra. Marta Samatan

Yo agradezco, en nombre de la señorita Mistral, la condolencia por la muerte de Juan Miguel y le repito su deseo de tenerla por acá.

Ella no le escribe por tener mala su vista.

Saludos afectuosos

Yandira Pereira

Parece que Marta Salotti viene a pasar sus vacaciones con Gabriela. Ella me encarga decirle que pasado ese tiempo Ust. tiene la casa a su disposición por si quiere venir.

En el caso de que por alguna razón quisiese salir antes de paseo Ust. dígaselo con franqueza.

Yandira

[1947]

Mi Marta Samatan:

Aun no llega su libro. Los impresos tardan mucho. Lo espero con amor ¡Cuán agradecida a Ud. por ese bello artículo sobre Eme.! Era, en verdad, una vieja mujer un poco santa. Gracias de haberla amado y entendido. Yo he de pedirle a Ud. datos de ella (su último tiempo). Y otros del Valle. Siga escribiéndome. Perdone la tarjeta: es la vista. Su Gabriela.



Frente a la Biblioteca Gabriela Mistral de Vicuña, de izquierda a derecha:
Emilio Estay, Isolina Barraza, Marta Elena Samatan, Gabriela Hoffmann,
Tránsito González, Sergio Retamales y Pedro Moral.



De izquierda a derecha: Marta Elena Samatan, Pedro Moral y Clementina de Moral.
Vicuña.



Gabriela Mistral a bordo del "Oropesa", en Punta Arenas, de regreso a Chile en 1925.



Gabriela Mistral y un grupo de amigas en la casa de Francisco de Aguirre. Entre las amigas destaca Isolina Madariaga, La Serena, 1925.



Gabriela e Isolina Madariaga, madre de Marta Elena Samatan, La Serena, 1925

Un beau, grande, pays
de al Vallejo.
Micaela, Pang Ud
Bupaliya

Y fué así y después
 de ser de la munición
 del, del medio de la
 calle, de la loquera, de
 la mentinga y de un
 to pulcero, el alano.

Y me cuido. Lo que
 pido. Pero al fin suicida
 hay en mi a veces.

Y me voy la mañana
 la que us. dice. ¡Ojalá
 que se lo que us. quiere.
 le servir de veras a
 la vida. Pasa por mi
 a su manera. Pero
 ayúdame así.

Un beso al valle. A
 todos v. d. con amor
 J. de la / alba

Muchos muchos recuerdos mis
 gracias por tu carta. Te escribiré pronto.
 Conme

Medice, por la prensa en
 Europa y por el suyo en
 — siempre en tiempos para
 trabajos. Hea. Repase su
 obra. Comienzo el por tu
 trabajo y a la parte de Bur
 tidos, y a la de Hipocres. y a
 pinto. Hea. 2 reces. Hea
 da a la vida una gran obra
 hante. Repase luego en
 Santa. (Con la V. M. y en
 duos). Luego su Spoken
 al. Luego a la esp. la lectu
 ra. Luego una para a la
 gente y a la en su
 Prudencia. — La se re
 de muchísimo. B. Bro. Muy
 por ex Chile por repa
 de Vich, eres, de parte de
 los liberales y de los
 a mi de la vida a la
 y le cumplí. — La pen
 fis. — Querido de
 N. — Es una obra
 me muy buena. Los vi
 tos de la. La de es
 vi. — Hea, el dine
 de las Prudencias, a la
 este. Hea, a la de la
 en por, a la de la
 D. Tristan Ferrand, M.
 cari y frat. del Obispo.
 Mi hermana le debe
 una dinera. — Hea
 al de salud. Hea
 la. Hea de la. Hea
 la. Hea el de la de la
 de la. Hea de la
 y como de la.
 Con N. Siempre.
 24 de. — Valeriy

Mi querida Marta: Le estoy profundamente agradecida por sus grandes finezas para mí, que mucho me obligan. Le pido perdón por mi tardanza en escribirle: estoy muy cansada, sumamente cansada y debo darme un reposo de unos seis meses, de correspondencia, de libros, de literatura. Cansa todo y cansa hasta el propio oficio, mi amiga.

Su mamá, mi noble amiga, a quien quiero con cariño definitivo, que parece viejo de pura solidez, me ha dado a leer varias cosas suyas. Me han gustado en jeneral, pero la prosa más que el verso. Lea mucho, mi Marta, estudie mucho, no se cansa de adquirir cultura, pero mantenga la frescura del espíritu gracias a la cual se crea. Manténgase, como los buenos artesanos, insatisfecha de sí misma siempre, para que trabaje hasta en la vejez, mejórese, así es así y los proyectos....

Le envío su juventud sana, hermosa y fuerte, y le envío a su mamá, que es de una calidad superior de alma, que crea a los que la rodean. Ella ha hecho a ustedes un regalo muy grande con semejante mujer por madre, y yo deseo que se las guarde cien años. Eso está, Marta, por sobre las literaturas y las pedagogías. Rica de bondad, con un universo de ternura para sus hijos, activa, llena de espíritu de sacrificio: es una maravilla. Les pide, como si yo también fuese hija de ella, que no la hagan viajar sola; está enferma y un viaje siempre es un peligro. Otra vez venga usted con ella a Chile. Será para mí una felicidad conocerla y devolverle a la señora Isolina las atenciones para usted, las de ella, infinitas, que le debo.

Acepte usted un abrazo y una felicitación muy sincera por sus trabajos literarios, de su amiga y servidora,

Isabel

Mi única amiga
Recuerdo perfectamente
te en nombre, como el de
una amiga, querida por
mi mamá y mi her-
mana. Tu carta, pues,
me ha sido profundamente
muy grata.

He agradecido sus el-
gias y felicitaciones para
mis seres.

Quisiera que tal vez voy
a B. A. No es seguro si
hago el viaje, pero a sa-
lutarla. No me olvidas
la promesa.

Respecto a mi vuelta
a Chile, la haré solo por ver
a mi mamá. Mi vida allí
es, en estos momentos,

Mi querido nieto mío,
 rusa: No puedo ir a mis-
 ta tierra, a encontrarme
 con vos como hubiera sido
 mi deseo. No es posible ef-
 far i salir tan pronto,
 será después, mucho de-
 pués.

La quiero i lo recuerdo
 como a mi ser mi fuero
 i totalmente bueno. Que
 fue vos. Fuese mi pariente,
 una cosa mía que yo ten-
 siempre a mi lado. Al
 recuerdo más lindo i el
 más tierno también
 me pedís de vos. No se
 preocupe de que conteste sus
 cartas tan rápidamente: ten-
 una enorme corresponden-
 cia atrasada.

De la Marta mis saludos
 carísimos. Para vos un gran abra-
 zo fraternal.

GABRIELA EN EL MAGISTERIO (1904 A 1921)

Hace un tiempo atrás, nos propusimos pesquisar, en los fondos ministeriales del Archivo Nacional, específicamente en la Sección Histórica, y en los fondos del Archivo de la Administración (ARNAD), los decretos de nombramientos de funcionarios del Ministerio de Instrucción Pública, los pasos de Lucila Godoy en los colegios y liceos de los cuales dan cuenta las biografías de la poetisa y en las que se la menciona como ayudante de preceptora en sus inicios hasta el ejercicio en la dirección de los liceos de niñas de Punta Arenas, Temuco y Santiago. Estas biografías, la mayor parte de ellas, muy mal documentadas, dan cuenta de un periplo por Chile, que abarca una buena parte del territorio nacional. La intención que nos motivó a iniciar esta investigación fue, principalmente, la de precisar, por medio de documentos oficiales, las fechas, lugares y cargos ejercidos por Lucila Godoy entre los años 1904 y 1921.

En un texto autobiográfico de la propia Gabriela, y que publicamos hace algunos años en esta misma revista, Gabriela nos cuenta, en detalle, sus inicios como profesora y las experiencias allí vividas.

Mi hermana se había casado con un hombre que tenía algunos bienes y un tiempo vivimos mi madre y yo cómodamente allegados a su casa. Mi cuñado tuvo una larga enfermedad y un mal pleito de un hijo y lo perdió todo. Entonces mi madre supo que yo debía trabajar y decidió ella sola que yo siguiese la profesión de mi padre y de mi hermana, la de una de mis dos tías monjas y la de casi todos nuestros amigos. Yo temblé cuando a los 14 años ella y su amiga doña Antonia Molina me llevaron delante de un visitador de escuelas y le pidieron para mí una ayudantía de escuela rural. Yo tenía 14 años, me mandaron a la Compañía Baja, donde el mar me daba muchos ratos felices, lo mismo que mi olivar que costaba mi casa y que es el más grande que he visto en Chile y la jefe que me tocó y a quien le caí mal por mi carácter huraño y mi silencio que no se rompía con nada me hizo tan poco feliz como es costumbre cuando la maestra es casi vieja y la ayudante es una muchacha. No se quejaba de lo que debía quejarse: de una ignorancia, porque en aquellos tiempos se pedía poco a una ayudante rural y por que además mi lección era la que enseñaba la (cartilla).

Termina esta, su primera misión, en la Compañía Baja, asume labores de secretaria-inspectora del Liceo de Niñas de La Serena, cargo que, en verdad, le significó un avance extraordinario en su incipiente carrera pedagógica. No obstante, es allí donde sufre la segunda afrenta de su vida, esta vez, por la Directora del Liceo, la alemana Ana Krusche, quien califica su vocación poética —por aquellos años ya había comenzado a publicar en diarios y revistas de la provincia— como una actividad que no la iba a conducir a ninguna parte, además de su incompetencia para ejercer cargos en la educación. Luego la despide.

Desde esta escuela —se refiere Gabriela a la escuela de la Compañía Baja—, di un salto verdaderamente mortal por buenos oficios del abogado don Juan Guillermo Zabala (aparecen los vascos en mi vida) me llevaron como secretaria-inspectora al Liceo de Niñas de La Serena. Yo sabía muy poca cosa de redacción oficial y tal vez de redacción *tout court* aunque ya escribiese en los periódicos. Los humildes diarios de provincia reciben y publican casi todo. Dirigía el liceo una extraordinaria mujer alemana... Esta señora gobernaba el colegio según las normas alemanas que eran de todo el gusto de los chilenos por aquel tiempo. Su liceo era medio cuartel medio taller y con lo segundo digo algo parecido a una alabanza. El personal la obedecía con un respeto que iba más allá de lo racional y se pasaba a lo mitológico. Las pobres mujeres le temblaban sin metáfora, nuestra vida dependía de sus gestos, su mirada y sus gritos. Pero era a pesar de su tremendo desequilibrio una mujer superior. Cuatro cosas me dijo entre sus ofensas que nunca he olvidado porque apuntaban derechamente a mi carácter y en especial a mis defectos y a mis lastimosas limitaciones. Yo era para ella una especie de sirvienta mantenida muy al margen de su vida... Una vez me llamó a su salón y yo me quedé embobada mirando dos grandes cuadros que eran grabados de Goethe y de Schiller. Ella me dijo más o menos esto. Los escritores se dividen solo en estos dos tipos: los de Goethe son los sensatos y los que llegan a grandes posiciones; los alocados se parecen a Schiller sin que valgan nunca lo que él tampoco y como no lo alcanzan no llegan nunca a nada. Otra vez —creo que la única en mi año con ella— me llamó para decirme una cosa agradable: “Está bien la letra que le han puesto a la música que le di destinada al colegio. Usted sirve para muy pocas cosas, tal vez para una sola, su mala suerte está en que eso para lo cual sirve es algo que no le importa a nadie”.

No alcanzó a estar Lucila mucho tiempo cesante, porque el destino, o la Providencia, según ella misma expresa, se encargó de poner a la persona adecuada en su camino, y por gestiones de esta autoridad, Lucila viene en asumir su tercer cargo. La ponen al frente de la escuela de La Cantera.

Dios me ha tenido una gran piedad, una asistencia maravillosa que me hace avergonzarme de algunos versos míos en que hablé de su abandono. Unos días después de lo que cuento encontré en el tren al gobernador de Coquimbo que era un viejo poeta González y González y cuando pasábamos frente a La Cantera me mostró la escuelita detrás de las dunas y me la ofreció. Mi madre tenía su pan a salvo.

De mis tres aldeas, La Cantera es aquella en que yo viví más acompañada. Me cuidaba una sirvienta buena, de las preciosas criadas nuestras que son tal cosa cuando tienen sangre india; y los niños, los hombres y los viejos de mi escuela nocturna —apenas había asistencia diurna porque la pobre gente trabajaba—. Se pusieron a hacerme la vida. Por turno me traían un caballo

cada domingo para que yo paseara siempre con uno de ellos. Me llevaban una especie de diezmo escolar en camotes, en pepinos, en melones, en papas, etc. Yo hacía con ellos el desgrane del maíz contándoles cuentos rusos y les oía los suyos. Ha sido ese tal vez mi mayor contacto con los campesinos después del mayor del Valle de Elqui.

De los cargos que ejerció en la provincia, tal vez, el de la Escuela de Cerrillos sea uno de los menos conocidos. Allí permanece una breve temporada. También aquí es donde recibe la noticia del suicidio de Romelio Ureta, en noviembre de 1909. "Entonces me fui a Cerrillos en el Departamento de Ovalle. Mis biografías no han anotado nunca este nombre. Allí sí tuve soledad y soledades y mi madre muy delicada de salud no pudo estar conmigo; pese a las lenguas de fuego mi madre no pudo vivir conmigo en mis años de trabajo escolar porque su cuerpo solo se avenía con el clima de La Serena. Lo ensayó varias veces en vano. Mi hermana le dio su compañía y yo su sustento".

Terminado el ejercicio de este, su último cargo en la provincia de Coquimbo, Gabriela emprende viaje a la capital, para tratar de obtener un permiso especial que le permitiera ejercer con tranquilidad el cargo de preceptora. No contaba con título de normalista y su fallido intento de ingresar a la Escuela Normal de La Serena fue un episodio que la marcó por el resto de su vida.

...cuando yo fui echada del Liceo de La Serena mi madre y mi hermana pensaron en sacrificarme en bien mío y hacerme regresar a la Escuela Normal pues las tres habíamos visto claramente que yo no haría carrera en la enseñanza a menos de conseguir la papeleta consabida, que las gentes llaman título, palabra que quiere decir 'nombre' pero que no nombra nada. Yo acepté e hicimos el triple esfuerzo de preparar exámenes, de obtener la fianza del caso, y de comprar el equipo de ropa. El día que mi madre fue a dejarme a la Escuela Normal la subdirectora, una gruesa señora, nos recibió en la puerta y sin oírnos y sin dar explicación alguna que le valiese y me valiese me declaró que yo no había sido admitida. Pedimos hablar con la directora y la obesa señora lo rehusó porque la directora era una norteamericana que no hablaba español. En esto la subdirectora no mentía, el ministerio contrataba para sus criollos algunos profesores que ignoraban la lengua. En mis andanzas por el mundo recibí una vez una invitación a su casa de esta pedagoga yanqui, es una lástima que no tuviese tiempo de ir para conocer a la buena mujer que me echó de la Normal chilena sin saber por qué y sin haberme visto. Pasaron muchos años y cual fatalismo del mestizo yo no averigüé por qué había sido eliminada. Cuando era profesora de Los Andes unos ocho o diez años después, recibí la versión que dio a mi jefe de mi rechazo aquella subdirectora estupenda. Ella contó a doña Fidelia Valdés que en consejo de profesores de la Normal de La Serena el capellán y profesor don Luis Ignacio Munizaga, había exigido al personal que por solidaridad con él se me eliminase pues yo escribía unas composiciones

paganas y podría volverme en caudillo de las alumnas. El ilustre sacerdote (que más tarde será un hombre bastante desgraciado) fue bien lúcido cuando dijo que yo era una pagana. Todo poeta, cualquier poeta es eso o no es cosa alguna. Puede ser un cristiano de aspiración y puede ser un místico si tiene una corporalidad pobre o si va para viejo —a los dieciocho años— era mi edad, no es sino un pagano [sic]. Cuento el incidente para decir a mis compatriotas que no me quedé sin Escuela Normal por fuerza no por gusto y gana; la vieja chilenidad me la quitó, me dejó sin ella, me la quitó a pesar de lo dadivosa que he sido para dársela a unas tres mil mujeres más o menos. La pérdida hoy no me duele; pero todos los maestros y los profesores que me negarían la sal y el agua en los veinte años de mi magisterio chileno y a los que tengo contados en otra parte, saben muy bien de cuánto me costó vivir una carrera docente sin la papeleta, el cartel y la rúbrica aquella.

Finalmente, en 1910, en Santiago, Gabriela hace una pequeña pasantía por la Escuela Normal, donde obtiene un título supletorio, tras la aprobación de un examen con notas sobresalientes. Inmediatamente fue nombrada para hacerse cargo de la Escuela Urbana de Hombres N° 184, ubicada en Barrancas. Aquí permanece muy poco tiempo porque Fidelia Valdés, recién nombrada como Directora del Liceo de Niñas de Traiguén, y una de las pocas profesoras que la protegió en los tiempos de La Serena, y quien después solicita su nombramiento para Antofagasta y Los Andes, sugiere su nombre como profesora en la Araucanía. Podría decirse que en este período, Gabriela hace su ingreso a la enseñanza secundaria e inicia su recorrido por Chile.

Hasta aquí, Gabriela nos da cuenta de su paso por el magisterio. Poco o nada se refiere a la gestión de Antofagasta, pero sabemos que allí continúa publicando alguna prosa y poesía en la prensa regional y participa de la Logia Teosófica Destellos.

Será en Los Andes, cargo al que accede por nombramiento sugerido por Fidelia Valdés, donde permanece por un tiempo más prolongado. Allí participa de la tertulia en la casa de Pedro Aguirre Cerda y su mujer Juanita, y donde comienza a dar forma a los poemas que más tarde constituyen su primer poemario: *Desolación*, libro que dedica a este matrimonio, que la apadrinó siempre incondicionalmente. Asimismo, es aquí donde escribe sus famosos “Sonetos de la muerte”, a los que hace concursar con otros poemas, en los Primeros Juegos Florales de Santiago de 1914, organizado por la Sociedad de Artistas y Escritores de Chile, bajo los seudónimos de Gabriela Mistral y Alejandra Fussler. Se podría decir, con toda certeza, que Lucila Godoy se consagra definitivamente como Gabriela Mistral en esta ciudad, no obstante que ya había firmado en el diario *La Constitución* de Ovalle, en 1908, su trabajo “Rimas” con el famoso seudónimo. La revista *Elegancias* de París, dirigida por su maestro Rubén Darío, publica en sus páginas, en 1913, sus trabajos: “Defensa de la belleza” y “El ángel guardián”. En esta misma ciudad de Los Andes, y a petición de Manuel Guzmán Maturana, prepara numerosos trabajos tanto en verso como en prosa,

que publica en los libros de lectura que edita este destacado profesor, y que fueron lectura obligatoria de varias generaciones de chilenos y por los cuales se juzgó —malamente— y popularizó una buena parte de su poesía y prosa, la que fue escrita con fines pedagógicos, cosa que ella misma se encargó de recalcar, años más tarde, cuando manifiesta que no le parecía justo que se hablara de ella solo por estos textos, cuya única finalidad era la de ser complemento para su trabajo de aula y no se apreciara su obra más seria y maciza.

Estando en Los Andes, su padrino y amigo, don Pedro Aguirre Cerda, la propone como Directora del Liceo de Niñas de Punta Arenas, cargo que viene a ejercer por primera vez, y en un liceo que tenía serios problemas de organización y administración. Es en Punta Arenas donde Gabriela inicia una labor no solo educativa sino que además social en la comunidad. Famosas son sus visitas a la cárcel y la formación de bibliotecas para los presos y su participación en los ateneos obreros. Organiza campañas de alfabetización para adultos y junto a su coterráneo Julio Munizaga Ossandón crean la revista *Mireya*, donde Gabriela deja numerosas contribuciones. Otras colaboraciones las envía a revistas de países vecinos. Finalmente, es aquí donde termina de escribir los poemas de su primer libro: *Desolación*, título que con toda certeza obtiene inspirada en su visita a la Patagonia, donde se aloja en la posada Tres Pasos, camino a las Torres del Paine, en el verano de 1918.

Habiendo considerado las autoridades educacionales de la época que la labor de Lucila Godoy estaba terminada en Punta Arenas, se decide su nombramiento como Directora del Liceo de Niñas de Temuco, ciudad en la cual intensifica su labor comunitaria, ofreciendo conferencias a los obreros y formando bibliotecas escolares y populares. Su trabajo poético se incorpora en las revistas regionales.

Es aquí donde escribe sus famosos *Poemas de las madres*, obra inspirada, según cuenta Gabriela, cuando “paseando por una calle miserable de Temuco, vi a una mujer del pueblo, sentada a la puerta de su rancho. Estaba próxima a la maternidad, y su rostro revelaba una profunda amargura. Pasó delante de ella un hombre, y él dijo una frase brutal, que la hizo enrojecer. Yo sentí en ese momento toda la solidaridad del sexo... Y escribí los poemas, con intención casi religiosa”. Este libro, que se publicó en 1950, fue bellamente ilustrado por André Racz.

Siendo directora, recibe la visita del joven Neftalí Reyes, a quien le recomienda la lectura de sus “padres rusos”, y en quien visualiza, a futuro, a uno de los grandes poetas de la lengua castellana.

Se encontraba en estas funciones, cuando desde Santiago, y por decreto del 16 de mayo de 1921, se le nombra como Directora del Liceo de Niñas N° 6 del barrio Matadero de Santiago. Aquí permanece poco más de un año, hasta que el Gobierno mexicano le extiende una invitación oficial para colaborar en la reforma educacional que venía impulsando ese país bajo la tutela del poeta José Vasconcelos. Se embarca con destino a Veracruz, a fines de 1922, y ya no regresará a Chile sino hasta 1925.

TESTIMONIOS

Finalmente, queremos agradecer a los funcionarios y a la jefatura de la Sección Histórica del Archivo Nacional, quienes nos otorgaron todas las facilidades del caso para llegar a buen puerto en nuestras pesquisas. De igual modo, nuestra gratitud para la jefatura y funcionarios del ARNAD, quienes también contribuyeron al buen éxito de esta tarea. Asimismo a Claudia Tapia, funcionaria del Archivo del Escritor, quien tuvo a su cargo la difícil tarea de ordenar, previa reparación digital, los decretos que aquí se publican.

Lucile Godoi Alcazaga		N.º 1438
Título.— Propietaria		Ref. A-1-140917
DECRETO	MATERIA	
1082- 24-III-1908	Preceptora Esc. Rural Mixta N.º 17, Coquimbo.	
3815- 15- IX-1909	Preceptora Esc. Rural Mixta. N.º 18 Coquimbo.	
1415- 6- IX-1910	Preceptora Esc. Urb. Hombres N.º 184 Santiago.	
7309- 29-XII-1910	VACANCIA.	
	Falleció: 10-1-57 (5, 18 hrs. en New York.)	

República de Chile
 CONTRALORIA GENERAL
 Hoja de Servicios

NOMBRE Lucile Godoi Alcazaga SERVICIO _____

Decreto de Nominación, etc.

Número	Fecha	EMPLADO, GRADO, REPARTICION Y CIUDAD	LICENCIAS	FERIADOS	RESOLUCIONES VARIAS
Profesora de Castellano	11-4-918	Chico de Píadas, Antofagasta	24-2-911-10-7-912	1	4
Profesora de Historia y Geografía	11-4-918	Los Andes	11-3-912-31-12-914	2	5
Profesora de Castellano	11-4-918		1-1-915-31-3-918	3	3
Profesora de Historia y Geografía	11-4-918		1-1-915-31-3-918	3	3
Profesora de Castellano	11-4-918		15-3-913-31-12-918	9	16
Profesora de Historia	11-4-918		11-4-914-31-12-914	8	20
Profesora de Historia	11-4-918		26-5-916-30-9-916	4	5
Profesora de Castellano	11-4-918	Plaza Aníbal	11-4-918-31-3-920	1	11
Profesora de Castellano	11-4-918	Cunuro	11-4-920-28-2-921	1	11
Profesora de Historia	11-4-918	Stgo	11-4-921-28-2-925	4	1
Consejal Rector	11-4-918	Stgo	28-9-925	31	10

Período total 24 años, 1 mes y 10 días, sin contar los parciales

26/945
 Rb.
 Publicación
 Ley 294. Hombres 4.3.925
 \$ 12.000.-
 18.925
 31/1/11
 18.925

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Santiago, Octubre 10 de 1904.

S.E. decretó hoy lo que sigue:

Nº 1. 222. Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

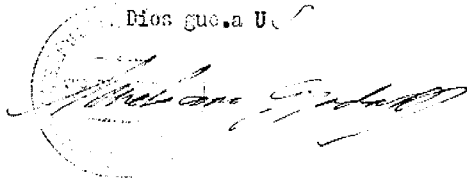
Acéptase la renuncia que hace doña Mercedes Bonal Gonzalez, del empleo de preceptora de la escuela de mujeres rural Nº3 de Coquimbo, i se nombra para que sirva dicho puesto a doña Olivia Blake Gonzalez, actual ayudante de la escuela mista rural Nº8 de La Serena, quien será subrogada por doña Lucila Godoi Alcayaga.

Páguesele el sueldo correspondiente.

Tómese razon i comuníquese.

Lo digo a U.S. para su conocimiento.

Dios gue.a U.



Al *Intendant de Coquimbo*

J.C.U.

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCION PÚBLICA

N.º 1.138

Santiago, 3 de Abril de 1907.

Hoí se decretó lo que sigue:

Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

Acéptase la renuncia que hace doña Ana Gross del empleo de inspectora i secretaria del Liceo de Minas de La Serena; i nóbrase para que la reemplace a doña Lucila Godoi, propuesta por el jefe respectivo.

Páguesele el sueldo correspondiente desde que haya comenzado a servir.

Tómese razón i comuníquese.—MONTT.—Oscar Viel.—

Lo digo a V. para su conocimiento.

Dios gue. a V.,



Al Tribunal de Cuentas

P.M.A.

2045-2^B/₁₃
23 MAR 1906

INSPECCION JENERAL

DE

INSTRUCCION PRIMARIA

CHILE

Materia: *Vacancia i propuesta preceptora*
Interesado: *Isaura Alvarez Lucila Godoi Mayaza*
Departamento: *Cochinabos*
Escuela: *Mista rural* N.º *17*

TRAMITACION

Fecha inicial: *14* de *Octubre*
de 190 *8* oficio de *Gobernador*
N.º *182* de *14* de *Octubre*
Recibido el _____ de _____
Despachado al Ministerio por _____
N.º _____ de _____ de _____
el _____

VISITACION DE ESCUELAS
DE COQUIMBO

La Serena, 13 de Febrero de 1908

Departamento de Coquimbo
Escuela Mixta n.º 17 (8).

Persona: Un solo empleado.

Preceptora. — Vacante.

Matricula. — Funcionó solamente durante los meses de Mayo, Junio, Julio y Agosto; y la matrícula fue:

Mayo 8 hombres y 6 mujeres

Junio 8 id y 6 id

Julio 8 id y 6 id

Agosto 11 id y 8

Asistencia media

Mayo 5 hombres y 11 mujeres

Junio 6 " y 3 "

Julio 5 " y 3 "

Agosto 6 " y 2 "

Por la inspeccion que he verificado, hai una poblacion escolar de cincuenta niños mas o menos.

- 2 -

REPUBLICA DE CHILE
GOBERNACION
DE
COQUIMBO

Coquimbo, ... de ... de 190

// nombramiento indicado.
Dios fue a Ud.
Benjamin

REPÚBLICA DE CHILE

Santiago, 11 de Marzo de 1908.

MINISTERIO
DE INSTRUCCION PÚBLICA

Hoy se decretó lo que sigue:

Nº

Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

Acéptase la renuncia que hace doña Lucila Godoi del empleo de inspectora i secretaria del Liceo de Niñas de la Serena i se nombra para que le sirva dicho puesto a doña Cristina Yuraszeck, propuesta por el jefe respectivo.

Páguesele el sueldo correspondiente desde que haya comenzado a servir.

Tómese razon i comuníquese.--MONTT.--

Domingo Amunátegui".--

Lo digo a Ud. para su conocimiento.

Dios gus. a Ud.

Al Tribunal de Cuentas

GP

REPÚBLICA DE CHILE

INSPECCION JENERAL
DE
INSTRUCCION PRIMARIA

N° 1826

Santiago, 19 de Marzo de 1908.-

Por no haberse presentado a servirlo, la normalista doña Isaura Alvarez, se encuentra vacante el puesto de preceptora de la escuela mista rural N°17 de Coquimbo.

Ruego a US. se sirva declarar vacante dicho puesto; i nombrar para que lo desempeñe, en calidad de interina a doña Lucila Godei Alcazaga, recomendada en los antecedentes adjuntos, *actual ayudante del liceo.*

La normalista doña Isaura Alvarez está sirviendo el puesto de ayudante de la escuela urbana de mujeres N°56 de Valparaiso, nombrada por decreto N°6334 de 26 de Diciembre último.-

Dios gue. a US.

Bazquez

SEÑOR MINISTRO DE INSTRUCCION PUBLICA.-

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Santiago, 24 de Marzo de 1908.-

Hoy se decretó lo que sigue :

Nº Vista la nota Nº1826 de la Inspección de Instrucción Primaria; y teniendo presente que doña Isaura Alvarez, nombrada preceptora de la escuela Nº17 elemental mista rural de Coquimbo, por decreto supremo Nº4719 de 4 de Setiembre último, no se ha presentado al desempeño de su puesto,

DECRETO:

Declárase vacante el empleo de preceptora de la escuela Nº17 elemental mista rural de Coquimbo, para cuyo desempeño había sido nombrada doña Isaura Alvarez, y se se nombra para que lo sirva, en calidad de interina, á doña Lucía Godoy Lecayaga, actual ayudante del liceo de niñas de Coquimbo.

Águase á la nombrada el sueldo correspondiente.

Tómese razón y comuníquese.- MONTT.-Domingo Amunátegui."

Lo digo á Ud. para su conocimiento.

Dios gue. á Ud.-



AL
TRIBUNAL DE CUENTAS

FPI.

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCION PÚBLICA



Santiago, 24 de Marzo de 1908.-

N° 1482 Vista la nota N°1826 de la Inspección de Instrucción Primaria; y teniendo presente que doña Isaura Alvarez, nombrada preceptora de la escuela N°17 elemental mista rural de Coquimbo, por decreto supremo N°4719 de 4 de Setiembre último, no se ha presentado al desempeño de su puesto,

DECRETO:

Declárase vacante el empleo de preceptora de la escuela N°17 elemental mista rural de Coquimbo, para cuyo desempeño había sido nombrada doña Isaura Alvarez, y se se nombra para que lo sirva, en calidad de interina, á doña Lucía Godoy Alcayaga, actual ayudante del Liceo de niñas de Coquimbo.

Páguese á la nombrada el sueldo correspondiente.
Tómese razón y comuníquese.-

TOMADO RAZÓN
EL 28 DE MAR DE 1908
TRIBUNAL DE CUENTAS

FPI.

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Santiago, 29 de Octubre de 1908.-

Hoy se decretó lo que sigue:

° **6.065** Vista la nota N°10151 de la Inspección de Instrucción Primaria,

DECRETO:

La Tesorería Fiscal de Coquimbo reintegrará á doña Lucila Godoy, preceptora de la escuela N°17 (elemental mista rural) de Coquimbo, la suma de siete pesos cincuenta centavos (\$7.50) que ha invertido en gastos de traslación para hacerse cargo de su empleo.

Imputese el gasto al ítem 3193 del Presupuesto vigente.

Desfrándose, tómese razón y comuníquese.- MONTT.

Eduardo Suárez Mujica."

Lo digo á Ud. para su conocimiento.

Dios gue.á Ud.

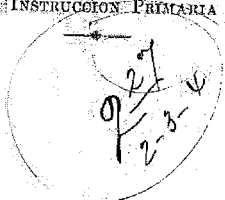


AL TRIBUNAL DE CUENTAS

FPI.

INSPECCION JENERAL
E INSTRUCCION PRIMARIA

34561 1909 10000



Nombramientos.

N°.....9106

Santiago, 6 de Setiembre de 1909.

Las preceptoras de las escuelas N°15 i 17 de Coquimbo se encuentran en una situacion dificil en el vecindario por las razones que espresa el Visitador, i por este motivo la asistencia de sus respectivas escuelas ha disminuido. Es conveniente efectuar algunos traslados para que desaparezcan la irregularidad señalada.

En vista de lo espuesto, ruego a US. disponer los siguientes nombramientos:

1°Para preceptora de la escuela mista rural N°15 (Tambillos) a doña Adela Silva de Rubio, actual preceptora de la escuela mista rural N°18 (Cerrillos).

2°Para preceptora de esta última escuela a doña Lucila Godoi, actual preceptora de la escuela mista rural N°17 (La Cantera).

3°Para preceptora de la escuela mista rural N°17 a doña Manuela Luisa Toro, actual preceptora de la escuela mista rural N°15.

Todos los nombramientos serian en calidad de interinas i las escuela corresponden todas al departamento de Coquimbo.

Dios gue. a US.

R. M. Aguirre

AL SEÑOR MINISTRO DE INSTRUCCION PUBLICA.

-A-

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO
DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA



Santiago, 15 de Setiembre de 1909.

3.815

N° _____

Vistas las notas N°s. 9106, 9084,

9128, 9120, 9119 y 9118 de la Inspección de Instrucción Primaria,

DECRETO:

X Nómbrase á las personas que se indican para que, en calidad de interinas y á falta de normalistas, sirvan los puestos que se espresan:

X A doña Adela Silva de Rubio, actual Preceptora de la Escuela N°18 (Elemental Mista Rural) de Coquimbo, para igual puesto en la escuela de igual clase N°15 del mismo Departamento.

X A doña Lucila Goloy, actual Preceptora de la Escuela N°17 (Elemental Mista Rural) de Coquimbo, para igual puesto en la Escuela de igual clase N°18 del mismo Departamento.

/ A doña Manuela Luisa Toro, actual Preceptora de la Escuela N°15 (Elemental Mista Rural) de Coquimbo, para igual puesto en la escuela de igual clase N°17 del mismo Departamento.

X A doña Mercedes Figueroa, actual ayudante de la Escuela N°17 (Elemental de Mujeres Rural) de San Felipe, para igual puesto en la escuela N°5 (Elemental de Mujeres Urbana) de Los Andes.

INSPECCION JENERAL

DE

INSTRUCCION PRIMARIA

CHILE

Materia: *¿Porque tiene tan poca asistencia los*
 Interesado: *Inspector Jral*
 Departamento: *Coyuncu*
 Escuela: *rust* de N.º *15*

TRAMITACION

Fecha inicial: *14* de *II*
 de 190 *9* *pro* de *L. Inspeccion*
 N.º *4949* de *14* de *VIII*
 Recibido el de
 Despachado al Ministerio por
 N.º de de
 el

ESTADÍSTICA

(Datos que deben acompañarse á cada expediente)

Departamento de León

Escuela Nicolaus de Cusilla N.º 18 (8)

Matrícula 55

104100 — Escuela Normal

Meses	ASISTENCIA MEDIA							Observaciones
	I Año	II Año	III Año	IV Año	V Año	VI Año	TOTAL	
Marzo	<u>21</u>	<u>10</u>					<u>41</u>	
Abril	<u>22</u>	<u>11</u>					<u>43</u>	
Mayo								
Junio								<u>Ha estado ausente la preceptora.</u>
Julio								
Agosto								
Setiembre								
Octubre								
Noviembre								
Diciembre								
Totales								
Asistencia media								

PERSONAL

Empleo	NOMBRE	TITULO	EDAD DE SERVIDOR	ESTADO CIVIL	Observaciones
Director o Preceptor	<u>Adela Silva de Peña P.</u>	<u>P.</u>	<u>28</u>	<u>C.</u>	
1 Ayudante					
2 »					
3 »					
4 »					
5 »					
6 »					
7 »					
8 »					
9 »					
10 »					
»					

Fecha 18 de Julio del 1914

Firma Salvador Castañeda

ESTADÍSTICA

(Datos que deben acompañarse a cada expediente)

Departamento de Coquimb

Escuela Primaria de La Cautera N.º 14 (P)

Matrícula H 0

Meses	ASISTENCIA MEDIA							Observaciones
	I Año	II Año	III Año	IV Año	V Año	VI Año	TOTAL	
Marzo	18	12					30	
Abril	18	11					29	
Mayo	18	15					33	
Junio	18	18					36	
Julio								
Agosto								
Septiembre								
Octubre								
Noviembre								
Diciembre								
Totales								
Asistencia media								

PERSONAL

Empleo	NOMBRE	TITULO	AÑOS DE SERVICIO	ESTADO CIVIL	Observaciones
Director o Preceptor	<u>Lucila Godri B.</u>	<u>P. H. S.</u>			
Ayudante					

Fecha Agosto 24 del 98

Firma J. Salvador Contreras

ESTADÍSTICA

(Datos que deben acompañarse á cada expediente)

Departamento de El Quindío

Escuela Institución de Educación N.º 15 (H)

Matrícula 45

204100 - Imprenta Departamental

Meses	ASISTENCIA MEDIA						Observaciones
	I Año	II Año	III Año	IV Año	V Año	VI Año	
Marzo	4	11				15	
Abril	11	11				22	
Mayo	15	12				27	
Junio	11	11				22	
Julio							
Agosto							
Setiembre							
Octubre							
Noviembre							
Diciembre							
Totales							
Asistencia media							

PERSONAL

Empleo	NOMBRE	TITULO	AÑOS DE SERVICIO	ESTADO CIVIL	Observaciones
Director o Preceptor	<u>Manuela Luisa Cordoba</u>	<u>9. 126</u>			<u>Con licencia</u>
1 Ayudante					
2 »					
3 »					
4 »					
5 »					
6 »					
7 »					
8 »					
9 »					
10 »					
»					

Fecha

Agosto 24 de 1967

Firma

J. Salazar Castañeda

ESCUELAS PÚBLICAS DE CHILE

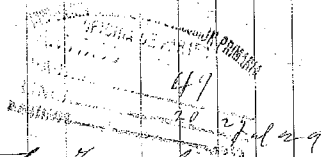
7972

6437

La escuela rural
mixta N.º 15 de Coquimbo
tiene poca asistencia

H. A. G. J. in
vicio Coquimbo

27/10/29



Señor Inspector Jeneral:

Que que la causa de la mala asistencia que tiene actualmente la escuela rural mixta de Coquimbo N.º 15 (41) ubicada en Camillos i regentada por doña Mariana Luisa Coto, es debido a la preceptora que contrajo matrimonio en las vacaciones con un músico del lugar, persona muy poco grata a la familia de la preceptora i a los

habitantes de la localidad.
Ha habido por esto, chismes, enredos, disgustos, y la escuela ha tenido que sufrir con este estado de cosas.

La escuela mixta n.º 18 (8) rural del mismo departamento, reputada por don Adela Silva de Rubio, se encuentra actualmente en una situación análoga, porque el marido es una persona que no puede llegar a Cerrojos, donde está ubicada la escuela.

La preceptora de la n.º 17 (9) mixta rural, también del mismo departamento, don Lucila Godoi Alcayaga desea la escuela de Cerrojos.

En consecuencia propongo los siguientes cambios: a don Adela Silva para la escuela mixta rural n.º 15, a don Lucila Godoi para la mixta n.º 18, y a don Mameli Lucina Corso a la 17.

Si Vd. lo cree conveniente, se puede pedir estos traslados.

En suena, 24 de Agosto del 1909.
J. Federico Cuestanada

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 13 de Abril de 1910.

Hoy se decretó lo que sigue:-
 N.º _____ M. Vista la nota N.º
 2845 de la Inspección de Instrucción Primaria, DECRETÓ:-
 Concédese licencia de un mes, por motivos de salud, a do
 ña Lucila Godoi, preceptora de la escuela N.º 18 (Elemen
 tal mista rural) del departamento de Coquimbo.- Esta li
 cencia se entenderá concedida a contar desde el 20 de Febrero
 último.- Tómese razon i comuníquese.- Por orden del
 Presidente, E. FIGUEROA.- ""

Lo que digo a U. para su conocimiento.-

DIOS GUE. a U.



AL TRIBUNAL DE CUENTAS

República de Chile

GOBERNACION DE

y 1140
3-4
Traiguene

-5OCT1910

9350

Octe 3 de 1910

N.º 275

Remito a V. oficio n.º
37 de la Directora del Liceo de
Niñas en el cual propone pro-
puesos. -

Saluda a V. -

J. Muñoz



Sr. Ministro de
Instrucción Pú-
blica - Santiago

Solicita un nombramiento a propo-
ne profesora.

Nº 37.

W. G. G.

Erasmien 1º de Obo / 910.

Señor Ministro.

Con el debido respeto prongo en
conocimiento a S. S. que el Pro-
fesor de Frances de este Liceo el Sr.
Victor Lafitan, no ha obtenido
su nombramiento, encontrándose
impago desde Marzo del año en
curso, por lo tanto, me permito pro-
ponerlo nuevamente para el desem-
peño de las 12 horas de dichas cla-
ses semanales hasta Marzo próximo.

Y para proveer las clases de Labo-
res 7 horas, Dibujo 6 hs, Higiene y
Economía Domestica 3 horas sema-
nales a Dña Lucila Godoy A.
por djar dichas clases la infras-
crita.



Dios que a S. S.
Fidelia Viala P.
Directora

M. S. Ministro de

REPÚBLICA DE CHILE

Ministerio
de Instrucción Pública

Santiago, 7 de Octubre de 1910.

N.º 294 Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

1.º. nómbrase a don Victor Lafitan,
para que sirva el empleo de profesor de fran-
ces con 12 horas semanales de clase del Liceo
de Hinas de Traiguén. *En calidad de antiguo.*

2.º. acéptase la renuncia que hace do-
ña Fidelia Valdes de los empleos de profesora
de labores con 7 horas semanales, de dibujo con
6 horas semanales, i de higiene i economía domés-
tica con 3 horas semanales de clase, i se nom-
bra para que la reemplace en calidad de interina
a doña Lucila Godoi.

Páguenseles el sueldo i la gratifica-
cion correspondiente desde que haya comenzado a
servir.

3.º

Tómese razon i comuníquese.

TOMADO RAZON

DE OCT DE 1910
TRIBUNAL DE CUENTAS

Este acuerdo se comunicó a la
el 1.º del mes de octubre de 1910
La P.ª. ordena i propone
las personas q. deban desempe-
ñar las asignaturas en el
carácter de antiguos

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 7 de Octubre de 1910.

Hoy se decretó lo que sigue:

N° 6.294 Vistos estos antecedentes, DE-
CRETO: 1° Nómbrase a don Victor Lafitan, para
que sirva el empleo de profesor de frances con
12 horas semanales de clase del Liceo de Niñas
de Traiguén.- 2°. Acéptase la renuncia que hace
doña Fidélia Valdes de los empleos de profesora
de labores con 7 horas semanales, de dibujo con
seis horas semanales, de higiene i economía do-
méstica con 3 horas semanales de clase, i se
 nombra para que la reemplace en calidad de inte-
rina a doña Lucila Godoi.- Léguenseles el suel-
do i la gratificacion correspondientes desde
que haya comenzado a servir.- Témesse razon i
comuníquese.- FIGUEROA.- Carlos Balmaceda."

Lo digo a U. para su conocimiento.

Dios gua. a U.



AL DIRECTOR
DEL TESORO

REPÚBLICA DE CHILE

Ministerio
de Instrucción Pública

Santiago, 20 de Octubre de 1910.

N° 6.400 Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

1°.- Nómbrase a don Víctor Lafita para que sirva, en calidad de interino, el empleo de profesor de francés con 12 horas semanales de clases del Liceo de Niñas de Triguén.

2°.- Acéptase la renuncia que hace doña Fidelia Valdés de los empleos de profesora de labores con 7 horas semanales, de dibujo con 6 horas semanales i de higiene i economía doméstica con 3 horas semanales de clases; i se nombra en calidad de interina a doña Lucila Godoi.

3°.- Este nombramiento caducará el 1° de Noviembre próximo. La nueva Directora procederá a proponer las personas que deban desempeñar dicha asignatura en el carácter de interinas.

Régueseles el sueldo i la gratificación correspondientes desde que hayan comenzado a servir.

Tómese razon i comuníquese.

Fj

TOMADO RAZÓN
EL 24 OCT DE 1910
TRIBUNAL DE CUENTAS

Carmen

S. /

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 31 de Octubre de 1910.

Hoy se decreto lo que sigue:

Nº Vistos estos antecedentes, DECRETO: La
 tesorería fiscal de ~~Santiago~~ pagará a doña Lucila Go-
 doi, profesora del Liceo de Niñas de Traiguén, la can-
 tidad de veinte i cuatro pesos setenta cvos. (\$24.70)
 que se le adeuda por un pasaje de Santiago a esa ciu-
 dad.- Imputese el gasto al ítem 3576 del presupuesto
 vigente.- Refréndese, tómese razón i comuníquese.- Por
 Orden del Presidente, Carlos Balmaceda.

Lo digo a U para su conocimiento.

Dícs gue. a U

[Handwritten signature]

AL

A.U.B.-

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 8 de noviembre de 1910.

Hoy se decretó lo que sigue:

n° 6.644 Visto el oficio que precede, DECRETÓ:
 1°.- Nómbrase a doña Lucila Godoi A., propuesta por el jefe respectivo, para que sirva interinamente en el Liceo de niñas de Antofagasta, el empleo de profesora de higiene i economía doméstica, que se encuentra vacante por renuncia de la persona que lo servía.- 2°.-Nómbrase a doña Fidelia Valdes a a doña Lucila Godoi A., propuestas por el jefe respectivo, para que sirvan en el establecimiento citado el empleo de profesora de jeografía e historia, con 6 horas semanales, la primera, i al de profesora de castellano con 9 horas semanales, la segunda, durante la licencia de dos meses que, a contar desde el 14 de Octubre último, i por motivos de salud, se concedió a la propietaria por decreto n° 6517 de 28 del mismo mes.- Raguense a las nombradas los sueldos i gratificaciones correspondientes i dedúzcanse los de las suplentes de la parte que no percibira la propietaria, e impútese el res- to ascendente a seiscientos doce pesos cincuenta centavos, (\$ 612.50), al ítem 2488 del presupuesto viejnte.- Refréndese, tómese razon i comuníquese.- Por órden del Presidente, Carlos Balmaceda."

Lo digo a U. para su conocimiento.

Dios gue. a U.

Morici Paga,
 sb.

TRIBUNAL
 DE CUENTAS

*tenis razón
 vista con el
 secretario
 el 17 de
 L. Chaparro
 + f*

REPÚBLICA DE CHILE

INSPECCION JENERAL
DE INSTRUCCION PRIMARIA

-DUPLICADO-

Licencia.

N°12510:

Santiago 1° de Diciembre de 1910 ..

Dña Lucila Godoy solicita licencia de un mes como -
preceptora de la escuela mista rural N°184 de este depa-
tamento.

La ocurrente según datos que tengo, fue nombrada pre-
fesora del Liceo de Traiguén por decreto N°6400 de 20 -
de Octubre pasado y actualmente se me informa quessa-
destinada a servir el Liceo de Antofagasta.

Siendo efectivos los datos señalados, considero im-
procedente esta livencia, pues corresponde a dicha seño-
rita presentar su renuncia de preceptora y no estar so-
licitando licencia por motivos de salud cuando ha sido
nombrada para otro empleo, que creo lo ha estado o está
sirviendo actualmente.

Por lo espuesto estimo que US. debe negar la presen-
te solicitud, declarando vacante el puesto en referen-
cia que servia la ocurrente.

Ruego a US. se sirva así decretarlo y nombrar para
que reemplace a la señorita Godoy a la normalista doña
Vitalia Cordero, actual ayudante de la escuela Superior
de Mujeres N°29 de esta ciudad.

La plaza que dejaria vacante la Sta. Cordero puede -
ser provista con alguna de las normalistas que pronto
se graduarán, en conformidad al oficio de US. N°1457.

Dios guarde a US.

[Firma manuscrita]

AL SEÑOR MINISTRO DE INSTRUCCION PUBLICA.- AVO.-

REPÚBLICA DE CHILE

Ministerio
de Instrucción Pública.

Santiago, 29 de Diciembre de 1910.



N° 7.300

Vista la nota N° 12510 de la Inspección de Instrucción Primaria,

D E C R E T O :

1°- No ha lugar a la licencia de un mes que solicita doña Lucila Godoi, como preceptora de la escuela N° 184 (elemental mista rural) de este departamento.

2°- Declárase vacante el puesto de preceptora de la escuela N° 184 (elemental mista rural) de Santiago, servido por doña Lucila Godoi.

3°- Nómbrase a la normalista i actual ayudante de la escuela N° 29 (superior de mujeres) de esta ciudad, doña Vitalia Cordero para que sirva el puesto de preceptora de la escuela N° 184 (elemental mista rural) de Santiago.

Páguese a la nombrada el sueldo correspondiente desde que haya comenzado a servir.

Tómese razon i comuníquese.

Sanchez

Germán Arce
TOMADO RAZON
-2 DE ENERO DE 1911
TRIBUNAL DE CUENTAS

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA



abr.

Santiago, 9 de Julio de 1912.-



Nº 2823

Vistos estos antecedentes,
DECRETO:

Nóbrase a doña Lucila Godoi, propuesta por el jefe respectivo, para que sirva en el Liceo de Niñas de Los Andes el empleo de Inspectora Jeneral, que se encuentra vacante por promoción de la persona que lo servía.-

Páguesele el sueldo correspondiente -- desde que haya comenzado a servir.-

Tómese razon i comuníquese.-

[Signature]

[Signature]

TOMADO RAZON

13 JUL 1912

TRIBUNAL DE CUENTAS

[Signature]

250
8.

N° 1.-

Santiago, 15 de Mayo de 1912.

17 MAY 1912

17 MAY 1912

17 MAY 1912

Señor Ministro:

17 MAY 1912

Tengo el honor de proponer a US. para el cargo de Inspectora Jeneral del Liceo de Niñas de Los Andes, a la señorita Lucila Godoy, quien sirve actualmente el mismo cargo en el Liceo de Niñas de Antofagasta.

La señorita Godoy es una profesora competente, contraida en el cumplimiento de sus deberes y que puede ser una excelente cooperadora en cualquier establecimiento de educacion femenina.

Como el referido puesto del Liceo de Niñas de Los Andes, se encuentra ahora ocupado por doña Auristela Figueroa de Cortes, si US. lo estima conveniente y acepta la propuesta de la señorita Godoy, puede ser propuesta doña Auristela Figueroa de Cortes para desempeñar el empleo de Inspectora Jeneral del Liceo de Niñas de Antofagasta.

Dios gue a US.

Indilia Valdes Pereira

Señor Ministro de

Instruccion Pública.-

Suma: Propone Inspector General.



Antofagasta, 20 de Mayo de 1912.

Sr. Ministro:

En caso renuncie la Sra. Lucila Godoy, Inspector General de este Liceo, propongo desde luego, para dicho puesto, a la Sra. Elena Kästen B. que actualmente la reemplaza i que la Junta de Vigilancia, el profesorado, i el pueblo en general la pide, por ser altamente competente.

Suplico atienda mi propuesta por haber dado mi palabra a dicha Sra.

Dios que i H. S.
Donoso Barrios
 (Director)

Al Sr.
 Ministro de Instrucción Pública }

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

J. M. H.

Santiago, 19 de Junio de 1912.

Nº 2184

Hoy se decretó lo siguiente:

Vistos estos antecedentes, D E-

C R E T O : NOMBRARSE a las siguientes personas, propuestas por el jefe respectivo, para que sirvan, en calidad de interinas, en el LICEO DE NIÑAS DE LOS ANDES los empleos que se indican: A doña DEMOFILA BASULTO, profesora de kindergarten; A doña FIDELISA CASALS, profesora e inspectora de primera preparatoria; - A doña ELEELINA v. de BARRAZA, profesora e inspectora de segunda preparatoria; - A doña AMALIA CHACON, profesora de gimnasia, religion, dibujo i caligrafía con 14 horas semanales; - A doña LUCILA GODOI, profesora de castellano e historia i jeografía con 14 horas semanales; - A doña MARIA OBERECH, profesora de frances con seis horas semanales; - A doña RAQUEL CONTRERAS, profesora de ciencias naturales con 4 horas semanales; - A doña BEATRIZ ARELLANO, profesora de labores con 6 horas semanales; - A doña FIDELIA VALDES, profesora de matemáticas con 8 horas semanales; - A doña ELENA GUERRERAZ, profesora de canto con 4 horas semanales. - Páguese a las nombradas los sueldos correspondientes a contar desde que hayan comenzado a prestar sus servicios. - Tómese razon i comuníquese. - BARROS LUGO. Arturo del Rio.

Lo que trascribo para su conocimiento.

Dios gue. a U^s

Pago

Tribunal de Cuentas

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 8 de Julio de 1912.

J H M

Nº 2433

Hoy se decretó lo siguiente:

Vistos estos antecedentes, D E -
C R E T O : NOMBRASE a doña LUCILA GODOI,
propuesta por el jefe respectivo, para que
sirva en el Liceo de Niñas de LOS ANDES el
empleo de Inspectora Jeneral, que se encuen-
tra vacante por promoción de la persona que
lo servía.- Páguesele el sueldo correspon-
diente desde que haya comenzado a servir.
Tómese razon i comuníquese.- BARROS LUCO.
Arturo del Rio.

Lo que trascribo para su conocimien-
to.

Dios gue. a U

Ayer

El Tribunal de Cuentas

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

J M M

SE TOMO RAZON
1912 JUL 20
ORDEN NÚMERO 2945

Santiago, 20 de Julio de 1912.-

Nº 2945

Hoy se decretó lo siguiente:

Vistos, estos antecedentes, D E C R E-
T O : La Tesorería Fiscal de LOS ANDES pagará
a doña LUCILA GODOI, profesora del Liceo de
Niñas de esa ciudad, la cantidad de ciento --
veinte i nueve pesos (\$ 129), que invirtió en
pasajes desde Antofagasta hasta Santiago, pa-
ra hacerse cargo de su empleo.- Impútese el
gasto al ítem 3559 del Presupuesto vigente.-
Refréndese, tómese razon i comuníquese.- Por
órden del Presidente, Arturo del Río.

Lo que trascribo para su conocimiento.

Dios gue. a U S

R. J. M.

Original de Suentac

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

J M M

Santiago, 20 de Julio de 1912.-

Nº 2988

Hoy se decretó lo siguiente:

Vistos estos antecedentes, D E -

C R E T O : 1º.- TENGASE por concedido el segundo mes de licencia que, por motivos de salud i a contar desde el 10 de Junio último, solicitó doña LUCILA GODOI, inspectora jeneral i profesora de castellano con 18 horas semanales de clases del Liceo de Niñas de ANTOFAGASTA; i se nombren para que la reemplacen, durante dicho tiempo, a doña ELENA KASTEN como inspectora jeneral, i a doña LEONOR MEJIAS, como profesora de castellano con 18 horas semanales de clases. La señorita Godoi gozará del 75% de su sueldo durante esta licencia.- 2º.- NOMBRASE al presbítero don LUIS A. FUENTES, propuesto por el jefe respectivo, para que sirva en el Liceo de Niñas de ANTOFAGASTA el empleo de profesor de relijion con dos horas semanales de clases.- Páguese a los nombrados el sueldo correspondiente de la parte que no percibirá la propietaria i el resto imputese al ítem 3421 del Presupuesto vijente.- Refréndese, tómese razon i comuníquese. BARROS LUGO. Arturo del Río.

Lo que trascribo para su conocimiento.

Dios gue. a U.

Rapin.

El Tribunal de Cuentas

REPÚBLICA DE CHILE
MINISTERIO
DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Gobernación
de Magallanes

4 FEB-1918

SECRETARÍA DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA

1 $\frac{215}{2}$

Santo, 4. II. 1918.

El estado deplorable
de decaimiento que se advierte
en el Liceo de Muñas de Santa
Arenas, y que a juicio unánime
de los Padres de familia
y del infrascrito se debe
exclusivamente a la deficiencia
de su Personal, tanto
directivo como al profesoral,
justifica la petición
que me permito formular
para obtener del Sr.
Sr. Gobierno acuerdo de
su reorganización, si que
sea posible antes de iniciarse
el año escolar.

Villancho de
Instrucción Pública

El citado establecimiento,
 el único de esta índole e im-
 portancia que existe en el Terri-
 torio, está a cargo de una
 meritoria educacionista con
 largos años de servicios i acha-
 ques consecuentes a su avan-
 zada edad i ruda labor
 le dan derecho a una jubilación
 con honrosa y al insinuar-
 la, muy respetuosamente,
 por la Gobernación, con
 el fin de bien público, el
 justo pedido que formula
 Pinta Arenas para tener,
 como las demás ciudades
 de la República, un liceo
 que corresponda a su
 cultura i necesidades.
 Acompaño a la pte
 un informe que sobre
 el Liceo pasó a la Gober-

Presbítero mio de los miembros
de San Instituto de Vigilancia
Saluda a V. S.
Luis Alvarado

Aut

Trigo, H de Felices de 1918.

Nº 20

*Tronque la Visitadora
de Liceos de Niñas a la
Credencia que sea por ella.*

*Por el Mtro.
Guillermo*

Nº 10

Santiago, 5 de Febrero de 1918.

Ruego a US que se sirva hacer agregar al expediente entregado por mí con Nº 9 y fecha 2 del presente, que trata de la marcha en extremo deficiente del Liceo de Niñas de Punta Arenas, los dos documentos adjuntos, puesto que ellos se refieren también a ella, y vienen a confirmar lo expuesto por la visitadora que suscribe.

DIOS GUARDE A US.

Guill. von H. de Geomel

Visitadora de Liceos de Niñas.

REPUBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE
INSTRUCCION PUBLICA

8

Seq. 2a

Santiago, 15 de Febrero de 1918.



N°

215

Vistos estos antecedentes,

DECRETO:

Declárase vacante el empleo de Directora del Liceo de Niñas de Punta Arenas, que sirve doña Aurora Arriagada de Garín, sin perjuicio de que ésta pueda iniciar su expediente de jubilación dentro del plazo legal.

Tómese razón y comuníquese.

Sanfuentes

P. Aguirre

TOMADO RAZÓN

16-2-18

TRIBUNAL DE CUENTAS

Eduardo Lavandero

REPUBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE
INSTRUCCION PUBLICA
Sec. 2.

Santiago, 15 de Febrero de 1918

N.º
Teniendo presente lo dispuesto
en el Decreto N.º 215 de esta misma fe-
cha,

DECRETO:

Nómbrese Directora del Liceo
de Niñas de Punta Arenas a la profe-
sora de Castellano del Liceo de Niñas
de Los Andes, doña Lucila Godoy.

Autorízase a la nombrada pa-
ra proponer al Gobierno los cambios
en el personal y demás medidas de or-
den interno que estime convenientes
para asegurar la buena marcha del es-
tablecimiento.

Tómese razón y comuníquese.



[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

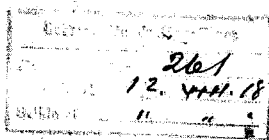
TOMADO RAZÓN

16-2-1918

TRIBUNAL DE CUENTAS

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]



Nº 29.

Llanta Arenas, 12 de Ag. - 918.
Sr. Gobernador:

Por ex-
travio de la propues-
ta de profesorado del
4º año, tengo la honra
de renunciarla a Uds. a
fin de que sea tras-
mitida radiografi-
camente al Minis-
terio de Instrucción.
La tardanza de estos
nombramientos per-
judica al personal.

" Propongo a doña
Guillermo Ramirez
profesora de Estado,
en Matemáticas, pa-
ra servir cuatro hrs.

Sr. Gobernador }
del Territorio.

2

de este ramo i cuatro de Inglés;

A doña Lucila Godoy, normalista, para servir cuatro hrs. semanales de Castellano;

A doña Celmira Lirio, profesora de testado en Historia i Geografía, para desempeñar cuatro hrs. de esta asignatura i tres de Francés;

A doña Sara Perrier, normalista, para desempeñar dos hrs. semanales de Ciencias Naturales, dos de Física, dos de Química i dos de gimnasia;

A don Luis Rojas, preceptor, para servir una hora semanal de Religión;

A doña Laura Rüdiger, graduada en la Escue-

la de Bellar Arte, para desempeñar dos hrs. semanales de Dibujo;
 A doña Olga González, normalista, para una hora semanal de Canto,
 y a doña Catalina Valdiz Pereira, con estudios en la Escuela Profesional Superior, para dos hrs. de Labores de Mano.

Hago a Ud. la especificación de los títulos para su conocimiento, pero para sintetizar en la propuesta telegráfica, bastará dar la información general de que las profes-

4

corar, aquí propuestas
con las que desempe-
ñan las respectivas
asignaturas en los
demás cursos de
humanidades.

Consentiría ex-
pres, en vista de las
exigencias de la Libe-
rería en Caracas, a
logos, para lo respec-
tor del pago, que el
4.º año funcione des-
de el 1.º de junio.

Dios sea a Vd.



Mucitas a Vd.

Propone Prof.^s
para un aumento
de hrs. de 1^{er} año.

N^o 30

Punta Arenas, 12 de Ag. 18
Sr. Ministro:

Según la
honra de exponer a
Ud. la siguiente si-
tuación, para los
efectos de dos nom-
bramientos de pro-
fesoras.

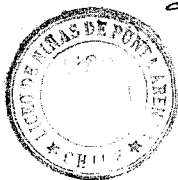
Con la creación
del 4^o año, se altera
la distribución de
hrs. de clase en el ho-
rario de 1^{er} año: la
asignatura de Fran-
cés tiene un aumen-
to de una hora sema-
nal, i de dos hrs. la
de Dibujo i Caligra-
fía.

Me permito pro-
poner a Ud. a donña

Sr. Ministro de }
Just. Públ.

2

Celmiria Lúñiga,
 Prof. de Estado, pa-
 ra desempeñar la
 primera i a doña
 Laura Rödig, gra-
 duada en la Esc.
 de Bellas Artes, para
 servir las últimas.
 Contar sí en los
 mismos ramos en
 los demás cursos.
 Dios que a Ud.



Queita fado.

REPUBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE
INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Sec. 2a

J.M.



Santiago, 23 de Setiembre de 1918

Nº 1697

Vistos estos antecedentes,

DECRETO :

1º.- Nómbrase a las personas que se indican, propuestas por el jefe respectivo, para que sirvan en el Liceo de Niñas de Punta Arenas las asignaturas que se espresan, en el cuarto año de humanidades creado por decretos Ns. 1493 i 1847 de Junio último:

A doña Grimanesa Ramirez, profesora de Estado, para cuatro horas semanales de Matemáticas i tres de Inglés;

A doña Lucila Godoi, normalista, para cuatro horas semanales de Castellano;

A doña Celmira Zuñiga, profesora de Estado, para cuatro horas semanales de Historia i Jeografía i tres de Francés;

A doña Sara Perrin, normalista, para dos horas semanales de Ciencias Naturales, dos de Física, dos de Química i dos de Gimnasia;

Al Pbro. don Luis Rojas, para una hora semanal de Religión;

A doña Laura Rüdig, graduada en la Escuela de Bellas Artes, para dos horas semanales de Dibujo;

A doña Olga Gonzalez, normalista, para una hora semanal de Canto, i

A doña Catalina Valdes Pereira, para dos horas semanales de Labores de Mano.

Las personas nombradas desempeñan actualmente las respectivas asignaturas en el mismo es-

*En cumplimiento
de la Ley de 1904*

establecimiento.

Págueseles el sueldo correspondiente a contar desde el 1° de Julio último, excepto el de las clases de idiomas, que debe pagarse a contar desde el 15 del mismo mes.

2°.- Nómbrase a doña Celmira Zuñiga i a doña Laura Rödig, para que sirvan en el mismo establecimiento una hora semanal más de Francés i dos de Dibujo i Caligrafía, respectivamente.

Págueseles el sueldo correspondiente.

Tómese razon i comuníquese.

Sanfuentes

Albino de los Andes

TOMADO RAZÓN

24 SET 1913

TRIBUNAL DE CUENTAS

[Signature]

República de Chile
Ministerio de Instrucción
Pública

Santiago, 29 de Noviembre de 1918.

Hoy se decretó lo que sigue:

Núm. 4586.- Vistos estos antecedentes, DECRETO: La tesorería fiscal de PUNTA ARENAS pagará a doña LUCILA GODOI, directora del Liceo de Niñas de esa ciudad, la suma de trescientos pesos (\$300), que se le adeuda por viáticos devengados durante un mes que permaneció en Santiago por asuntos del servicio.- Imputese el gasto al ítem 2286, partida 20, del presupuesto vigente.- Refrédese, tómese razón, regístrese i comuníquese.- Por orden del Presidente, LUIS ORREGO LUCO.

Lo digo a U. para su conocimiento.

Dios gue. a U. f.,

PROPONE PROFESORA DE LA PREPARATORIA AUXILIAR CREADA POR
LA VIGENTE LEI DE PRESUPUESTOS.

DE
 PUNTA ARENAS
 CASILLA 187

PUNTA ARENAS, 8 de Enero de 1920.

No. 1.

SEÑOR MINISTRO:

Creando la Lei de Presupuestos de 1920 una preparatoria más en este Liceo i causando grave daño el nombramiento tardío de las profesoras para esta región, tengo la honra de proponer a U.S. desde luego a doña Lucila Díaz para servir este cargo.

Doña Lucila Díaz es normalista i tiene cuatro años de buenos servicios en la Escuela Superior de Niñas del Territorio. Para aceptar el empleo que le ha ofrecido, ha debido, según práctica establecida por el señor Visitador de Escuelas, darle aviso de la vacancia en que quedará la ayudantía que sirve, a fin de no perturbar a aquel servicio. Hago a U.S. especial mención de esta circunstancia para evitar que el nombramiento de otra persona la deje cesante de su empleo actual.

Dios gue. a U.S.

Lucila Díaz

SEÑOR MINISTRO DE INSTRUCCION PUBLICA.

DICEO DE NIÑAS

DE
PUNTA ARENAS
CASILLA 197

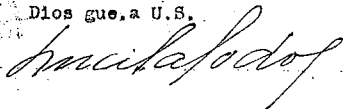
No. 2.

PUNTA ARENAS, 8 de Enero de 1920.

SEÑOR GOBERNADOR:

Tengo la honra de remitir a U.S., bajo No. 1, una nota dirigida al señor Ministro de Instrucción, i en la cual hago una propuesta de profesora de preparatoria. Esta anticipación se justifica por la necesidad de evitar los nombramientos tardíos de profesoras que se hacen para esta región i que tienen por consecuencia el que el año escolar se inicie en condiciones irregulares, pues una maestra que desempeñe otro empleo no se hace cargo de un nuevo puesto sino después de estar nombrada para el mismo. Por lo tanto, i no existiendo profesoras suplentes, el curso correspondiente debe ser atendido por inspectoras o empezar tarde su funcionamiento: por ambas cosas tiene que resentirse el éxito de la enseñanza.

Dios gue. a U.S.



SEÑOR GOBERNADOR DEL TERRITORIO.

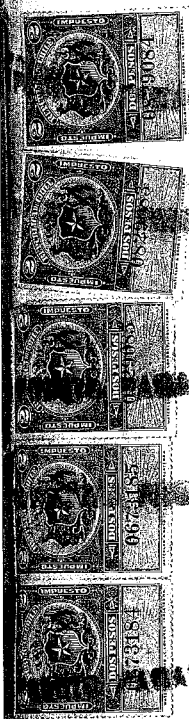
REPUBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE
INSTRUCCION PÚBLICA

Sec. 2ª.-

bad.-

Santiago, 16 de Marzo de 1920.-



Nº

DECRETO:

Nómbrese a doña Lucila Godoi, actual Directora del Liceo de Niñas de Punta Arenas, para que sirva el puesto de Directora del Liceo de Niñas de Temuco.-

Páguesele el sueldo correspondiente.-

Tómese razón i comuníquese.-

Sanfuentes

José Benavente

TOMADO RAZON
16 MAR 1920
Benavente

sobre viáticos.

Luneros, 25 de Ag. 1920.



10 CENTAVOS

Encilafodof, Directo-
ra del Liceo de Niñas,
a

V. G. respetuosamente expre-
me:

Que, habiendo sido
llamada, por telegra-
ma de fecha 10, a esa
capital i por aumtor
del servicio, permane-
cí allí catorce días.

Con este antee-
dente, vengo en soli-
citar el pago del viá-
tico correspondien-
te, sea \$196 (ciento
noventa i seis pesos).

Dios G. G. G.

Encilafodof

L. Ministro
de Instrucción P^{ba}

Ref. por 84374.-

REPÚBLICA DE CHILE

MINISTERIO DE
INSTRUCCIÓN PÚBLICA

Sec. 2a.

JUNE

Santiago, 16 de Mayo de 1911.

TRIBUNAL de CUENTAS

TOMA DE RAZON
Mayo 20
CONFORME

L. B. B.

1º

Visto lo dispuesto en el ítem 1086, partida 4a., del Presupuesto de Ingresos - eion Pública vigente,

DECRETO :

1º.- Créase un Liceo de Niñas en el barrio Metalero de esta ciudad, que será designa do con el nombre de "Liceo de Niñas N° 6."

2º.- Nómbrase para que sirva el pue to de Directora de dicho establecimiento a doña Lucila Godoi, actual Directora del Liceo de Niñas de Temuco.

Páguesele el sueldo correspon diente a contar desde que haya comenzado a pres - tar sus servicios, a razón de siete milpesos (\$7.000) anuales.

Imputese el gasto al ítem cita do.

Refréndese, tómese razon, repáse trese i comuníquese.

20

Alexander

Ernando Jaramillo

TRIBUNAL DE CUENTAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Santiago, 23 de Diciembre de 1921.

Historia i geografía - Liceo "Cecilia Prats de Lavallée"
(N.º 6) - Profesora: Sta. Ana Gamete.

Primer año -		D	A	R
1	Ariagada Caro, Inés	—	dos	una
2	Espina Vaequer, Olga	—	tres	—
3	Espindola Ortega, Haydée	—	tres	—
4	Hernández González, Rosa	una	do	—
5	Jerez Pino, Olga	—	tres	—
6	Kaemppfer Villagran, Marta	una	dos	—
7	Martínez Morales, Julia	—	—	tres
8	Morales Morales, Marta	—	—	tres
9	Moraga Ortega, Elisa	do	una	—
10	Morúa Pandoval, Elsa	—	tres	—
11	Olivares Vera, Lidia	una	dos	—
12	Pantoja Santander, Guilhermina	do	una	—
13	Parada López, Olga	—	—	tres
14	Ponce Vergara, Luisa	—	—	tres
15	Pozas Sepinosa, Emma	—	—	tres
16	Silva Duarte, Blarina	tres	—	—
17	Suárez Fozar, Ester	—	—	tres
18	Tormén Rivero, Amanda	una	dos	—
19	Uguz Casas-Cordero, Cereca	—	tres	—
20	Vargas Prieto, Olga	una	dos	—
21	Wassblatt Chelucanoff, Sofía	—	tres	—
22	Wolf Palma, Elsa	una	dos	—
23	Yunguá Cabello, Elisa	—	—	tres
La Comisión examinó tres horas y 50 minutos (3h-50')		—	—	—

Washington Blarina

Ana Sáez R.

317

Historia i Geografía - curso Terce Prato de Sanata
Nº 6 - Profesora: Sta Ana Garmet

	Primer año	D	A	R
1	Andrade Salgado, Maria			tres
2	Ariagada de la Jara, Olga			tres
3	Artes del Campo, Mercedes			tres
4	Bosma Alvarado, Enriqueta		tres	
5	Fernandez Ruiz, Electra			tres
6	Gonzalez Jera, Rita			tres
7	Hernandez Lora, Marina		dos	una
8	Jara Gonzalez, Concepcion			tres
9	Jara Gonzalez, Maria		dos	una
10	Kunst Pizajer, Linda	—	dos	una
11	Luna Campos, Olga	—	dos	una
12	Maraga Arteaga, Eujenia	—	dos	una
13	Marango Flores, Sofia	—	tres	—
14	Olaveria Arenas, Mercedes			tres
15	Ruizada Figueroa, Virginia			tres
16	Serrano Rojas, Mercedes		tres	—
17	Vatuzuela Ariagada, Kapul			tres
18	Vergara Garcia, Ena			tres
19	Vergara Vilches, Ena			tres
20	Vergara Vilches, Lidia			tres
	La comision examinó	tres	los	
	veinte minutos. ^(3.420) Washington Claudio			
	<i>Arturo Pantoja</i>			
	<i>Ana Garmet</i>			

“FUENTES DE ORO”

Marta Contreras Bustamante*

Escribir sobre Gabriela Mistral implica volver a contar parte de mi historia y también volver sobre algunos temas que son recurrentes en la reflexión sobre la escritura, sobre la historia de nuestras vidas. Sobre la creación poética.

La figura de Gabriela Mistral fue desde mi etapa escolar una presencia muy real. Estudié en el Liceo N° 6 de Niñas, Liceo Experimental y Renovado. Un busto de Gabriela Mistral daba nobleza al hermoso *hall* central del edificio, un antiguo palacio con su escalera de mármol en el centro; la cochera era nuestro gimnasio y la puerta principal tenía una hermosa mampara de cristal tallado. Gabriela Mistral había sido la primera directora de este Liceo en el año 1921 y el edificio era el Palacio Exequiel Bravo. En la calle Chiloé por donde antaño cruzaba un carro que llegaba hasta Mapocho. Ese mismo año Gabriela Mistral se entrevista con don Enrique Molina Garmendia, Rector de la Universidad de Concepción.

Había estado en el año 1918 en Punta Arenas nombrada por don Pedro Aguirre Cerda como profesora de castellano. Allí permaneció hasta abril del año 1920 cuando fue trasladada al liceo de Temuco. En 1922 se va a México, como sabemos, invitada por el ministro de Educación, José Vasconcelos.

Yo estudié en el Liceo N° 6 de Niñas desde el año 1951 al año 1959. La Biblioteca tenía sus obras, las que yo solía pedir en las horas de lectura. *Tala*, *Lagar*. No recuerdo bien qué entendí en mi edad de doce o trece años. Más tarde aprendí en una de las tantas inolvidables clases de literatura de mi profesora Alicia Ruiz que así como el vilano tiene su centro y acarrea una semilla-carta por el aire, impulsado al soplo de suaves brisas, así mi vida, la de todo lo viviente, tenía un propósito, misterioso, tal vez, oscuro, pequeño que le daba sentido. El vilano de Mistral me ha seguido hablando en su vuelo leve y preñado, en su lengua de promesa.

En el año 1960, ingresé al Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en cuyo Departamento de Español leíamos bajo la dirección creativa del profesor Dr. Félix Martínez Bonati *Residencia en la Tierra* de Pablo Neruda. Reaprendí la gramática con el análisis sintáctico de los “Sonetos de la muerte” de Gabriela Mistral en clases del profesor Dr. Nelson Cartagena. Así “Porque a ese hondor recóndito la mano de ninguna bajará a disputarme tu puñado de huesos” llegó a ser una cifra que permitía reconocer la complejidad a la que podía llegar una estructura verbal en español. Esto ocurría mientras cursábamos el primer año.

* Doctora en Filosofía. Universidad de Concepción.

Mucho más tarde me ha resultado, a lo ancho de los años, un enigma que ha generado muchas conversaciones conmigo misma, el espíritu de Gabriela Mistral, su persona, sus más íntimos pensamientos y deseos. Hoy día puedo tratar de hilar estas conversaciones para compartir con ustedes este amor que nos sostiene en nuestra historia de Chile a esta figura y a su escritura en permanente proceso de descubrimiento.

Todo es posible hoy en el acceso al corpus Gabriela Mistral, en este ejercicio admirado de reconocerla. Me sentiré libre de escribir sobre ella en la manera que surge desde el conjunto de mi experiencia como profesora de literatura, como lectora, como niña, como mujer, desde mi afán apasionado de aportar algo en lo que yo llamo el proyecto educativo chileno.

Me excuso por referirme a asuntos personales, pero quiero cruzar esta escena con tiempos varios y experiencias reales de mi trabajo. Me he sentido muy estimulada a leer la escritura de Gabriela Mistral cuando conocí la Antología que Jaime Concha prologa y define. Cuando pude, me hice de los cuatro volúmenes de *Antología Mayor* editado en Cochrane en Santiago en el año 1992 con un prólogo de Gastón Von Dem Bussche. El volumen de poesía que Jaime Quezada publicó *Bendita Mi Lengua Sea* en el año 2002 y que acompañado de una conversación fervorosa con Marcelo Garrido llegó a mis manos trayéndome esa escritura íntima y casi secreta que no he abandonado desde entonces.

Como en un juego de sincronías muy hermoso, se me solicitó que tomara responsabilidad en la Cátedra Binacional Gabriela Mistral de modo que el segundo semestre del año 2007, en la Universidad de Concepción, dedicué el seminario de investigación de Literatura Chilena y el seminario de grado "Problemas de la Literatura Hispanoamericana" a leer con un grupo de diligentes y lúcidos estudiantes diversos aspectos de su obra.

Pero la escena más luminosa de estos cruces de tiempo y letra ocurrió al encontrar en la revista *Atenea* del año 2000 un poema publicado originalmente en *Atenea* del año 1933. En ese volumen especial encontré el poema "Fuentes de Oro", publicado por primera vez en *Atenea* N° 10 en el año 1933. Doce años antes de que la escritora recibiera el Premio Nobel y estando ella en sus 44 años. Este poema me cautivó y me mantuvo encantada y perpleja por un tiempo y fue tanto el gusto que me dio conocerlo que decidí escribir sobre él.

Escribo en Concepción, centro geográfico de Chile que intenta ser centro de sí misma como cualquier otra ciudad del orbe. Tratamos de hacer las cosas que hacemos sin preguntar a Santiago o esperar su beneplácito. En una sociedad tan centralista como esta eso se transforma en una tarea difícil. No es fácil instalarse en un centro propio que nos dé autonomía, dignidad y capacidad para pensar y resolver nuestros problemas.

El campo disciplinario de los estudios literarios, donde he vivido desde niña, es un universo enorme. Como dice Borges la Biblioteca que algunos llaman el Universo es infinita. Trabajamos con materiales que nunca se agotan ni en extensión ni en profundidad. Las disciplinas del arte del lenguaje se conectan

a un amplio espectro de áreas reflexivas como la Filosofía, la Poética y la Retórica. También la historia, las comunicaciones en general y todas las artes en las cuales una historia requiere ser contada o escuchada.

La enseñanza de la literatura nos pone en contacto con las personas que vivieron en el lenguaje y legaron sus universos y visiones a sus contemporáneos y a las generaciones venideras. En ellas encontramos nuestras playas de la infancia, los desiertos y los valles. Las montañas que nos enseñan su fuerza y los mares que nos alimentan y bañan. También encontramos las más sutiles hebras de nuestra vida personal interna y externa las que nos conectan con nosotros mismos y con el medio ambiente.

La exigencia de los estudios literarios consiste especialmente en detenernos y conversar tranquilamente con un libro. Dejarnos invadir de la escritura que misteriosamente nos llena de imágenes, pensamientos maravillosos, mundos fantásticos y vidas de toda índole: la herencia preciosa del espíritu humano en sus más altas manifestaciones.

Nos sentimos responsables de leer y pensar en una manera adecuada, apropiada a los tiempos inmediatos a la vez que de satisfacer nuestra profunda necesidad de entender los procesos de la vida en sus variadas formas.

La Universidad asume la búsqueda de conocimiento en sus más altas manifestaciones y la ciudad es su entorno natural con el cual necesariamente interactúa. La ciudad de Concepción sabe de ese diálogo sutil y ofrece en este homenaje que rendimos a Gabriela Mistral sus reconocimientos que contribuyen a configurar el cuerpo simbólico de la polis. Marcar ciertos hechos de validez científica o disciplinaria hace creíble el proyecto de una sociedad más integrada, más armónica, más dialógica, más respetuosa. Permite proyectar una ciudad hermosa que se quiere a sí misma y reconoce sus bellezas enalteciéndolas, cuidándolas, restaurándolas.

El sueño antecede a la materialización según leyes muy estrictas. Si la planificación arquitectónica de los edificios deja volar el talento en vuelo alto, si las fórmulas matemáticas son liberadas a su juego propio, si comprendemos los misterios del funcionamiento molecular o al menos nos acercamos a seguir su ritmo; si podemos detenernos a conversar con un libro, si nos acordamos de respirar y conversar con nosotros mismos, si nos admiramos agradecidos de los dones del lenguaje, los lenguajes de las diferentes ciencias y disciplinas, tal vez podamos juntos en nombre del saber ponernos de acuerdo en los órdenes menores de las polis que reclaman su esplendor.

Gabriela Mistral, esplendor de nuestro territorio patrimonial (matrimonial) escribe "Fuentes de Oro". Es un texto precioso y complejo. Cito un pequeño fragmento.

*Dijo que era la verdadera
fuente a cada uno prometida*

Las fuentes del conocimiento están disponibles a través de muchas instancias, escuelas, libros, laboratorios, talleres, etc. Las fuentes de oro refieren a muchos sentidos y escrituras, el poema pone frente a nosotros un proceso por el cual la persona puede estar cerca, muy cerca de su propia fuente prometida pero estar cansado, desconfiado, las cosas no han sido como se las deseaba o soñaba. De todas maneras las fuentes están allí, y podemos beber de ellas en el metal incorruptible de los alquimistas para alimentar un proceso de transmutación que lleva de la piedra al oro.

La pureza incorruptible del oro, símbolo de una edad armoniosa tan bien descrita por Cervantes en las palabras de Don Quijote, quien dirige un elegante discurso a los cabreros, nos recuerda, nos pone en el lugar central de la acción. Hay una promesa que proyecta el movimiento del sujeto en el tiempo. Este se sitúa inevitablemente en el presente de la conciencia reflexiva frente a la realidad de lo que sus sentidos le entregan. La articulación temporal del poema permite una entrada iluminadora que ordena la experiencia poética en al menos cuatro zonas o escenas de memoria, de registro. Una, la del pasado, la de la infancia.

*Y en la fábula de mi infancia
era la misma, era la misma,
piel de oro y fondo de oro,
cuerpo de oro y aliento de oro*

Otra, la de la experiencia extática en el pasado y en su duración como imagen traída a la presencia por el uso de los gerundios.

*con tanto oro que no vi más
cuerpo mío de viejo esparto
cara mía de seca lava
y mi ropa de algas marchitas.*

*Sino cenit lloviendo oro
y el oro rindiendo mis párpados,
y el azogue de oro tiritando
en el légamo de mis entrañas,
y mi cara comiendo el oro
y sus hebras rayando el pecho.*

La tercera es el momento de la escritura, en el desengaño de la derrota. Conecta la experiencia pasada con la escena presente.

*Pero la que iba ya no va,
porque es raza de un solo engaño*

*de una sola y loca jornada
y no más que de una derrota...*

La cuarta zona es la del no-tiempo. La eternidad. También el presente.

*Soy la fuente de oro de aquella,
suya desde la eternidad.*

Y el éxtasis de nuevo en la escena final del poema que enumera, sin verbo, sin transcurso, excepto por el "oigo".

*Fiestas de fuentes, irrupción
de fuentes en toda la tierra;
oigo las voces de aleluya,
las carreras como el reparto.
Fuentes de oro, cingulo de oro,
guiño de oro y tumba de oro.*

El poema que comento se abre con una negación que sugiere la repetición de una esperanza frustrada.

*No era tampoco la fuente
piel de oro y arena de oro,
vientre de oro y ceja de oro.*

Y termina, como hemos dicho antes, con la última frase "tumba de oro". La primera estrofa mantiene una especie de ambigüedad sobre el sentido de las frases adjetivas nominales ya que pueden referirse a la fuente verdadera como a la apariencia de la falsa fuente.

En la segunda estrofa se nos da la información sobre alguien que "dijo" induciendo al error. Entonces la historia se vuelve a la infancia del hablante donde se funda la visión fabulosa de la fuente que ya he citado. Versos en los cuales ocurre el apogeo del oro cayendo sobre ella, en sus párpados, en sus entrañas, en su cara, en su pecho. La acumulación del oro tinte el texto y la escena con su color.

El saber presente del hablante contiene las leyes sobre las fuentes de oro inmutables que cantan para todos, y aun para ella misma. La fatiga le impide llegar a ellas. El engaño ha transformado su fábula infantil en odio. Y allí aparece la nueva naturaleza del oro:

*El oro épico, oro brutal,
oro de las cosas eternas,
ofensor de vista mortal,
cuya herida no olvido más.*

Es un oro histórico que participa de acontecimientos humanos no eternos y que ha producido una herida. Esta herida es del hablante:

*Y sepa que rompí mis pies
Y me arranqué también la boca.*

El hablante ha sufrido la herida y se la ha ocasionado.

Una historia finita se entrelaza con una historia eterna. El hablante renuncia a su destino de oro porque ha sido derrotado a través del engaño. ¿Se rebela frente a la realidad engañosa que hace posible que su raza sea conquistada, o frente al oro que dora falsamente los días de esplendor del amor? ¿Se trata de la vida eterna prometida?

Todo ello se cruza en la poesía y escritura de Gabriela Mistral. Aquí en este poema, resalta la seguridad del saber frente a la impotencia rebelde del querer.

El oro, la fuente, la herida son arquetipos universales que respiran luminosos en este texto. La fuente está en el mito de Narciso, en el cántico de San Juan, es el lugar de origen y de regreso, es el espejo, se asocia a los mitos de la eterna juventud. El oro agrega a la fuente la incorruptibilidad, la luz solar, la energía vital, pero también el brillo engañoso o seductor que traiciona o hace traicionar. Entre la fuente y el sujeto hay una historia humana que retiene su acceso. En esa escena a la vez eterna e histórica se instala el sujeto dejando constancia de su condición compleja y muy real.

Las sustancias verbales que animan este texto hacen su lectura atrayente, a lo que se agrega el dato de la fecha de su primera publicación, antes de recibir su autora el Premio Nobel y su segunda edición después del Premio Nacional de Literatura y del Nobel. La historia personal es una historia *emblema* que representa la fusión o cristalización en una escena poética compleja de una experiencia de vida; y de su entramado en la reflexión y en un saber de otra historia que la excede y respecto de la cual se diseña su sentido. La agonía del personaje trágico es expuesta en su desgarramiento inevitable. Pero en el caso de esta escritura dejando iluminada la escena con luz de oro.

La historia personal es excedida por la historia universal, pero a la vez es ilustrada en su trayectoria por relación a una entidad más abstracta con la cual convive en el sujeto que puede oír el sonido del cosmos, pero cuyo medio mismo de audición instalado en su cuerpo se define por sus materias insuficientes. El yo del sujeto es varios, es una figura compleja cuya planta de movimientos queda plasmada en el poema. El poema no explica sino que cifra lo indescifrable

poniéndolo frente a los sentidos como un proceso de cosas de la conciencia del instante en la explosión radiante de lucidez poética.

El proceso acumula una serie de proposiciones sobre el origen, la relación del sujeto poético con el origen y la historia por donde ese origen ha ido transformándose en historia, aprendizaje, imposibilidad. Lo eterno y lo temporal se juegan para contar o dar realidad a los lugares de la poeta.

Hoy día hemos hecho un alto para reunirnos y homenajear a Gabriela Mistral. La riqueza de nuestra vida en la ciudad de Concepción, cuyo nombre anuncia múltiples nacimientos germinados en su acuosa constitución, está llena de promesas para cada uno. La fuente dentro de nosotros canta canciones inaudibles que son nuestros sueños haciéndose realidad.

Ella fue andariega y su nombre creció como las distancias que la separaban de su tierra de origen. Tanto se alejaba, tanto se llenaban las distancias de cartas, recados, poemas. ¡Qué distancia, qué soledades, qué andariega! Recorro sus textos con profundo respeto y asombro. Qué tremenda escritura. En ella encuentro una cierta violencia, una extrema ternura, un intento siempre renovándose de decir sobre todas las cosas, visibles e invisibles, en un flujo puro de palabras poéticas. Su inagotable persistencia en poner palabras a las cosas de la naturaleza y a las del alma atraviesa cada línea. Nada queda fuera de su ojo avizor, de su olfato fino, de su piel sensitiva. Ella es varias otras, una alocada, una delirante, una visionaria, una mujer, una poeta.

Es una hondonada con montaña y río que habla y escribe. Asume forma humana para forjar un sueño. Chile, América, la patria, los niños, los maestros, las montañas, los ríos, los bosques, los animales, las ciudades, fueron nombrados para una invención poética que nos recoge y ampara. Una patria de palabras en qué habitar, la utopía poética de una tierra, un suelo generoso alimentado desde las fuentes inagotables que ella es capaz de ver a través de la experiencia de su propio cuerpo dotado de visión.

Concepción de Chile, mayo 2012.



SIETE REFLEXIONES A PARTIR DE UNA LECTURA*

*Eduardo Devés-Valdés***

Quiero presentarles siete reflexiones para leer polémicamente el libro de Alex Ibarra Peña, una a partir del prólogo de José Santos y las demás específicamente en relación al cuerpo del texto. Interesantes reflexiones, creo yo, que han sido motivadas por la lectura del libro y por la provocación de presentarlo. Quizás sean algo más largas de lo esperado, que sea esto prueba de lo interesante que resultó el libro para mí.

PRIMERA REFLEXIÓN: Acerca de la capacidad para situarse en la trayectoria de los temas, polémicas, discusiones y autores del propio medioambiente geocultural.

José Santos en el Prólogo narra la polémica entre Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada respecto a lo que debían hacer quienes estudiaban la historia de la filosofía en nuestras tierras. Zea sostenía que el joven Miró Quesada debía estudiar la historia de la lógica en el Perú.

Existía en tiempos del joven Miró Quesada, por allá en la década de los cuarenta, y existe todavía hoy, un auténtico prejuicio a partir del cual se asume, de entrada, que no tenemos filosofía originaria de América Latina y que si algo tenemos es de mala calidad o simple repetición de lo importado desde fuera.

Rara modestia de una comunidad intelectual que si, por una parte, afirma que sus antecedentes o pares no han producido nada de valor, por otra, cree que sí tiene mucho de valor pues posee la llave para entrar al recinto sagrado de la filosofía europea.

Un mensaje importante que recorre las páginas de este libro es que no debemos renunciar, por prejuicio, a conocer la historia de nuestro quehacer intelectual. En primer lugar porque no podemos justipreciarlo si no lo conocemos y sobre todo no podemos mejorarlo.

Es lamentable lo que ocurre a ciertas intelectualidades periféricas que se privan, por prejuicio, de conocer lo mucho que se ha pensado en el mundo que es no-Occidente, y que es la inmensa mayoría de la humanidad. Peor todavía, por el prejuicio eurocéntrico u occidentocéntrico que a tanta gente hace olvidar que esa civilización ha sido la más sanguinaria de la historia conocida y que su cultura debe ser tomada con especial precaución.

* Intervención realizada en la Biblioteca Nacional de Chile el viernes 16 de diciembre de 2011 con motivo de la presentación del libro *Filosofía chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* de Alex Ibarra Peña, Santiago, Bravo & Allende, 2011.

** Académico de la Universidad de Santiago de Chile (USACH).

Decía el pensador indio Rabindranath Tagore, refiriéndose al sentimiento nacionalista de Japón, que lo peligroso para ese país no era la imitación de algunos rasgos externos de Occidente, sino la aceptación del principio de la fuerza que impregnaba a la cultura occidental.

SEGUNDA REFLEXIÓN: Acerca de si habría realmente filosofía analítica en Chile hacia 1960.

El libro puede dividirse en dos partes, el capítulo 1 dedicado principalmente a la cuestión de cómo estudiar la historia de la filosofía en Chile y los capítulos 2, 3 y 4 dedicados al estudio empírico de la obra de Papp, Stahl y Rivano.

Para decirlo de entrada, me parece que la argumentación que entrega Ibarra sobre estos autores es insuficiente para probar lo que desea probar, a saber, que habría por los años sesenta una tradición de la filosofía analítica en Chile o que al menos allí se conformaría. Los argumentos que entrega sobre Papp y Rivano me parecen muy insuficientes, aquellos sobre Stahl son mejores. Sobre Papp, en particular, los argumentos más bien avalan el hecho que no se identificó con la tendencia analítica ni la expuso mayormente en su obra, como el propio autor lo deja entrever. Sobre Rivano, el intento de probar su filiación analítica se hace tanto más dudoso si se lo confronta con otro estudio, no aparecido en este libro, en el cual Ibarra intenta probar que Rivano se ubicaba en la línea de la filosofía de la liberación, también en los años sesenta. Si uno es correcto el otro automáticamente deja de serlo, pues la filosofía de la liberación está llena de metafísica. Salvo que pudiese probar, lo que sería muy interesante, que es posible ser filósofo analítico y liberacionista, en el sentido latinoamericano, simultáneamente. En todo caso, no sería necesario probar que Rivano se hizo parte de la corriente analítica sino únicamente mostrar que la presentó en su quehacer.

Por otra parte, no entiendo por qué no allegó otros argumentos que podrían haber sido importantes para probar la hipótesis: el material obtenido en las numerosas entrevistas y correspondencia que nos menciona debería aprovecharse mejor, las tesis de grado y posgrado, las relaciones establecidas entre la comunidad filosófica chilena y los popes de la escuela, los viajes de estos a Chile, los programas de los cursos de la época, los catálogos editoriales, las revistas recibidas y las publicadas aquí y otras fuentes para obtener información acerca de la presencia de la filosofía analítica en nuestro medio.

Ibarra estructura su argumentación en relación a la afirmación de Fernando Salmerón, respecto a lo tardía de la introducción de la filosofía analítica en Chile. Me parece que los argumentos entregados no alcanzan para mostrar que Salmerón haya estado equivocado.

Igualmente de entrada quiero decir que este libro me parece una buena base para una nueva edición, donde se allegue toda la información necesaria, que permita *grosso modo* probar o reelaborar la hipótesis.

Quiero sugerirle en esta ocasión que si se decide a una segunda edición, y ojalá sea así, se pregunte también por el carácter de la trayectoria filosófica en Chile o al menos sobre la analítica, con sus formas de recepción y reelaboración, con sus perfiles o modalidades, pues discutiendo sobre este asunto contribuiría a la cuestión tan relevante del bien o mal pensar de nuestra intelectualidad.

TERCERA REFLEXIÓN: Acerca del concepto tradición filosófica de una tendencia no latinoamericana.

En la página 37 nos dice: “Una de las críticas que puede recibir esta investigación es el uso del concepto de tradición. A partir de la crítica me he tenido que plantear si es posible hablar de una ‘tradición’ analítica en la filosofía chilena. Incluso la pregunta puede ser más amplia, se podría uno preguntar ¿Ha habido alguna ‘tradición’ en la filosofía hecha en Chile?”.

Quiero tomarme de esto para radicalizar la crítica y celebrar la provocación que nos ofrece Ibarra Peña.

Prefiero el concepto “trayectoria”, más constructivo, sobre el concepto “tradición”, tan cargado de connotaciones conservadoras.

Prefiero el concepto “pensamiento” por sobre el concepto “filosofía”, porque nos evita precisamente ese lastre de la palabra, por la cual siempre se cuestiona a las intelectualidades periféricas no tener suficiente racionalidad, profesionalismo, formación y calidad. Más adelante, profundizaré sobre esto.

En cambio ¿Quién podría dudar de la trayectoria del pensamiento cepalino en Chile o del pensamiento socialista o, más ampliamente, quién podría dudar de la trayectoria del pensamiento dependentista o liberacionista latinoamericano?

Me parece del todo legítimo que los estudios sobre las ideas, los estudios eidéticos, la disciplina que cultiva Ibarra Peña, se pregunten por la circulación de las ideas y la recepción de las procedentes de ciertos medioambientes en otros. Creo que es importante correlativamente estudiar los procesos de indigenización, de acriollamiento, de chilenización o latinoamericanización y por ello mismo ver las nuevas maneras de designarlas. Señalo entonces la necesidad de rebautizar o al menos poner un apellido a la escuela analítica desarrollada en Chile y en América Latina, esto además contribuiría a entenderla mejor.

CUARTA REFLEXIÓN: Acerca de la importancia de relevar lo que tenemos y del buen o mal tono.

El libro de Ibarra y el prólogo de Santos nos dicen que ellos asumen la posibilidad de hacer lo que Leopoldo Zea recomendara a Miró Quesada, aunque no pueda considerarse, por cierto, la única función de quienes se ocupan de filosofía.

Ello nos pone ante una situación de cultura y sensibilidad: la cuestión del buen y del mal tono. Para el quehacer convencional de la disciplina en América

Latina eso sería de mal tono, algo así como resignarse a lo menor, estudiar la filosofía en Chile o Perú, pudiendo estudiar algo mayor, de buen tono, la filosofía más a la moda en Francia o USA.

De casualidad en estos días me ha llegado un texto de un profesor de filosofía argentino instalado en Brasil hace décadas, Julio Cabrera,¹ quien pone en el tapete, de manera particularmente acuciante, un conjunto de elementos que aluden a lo que la comunidad de la filosofía en Brasil legitima y lo que no legitima, de acuerdo a una suerte de consenso, en el cual ocuparse de la filosofía en el propio país resulta altamente sospechoso. Es decir, donde ocuparse de lo propio, de la propia trayectoria filosófica, no es de buen tono.

A propósito de esto, es relevante señalar la existencia de un círculo vicioso del buen tono, que inhibe la autenticidad y la expresión de las comunidades intelectuales periféricas, desarrollando inseguridades, en el marco de una sensibilidad inferiorizada, que les conduce a intentar repetir acríticamente los comportamientos del centro, así como las elites, en general, intentan reproducir las formas de comportamiento, de comida, vestuario y decoración. Pienso que esto es clave a la hora de estudiar las intelectualidades del mundo periférico, muchas de las cuales se legitiman en tanto logran dominar algunos autores y temas a la moda en el centro.

Con esto del buen tono intelectual ocurre a las intelectualidades algo similar a lo que Astolfo de Custine reprochó a las clases altas rusas, hacia 1840, diciendo que les interesaba más parecer civilizadas que serlo, o similar a lo que ocurrió a los miembros de la elite europeizada de África Occidental a fines del siglo XIX, cuando fueron ridiculizados por los propios europeos por vestir negro frac en la soleada canícula ecuatorial, por la simple necesidad de imitar el atuendo de la Europa victoriana.

En muchas ocasiones el buen tono inhibe el pensamiento, pues el hacer lo normal en la disciplina significa renunciar a pensar por sí mismo. Cuando la ciencia normal se encuentra bloqueada, se gasta en repetir, siendo incapaz de innovar, de abrir nuevos problemas, de mirar desde nuevas perspectivas, en definitiva evita pensar porque pensar diferente es ridículo, respecto de la norma asumida como de buen tono.

QUINTA REFLEXIÓN: Acerca de la necesaria provincialización de Europa y la ruptura con el eurocentrismo. Pensamiento versus filosofía.

Me tomo de la expresión de Dipesh Chakrabarty acerca de la necesidad de "provincializar Europa", que significa, entre otras cosas, relativizar sus conceptos.

¹ Manuscrito, sin pie de imprenta: *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías. Los condenados del saber. Una reflexión sobre el caso brasileño en el contexto de la filosofía en Latinoamérica.*

He preferido el concepto pensamiento, cargado semánticamente de connotaciones que permiten asumir mejor lo otro. Pues, si la noción filosofía latinoamericana y *a fortiori* filosofía africana haría sonreír a algunos, la noción pensamiento latinoamericano o pensamiento africano aparece mejor, no solo porque evita la marca registrada de la filosofía como quehacer europeo, sino también porque la trayectoria de la noción pensamiento y su amplitud de criterio le ha ganado carta de ciudadanía en diversas regiones del mundo.

He preferido académicamente, y lo reitero cada día, el pensamiento a la filosofía y eso aunque entiendo que la palabra filosofía lleva un capital cultural indiscutible y recurrir a ella aporta una cantidad de prestigio que no llevan otras fórmulas, como "pensamiento". Pero además ni pretendo descalificarla ni dejarla. De hecho, me acompaña, como parte de mi historia e identidad, pero tampoco quiero resignarme a que sea lastre ni menos permitirle que se transforme en censora de mi quehacer. De hecho, ahora mismo estoy preparando la edición de los escritos de alguien que podría denominarse un filósofo de la vida, por llamarle de alguna manera, que mucho pensó y que, casi sin quererlo, se diría que hizo filosofía, con algunas gotas de la buena. En los tomitos, que espero conozcan las prensas dentro de poco, irá en el título la palabra filosofía.

Dicho de otra manera, provincializar es asumir Europa sin creer ingenuamente su discurso ni someterse a sus dictados, mostrándola en su realidad y no en su dimensión ideal, como lo señaló Francisco Bilbao, quien escribía allá por 1860 en *La América en peligro*: "Civilizar el nuevo mundo, misión cristiana, caridad imperial. Para civilizar es necesario colonizar y para colonizar conquistar. La presa es grande. Magnífico el banquete de la Santa Alianza". Y continuaba:

Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? Traicionar y bombardear a México. México había llegado al momento supremo de su regeneración. Lo sumerges en los horrores de la guerra, en alianza de frailes y traidores y colocas sobre las ruinas de Puebla la farsa de un imperio. La Inglaterra, ¡oh la Inglaterra! ¿Qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano [...] Atrás pues, lo que se llama civilización europea (*La América en peligro*).

SEXTA REFLEXIÓN: Acerca de las bases para una propuesta alternativa.

La filosofía, y más ampliamente el pensamiento, en América Latina, debe ganar un ámbito de problemas relevantes. Así como la historiografía al poner como problema central la historia del Estado-nación, se ha permitido discutir con coterráneos y, si se pensaba como historiografía de la región, con mayor razón todavía se obligaba a leer autores de otros países latinoamericanos; así como la sociología al poner, por ejemplo, el tema del populismo o de los movimientos sociales, se obligó a dialogar con autores(as) que habían estudiado estos

fenómenos en los diversos lugares al sur del Río Bravo; así como la economía, por su parte, al poner el tema del desarrollo dialogó con gente de otros países de América como también de otras regiones subdesarrolladas; y así como la antropología, al poner el tema del indio se obligó también a dialogar con otros antropólogos(as) autóctonos(as) o con extranjeros(as) que habían hecho largas residencias entre nosotros, debe la filosofía instalar temas que nos permitan reconocer nuestra propia trayectoria intelectual y discutir con nuestros pares. Si un tema de estudio fuera el de la liberación, por ejemplo, ¿pensaría alguien tratarlo sin aludir a F. Fanon, P. Freire, G. Gutiérrez, L. Boff o E. Dussel, por ejemplo?

El quehacer filosófico en nuestra región se presenta muchas veces como un quehacer anquilosado, como el de los geógrafos de la corte imperial china del siglo XIX, que continuaban poniendo a su imperio en el centro mítico del mundo, en el momento en que era la más vapuleada de las periferias.

En todo caso no conviene ir contra el gremio, sino formular opciones que por sí solas muestren sus ventajas. A este propósito creo que una reformulación curricular que pruebe andando que se puede hacer algo mejor, sería una parte del remedio. Será más fácil alguna reforma cuando haya muestras de que se puede hacer mejor. Lo demás me parece casi tiempo perdido. Ya sabemos que los filósofos se negaban a mirar por el telescopio de Galileo, para no tener que asumir la evidencia, así podían continuar creyendo que la Tierra era el centro del Universo. Se refería Galileo a un rival, que se había negado a mirar por el telescopio: "Ha muerto en Pisa el filósofo Libri, acérrimo impugnador de estas fruslerías mías quien, no habiéndolas querido ver en la Tierra, quizás las vea al irse al cielo".

Propongo a Alex que en otra oportunidad para cortar este nudo gordiano que tiene amarrado al quehacer filosófico chileno y latinoamericano, se pregunte por la condición humana en nuestras tierras o por la idea de América, por la liberación, como ya lo viene haciendo, que se pregunte sobre los problemas teóricos para filosofar en situación de periferia, o que se pregunte por una filosofía que pretenda esclarecer las formas modernas de dominación o que piense la relación entre modernidad y genocidio, o entre civilización europea y exterminio.

Entiendo que en América Latina numerosas universidades han intentado modificaciones curriculares, y que en Chile por ejemplo la Universidad ARCIS lo puso en práctica. Creo importante capitalizar y desarrollar esos intentos.

¿Qué les parece si el primer curso del currículo fuera *Maneras de pensar la realidad propia* 1 y 2? Y luego *Pensamiento colonialista y anticolonial*, allí podría exponerse a Hegel y Marx por una parte y a Bolívar, Fanon, Nkrumah y Gandhi, por otra. También *Historia del Filosofar en-desde las periferias*: 1, en el primer ciclo de la expansión europea y 2, en la época del colonialismo, *Lógica y teorías del lenguaje*, *Prácticas de la filosofía o del pensamiento en Asia*, *Prácticas del pensamiento en África*, *Prácticas del pensamiento en América*, *Prácticas del pensamiento en Europa*, *Prácticas del pensamiento en Oceanía*.

Así podríamos enterarnos de algunos de los movimientos eidéticos más importantes, que tontamente pasamos por alto, porque no son europeos: se podría hablar del panasiatismo y del meirokushismo, de la eslavofilia, del jaidismo de los islámicos rusos, del etiopismo, del arielismo, del pan-islamismo y del eurasismo; del subalternismo indio, del oceanismo del Pacífico Sur, del poporanismo rumano y del revivalismo egipcio; del aprismo, del isebianismo, del noventaiochismo español, del integracionismo latinoamericano y del tercermundismo, de la teología de la cautividad, del ufanismo, del conciencismo, del dependentismo africano y latinoamericano, del baazismo o socialismo árabe y del panafricanismo; de la poscolonialidad, de la mestizofilia, del panbudismo, del antillanismo, del terruñismo y del telurismo; del revivalismo salafita, del ensayismo y del cepalismo; de la teología islámica de la liberación, del paneslavismo, de la escuela de la negritud, del indigenismo y del indianismo; del narodnismo ruso, del pensamiento anticolonial y antiimperial y del nacionalismo chino o indio; de las variadas formas del integralismo, de integrismo y de fundamentalismo y de tantas otras tendencias que o bien han preparado o bien están impactando nuestro momento global. Así podríamos discutir también la obra de Nishida, de Gabriela Mistral, de Mudimbe, de Sun, de Martí, de Afghani, de Herzen y de Blyden.

Todo ese inmenso acervo eidético al que hacemos el quite como la avestruz escondiendo la cabeza, para hacernos creer que Hume o Agustín o Protágoras o Pascal o Husserl son más importantes que lo que se piensa en toda Asia en 3 mil o 4 mil años. Porque de Hume y de Pascal se habla o de Schlegel y de Kierkegaard pero no se mencionan 3 mil o 4 mil años de pensamiento en Asia. Eso es pereza mental. Quizás pueda convencer a algunas personas diciendo que los currículos europeos son más abiertos a todas estas formas de pensar que los de la filosofía en América Latina, más papista que el Papa, como suelen ser todos los inseguros periféricos, que deben respetar la superficie del buen tono para legitimarse. Así, diciendo que se trata de apuntar a lo "racional" salvamos la filosofía de la pequeña Europa y equivocadamente negamos el pensamiento del ancho mundo.

Les propongo que solo intenten imaginar cómo se potenciaría nuestro propio quehacer intelectual acogiendo la trayectoria de todas estas tendencias que están remeciendo al mundo contemporáneo.

SÉPTIMA Y ÚLTIMA REFLEXIÓN Y SEGUNDA PROPUESTA: Acerca de los aportes específicos del libro y las redes intelectuales.

Quizás el aporte mayor del libro de Ibarra Peña sea su provocación en torno a la cuestión de cómo hacer filosofía, cómo estudiar y qué hacer con la filosofía en Chile, su discusión sobre las personas que han trabajado en torno a esta y los criterios para hacerlo mejor.

Esta labor la está llevando a cabo a través de sus escritos y también a través de la práctica de animador de redes que ha emprendido Alex Ibarra, en

su gestión, motivando el quehacer filosófico, animando grupos y reuniones, revistas y seminarios.

El desarrollo de un pensar original y autónomo se ayuda con la creación y el fortalecimiento de una comunidad que se reúne y discute el sentido del propio quehacer; que se airea, que pone en la discusión pública sus presupuestas y que no se aísla, ni se encierra en sus pequeños saberes.

Esto se complementa con la función pública y un cierto protagonismo de la comunidad intelectual, que ha sido precisamente otra de las carencias de la filosofía convencional en nuestra región y a solucionar lo cual Alex está contribuyendo con decisión. Su libro y su quehacer en las redes de la filosofía chilena son muestras de ello.

Quiero terminar expresando mi solidaridad con la tarea emprendida por Alex e invitándoles a ustedes a sumarse a esta.

EL CHILE DE JUAN VERDEJO: UN PARAÍSO POPULAR PERDIDO*

Darío Oses**

Quizás la misión de quienes aman a la humanidad es hacer que la gente se ría de verdad... porque la única verdad reside en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad.

UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*

Los que buscan la verdad corren el riesgo de encontrarla o de creer que la encontraron. Luego se sienten con el derecho y, peor aún, con la misión divina de imponerles esa verdad a los otros. Los que hacen alarde de estar dispuestos a morir por la verdad, rara vez declaran su colateral disposición a matar y a hacer que otros mueran y maten por ella. La risa es un buen antídoto contra estos sujetos. Pero ¿qué pasa cuando nos imponen la risa? Ya voy a llegar a eso.

Por ahora voy a hablar de este libro que es principalmente sobre la risa *made in Chile*: la alegría más pura, la que inventó el pueblo en la feracidad de nuestro valle central, donde se reactualizaron las representaciones más básicas e ingenuas del Paraíso: la tierra de Jauja, con ríos de vino, lluvia de chicha, árboles cargados de pernils, prietas y arrollados. La fiesta popular, como ya lo dijo Bajtin, era la recuperación de un mundo de abundancia inagotable y compartida, y de fraternidad, sin jerarquías ni desigualdades.

El hombre del mundo rural emigró después a las ciudades. Ahí vivió en la marginalidad, en el hacinamiento insalubre del conventillo, donde a pesar de todo, aun pudo recrear, al menos transitoriamente, la vida de convivencia comunitaria. Ese es el hábitat de Juan Verdejo. *Topaze* lo hace hablar, para que desde su condición popular y marginal, examine la política nacional, con todas sus formalidades, sus discursos y sus mentiras. Verdejo habla desde la pureza del hombre que no tiene nada que perder ni que ganar. No tiene “tejado de vidrio”. No debe hacer ningún cálculo de conveniencia antes de decir lo que se le antoja.

Este libro despliega una galería de actores de la política chilena. La mayor parte de ellos fueron tipos pomposos, con pretensiones de tribunos dignos del foro romano. Hoy casi todos están mercedamente olvidados. Solo se los recuerda aquí, por la forma en que la revista *Topaze* los caricaturizó y los ridiculizó a

* Presentación del libro *El Chile de Juan Verdejo. El humor político de Topaze 1931-1970*, de Maximiliano Salinas, Jorge Rueda, Tomás Cornejo y Judith Silva. Santiago, Editorial USACH, Colección Ciencias Sociales, 2011. Sala América, Biblioteca Nacional, 17 de enero de 2012.

** Escritor y Periodista.

lo largo de cuarenta años, y por las consideraciones que Juan Verdejo hizo de ellos. Esto nos muestra lo perecible y lo desechable que fue y que sigue siendo buena parte de la política chilena.

El libro muestra también los principales recursos que usó *Topaze*, como la deformación de los nombres, la parodia, y la reducción al grotesco, principalmente a través de caricaturas que muestran a estos políticos, por ejemplo, con cuerpos de animales, o con cuerpos de mujeres curvilíneas o gordas, jóvenes o viejas. Instituciones, agrupaciones y prácticas políticas, como la abstención, la reforma agraria, la inflación, la derecha, también fueron personificadas como mujeres con grandes pechugas y con traseros descomunales. Las abstracciones, los conceptos etéreos no caben en el mundo de Juan Verdejo, que necesita reducirlo todo a la medida del cuerpo humano o animal, y representar esos cuerpos como grotescos.

Pero el libro va mucho más allá de la sátira política y de sus recursos gráficos y retóricos. Revisa nuestra historia, ya no en función de los conflictos clásicos entre conservadurismo y progresismo, entre catolicismo y laicismo, entre revolución y reacción o entre explotadores y explotados. Propone el examen de la historia de Chile como la oposición entre la seriedad y la risa, entre el carnaval y la cuaresma, y entre dos culturas, la caballerescas y la popular fiesteras.

Desde esta perspectiva, por ejemplo, podríamos ver la decisiva campaña electoral de 1970 no como la confrontación entre derecha e izquierda, sino como el enfrentamiento entre la seriedad célibe, austera y abstemia de don Jorge Alessandri, contra la personalidad risueña, polígama y para nada antialcohólica del Chicho Allende; o como la irreconciliable oposición entre la Panimávida y las galletas de agua contra las empanadas, la chicha y el vino tinto.

En esta perspectiva, lo que habría estado en juego en los años setenta, va más allá del área social de la economía, la reforma agraria y la recuperación de las riquezas básicas. El dilema era entre una forma de vida popular, carnavalesca, sibarítica y libertaria, contra otra, jerarquizada, disciplinaria, programática y seria. Esta fue la que finalmente triunfó. Ganaron las galletas de soda y el agua mineral. Hoy vemos como la cultura de lo dietético y de lo *light* se impone a la de la de los chunchules y la molleja. Lo insustancial triunfa sobre lo sustancioso. La fritanga solo perdura transnacionalizada en los McDonald's. Las empanadas pasaron a ser un producto industrial. Los últimos vestigios del Chile de Juan Verdejo se ahogaron en la individualista y mezquina sopa para uno, comida de mentira que es la negación del banquete, que debe ser abundante y compartido.

Este libro nos ayuda a recordar ese Chile que se fue: el país de una cultura popular, marginalizada y estigmatizada, que se asomó a la escena pública, a través de la revista *Topaze* o del diario *El Clarín*.

Los autores de este "Verdejo", proponen una polaridad en la que, por una parte está la cultura caballerescas, que llega con los conquistadores españoles, se prolonga en la República en lo que podríamos llamar el modo de ser oligárquico y aristocrático, y finalmente en la burguesía, la clase media, su racionalidad

productiva y administrativa y su ética de la previsión, del ahorro, de la postergación del placer, de la póliza de seguro para conjurar el miedo a lo imprevisto. Por otro lado está el pueblo, principalmente el roto imprevisor, que vive al día y se resiste a ser domesticado, administrado, sometido y civilizado, que goza plenamente su corporalidad en la comida y en el sexo, que siente la vida como un interminable carnaval, que en la remolienda y en la fiesta reactualiza permanentemente el Paraíso terrenal. Juan Verdejo es la personificación de este roto, que por su indisciplinada conducta fue considerado como enemigo del progreso, que es el peor pecado que puede cometer un buen ciudadano chileno.

Maximiliano Salinas *et al*, sitúan la gravedad y la solemnidad en el grupo caballeresco y burgués, y en las instituciones políticas, académicas y eclesiásticas que este grupo crea. La risa, lo festivo y lo carnavalesco, quedan en el mundo popular.

Un buen libro, como este, es capaz de generar discusión, y yo prefiero discutir antes que hacer un elogio, que se inscribiría dentro de la formalidad de las presentaciones de libros, y que traicionaría al contenido mismo de esta obra, donde está clara la simpatía de los autores por las trasgresiones a lo formal.

Me parece que las elites del poder en Chile no fueron serias, para nada. Vivieron su propio carnaval en la vida privada, pero se construyeron una imagen pública de seriedad, moderación, probidad, racionalidad desapasionada y de absoluta neutralidad emocional.

Como ejemplo, tomemos al verdadero padre de la patria, Pedro de Valdivia. Él hacía la guerra y el amor, este último no con su legítima esposa, sino con su concubina, Inés de Suárez. Fue un guerrero público y un amante privado. En la Plaza de Armas de Santiago hay una estatua ecuestre, caballeresca del Valdivia guerrero. No le han hecho todavía un monumento como amante. Pero esta función la cumple el motel más famoso de Santiago, que lleva su nombre. Y hay otro motel que se llama Inés de Suárez. Estos moteles, como hitos urbanos, son más importantes que las estatuas descoloridas, fosilizadas y abandonadas al pichí de los perros y a la caca de las palomas. En ellos cada día y cada noche, muchas parejas de amantes clandestinos, reactualizan las fornicaciones de aquella pareja primordial.

La conquista fue una larga fornicación. Con el pretexto de que venían a una frontera de guerra, los españoles dejaban en España o en el Perú a sus esposas, y aquí se refocilaban con las indias, que no tenían ningún complejo con el sexo ni ninguna pretensión de constituir un matrimonio monógamo. Eso originó una poligamia encubierta, que se prolongó durante toda la Colonia y la República. Bernardo O'Higgins, hijo ilegítimo él mismo, tuvo una amante en lugar de una esposa, y muchos hijos ilegítimos, se dedicó a sembrar hijos, junto con otros cultivos, en su hacienda en el Perú. Diego Portales, paradigma del orden conservador, remolía en las chinganas. Los adustos señorones del siglo XIX iban a París a jaranear, y acá en Santiago se pasaban las noches en los clubes para caballeros, que en un principio fueron centros de discusión doctrinaria y política, pero que no demoraron mucho en convertirse en gari-

tos donde corría la champaña y se ganaban y perdían fortunas. La figura del gran señor y rajadiablos es la otra cara de la cultura caballeresca. Uno de sus paradigmas fue Vicente Balmaceda Zañartu, amante de Teresa Wilms, y que se farreó varias herencias millonarias.

Todos esos señorones que presumían de caballerescos caballeros, tenían esta otra cara, la del carnaval.

En todas partes, hasta en los pueblos más pequeños, aparece la ciudad nocturna, paralela a la otra, la diurna, ordenada, limpia, respetable. La cultura carnavalesca burguesa se desarrolla encubierta en los burdeles. En uno de ellos funcionaba literalmente la parodia al mundo en serio. Los salones de La Carlina, el famoso prostíbulo de la calle Vivaceta, eran réplica de los de La Moneda, el palacio de Gobierno. Arturo Alessandri bautizó a este último como: "la casa donde tanto se sufre". Por el reverso de la ciudad aparecieron las casas donde tanto se goza.

De nuestros graves Presidentes se cuentan historias carnavalescas, que no sabemos cuanto tienen de leyenda. Que a don Pedro Montt su mujer, Sara del Campo, lo engañaba con un parlamentario liberal. Que Arturo Alessandri, el León, murió en su gurida, es decir, junto con una leona.

Así, en Chile se creó una cultura de la representación y de la apariencia. En su novela *La desesperanza*, José Donoso acuñó la frase "correr un tupido velo", para aludir a la práctica del encubrimiento de la realidad que resulte incómoda o que revele la falsedad de una determinada apariencia que se cultiva. En nuestros días, estas prácticas se han profesionalizado, y existen los llamados "asesores de imagen". La máscara ha pasado no ya a disfrazar o a encubrir, sino a reemplazar a la persona.

Juan Verdejo era igual a sí mismo. No tenía que representar públicamente algo que no era. No necesitaba vestirse de serio ni de santo, ni esconder su pobreza como la gente del mediopelo.

En la oligarquía hubo, sin embargo, un caso que provocó desconcierto. El de Jorge Alessandri. Tanto en su vida pública como en la privada era igualmente sobrio, contenido, casto, serio y circunspecto. Nadie podía entender esto. *Topaze* lo trató como un viejo malas pulgas. El diario *El Clarín*, en cambio, lo bautizó como "La señora" y lo representaba como una anciana proclive a las rabietas. Esa imagen ya se había difundido en el mundo popular en la campaña de 1964. Entonces, uno de los lemas de la derecha fue: "Alessandri es firmeza". A lo que desde el otro bando contestaban: "No le cruje la marquesa / y se cree tan firmeza". De ahí no demoraron mucho en inventar el grito: "Alessandri tiene ganas de salir primera dama".

Todo esto muestra que la sobriedad y el celibato de Alessandri eran percibidos en el mundo popular más como carencias que como virtudes.

El Chile de Juan Verdejo deja en claro que lo serio, lo grave y lo circunspecto, así como la represión de lo carnavalesco, fueron transversales, a la derecha, el centro y la izquierda. Recuerdo, ahora, que el Partido Comunista, por

ejemplo, ejercía un control estricto en la vida privada de sus militantes, a través de una comisión llamada Control y Cuadros, a la que los afectados rebautizaron como de Control de cuadros y marruecos. Este mismo Partido tuvo a uno de los dirigentes más serios de la política nacional, Orlando Millas, al que le decían “la monja alemana”. Su hermano Hernán, en cambio, salió carnavalesco, su especialidad fue el periodismo de humor, y entre otras cosas, trabajó en *Topaze*.

La planta de colaboradores de *Topaze*, fue pluralista. Entre ellos había varios de derecha, como Lugoze, que incluso creó una versión derechista de Verdejo, se llamaba Perejil y apareció por muchos años entre las tiras cómicas de *El Mercurio*. También estaban Jenaro Prieto, redactor del *Diario ilustrado*, y Alberto Reyes, Bigote, que era tan bohemio y carnavalesco, como alessandrista, amigo de locatarios de la Vega, afín con el mundo popular, pero casado con una tradicional señora Valdivieso.

Creo que más que una polaridad entre la risa y lo serio, la historia de Chile podría mirarse como una tensión entre lo popular carnavalesco y lo serio caballeresco.

El gobierno de la Unidad Popular, por ejemplo, fue entre caballeresco y carnavalesco. Creo que fue el proyecto político que estuvo más cerca de llegar a la tierra de Jauja, al paraíso de la igualdad que Juan Verdejo estaba esperando desde el año veinte, y que creyó ver llegar en 1938, con el triunfo del Frente Popular, y después con la República Socialista, de Marmaduke Grove.

Los dirigentes del MIR, tenían algo de caballeros empeñados en la búsqueda del Grial, que redimiría al mundo del mal y de la injusticia. Allende usaba ternos oscuros e impecables pero también guayaberas. Se invocaba permanentemente figuras del sufrimiento del pueblo, o de héroes sacrificiales, como el presidente Balmaceda y el Che Guevara, pero se hacían tomas y concentraciones con música tropical de fondo. Armando Cassigoli, uno de mis profesores inolvidables, me mostró una vez un panfleto que invitaba a una de esas manifestaciones de apoyo al Gobierno. Anunciaba abundancia de empanadas y cumbias, para parar al fascismo. Bueno, las armas no resultaron ser las más efectivas, y el carnaval terminó con la mayor tragedia de nuestra historia.

La foto del rostro duro e impenetrable de Pinochet, detrás de los anteojos oscuros, no dejó ni una duda en cuanto a la orientación que tendría su Gobierno. ¡Aquí se acabó la farra, señores! graznó desde la partida. Se impusieron la solemnidad y la retórica militares. Al noticiario de TVN, 60 minutos, le decían 60 milicos, porque estaba lleno de ceremonias, juramentos solemnes, aniversarios de regimientos y desfiles.

Si el Gobierno militar ejecutó sumariamente a Juan Verdejo, la Concertación lo enterró en una sepultura sin nombre. Consagró el sistema que impuso un *ethos* calvinista en el trabajo y se apoderó de la risa para armar el gran carnaval del consumo. La clase popular desapareció, se convirtió apenas en c3, un tramo del poder adquisitivo y de la capacidad de endeudamiento. Con sus tarjetas de

crédito, los hijos de Juan Verdejo, fueron al *mall* más cercano a su población, a comprarse ropa de marca, hecha en China, para mimetizarse con la burguesía.

El roto, Juan Verdejo, se conformaba con poco, con casi nada. Andaba descalzo y llevaba por años las mismas pilchas. Sus hijos consumistas, en cambio, quieren tenerlo todo. Se creyeron el cuento de que la felicidad está en el consumo. Encontraron la tierra de Jauja en la ilimitada abundancia del supermercado. Remedan la risa que les imponen desde el televisor.

¿Qué pasa cuando nos imponen la risa? Hoy vivimos en una sociedad en que el “tonto grave” es mal visto. Hay que reírse, aunque sea a la fuerza, hay que participar en una euforia impostada, producida y difundida *urbi et orbi*. El humorista de la televisión es una de las figuras señeras de la cultura actual. La publicidad, omnipresente, está llena de imágenes de alegría y felicidad desbordante. Nos cambiaron el carnaval por el evento, que desde luego no es natural ni espontáneo, está producido con un fin, como es el de presentar un producto, y después venderlo. Vivimos en el éxtasis del objeto, en la bulimia consumista. Los descendientes de Juan Verdejo, ya no son raquítricos, sino obesos mórbidos.

Probablemente *Topaze* no tendría mucho sentido en estos tiempos en que la política se farandulizó, y en que muchos políticos se incorporaron al gran circo mediático, como payasos. Es difícil, redundante e inútil hacer caricaturas de políticos que ya son caricaturas en sí mismos.

Más que un personaje, Juan Verdejo fue una parte de nosotros, una parte que perdimos. Era la vida en su manifestación más pura. Era el país que no necesitaba isapres ni aefepés. Fue también la expectativa de una utopía popular fraterna y generosa. La muerte de Juan Verdejo nos empobreció culturalmente. Este libro nos muestra el tamaño de esa pérdida.

Muy buenas tardes:

Debo decir que me entretuve mucho con este libro. Efectivamente, la portada ya era un indicador de que tenía uno que entretenerse por fuerza en la lectura. Y claro que me entretuvo mucho. Pero más allá de la entretención, recordé mucho, aprendí mucho y valoré el esfuerzo que han hecho los autores por sacar a luz una publicación que jugó un papel muy gravitante, por lo menos en mi generación, y en la generación, por supuesto, de mis padres.

Topaze sirvió como un referente fundamental en el mundo político predictadura (su extensión llega hasta el año 1970). Da cuenta de una historia política que abarca desde el año 1931, cuando cae la dictadura de Ibáñez, hasta que asume Salvador Allende: un período muy rico de la historia. A pesar de que el objetivo era ser una publicación satírica, lo cierto es que es una buena historia del Chile político de aquellos años. Yo disfruté con la documentación, con las anécdotas que nos ayudan a recordar, y con la capacidad que tiene el libro de advertirnos situaciones que se han producido a lo largo de la historia y que se siguen reproduciendo hoy.

Pero al mismo tiempo, y esto lo digo como periodista, es un libro que nos ayuda a comprender una revista política fundamental a través de dos historias: la historia de Chile y la historia de uno de los episodios del periodismo político más relevante de nuestro siglo xx.

Quienes conocieron esta revista podrán haberse dado cuenta de que lo satírico siempre estuvo acompañado de mucho contenido. En este sentido, es ejemplar el trabajo que se ha hecho para darle vigencia a situaciones que se produjeron, y que hoy día podrían ser también muy importantes en los momentos políticos que estamos viviendo.

En la época actual, uno ve que se reproducen muchas de las prácticas que siempre estuvieron presentes en nuestra historia política: la inconsistencia en general de la clase política, la elitización de la misma, la hegemonía que siempre ha ejercido la alta burguesía en nuestro presente y en nuestro futuro y, particularmente durante la época de *Topaze*, la difusión del centro político y de las izquierdas en nuestro país. Estas tuvieron una gravitación muy importante, pero terminaron de alguna forma cogobernando con la burguesía de siempre.

* Presentación del libro de los autores Maximiliano Salinas, Jorge Rueda, Tomás Cornejo y Judith Silva. Biblioteca Nacional, Sala América, 17 de enero de 2012.

** Premio Nacional de Periodismo 2005. Premio Academia Chilena de la Lengua 2012.

Yo valoro mucho el haber redescubierto esta situación. O por lo menos haberla descubierto también en una expresión periodística que fue independiente, como deben ser las buenas expresiones periodísticas. Al mismo tiempo, muy comprometida, porque hay valores que están presentes siempre en las líneas editoriales de las revistas que son fundamentales en el tratamiento de un periodismo independiente. Que no es apolítico, pero sí apartidista, es decir, no toma partido por ninguna representación política que critica. Comprometida con los valores del republicanismo y la democracia. Eso es lo permanente en la historia de esta publicación. Es una publicación republicana, destinada a fomentar y defender los valores de la república, y también a profundizar la democracia. La que tenemos sin profundizar ¡hasta el día de hoy!

Los colaboradores de *Topaze* son personas libres, que representan posiciones, incluso militancias políticas. En el momento en que ejercen su tarea profesional logran ver las cosas con cierta libertad e independencia. La publicación, por lo mismo, es una publicación antioligárquica, que da cuenta muy bien de cómo se ambientaba la política en toda esta etapa, administrada por los sectores pudientes que tenían la pretensión de ser aristócratas. Quienes hemos conocido algo de la historia de Chile, sabemos que el atributo aristócrata se da una vez que se convierten en personas ricas, porque simplemente el origen de las grandes familias de este país es el origen de los exiliados, de los aventureros, de los conquistadores. No son gente que tenga en sus países posición muy consolidada, sino que salen al mundo forzados por las circunstancias, por la búsqueda de un horizonte mejor, son gente rústica la que vino a nuestro país. En la época de la *Aurora de Chile*, el porcentaje de personas que sabían leer y escribir era menos que el cuarenta por ciento, y claro, eso da cuenta de quiénes eran nuestros padres de la patria, de dónde provenían. De alguna forma hicieron la gesta magnífica de la Independencia movidos por el resentimiento, porque ellos habían sido discriminados por sus antecesores. Sin embargo, por el poder, por la herencia, por el dinero, por las propiedades agrícolas, es una clase que se apodera de la política y la administra realmente, con algunos baches para ellos, hasta el día de hoy.

Esta revista ayuda mucho a tipificar estos grupos de políticos que determinaban todas las cosas en nuestro país. Es una publicación anticaudillista, antidictatorial, que desafía a cualquier político que quiera convertirse en caudillo y, por cierto, tiene una repulsa enorme por los dictadores. Al mismo tiempo es una publicación ya entonces profundamente antimperialista, que se burla de los políticos chupamedias, los que andan mirando —primero en los ingleses y luego en los norteamericanos— la salvación de Chile, o reclamando sus inversiones. En fin, entregando soberanía como la entregan hasta el día de hoy.

Por lo mismo, es una publicación que tiene una profunda desconfianza por la derecha. No cree en su pretendida vocación republicana. Una vez lo confesó Gonzalo Vial. En un foro al que asistí, dijo: "Mire, nosotros no hemos sido nunca demócratas. No se de dónde salió esta pretensión por pensar que la gente de derecha somos democráticos. No somos democráticos: toleramos

la democracia cuando nos va bien en las elecciones, pero si nos va mal en las elecciones somos los primeros en desafiar la democracia”.

En las páginas de *Topaze* queda muy clara esta vocación autoritaria de la derecha, que se ha manifestado tan trágicamente en la historia de nuestro país. También es una publicación que tiene muchos reparos al centro político que surgió con mucha fuerza en esos años. Se burla de la Democracia Cristiana, de este partido “ni chicha ni limonada”, como lo trata algún artículo de esta publicación. Que observa el surgimiento de los radicales como una clase emergente, pero que rápidamente entra en decadencia, que quiere confundirse y se confunde con los grupos oligárquicos. La publicación también anota las contradicciones de la izquierda con mucha lucidez, casi profética en algunos casos. Duda de su vocación popular. Advierte que la izquierda se constituye en un referente político, pero que sus miembros no son sociales, y tratan de arrogarse la representación del pueblo sin ser del pueblo. En este sentido, las páginas de *Topaze* son magníficas. En lo concreto se burla del socialista, de su vocación por el dinero, por el poder. En fin, cuestiones que tienen una vigencia notable hasta el día de hoy. No confía mucho en la fidelidad popular de los grupos y partidos de izquierda y tampoco de su espíritu democrático, cuando descubre tantos actos de intolerancia y de sectarismo en ellos.

Esta es una publicación que se rebela con mucha fuerza contra ciertos personajes de la historia. Incluso a quienes se les construye monumentos y estatuas, como se señala en este libro. Así se construyó la estatua de Arturo Alessandri en la Plaza Bulnes con alguna donación de la Braden Copper Company. Yo no sabía ese dato, pero si la minera norteamericana quiso colaborar al monumento de Arturo Alessandri, por algo lo hizo, y refleja lo que fue el personaje. Quienes nos hemos adentrado un poquito más en la historia lo descubrimos como un verdadero asesino, como uno de los precursores de Pinochet que fue capaz de cometer horrores y violaciones a los derechos humanos tan graves como las que se registran en este libro. La matanza del Seguro Obrero, que muchos recordamos, y, por supuesto la masacre de Ranquil, son obras siniestras de este personaje. Si bien él nos legó la Constitución de 1925, es uno de los precursores de los caudillos y asesinos de América. Como lo fue también Carlos Ibáñez, y otros caudillos sobre los cuales tiene esta publicación una posición diametralmente diáfana.

Como diáfana también es su constante oposición y sorna que hace al diario *El Mercurio*. Pocas veces he visto un libro que, con algunos ejemplos, ayude a retratar tan bien lo que ha sido la personalidad de estos Agustines Edwards que siempre han estado a cargo de *El Mercurio*. En tiempos de *Topaze* le rendían una defensa sentida a Hitler y a Mussolini.

Topaze también se burla de la traición de González Videla, del arribismo de los militantes de su partido y del propio arribismo de González Videla. En un episodio del libro, Gabriela Mistral denuncia este arribismo, y eso significa que Mistral, no muy querida por *Topaze*, empiece a ser estimada por esta publicación. Porque la suman como una persona que está dentro de la causa de esta revista.

Habla este libro del muy acusado racismo presente en la sociedad chilena que se manifiesta de forma tan visible en esos años, con tanto desparpajo. Como ustedes saben, se sigue manifestando hasta el día de hoy en lo que son las políticas oficiales de nuestro gobierno, de nuestro régimen, con lo que acontece hoy día en la Araucanía. Lo que acontecía entonces también en la misma Araucanía después de la pacificación de esta región de Chile donde se redujo a un territorio acotado y limitado a nuestra población aborigen. Se burla asimismo de quienes propagan o añoran las migraciones blancas en nuestro país, de quienes desprecian a los africanos y los mulatos como razas inferiores. Uno descubre cosas notables. Con toda la admiración que debemos tenerle a Valentín Letelier —uno de los rectores más brillantes de la Universidad de Chile que hizo tanto por la educación de nuestro país, y que ha sido tan nombrado y reputado en estos meses de movilización— es el que tiene las expresiones más duras en contra de estos pueblos considerados inferiores, y la necesidad de que el país importe pueblos rubios y de ojos azules.

A medida que avanza la lectura, uno descubre que el personaje Juan Verdejo estuvo siempre vinculado a *Topaze*. En un momento determinado se convierte en un personaje fundamental, en un personaje que yo diría es un arquetipo, no un prototipo. No existen los Verdejos en nuestra población, más allá del ingenio del roto chileno, más allá de cierta cultura cívica que tienen los chilenos más ignorantes. No existe un Verdejo tan lúcido que, al mismo tiempo que toma sin cansancio, que se burle de todo, que se ría de todo, es capaz de hacer el análisis político que supone en esta publicación. Un personaje clave de todas maneras, pero que es arquetípico antes que prototípico de lo que existe en nuestro país.

Se trata de una publicación que tiene también defectos. No me refiero al libro, sino a *Topaze*. No alcanza a adentrarse en temas modernos. Aunque todo lo que trata dice relación con lo que sucede hoy día, es una publicación claramente machista. La mujer juega un papel muy secundario, y cuando lo juega es para destacar su sensualidad y la asociación con los problemas de la vida nacional. La inflación es siempre representada por una mujer gorda. Las dictaduras también. La frivolidad también es imputada a la mujer curvilínea, y otras graficadas en la revista. Es una publicación que no alcanza todavía a ser sensible con los temas de la liberación de la mujer, mucho menos con el tema de la defensa del medioambiente. Sí es una publicación antimperialista, que defiende los recursos propios de nuestro país.

Es un registro magnífico esta revista. Este libro nos ayuda a entender lo que han sido siempre los arreglos cupulares en la política del oportunismo y otros fenómenos que se observan hasta el día de hoy. Es una publicación que tiene una línea editorial que necesariamente se contrasta con publicaciones que hoy existen o que después existieron y que no alcanzan esta cualidad. Son revistas, publicaciones nihilistas, más bien, que están en contra de todo, que se burlan de todo, que han fomentado, incluso, este sentimiento en la población de no estar “ni ahí con nada”. Publicaciones que han hecho un tremendo daño a la

política, que no han sido capaces con sus críticas y con sus sarcasmos comprometer a los chilenos y a los jóvenes particularmente con la política.

Lo que hace *Topaze* es burlarse de la política, desnudar sus defectos, pero siempre abogando al sentido de la responsabilidad política que uno aprecia y que en las publicaciones de ahora han sido una mala consejera de nuestro pueblo y de la responsabilidad que todos debemos de tener al respecto.

Topaze es emocionante en su compromiso con el pueblo, algo que también uno valora, porque de partida se habla del pueblo y no de la gente. Un compromiso con la necesidad de que el pueblo fortalezca sus organizaciones, y la necesidad de que el pueblo se movilice en defensa de sus derechos, pero siempre dudando de quienes hablan en nombre del pueblo y quieren arrogarse su representatividad. Por eso es una publicación republicana, profundamente democrática, comprometida con los valores que hoy día están pendientes, muchos de ellos, en la sociedad chilena.

Celebro el trabajo que han hecho los autores.

Tengo que decirlo porque soy periodista.

Es un libro bien escrito, ameno, como veo que son amenos y divertidos quienes lo escriben. Creo que hay una magnífica selección. Me imagino que detrás de esto —aunque es un libraco, es pesado, pero entretenido— hay mucho trabajo de investigación, mucha observación, que constituye un esfuerzo muy importante en lo intelectual, en lo editorial.

Celebro también que la Universidad de Santiago esté haciendo historia, haciéndonos recordar a todos lo que fue esa época tan gravitante en nuestra vida, y que tiene que darnos tantas luces para el Chile que queremos construir.

Aprecio estilos distintos, reiteraciones. Los autores se repiten un poco. Ahora entiendo muy bien que se trata de una recopilación valiosa. Porque aunque hayan reiteraciones —que yo agradezco— es bueno que a uno le vayan recordando en el libro lo que se ha dicho en las páginas anteriores. Cada autor aporta una visión original sobre el humor político que practicó una revista que supo conciliar los valores con el humor, que por lo demás le ha faltado a la política chilena. Nos hace pensar también en la posibilidad de que cuando haya una auténtica democracia en nuestro país seamos capaces de profundizar en ella. Nosotros vamos a reclamar diversidad informativa, y también un espíritu, una libertad, una irreverencia, como la que expresó siempre *Topaze*.

Felicito nuevamente a los autores, y agradezco enormemente la oportunidad que me dieron de leer este libro. Como le contaba a Maximiliano Salinas, me lo “eché”, como se dice ahora, en el fin de semana con mucho entusiasmo y dedicación. Creo que va a ser muy ilustrativo para quienes oficiamos el periodismo, y para quienes también enseñamos a ser periodistas a los jóvenes de hoy.

Muchas gracias.

¿QUÉ LEYERON LOS POETAS?*

*Darío Osés***

Nuestros grandes poetas fueron también grandes lectores. Descubrieron en los libros que la poesía es una especie de corriente continua, un diálogo infinito al que quisieron incorporar sus propias voces: “El mundo de las artes es un gran taller en el que todos trabajan y se ayudan, aunque no lo sepan ni lo crean”, declaró Neruda. “Todos los poetas por muy originales que sean [...] han llegado a su originalidad por medio del conocimiento de todas las literaturas”, proclamó Huidobro. “Creo que hay una resonancia sin fin y una dialéctica de las influencias” dice Gonzalo Rojas y agrega: “No tenemos que ser tan necios como para pensar que somos [...] los progenitores de todo lo que decimos”.

A pesar de la diversidad de las propuestas poéticas de los autores que se han seleccionado, a pesar también de sus diferentes visiones de mundo e incluso de las enemistades que hubo entre algunos de ellos, en sus lecturas encontramos notorias afinidades. Casi todos leen la poesía francesa moderna. Asimismo, un autor al que todos valoran como maestro es Rubén Darío. Los dos Pablos, Neruda y De Rokha, que fueron protagonistas de la guerrilla literaria y vivieron en el desacuerdo total, coinciden, sin embargo, en su admiración por Walt Whitman.

Hay también experiencias de lectura que son comunes a algunos poetas, como el descubrimiento de bibliotecas en la juventud. Mistral encuentra la del periodista Bernardo Ossandón, en el pueblo de Compañía Baja, cuando recién empieza a trabajar como profesora, y Neruda la Biblioteca Municipal de Puerto Saavedra, donde iba a pasar sus vacaciones de colegial. Para ambos este es un hallazgo maravilloso.

Además, hay poetas que desde alguna ciudad o pueblo provinciano se abrieron paso, a través de la lectura, hacia las amplitudes del mundo real y de muchos mundos imaginarios.

Esta exposición quiere mostrar qué y cómo leyeron algunos de nuestros poetas, cómo y dónde descubrieron la lectura, qué encontraron en los libros, quiénes fueron sus cómplices en estos descubrimientos, y cuáles fueron los maestros que desde los libros les ayudaron a encontrar sus propios caminos en la poesía.

La muestra no pretende agotar el tema. Es solo una primera aproximación, para la cual se seleccionó a cinco de nuestros poetas mayores que ya terminaron sus caminos en la literatura y en la vida. En ambos caminos, los libros fueron fundamentales.

* Presentación de la muestra: “¿Qué leyeron los poetas?”, Galería de Cristal, Biblioteca Nacional de Chile (julio-agosto 2012).

** Fundación Pablo Neruda.

¿QUÉ LEYÓ GABRIELA MISTRAL?

Beatriz Berger

LA BIBLIA, ALIMENTO LITERARIO Y ESPIRITUAL

Vida y obra de Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga (1889-1957) estuvieron marcadas por las numerosas lecturas que siempre la acompañaron en sus momentos de soledad. Así, a lo largo de su creación, tanto en prosa como poesía, aparecen continuas referencias a libros y autores. En el poema "Mis Libros" les rinde homenaje a aquellos que, al llegar la noche, la miran confortándola.

*¡Libros, callados libros de las estanterías,
vivos en su silencio, ardientes en su calma;
libros, los que consuelan, terciopelos del alma,
y que siendo tan tristes nos hacen la alegría!*

[...]

Y más adelante se referirá a ellos en estos términos:

*¡Os amo, os amo, bocas de los poetas idos,
que deshechas en polvo me seguís consolando,
y que al llegar la noche estáis conmigo hablando,
junto a la dulce lámpara, con dulzor de gemidos!*

[...]

"LOS SALMOS LAS LAVAS MÁS ARDIENTES"

Fue, sin embargo, la *Biblia*, un texto clave en la formación literaria de la pequeña Lucila, el que recuerda con gran reconocimiento en estos versos:

*¡Biblia, mi noble Biblia, panorama estupendo,
en donde se quedaron mis ojos largamente,
tienes sobre los Salmos las lavas más ardientes
y en su río de fuego mi corazón enciendo!
Sustentaste a mis gentes con tu robusto vino
y los erguiste recios en medio de los hombres,
y a mí me yergue de ímpetu solo el decir tu nombre;
porque de ti yo vengo, he quebrado al Destino.*

[...]

EMPORIO DE MARAVILLAS

Su primer encuentro con el libro sagrado fue en la particular Escuela Primaria que ella tuvo: su propia casa, donde su hermana mayor era la maestra y le enseñaba a través del texto de *Historia Bíblica* que el Estado daba a los niños. “Tenía tres cuartos de Antiguo Testamento, no llevaba añadido doctrinal y de este modo mi libro se resolvió en un ancho desplegamiento de estampas, en un chorro de criaturas judías que me inundó la infancia”, señalaba la propia Gabriela Mistral en su discurso “Mi Experiencia con la Biblia” pronunciado en la Sociedad Hebraica de Buenos Aires en 1938. Y más adelante agregaba: “Yo era más discípula del texto que de la clase, porque la distracción, aparte de mi lentitud mental, medio vasca, medio india, me hacían y me hacen aún la peor alumna de una enseñanza oral”. De allí que su festín con el *Antiguo Testamento* tuviera lugar, bajo la sombra de un viejo jazmín, en medio de la nidada de una gallina, lagartos rojos, juguetes que eran de su gusto y tesoros de piedras, vidrios de colores que formaban su “emporio de maravillas”. En medio de ese mágico entorno, la pequeña Lucila sacaba su *Historia Bíblica*.

Con un aire furtivo de salvajita que se escapó de una mesa a leer en un matorral. Con el cuerpo doblado en siete dobleces, con la cara encima del libro; yo leía la Historia Santa en mi escondrijo, de cinco a siete de la tarde, y parece que no leía más que eso, junto con Historia de Chile y Geografía del mundo. Cuentos, no los tuve en libros; esos me daba la boca jugosamente cantadora de mi gente elquina.

ENSEÑANZAS DE SU ABUELA “TEÓLOGA”

De este modo, los personajes que habitan el libro Sagrado, habitaron también el alma de esta niña:

Nada me costaba a mí, en el Valle cordillerano de Elqui, ver sentados o ver caminar, oír comer y hablar a Abraham y a Jacob. Mis patriarcas se acomodaban perfectamente a las fincas del Valle; desde la flora a la luz, lo hebreo se aposentaba fácilmente allí, y se avenía con la índole nuestra, a la vez tierna y violenta, con el vigor de nuestro temperamento rural y por sobre todo, con la humanidad que respira y traspira la gente del viejo Chile.

Pero su atracción natural hacia la *Biblia*, le fue también reforzada —cuando Lucila tenía diez años—, por su abuela paterna doña Isabel Villanueva, llamada “la Teóloga” en La Serena, quien vivía de bordar casullas y ornamentos de iglesia. Cuando su madre la mandaba a visitar a la vieja enferma, la abuela la “ponía a sus pies en un banquito o escabel cuyo uso era solo este: allí se sentaba la niñita de trenzas a oír los Salmos de David”.

Al regreso al hogar, cuando su madre le preguntaba ¿qué había hecho donde la abuela Villanueva? ella le contestaba: “Estuvimos leyendo a mi padre David”, recordaba Gabriela, en 1953.

“ENTENDER A MEDIAS NO ES COSA TRÁGICA”

Oyendo los *Salmos*, “no recibía sino un momento su vista sobre mí. Al soltar yo sin disparate en la repetición, su mano se paraba de golpe, el bordado caía de la falda y sus ojos de azul fuerte se encontraban con los míos. Corregido el error, ella seguía bordando y yo, entre uno y otro versículo, tocaba a hurtadillas la tela, que me gustaba sobar, por el tacto del hilo de oro duro en la seda blanda”.

A pesar de sus diez años, la pequeña entendía bastante los *Salmos* bíblicos:

Pero no creo que entendiésemos más de la mitad. Un pedagogo francés, sabia gente que da sus clásicos a los niños desde los siete años, diría que lo de entender a medias no es cosa trágica, que lo importante es coger en la niñez el cabo de la cuerda noble y echarse al umbral de un clásico mientras llega el tiempo de entrar a vivir en su casa hidalga [...] Yo comprendía, con el mismo entender de hoy, que Aquel a Quién se hablaba rindiendo cuentas, a Quién se pedía la fuerza para andar y para resolver, y para capitanejar hombres, era el tremendo y suave Dios Padre, el Dios de la nube rasgada, por donde Él veía vivir a su Israel.

“¿Por qué ella, en vez de darme puras oraciones de Manual de Piedad, según la costumbre de las viejas devotas de Coquimbo, le daba a su niñita boba, de aire distraído, lo menos infantil del mundo, según piensan los tontos de la Pedagogía? ¿Por qué le echaba ese pasto tan duro de majar y tan salido de tiempo y lugar, esa cadena de salmos penitenciales y de salmos cantos jubilares?” se preguntaría más adelante Gabriela Mistral. Y respondería: “Nunca yo me lo he podido comprender, y me lo dejo en misterio porque me echó al regazo de la infancia el misterio [...]”. Tal vez la respuesta la tenía el padre de la Premio Nobel, pues aseguraba que su madre “era capaz de leer el futuro en las estrellas”.

“YO REZO CON LA BIBLIA”

Para Gabriela Mistral fue trascendental la lectura de la *Biblia*, no solo desde el punto de vista literario y la influencia que tuvo en su futura creación poética, sino también desde el punto de vista espiritual. “Mi abuela —afirmó— pasó por mi vida parece que solo para cumplir este menester de proveerme de *Biblia*”. Un menester sin duda fundamental. En una entrevista reconocería, “Yo rezo con la *Biblia*” y lo explica: “Bebiendo la sabiduría milenaria del libro sagrado, hice de la *Biblia* mi libro predilecto. [...] como no encuentro en las oraciones corrientes la belleza y armonía de aquellos salmos, rezo con los versos de “Nuestro Padre David”, como decía mi abuela. Y también a esto se debe, quizás, que mis propios versos tengan cierto sabor bíblico”.

LECTURA A TONTAS Y A LOCAS

A los catorce años, esta niña pobre con padre ausente, empezó a trabajar en una escuela primaria de Compañía Baja, “un pueblecito con mar próximo y dueño de un ancho olivar a cuyo costado estaba mi casa”, recuerda Gabriela Mistral en su artículo “El Oficio Lateral”. Allí enseñaba a leer a alumnos de cinco a diez años y a muchachotes analfabetos que la sobrepasaban en edad. La falta de amistades era compensada por la naturaleza que la rodeaba y por “el fenómeno provincial de una biblioteca, grande y óptima”, un tesoro que un viejo periodista, don Bernardo Ossandón, compartió con ella fiándole “libros de buenas pastas y de papel fino”.

Con esto comienza para mí el deslizamiento hacia la fiesta pequeña y clandestina que sería mi lectura vespéral y nocturna, refugio que se me abriría para no cerrarse más. Leía yo en mi aldea de la Compañía como todos los de mi generación leyeron “a troche y moche”, a tontas y a locas, sin idea alguna de jerarquía.

Así, la joven Gabriela al regresar de su escuela se cobijaba en la imaginación de los poetas y los contadores “fuesen ellos sabios o vanos, provechosos o inútiles”.

SUCEDIDOS AJENOS, SIN PESADEZ

El libro mayor de ese entonces fue para Gabriela Mistral un Montaigne, “donde me hallé por primera vez delante de Roma y de Francia. Me fascinó para siempre el hombre de la escritura coloquial, porque realmente lo suyo era la lengua que los españoles llaman “conversacional”. ¡Qué lujo, fue, en medio de tanta pacotilla de novelas y novelones, tener a mi gran señor bordelés hablándome la tarde y la noche y dándome los sucesos ajenos sin pesadez alguna!”. Años más tarde, la poeta visitó su tumba en Bordeaux y diría: “Gracias, maestro y compañero, galán y abuelo, padrino y padre”.

FIDELIDAD A RUBÉN DARÍO

Diversas voces, de todas las latitudes, se sumaron a sus lecturas. Y opinó de sus autores en diferentes ocasiones. Acerca de Pablo Neruda, al que conoció de pequeño, cuando era directora del Liceo de Niñas de Temuco e iba a su casa a buscar libros, vaticinó en 1951: “Es un caso estelar, una voz que está llamada a provocar más comentarios que los que cualquiera se pueda imaginar, y por mucho tiempo”.

Tanto admiró Lucila Godoy a Gabriele D’Annunzio y Frédéric Mistral que se inspiró en ellos para adoptar su seudónimo. Asimismo, declaró su fidelidad al ídolo de su generación: “Soy fiel a Rubén Darío —dijo— más como lectora que como discípula. Creo que no ha sido superado dentro de la poesía española de todos los tiempos”.

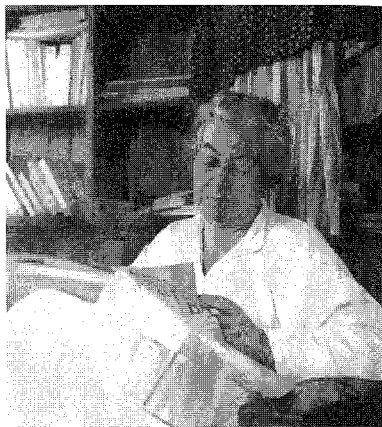
“APROVECHÉ LOS LIBROS QUE TENÍAN AMARRAS EN MI TEMPERAMENTO”

Apoyó, por otra parte, las candidaturas al Nobel tanto de Juan Ramón Jiménez como de Benedetto Croce. También la estremeció la pluma de Santa Teresa de Jesús, a quien leyó y releyó, aproximándose a ella a través de sus artículos; Baltasar Gracián al que consideraba “puro hueso y tendón”. Se encantó, asimismo, con Miguel de Unamuno, las “mieles” de Amado Nervo y “la riqueza de Lugones que casi pesaba en la falda”.

Por otro lado, le gustaba leer a José Martí al que consideraba el mayor prosista hispanoamericano y a Thomas Merton: “Me parece superior a León Bloy —tan violento y ardiente— y que tanto me atrajo en otro tiempo”, reconoció en 1953. Romain Rolland y Gustavo Adolfo Bécquer, también atrajeron su atención. Pero “Jacques Maritain ejerció sobre mí, especialmente, una gran influencia por el sentido que él da al cristianismo”.

Entusiasta lectora de Azorín “con sus prosas de suma pureza y limpidez”; de Rabindranath Tagore, cuyo “Canto al Señor” consideraba admirable y de la obra de Luigi Pirandello, que “constituye toda una época literaria”.

“Siempre leí mucho, pero solo aproveché de las ramas y los libros que tenían amarras en mi temperamento: en la literatura un poco muy llena de sentimiento trágico de la vida. Leo libros científicos, en especial geografías y botánicas; de filosofía, me quedé con la religión; y de esta, con la pura mística”, señaló en una entrevista.



“PASIÓN DE LEER, LINDA CALENTURA”

Centenares de autores se cruzaron, en distintas épocas, por los intrincados caminos que recorrió esta hija del laberinto de cerros del Valle de Elqui. Mas a la hora de mencionar sus lecturas favoritas no duda Gabriela Mistral en señalar la *Biblia*, el teatro griego, las obras de Dostoievski, Tolstoi, Emerson y Darío. Y esta atracción lectora la estampa en su texto en prosa “Pasión Subida”: “Pasión de leer, linda calentura que casi alcanza a la del amor, a la de la amistad, a la de los campeonatos”.

Pero también guarda un reconocimiento para la relectura: “Releer es mejor que leer. A lo menos eso pensamos los viejos amigos de rumias y repasos”.

Así esta poeta y maestra, —que alcanzaría el Premio Nobel de Literatura—, consideró que la lectura, fue una piedra angular en su creación y en su vida. De allí que tan claramente lo recuerde en sus versos dedicados a la *Biblia* cuando dice: “Porque de ti yo vengo, he quebrado al Destino”.

¿QUÉ LEYÓ VICENTE HUIDOBRO?

Beatriz Berger

AMANTE DE LA INNOVACIÓN

Vientos de renovación soplan en la poesía chilena cuando aparece la voz de Vicente García Huidobro Fernández (1893-1948). Una voz que no solo se formó con su genio, sino también con una abundante lectura.

“¡LA ORIGINALIDAD ABSOLUTA NO EXISTE!”

“Todos los poetas por muy originales que sean, hasta el mismo Baudelaire, Verlaine y Mallarmé, han llegado a su originalidad por medio del conocimiento de todas las literaturas. ¡Porque la originalidad absoluta no existe!”, escribió Huidobro en “Yo”, del libro en prosa *Pasando y Pasando*, publicado en 1914.

En ese mismo texto, el poeta cuenta que desde los quince años leía generalmente seis horas diarias. Reconoce, sin embargo, que al principio lo hacía con desorden, “leía por leer, después poco a poco he aprendido a leer, estudiando y sacando de la lectura observada el mayor provecho posible”.

ADMIRADOR DE ZOLA

Por esa época, cuando estaba en quinto año de humanidades en el colegio de los Jesuitas, un día lo llamó el R.P. Rector a su oficina y le dijo que tenía una grave acusación contra él:

- Dicen por ahí que tú lees a Zola y le haces propaganda entre los niños de tu curso.
- Falso reverendo padre yo nunca he leído a Zola, únicamente conozco las críticas de *Clarín* sobre sus novelas y de ellas he hablado, lo cual es muy diferente.

Siguió un intercambio de palabras y el joven decide abandonar definitivamente el colegio a mitad de año. Tras este episodio, Huidobro confidencia con su humor característico: “Yo que en realidad no había leído a Zola, después de aquello me entró curiosidad y lo leí y pude admirar sus maravillosas novelas, sus cuadros titánicos que parecen de un Miguel Ángel novelista, y me reí de sus pigmeos enemigos aunque no esté del todo de acuerdo con sus ideas estéticas”.

INFLUENCIAS DE MALLARMÉ Y GÓNGORA

Así, se fue generando en el joven Huidobro una poderosa atracción por la lectura que lo llevó a interesarse por muchos autores. “Yo amo a todos los grandes poetas. Homero, Dante, Shakespeare, Goethe, Poe, Baudelaire, Heine, Verlaine, Hugo” dice y continúa: “Esas son las cumbres que se pierden en el Azul. Entre esas cumbres hay muchas más pequeñas y hay muchos abismos”. Pero a la vez que leía, creaba sus propios versos. Ya a los 20 años, publica *La Gruta del Silencio* (1913), donde reconoce “una mezcla curiosa de influencias, entre las que preponderan la de Mallarmé y la de Góngora”, señala en entrevista para el diario *Noticias Gráficas* (1932). En dicha obra, aparece el poema “El Libro Silencioso”, que en una de sus partes dice:

*A la orilla del libro me acerqué yo una tarde,
Y aspiré de sus hierbas el perfume amargado,
Y vi en su remanso las gotas de sangre,
Y escuché el dialogar de los astros.
Allí aprendí el modo de pasarme a solas
Los sesenta fastidios de la hora.
Y vi cómo se mece en el recuerdo
El lirio azul de los ideales muertos.*

“ODIO LA RUTINA, EL CLICHÉ Y LO RETÓRICO”

Ferviente admirador de Rubén Darío, este hombre —que declaraba “en literatura me gusta todo lo que es innovación. Todo lo que es original. Odio la rutina, el cliché y lo retórico”— no escatima elogios cuando el poeta nicaragüense anuncia su visita a Chile. Escribe en la revista *Musa Joven*, en 1912:

He aquí el heraldo del país del ensueño. He aquí el hombre águila que viene a nosotros cargado de laureles y pletórico de poesía.
¡Tapizad de flores el camino por donde ha de cruzar el triunfador!
¡Descubrid vuestras cabezas ante el divino poeta!

CAPACIDAD CREADORA CONTRA LA IMITACIÓN

Poco tiempo después, aparece su famoso Manifiesto “Non Serviam”, donde proclama la capacidad creadora del artista contra la imitación. “No he de ser tu esclavo, madre Natura; seré tu amo. Te servirás de mí; está bien. No quiero y no puedo evitarlo; pero yo también me serviré de ti. Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos, tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas”.

Asimismo, su contestación a una encuesta, titulada "Estética" refleja su postura. En una de sus partes enfatiza: "No se trata de hacer 'Belleza'; se trata de hacer 'Hombre'. Yo no creo en la belleza. Las obras de arte de todos los tiempos son, para mí, simples documentos humanos. Jamás he abierto un libro o he ido a los museos en busca de la belleza, sino para saber cómo se han expresado los hombres en las diferentes épocas de la historia", enfatiza.

"QUE EL VERSO SEA COMO UNA LLAVE"

Huidobro, no obstante, reconoce en esta nueva visión, su deuda con Emerson, al que le dedica su poemario *Adán*, de 1916, en cuyo prefacio señala que "en tiempos de gran confusión espiritual" el escritor, filósofo y poeta norteamericano lo despertó "a otro mundo de belleza, por eso mi espíritu lo ama tanto".

Y este declarado seguidor de Unamuno, Verlaine, Le Dantec, Laforgue, Rimbaud, y Apollinaire, entre otros, decide establecerse en París, en 1916, donde habría arribado con su teoría creacionista ya elaborada. Allí el pensamiento del llamado "padre de la primera vanguardia latinoamericana" se enriquece con el contacto con poetas y artistas de la vanguardia europea. Así en su breve libro *El Espejo de Agua* (1916) expone los parámetros que le permiten valorar, tanto la propia escritura como la de los demás.

*Que el verso sea como una llave
Que abra mil puertas.
Una hoja cae; algo pasa volando;
Cuanto miren los ojos creado sea,
Y el alma del oyente quede temblando.*

*Inventa mundos nuevos y cuida tu palabra;
El adjetivo, cuando no da vida, mata.
(...)
Por qué cantáis la rosa, ¡oh Poetas!
Hacedla florecer en el poema;
Solo para nosotros
Viven todas las cosas bajo el Sol.*

El poeta es un pequeño Dios.¹

HOMENAJE A MALLARMÉ

En este ámbito vanguardista, Huidobro consideraba a Pierre Reverdy como un valor entre los poetas creacionistas jóvenes de París. Y en cuanto a los español-

¹ Extracto de "Arte Poética".

les, estimaba que los más interesantes, sin duda alguna, eran los de su grupo: Ramón Prieto y Heliodoro Puche. “Hay otro poeta joven de gran talento: Mauricio Bacarisse, quien acepta la belleza de la poesía que laboramos”. Señaló en entrevista con Ángel Cruchaga Santa María, *El Mercurio*, 1919.

Por otro lado, su entusiasmo por Stéphane Mallarmé, lo impulsa a brindarle un homenaje a través del poema “Tríptico a Mallarmé”, extracto del cual se reproduce a continuación:

*Tu gran poema con un borde de fuego arrepentido
Tus secretos siguen su destino
Maestro del abismo y de las naves olvidadas
Oye el saludo del horizonte al horizonte*

*Es la muerte que se hace más grande que la vida
Al llevarse a un hombre de tan hondo universo*

“EL PÁJARO DE LUJO HA CAMBIADO DE ESTRELLA”

Atraído por la obra del poeta, novelista y ensayista francés, patrocinador de las corrientes de avanzada artística, Guillaume Apollinaire, le dedica estos versos del “Poema Funerario a Guillaume Apollinaire”, que forman parte del libro *Automne Régulière* (1925):

*El pájaro de lujo ha cambiado de estrella
Aparejad bajo la tempestad de las lágrimas
Las velas del ataúd Donde se aleja el instrumento del encanto
[...]
Es así el viaje primordial y sin billete
El viaje instructivo y secreto
En los corredores del viento
Las nubes se separan para que él pueda pasar
Y las estrellas se iluminan para mostrar el camino*

¿Qué buscas en los bolsillos de tu casaca? ¿Has perdido la llave?

“HAY VOCABLOS QUE TIENEN FUEGO DE RAYOS”

Con la misma exaltación que el poeta creacionista fue capaz de decir en sus versos que “Hay palabras que tienen sombra de árbol” o “Hay vocablos que tienen fuego de rayos”, también exalta la creación de otros autores: a Gabriel D’Annunzio, lo califica como un pintor de almas, a través de cuyas obras “yo he vivido una vida nueva”; encuentra en Tristán Tzara “poemas admirables que están muy cerca de la más estricta concepción creacionista” y sobre Paul Eluard

comenta que en sus escritos “nos hace a menudo temblar como un surtidor que nos golpea la espina dorsal”.

Vicente Huidobro confirmaba, asimismo, estos juicios a Juan Emar, en 1925 cuando señalaba que los principales valores poéticos en Francia, eran Tristán Tzara y Paul Eluard; Arp en Alemania; “nadie en Italia ni en Inglaterra, y en lengua castellana solo Juan Larrea y Gerardo Diego”. Y en cuanto a la prosa, añadía: “Nadie y después de nadie en la prosa poética algunas páginas de Leon Paul Fargue y raras de Louis Aragon y como polemista Georges Ribémont Desaignes”. También reconocerá que “en América desde el polo norte al polo sur, solo ha habido dos poetas: Edgar Poe y Rubén Darío. Lo demás: iarpegios de loro!”. Más adelante, calificará efusivamente a Juan Larrea, al que considera “genio joven” y a Gerardo Diego, el que le parece “un gran poeta”.

“ME SENTÍ NIETO DEL CID”

Uno de los libros que impactó profundamente al poeta creacionista fue el *Mío Cid Campeador*. Al punto que pensó escribir un nuevo Romancero sobre este personaje histórico, proyecto que luego abandonaría. Pero cuando el norteamericano Douglas Fairbanks —famoso actor, director y productor de cine norteamericano de principios del siglo pasado—, le solicitó una investigación acerca del Cid, se entusiasmó tanto con este hombre de acción y aventura, que le inspiró la creación de su propio *Mío Cid Campeador*, publicado en Madrid (1929). “Me sentí nieto del Cid, me vi sentado en sus rodillas y acariciando esa noble barba” explica Huidobro en el prólogo y aclara que se trata de la “novela de un poeta y no la novela de un novelista”.

Volviendo a la poesía, este hombre —que no solo se interesaba en la literatura, sino también en otras disciplinas como el arte, la historia, la política, la economía, la filosofía... y planteaba la necesidad de “un hombre total”— declaraba categórico, en 1939, a *La Nación*: “Para mí la poesía que más me interesa, comienza en mi generación y para hablar claro, le diré que empieza en mí. Esto no quiere decir que no admire a las grandes figuras de otros tiempos, les admiro y respeto mucho, pero prefiero a los míos, a los que están más cerca de mi pecho”.

Y, como una manera de aclarar los valores de la creación literaria, publica en 1947 la revista *Amargo* su artículo dedicado a “El Soneto”, que en una de sus partes dice:

¿Para qué hacer un soneto? Góngora, Quevedo, Lope los hicieron, y muy hermosos, cuando había que hacerlos. Como los hizo Shakespeare, Ronsard y tantos otros. Los grandes maestros fueron grandes creadores, ellos respondieron a su época. Lo esencial de la tradición es hacer como ellos: crear y no imitar. Sentir cada cual las razones profundas de su tiempo, los modos propios de su presente, y dejar testimonio vivo y en potencia actuante para los creadores del futuro.

¿QUÉ LEYÓ PABLO DE ROKHA?

Patricia Tagle

LECTURAS DE TODOS LOS SIGLOS Y TODOS LOS PUEBLOS

Nacido en el ambiente agrario y tradicional del Chile central de fines del siglo XIX, la infancia de Carlos Díaz Loyola (1894-1968) transcurre en los espacios abiertos de un mundo agrícola y pastoril, más que a la sombra de pesadas estanterías de libros. No sabemos a ciencia cierta si en su casa se disponía de libros en abundancia, o si sus abuelos o padres eran lectores ávidos. Pero el libro irrumpirá en la vida de Pablo de Rokha y será su compañero durante los inviernos lluviosos, las convalecencias tras las enfermedades, y en los días largos y calurosos del verano.

GOETHE Y DEFOE, SUS PRIMEROS AUTORES

En sus memorias inconclusas, reunidas bajo el nombre de *El Amigo Piedra*, el poeta escribe: “Abandono la pólvora, la escopeta, el morral, la tabaquera, el puñal, el cocaví y me lleno de libros y libros, emborrachándome en desorden desarticulado de páginas y páginas...”.

Entre las primeras lecturas que marcaron al joven De Rokha es posible hallar el *Werther* de Goethe, *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe y la poesía de Percy Bysshe Shelley. Los versos románticos del poeta mexicano Manuel Acuña, que se suicida muy joven, forman parte también de estas evocaciones de sus primeras experiencias lectoras.

BELLOS LIBROS

Reuniendo monedas de la colección de sus padres, compra los números de *La Ilustración Artística*, revista española de literatura, artes y ciencias, de la casa editorial barcelonesa Montaner y Simón, o bellos libros “encuadernados en pellejo de becerro joven”, con grandes láminas, fotografías y grabados de época.

Su afán lector, sin embargo, le trajo graves consecuencias, pues fue expulsado en 1911 del Seminario Conciliar de San Pelayo de Talca por leer y compartir con sus compañeros libros de autores considerados blasfemos tales como Nietzsche, Rabelais o Voltaire. Esta expulsión le abrió la posibilidad de emigrar a Santiago, donde se relacionó con otros intelectuales vanguardistas de la época.

“ARDIENDO POR EL CONOCIMIENTO”

Las lecciones de los clásicos, expurgados y alterados, por “aburridísimos doctos”, no le permiten más que conocer en una “versión idiota” la caricatura

de un Shakespeare o de un Rabelais, mientras que Voltaire es condenado por impío por los catedráticos fiscales y eclesiásticos. "Por eso, ardiendo por el conocimiento, caemos en esta especie negra y trágica de la autodidaxia y leemos, leemos, leemos a los poetas de hoy y a los divulgadores modernos de las literaturas clásicas, emborrachándonos de nombres ilustres y de terrible y flagrante bibliografía".

De sus viajes a la capital traerá bajo el brazo las obras completas en francés de Alfred de Musset o las *Memorias de Ultratumba* de Chateaubriand. Prefiere gastar el dinero en libros y para costear el pasaje de regreso a Talca debe pedirle prestado a un pariente que lo hospeda durante su visita. "Voy a Santiago y regreso con pretextos de exámenes, pero no tengo más preocupación que la literatura, y la literatura me ensucia el corazón, como un tóxico, el tóxico de los tóxicos", recuerda en sus escritos.

JIMÉNEZ Y AZORÍN, SUS ÍDOLOS

Le espera, no obstante, una gran sorpresa: un amigo le trae de Santiago a Baudelaire y *Las Flores del Mal*, traducción de Marquina. A través de la antología *La Poesía Francesa Moderna*, de Fortún y Díez-Canedo, publicada en Madrid en 1913, el poeta se sumerge en la lectura de los poetas simbolistas y parnasianos franceses, entre ellos, los predilectos son Tristán Corbière, Paul Verlaine, Jean Moreas, Jean Richepin, Emile Verhaeren, Francis Jammes, Maurice Maeterlinck. De estas lecturas sobrevivirán los influjos de Jean Arthur Rimbaud y el Conde de Lautréamont, por los cuales sostendrá su admiración hasta el final.

Junto al poeta Max Jara, su amigo de juventud, leen a Juan Ramón Jiménez, a Eduardo Marquina, a Benito Pérez Galdós, a Baroja, a Eça de Queiroz, a Azorín, a Andrés González Blanco, al guatemalteco parisino Enrique Gómez Carrillo. Sobre todo Jiménez y Azorín, sus ídolos, le parecen "revolucionarios, inauditos e infinitos", en comparación con las clases "retóricas y embrutecedoras" que recibe en la escuela.

ATRAÍDO POR NIETZSCHE

Asimismo, le emociona leer la obra de Kant, y en Nietzsche descubre "la actitud dionisiaca de quien piensa con la médula". El *Anticristo*, su *Epistolario*, el *Nietzsche contra Wagner*, la epopeya del *Zarathustra*, su figura heroica y trágica lo deslumbran. Heráclito, Empédocles, Demócrito, Protágoras, Bergson, Plotino, son la fuente de furibundos diálogos filosóficos entre sus amistades literarias. *Hojas de Hierba* de Walt Whitman, traducido por Álvaro Armando Vasseur, será otro descubrimiento, con cuyo lenguaje combate, advirtiendo raíces comunes y diferencias.

En "Walt Whitman", texto incluido en "Yanquilandia" de su libro *Los Gemidos*, deja de manifiesto su interés por el poeta norteamericano: "Como un Dios que edificase poemas a bofetadas mentales, Walt Whitman está sentado,

está sentado sobre la majestad de la vida con el *entendimiento* del corazón en Yanquilandia, la pierna *derecha* en Pekín y la pierna *izquierda* en Berlín, *todo* el cuerpo sobre *TODO* el mundo, jugando *poker* con los muertos *sobre* el tapete azul de lo infinito, platicando con las estrellas y *oyendo, oyendo, oyendo* los ruidos cóncavos y trascendentales de la época”.

CERVANTES, COMPAÑERO PREDILECTO

Su matrimonio con Luisa Anabalón Sanderson —Winnét de Rokha— inaugura otra etapa de largas y provechosas lecturas. Recuerda en *El Amigo Piedra*:

Estamos arrinconados, gozando un bienestar dulce y triste, al que la lluvia da una tónica como de lujo amargo, en la pobreza; yo escribo y ella escribe; es Cervantes el compañero absolutamente predilecto, leemos y leyendo leemos y nos vamos echando al corazón toda la literatura y toda la filosofía de todos los siglos y todos los pueblos. Pasaron los años Verlaine-Baudelaire-Corbière y un son heroico cantan las guitarras del alma. Busco en Whitman mi lenguaje y no lo encuentro, porque comprendo que soy telúrico y él es dinámico industrial en su vocabulario, aunque nuestras raíces son las mismas; la *Biblia* y los profetas hebreos o el *Apocalipsis*, la poesía popular, el Dante, Job, Cervantes, los libros madres de todos los pueblos; el *Chu-King*, el *Romancero Castellano* y el *Mío Cid*, el *Corán*, el *Ramayana*, el *Mahabharata*, Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides, por encima, Eurípides el gran humano, el *Libro de los Muertos* de los Egipcios, Lao-Tsé, Li Tái Po, los Vedas, Rabelais, cruzando de lo clásico a lo clásico presente, *Los Nibelungos*, la epopeya, lo épico, la epopeya heroica, leo a Nietzsche, dejo a Nietzsche, a Guerra Junqueiro, a Verhaeren, tropiezo con Lautréamont, con Rimbaud, con Lautréamont, con Rimbaud, con Lautréamont, con Rimbaud, no doy conmigo, me desgarró, me espanto, me desangro y me arraso, me incendio, me desahogo construyéndome, escarbo el pasado del mundo, lo futuro, estallo, voy a naufragar y retorno con asombro a agarrar el martillo del autodidacta, del iconoclasta desesperado...

“SUPERAR LO LÍRICO POR LO ÉPICO”

Pablo de Rokha termina por considerar que tanto la etapa “juanrramonesca” como la “azorinesca” están superadas,

y aún todas las formas del romanticismo, el simbolismo, el parnasianismo, y el decadentismo general de origen francés y de Verlaine, Baudelaire, Corbière, los dos Jannes, Morèas y Richepin, Francis Jammes, del enorme Poe, de Maeterlinck y los místicos pitagóricos o los matemáticos del terror, de todo aquello solo me subsisten Jean-Arthur Rimbaud y el Conde de Lautréamont, lírico-épico y algunos andrajos oscuros de Baudelaire, pues

la imprescindibilidad colosal de superar lo lírico por lo épico me agita la subconsciencia, sin saberlo racionalmente, ingreso a una época de escritor continental que deviene universal y no escribe. Porque la más gran soledad me rodea y me acecha en la crisis augural que adviene, únicamente que asisto a una gran victoria interior; el nacimiento de la voluntad, de la voluntad de crear, de la voluntad de luchar, de la voluntad de hablar y de dar la batalla por el destino, es decir, por el estilo.

PABLO Y WINNÉT DE ROKHA REGALABAN SUS LIBROS

Con respecto de su conducta hacia el libro, Pablo y Winnét de Rokha leyeron y luego regalaron siempre sus textos para que su lectura beneficiara a muchas personas, quienes a su vez se comprometían a entregarlos a otros después de leerlos. En Pablo de Rokha no existió el afán o el deseo de coleccionar libros ni objetos de ninguna especie. Era esta una postura ética que se vinculaba con su forma particular de concebir la literatura y la creación literaria.

Aunque fue larga la lista de autores de todas las latitudes que leyó e hizo suyos Pablo de Rokha, los versos escritos por su mujer lo conmovieron especialmente. Así, en una de las partes del poema "Oleaje de Eternidades", dice:

*Todos mis libros son un monumento
a tu belleza y a tus poemas, hechos con pueblo eterno y pan internacional, chileno,
piedras de sangre, tierras
donde tú eras muchos lagares juntos y una gran sandía de oro.
[...]*

¿QUÉ LEYÓ PABLO NERUDA?

Darío Oses

EN EL BOSQUE DE LA LITERATURA

En varios de sus poemas Pablo Neruda (1904-1973) exalta al libro al que considera esencial tanto para la lenta sedimentación del conocimiento, como para la continuidad de la creación literaria. En su “Oda a la tipografía” habla de las letras *extendiendo / el tesoro acumulado, / esparciendo de pronto / la lentitud de la sabiduría / sobre la mesa / como una baraja, / todo el humus / secreto / de los siglos...*

Escribe en su *Memorial de Isla Negra*: *Los libros tejieron, cavaron, / deslizaron su serpentina / y poco a poco, detrás / de las cosas, de los trabajos, / surgió como un olor amargo / con la claridad de la sal/ el árbol del conocimiento.*

Y en *Confieso que he vivido*, anota: “Me place el libro, la densa materia del trabajo poético, el bosque de la literatura...”.

PRIMERAS LECTURAS

El poeta recuerda en algunos de sus textos autobiográficos:

Fui creciendo. Me comenzaron a interesar los libros. En las hazañas de Buffalo Bill, en los viajes de Salgari, se fue extendiendo mi espíritu por las regiones del sueño. [...]

Mi (abuelo) materno, don Ventura de Basoalto (...) me compró el libro de *Las Mil y una Noches*, aquel primero, de Galland, en que cada cuento salía de una redoma, nos entraba por el alma y luego se iba por la ventana, a buscar a otros niños. ¿Se iba? Hasta ahora mi abuelo don Ventura se me quedó en una de esas fábulas, hecho un viejo Simbad que aún no vuelve de sus ausencias”.

El niño poeta buscaba los espacios y tiempos más privados para leer:

Me voy arriba, a mi pieza. Leo a Salgari. Se descarga la lluvia como una catarata. En un minuto la noche y la lluvia cubren el mundo [...] Qué soledad la de un pequeño niño poeta, vestido de negro, en la frontera espaciosa y terrible. La vida y los libros poco a poco me van dejando entrever misterios abrumadores.

Neruda encontraba un singular placer en la "lectura a cielo abierto". Cuenta:

En un esbelto y largo bote abandonado, de no sé qué barco náufrago, leí entero *Juan Cristóbal* y escribí la "Canción Desesperada". Encima de mi cabeza el cielo tenía un azul tan violento como jamás he visto otro. Yo escribía en el bote, escondido en la tierra. Creo que no he vuelto a ser tan alto y tan profundo como en aquellos días. Arriba el cielo azul impenetrable. En mis manos *Juan Cristóbal* o los versos nacientes de mi poema.

Otro momento en el que el poeta escribe sobre sus lecturas en medio de la naturaleza es el siguiente:

Recuerdo, como si aún lo tuviera en mis manos, el libro de Daniel de la Vega, de cubierta blanca y títulos en ocre, que alguien trajo a la quinta de mi tía Telésfora en un verano hace muchos años, en los campos de Quepe. Llevé aquel libro bajo la olorosa enramada. Allí devoré *Las montañas ardientes*, así se llamaba el libro. Un estero ancho golpeaba las grandes piedras redondas en las que me senté para leer. Subían enmarañados los laureles poderosos y los coigües ensortijados. Todo era aroma verde y agua secreta. En aquel sitio, en plena profundidad de la naturaleza, aquella poesía cristalina corría centelleando con las aguas.

MAESTROS Y CÓMPlices

Aparecen, en sus años juveniles, dos poetas mayores que ejercen como orientadores y cómplices con sus afanes de lector: "En la costa, en el pequeño Puerto Saavedra, encontré una biblioteca municipal y un viejo poeta, don Augusto Winter, que se admiraba de mi voracidad literaria. '¿Ya los leyó?', me decía, pasándome un nuevo Vargas Vila, un Ibsen, un Rocambole. Como un avestruz, yo tragaba sin discriminar".

Junto con este viejo poeta, Neruda encuentra otro espacio para sus lecturas. La biblioteca aquella: "era chiquita, pero atiborrada de Jules Verne y de Salgari. Tenía una estufa de aserrín al centro, y yo me establecía allí como si me hubiesen condenado a leerme en tres meses de verano todos los libros que se escribieron en los largos inviernos del mundo".

La otra maestra y cómplice fue Gabriela Mistral, cuando llegó a Temuco. Recuerda el poeta: "La vi muy pocas veces. Lo bastante para que cada vez saliera con algunos libros que me regalaba. Eran siempre novelas rusas que ella consideraba como lo más extraordinario de la literatura mundial. Puedo decir que Gabriela me embarcó en esa seria y terrible visión de los novelistas rusos y que Tolstoi, Dostoievski, Chejov entraron en mi más profunda predilección".

ITINERARIO DEL LECTOR

Neruda no solo fue un lector precoz, sino que desde su infancia hizo de la lectura una actividad fundamental en su existencia. Aun cuando declaró que le interesaba más la vida que los libros, terminó por asimilar la lectura a su vida como un acto tan vital, natural y necesario como el amar, viajar o escribir.

Leyó cuando era niño y adolescente provinciano y solitario; también cuando era un joven poeta bohemio, ya no solitario sino muy popular entre sus amigos, en el Santiago de los años veinte; siguió leyendo cuando vuelve a ser un solitario en Oriente, y cuando pasa a convertirse en una figura pública por sus actuaciones políticas y por su fama de escritor. Cumplió misiones diplomáticas, algunas de enorme complejidad, como la de traer a los refugiados españoles desde Francia o negociar la deuda externa chilena ante el Club de París; organizó congresos literarios y agrupaciones antifascistas; vivió un tiempo como prófugo; tuvo una intensa actividad festiva y social; viajó por todo el mundo; fue senador y precandidato a la Presidencia de la República, escribió decenas de libros de poesía, artículos, traducciones y discursos; tuvo amores visibles y clandestinos, pero siempre encontró la ocasión, el tiempo y el silencio para replegarse a leer.

SU UNIVERSO DE LECTURAS

Neruda se inicia en la lectura con los libros de aventuras, probablemente entre los siete y los diez años, es decir, entre 1911 y 1914, y no deja de leer hasta el momento de su muerte. Su universo de lecturas comprende, cronológicamente, desde los libros de Emilio Salgari hasta los de los autores del *boom* de la narrativa hispanoamericana, y hasta un gran novelista norteamericano contemporáneo como Norman Mailer.

Desde muy joven Neruda comienza a construir su propio canon, con la lectura de Whitman, Rimbaud, Mayakovsky, Víctor Hugo, luego Shakespeare, Quevedo, Góngora, Ercilla, Villamediana, Lautremont y otros autores con los que mantiene un diálogo permanente. Neruda se sentirá acompañado por las voces de estos poetas y las convocará para hablar de su propio presente.

La continuidad de sus lecturas de Verne y de Salgari se mantuvo con otros libros de aventuras, principalmente marinas: los de Stevenson, Melville y Conrad, y con obras de expediciones marinas e historias de piratas y naufragios. También hay cierta continuidad de esos libros con la novela policial, de la que fue gran lector, y que son los relatos de aventuras trasladados al ámbito de la gran ciudad en el mundo moderno.

¿POR QUÉ LEÍA?

Por placer. Al principio para entretenerse con relatos de aventuras. Pero la lectura para él también fue una apertura hacia el mundo, desde la apartada

provincia de Temuco. De su habitación, en el aislamiento de la noche y de la lluvia, despega hacia los océanos y las islas de los piratas de Mompracem y a las praderas de América del Norte. Lee para explorar y conocer. La lectura es una forma de viaje. En ella, como en los periplos descritos en sus antiguos libros de exploraciones, el poeta va encontrando lugares insospechados, regiones de misterios y maravillas.

Volodia Teitelboim señala que Neruda “salta desordenadamente” desde los libros de aventuras a Vargas Vila y luego a otros autores, como Strindberg y Felipe Trigo. El tránsito hacia estos libros para adultos podría coincidir con el paso a la adolescencia y al despertar de la sexualidad. Tal vez la lectura de autores como Felipe Trigo, llamado “el sicalíptico español” anticipó su conocimiento del amor.

Más tarde lee para escribir, para situarse en la corriente de la literatura, y para abordar, a través de su propia poesía, la diversidad del mundo. Como lo hizo notar Saúl Yurkiévich, uno de los proyectos literarios de Neruda fue hacer un “inventario poético del mundo”. Los libros le ayudaron en esta tarea.

LECTOR DEL MUNDO

Asimismo, la lectura le entrega modelos para ordenar y descifrar el mundo. Él mismo señala que aprendió a leer el lomo de las lagartijas y la naturaleza. Chile fue el más grande y extenso de sus libros: “Nunca he dejado de leer la patria”, escribió. Desde niño se deslumbra con el bosque nativo. Luego tendrá que aprender a leer el resto del territorio, principalmente el que se encuentra en las antípodas de su región natal: la pampa salitrera.

En sus memorias anota:

Yo procedo del otro extremo de la república. Nací en tierras verdes, de grandes arboledas selváticas. Tuve una infancia de lluvia y nieve. El hecho solo de enfrentarme a aquel desierto lunar significaba un vuelco en mi existencia. Representar en el parlamento a aquellos hombres, a su aislamiento, a sus tierras titánicas, era también una difícil empresa. La tierra desnuda, sin una sola hierba, sin una gota de agua, es un secreto inmenso y huraño. Bajo los bosques, junto a los ríos, todo le habla al ser humano. El desierto, en cambio, es comunicativo. Yo no entendía su idioma, es decir, su silencio.

Con los viajes y las lecturas, el mundo se le fue haciendo cada vez más legible.

Yo soy un poeta —escribió—. El más ensimismado en la contemplación de la tierra; yo he querido romper con mi pequeña y desordenada poesía el cerco de misterio que rodea al cristal, a la madera y a la piedras; yo especialicé mi corazón para escuchar todos los sonidos que el universo desataba en la oceánica noche...

Desde luego este especializar el corazón para oír los sonidos del mundo, es también una forma de lectura.

EL "ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO" O LAS LECTURAS NO LITERARIAS

Neruda no solo leyó directamente el mundo y la naturaleza, también fue un gran lector y coleccionista de libros sobre la naturaleza. Cuando donó su primera biblioteca a la Universidad de Chile, en 1954, dijo:

También se preguntarán alguna vez por qué hay tantos libros sobre animales y plantas. La contestación está en mi poesía.

Pero, además, estos libros zoológicos y botánicos me apasionaron siempre. Continuaban mi infancia. Me traían el mundo infinito, el laberinto inacabable de la naturaleza. Estos libros de exploración terrestre han sido mis favoritos y rara vez me duermo sin mirar las efigies de pájaros adorables o insectos deslumbrantes y complicados como relojes.

El poeta también leyó la patria en los libros. En sus bibliotecas reunió muchas obras sobre historia de Chile, crónicas, las exploraciones y descripciones del territorio nacional y los trabajos de taxonomía que se hicieron en los primeros años de la República.

EN LA CORRIENTE DE LA POESÍA

Para Neruda la lectura es una forma de situarse en la tradición literaria. En su discurso de incorporación a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, el poeta dijo:

El mundo de las artes es un gran taller en el que todos trabajan y se ayudan, aunque no lo sepan ni lo crean. Y, en primer lugar, estamos ayudados por el trabajo de los que nos precedieron y se sabe que no hay Rubén Darío sin Góngora, ni Apollinaire sin Rimbaud, ni Baudelaire sin Lamartine, ni Pablo Neruda sin todos ellos juntos. Y es por orgullo y no por modestia que proclamo a todos los poetas mis maestros pues, qué sería de mí sin mis largas lecturas de cuanto se escribió en mi patria y en todos los universos de la poesía.

En ese mismo discurso, luego de recordar *Las Montañas Ardientes*, de Daniel de la Vega, agregó: "Estoy seguro de que alguna gota de aquellos versos sigue corriendo en mi propio cauce, al que también llegarán después otras gotas del infinito torrente..." Y concluye diciendo: "Mi canto no termina. Otros renovarán la forma y el sentido. Temblarán los libros en los anaqueles y nuevas palabras insólitas, nuevos signos y nuevos sellos sacudirán las puertas de la poesía".

La lectura aparece así como una forma de asimilar la tradición y de integrarla a la corriente continua de la poesía.

Otra de las formas en que Neruda se sitúa en la corriente de la poesía, fue escribir poemas sobre poetas de todo el mundo como: Federico García Lorca, Rafael Alberti, Miguel Hernández, Alonso de Ercilla y Zúñiga, Jorge Manrique, Francisco Quevedo, Rubén Darío, José Martí, César Vallejo, Jean A. Rimbaud, Víctor Hugo, William Shakespeare y Walt Whitman, entre otros.

WHITMAN, "MI MÁS GRANDE ACREEDOR"

Neruda reconoce la paternidad poética de Walt Whitman. Comparte con él la aspiración de hacer una poesía clara, sencilla, directa, destinada a mostrar al hombre del pueblo la dimensión gloriosa de la vida y el trabajo cotidianos.

En un discurso que da en 1971, el poeta recordó: "Cuando apenas cumplía quince años, descubrí a Walt Whitman, mi más grande acreedor", agregando: "Y estoy aquí, entre ustedes, acompañado por esta maravillosa deuda que me ha ayudado a existir".

Declaró también que en el camino de entenderse a sí mismo y a la tierra donde nació lo ayudó otro poeta de este mismo continente: "Me refiero a Walt Whitman, mi compañero de Manhattan".

¿QUÉ LEYÓ GONZALO ROJAS?

Beatriz Berger

LECTURA, UNA RESONANCIA SIN FIN

Así como los libros y la lectura marcaron el desarrollo literario de Gonzalo Rojas Pizarro (1916-2011), también la naturaleza de su Lebu natal selló su futuro desde el día aquel en que corría en medio de una tormenta, los cielos se iluminaron y se le reveló la palabra “relámpago”. “Y voy volando en ella —dice en el prólogo de su libro *Oscuro*— y hasta me enciendo en ella todavía. Las toco, las huelo, las beso a las palabras, las descubro y son mías desde los seis y los siete años; mías como esa veta de carbón que resplandece viva en el patio de mi casa. Es el año 25 recién aprendo a leer. Tarde, muy tarde. Tres meses veloces en el río del silabario. Pero las palabras arden: se me aparecen como un sonido más allá de todo sentido, con un fulgor y hasta con un peso especialísimo”.

EL GRAN JUEGO VERBAL

Desde ese momento, establece un vínculo secreto con las palabras, que darían vueltas para siempre en su cabeza de poeta. Pero con un asma a cuestas, que le impedía respirar, unida a una tartamudez que le dificultaba pronunciar las palabras, al pequeño Gonzalo le quedaba otro desafío por vencer. El propio escritor lo recuerda en *La Poesía de Gonzalo Rojas*, obra escrita por su mujer, Hilda R. May:

En el internado al que ingresé como becario pobre a los nueve años, se nos exigía leer por turno y en alta voz, durante unos veinte minutos seguidos, encima de una silla —novelas de Julio Verne, vidas de hombres ilustres—, mientras los demás comían. Imagíneme [...] ahí encaramado en ese suplicio sin poder pronunciar los vocablos que empezaban con fonemas como p, q, t, k, y expuesto al escarnio y a las carcajadas de mis compañeros. Fue entonces cuando se me dio el portento del gran juego verbal, en ese espacio imaginario que se me impuso con urgencia, merced al recurso de relevar unos sonidos crueles para mi asfixia, por otros sin duda más aireados [...]. Desde ahí se me dio el neuma y la vivacidad de la palabra.

“LEER POR DENTRO EL MUNDO”

De este modo, los libros pasarían a ser compañeros de ruta de este “tartamúdico y asmático”. Séneca y Baudelaire fueron sus primeras lecturas, Ezra Pound, Cesare Pavese, Octavio Paz, Pablo de Rokha y desde luego Vicente Huidobro, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, entre tantos otros que lo acompañarían, desde

la palabra, a lo largo de su vida. Acerca de *Residencia en la Tierra*, de Neruda dijo: “Yo tenía 16 años cuando cayó en mis manos el gran libro y aunque no entendí con seso lógico ese vislumbre del caos [...] recibí el estremecimiento de lo genuino”.

Por ese mismo plazo de mi adolescencia —contó en Berlín, en 1988— y gracias a un maestro alemán de apellido Jünemann que me enseñó a leer por dentro el Mundo [...] yo estaba en tratos con los clásicos de la antigüedad grecorromana y por supuesto, con los españoles de la edad de oro; y simultáneamente con Rimbaud, Mallarmé, Lautréamont, Laforgue, Apollinaire; de suerte que si por la oreja derecha me entraba lo áureo de la clasicidad, por la oreja izquierda lo hacía la modernidad, produciéndose así en la punta de mi cabeza de muchacho otra música y otro vértigo, otro cruce de zumbido y de sentido, otra ventolera, otra síntesis [...].

LATÍN Y GRIEGO PARA ENTENDER A LOS CLÁSICOS

Por otra parte, el aprendizaje del latín y griego, que le enseñó el sacerdote Guillermo Jünemann en el Seminario de Concepción, lo condujeron a leer los clásicos grecolatinos en su idioma original y luego a involucrarse con los españoles como Quevedo y Fray Luis de León. Luego, cuando estudiaba Letras, aumentaría sus conocimientos de latín para leer por dentro a Ovidio, a Horacio, a Catulo. Asimismo, muy tempranamente dialoga con Goethe, con el pensamiento de Heidegger y con Hölderlin, al que le rinde tributo en uno de sus poemas:

*Ya no se dice oh rosa, ni
apenas rosa sino con vergüenza; ¿con vergüenza
a qué?, ¿a exagerar
unos pétalos, la
hermosura de unos pétalos?*

(Extracto de “Adiós a Hölderlin”).

De su mocedad proviene, por otro lado, la lectura de los fragmentos de Heráclito, que influirían en su creación y en su vida. Es más, cuando presentó *La Miseria del Hombre* al concurso de la Sociedad de Escritores, lo hizo con el seudónimo de Heráclito.

“YO SOY CELAN”

Pero también le atraen los libros del poeta alemán de origen rumano, Paul Celan: “Si me preguntan quién fue Celan —escribe en su prosa titulada ‘Paul Celan’— debo decir: yo soy Celan. Tanta es la identidad de dos que silabearon el Mundo en dos lenguas tan remotas, el alemán y el español”.

Ya a los 17 años, el epicentro de Gonzalo Rojas se encontraba en la Biblioteca de la calle Vivar en Iquique: “Ahí me veo leyendo todavía sin parar la colección entera Rivadeneira, donde también Darío aprendió a leer a España en profundidad”, recordó al recibir el Premio Cervantes 2003, en su discurso en el Paraninfo.

“LA INVENCIÓN SIEMPRE ES PELIGROSA”

Sus andanzas lectoras, sin embargo, le hicieron comprender que la literatura era común a todos. “Creo que hay una resonancia sin fin y una dialéctica de las influencias. Nosotros no tenemos que ser tan necios como para pensar que somos los inventores, los inauguradores, los progenitores de todo lo que decimos. Yo estoy con la idea del rescate, del rehallazgo, más que con la famosa invención que siempre es peligrosa o puede serlo”, confidenció en entrevista a *El Mercurio*, 1992.

En la búsqueda de este rehallazgo, nada detiene al poeta que lee como un poseso: los libros vuelan ante sus ojos ávidos de conocer otros mundos creativos y las influencias de sus numerosas lecturas van decantándose y dejando una señal en sus versos: “Vallejo, por ejemplo, me dio el despojo y desde ahí el descubrimiento del tono; Huidobro, acaso, el desenfado; Neruda cierto ritmo respiratorio que él a su vez aprendió de Whitman y en Baudelaire, pero yo gané el mío desde la asfixia. ¿Y Borges? El rigor [...] Y el desvelo. Un desvelo lúcido al que se llega sin prisa, por incesante crecimiento”, señaló en Berlín.

Un tío mío que murió de resurrección (Borges)
es al que más veo en el aire, se me aparece
al menor descuido
con una carta en la mano, ¿qué habrá en esa carta?
 (Extracto de “Palabra Previa”).

Es más, sus reflexiones acerca de Borges, confirman que “algo hay en él de resurrecto incesante, como en Huidobro o todavía más en Vallejo”.

“DE VALLEJO VENIMOS TODOS LOS DE ALLÁ Y LOS DE ACÁ”

Pero este “aprendiz interminable” y escritor de amanecida —después del duchazo frío que le encendía “las arteriolas del seso”— no olvidaba que “de Vallejo venimos todos los de allá y los de acá como antes de Quevedo o Juan de Yepes, y no cesamos de seguir viniendo”. En el epígrafe de su poema dedicado a Quevedo señala: *Vivimos, gran Quevedo, vivimos tiempo que ni se detiene, ni / tropieza, ni vuelve*. Y continúa:

*¿A qué mentirnos con la llama del perfume, con la noche moderna
de los cinematógrafos, antesalas terrestres del sepulcro?
Pongamos desde hoy el instrumento en nuestras manos.
Abramos con paciencia nuestro nido para que nadie nos arroje por lástima al reposo.
Cavemos cada tarde el agujero después de haber ganado nuestro pan.
Que en esa tierra hay hueco para todos: los pobres y los ricos.*
(Extracto de “¿A qué Mentirnos?”).

“JUAN DE YEPES, REY DEL IDIOMA”

Y, en el Paraninfo, Gonzalo Rojas enfatiza, asimismo, que todavía andamos “naciéndonos los unos de los otros: cervantinos, quevedianos, gongóricos, teresianos, [...] a la siga de Juan de Yepes, rey del idioma. Pero no solo a la siga de la clasicidad áurea, sino también de aquellos otros —los cronistas— que escribieron el Nuevo Mundo. [...] Ahí me veo también leyendo por primera vez la Revista de Occidente, el diario El Sol de Madrid y el Lorca del *Romancero Gitano*, y a los poetas del 27”.

No deja de mencionar, por otra parte, su admiración por *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* de Cervantes, el *Fausto* de Goethe, la *Divina Comedia* del Dante y la *Araucana* de Alonso de Ercilla, celebrada por el propio Cervantes, según Rojas. También alude a los progenitores de la “gran narrativa” iberoamericana, Carpentier, Rulfo, Argüedas, Cortázar y considera a “nuestros poetas visionarios”, como Huidobro, Mistral, Pablo de Rokha, Neruda, Octavio Paz y Vallejo, no solo el más grande poeta del Perú, sino “genio del mestizaje como nuestra Mistral o nuestro Rulfo, nuestro Darío o el mismísimo Neruda”.

*Ya todo estaba escrito cuando Vallejo dijo: —Todavía.
Y le arrancó esa pluma al viejo cóndor
del énfasis. El tiempo es todavía,
la rosa es todavía y aunque pase el verano, y las estrellas
de todos los veranos, el hombre es todavía.*

(Extracto de “Por Vallejo”).

ELIOT Y POUND: MÁS ALLÁ DEL SIGLO XXIV

Con todos sus sentidos atentos, Gonzalo Rojas se deslumbra con Roberto Matta, “un poeta pura sangre como Juan Rulfo, aunque ninguno de los dos haya escrito nunca un verso”. Además, se entusiasma con la *Tierra Baldía* de T. S. Eliot y los *Cantares* de Ezra Pound que “todavía serán leídos más allá del siglo veinticuatro”.

*No le copien a Pound, no le copien al copión maravilloso
de Ezra, déjenlo que escriba su misa en persa, en cairo-araméo, en sánscrito, [...]*
(Extracto de “No le Copien a Pound”).

CERVANTES, PERMANECERÁ INTACTO

“¿Qué será de nosotros el 4004?” se preguntaba el poeta de “¿Qué se ama cuando se ama?” en su discurso en el Paraninfo. Y vaticina: “Ahí estará otra vez intacto Cervantes leyendo el parpadeo de la historia en el de las estrellas. Leyendo el mundo y releýndonos. ¿Qué será de él mismo y por añadidura, si se quiere arbitraria, qué será de nuestro Borges y su *Aleph*, Neruda y su *Residencia*, Vallejo y su *Trilce*, Carpentier y sus *Pasos Perdidos*, Huidobro y su *Altazor*, Darío y más Darío?” [...]

*el viernes llovió de modo que el reparto de las aguas
subió de madre, a Pablo
le tocó casi toda la costa, excluyendo el sector alto de las nieves
que eso es entero de Vallejo
hasta los confines, Huidobro
muy justo exigió el deslinde sur del encantamiento
más los pájaros, muerto Borges
cambió su virreinato del Este por una sola hilera de libros,
del que no se supo más nada
fue de Rulfo.*

(Extracto de “No Haya Corrupción”).

“LA POESÍA SE ESCRIBE SOLA”

Tanto le interesaron los libros a este apasionado lector, que logró reunir miles de títulos de los más diversos temas en su biblioteca, como también numerosas revistas literarias. Sin embargo, en sus últimos tiempos se sintió cada vez más cercano a los clásicos. Y, aunque fueron muchos los autores que lo engendraron, tenía claro que el oficio de escribir era algo muy diferente.

*Libros y libros, libros hasta las nubes,
pero la poesía se escribe sola.
Se escribe con los dientes, con el peligro,
con la verdad terrible de cada cosa.*

(Extracto de “Victrola Vieja”).

RESEÑAS

BABEL, REVISTA DE ARTE Y CRÍTICA: ESCRITOS DE ENRIQUE ESPINOZA. 3 tomos. Presentación, selección de textos y notas editoriales a cargo de Pierina Ferretti, Lorena Fuentes y Jaime Massardo. Santiago de Chile, LOM, 2011, 187 pp., 169 pp., 206 pp.

El rescate cultural, en cualquiera de sus múltiples formas, es una de las operaciones más necesarias y nobles que se puede realizar, sobre todo en los tiempos que corren. En 2008 los investigadores Pierina Ferretti, Lorena Fuentes y Jaime Massardo reeditaron una selección de textos de diferentes escritores publicados en la bastante olvidada *Babel, revista de Arte y Crítica*. La segunda entrega del equipo académico, que ahora merece nuestra atención, corresponde a la totalidad de textos que su fundador y director, Enrique Espinoza (seudónimo de Samuel Glusberg), escribiera entre 1939 y 1951. Se trata de tres volúmenes divididos temáticamente: “Anticolonialismo y espíritu criollo”, “Crítica político-cultural” y “Textos misceláneos”, cada uno de los cuales presenta una nota preliminar y un estudio introductorio que tienen por objetivo caracterizar el proyecto editorial de Espinoza y ubicarlo en el campo cultural de mediados de siglo xx en Chile.

Samuel Glusberg nace en Rusia en 1898 y pronto llega a la Argentina, huyendo junto a su familia de los *pogroms* antijudíos. Allí se formará intelectualmente: una vocación inalienable de lector lo hace poseedor de una vastísima cultura y de una inteligencia aguda. A poco andar ya ha tejido redes con escritores como Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga y Ezequiel Martínez Estrada, y su humildad lo lleva a coger sobre sí la labor de difusión cultural (entiéndase: literatura y política) antes que un trabajo plenamente intelectual; de ahí sus primeros pasos editoriales en la vecina república. Esta primera etapa de su desarrollo es coronada con la fundación de *Babel*, cuya versión argentina comprende desde 1921 hasta 1929, y durante la cual se vuelve un catalizador cultural y una figura que funciona como nudo fundamental en la red de relaciones intelectuales latinoamericanas. Ejemplo de ello es su fluido intercambio epistolar con José Carlos Mariátegui y con Baldomero Sanín Cano, entre otros.

La nefasta situación que Argentina atraviesa desde 1929 lo hará recalar (huyendo nuevamente del fascismo) en nuestras tierras el año 1935, donde refunda el proyecto babélico y pronto logra conformar un equipo editorial junto a Manuel Rojas, José Santos González Vera, Laín Diez, Ernesto Montenegro y Mauricio Amster. Este breve repaso del itinerario biográfico del editor (al que Fuentes se aboca con exhaustividad en el estudio del primer tomo), itinerante él mismo, da cuenta de una subjetividad marcada por el exilio, poseedora de un acervo cultural diverso y capaz de aceitar el sistema de intercambio y difusión de producción de pensamiento crítico en América Latina, que había tomado fuerza con los viajes de los modernistas en el siglo xix.

El Chile del periodo es terreno fértil para el florecimiento de las relaciones que Glusberg cultiva, pues en aquel opera una “suerte de nacionalismo

continental, [...] una opción compartida entre escritores e intelectuales por transformaciones sociales o por un socialismo enraizado en nuestras realidades y en nuestro pasado histórico cultural” (Subercaseaux, Bernardo. “Editoriales y círculos intelectuales en Chile 1930-1950”. *Revista Chilena de Literatura*, N° 72, 2008, p. 229). Pero no nos confundamos: en el país también se vive, como indican Ferretti y Fuentes en el tomo III, una sociedad donde reina la política cultural mercantil y la industria de bienes simbólicos (31). Sin embargo, la peculiar sociabilidad política de entonces permitirá la sobrevivencia de *Babel*, marcada por la resistencia ante las tendencias comercializantes indicadas (31). Para ello, la independencia del proyecto depende de las suscripciones y de la dedicación de un proyecto cercano más al modo de producción artesanal que al masivo. Con todo, a pesar de encontrarse en pocas librerías, la revista alcanzó una circulación —“a escala modesta” (22), nos advierten las editoras— por la América toda.

Es probable que la condición de exiliado de Espinoza haya influido en su inserción en el campo latinoamericano de los años veinte a los cuarenta, pues esta condición la comparte con muchos otros pensadores latinoamericanos de la época. Así, lo que convierte a este editor en una *rara avis* es más bien su procedencia y experiencia personal de la realidad internacional. En este sentido, la articulación de un proyecto intelectual ecuménico no es menor; un ecumenismo justamente destacado por Ferretti y Fuentes (18) y que aún a aguas entre las tradiciones latinoamericana, clásica (Goethe, Heine) y marxista. Glusberg defiende ante todo una libertad de pensamiento, y una comprensión de este como *praxis* política (Massardo, 41). Por ello resulta problemático reducir a una única corriente de pensamiento la figura y labor del editor. Aparte de cualquier tendencia política hegemónica, se nos dice que “las tendencias que encontramos en *Babel* expresan [...] lecturas de la sociedad donde la heterodoxia representa un componente central” (Massardo, 24). Así se puede entender la idea de un marxismo de raigambre humanista y de un pensamiento desde/ para Latinoamérica.

Lo anterior tiene consecuencias no solo en el terreno político —preferencia por Marx, Mariátegui, Luxemburgo y Trotsky (con el que se comunica regularmente)— sino también en el estético. Este será el ámbito predominante para Espinoza —de hecho, uno de los principios de la revista es “Norma estética en vez de sectaria”—, y lo llevará a querellas contra el criollismo chileno y la generación del 38. Además de la literatura, la composición y el estilo de la revista en términos de diseño y tipografía son distintivos. Los editores lo advirtieron y han tenido el buen tino de incluir algunas portadas e imágenes de la revista. Ciertamente, en una empresa de esta (babélica) envergadura, hubiera sido insuficiente un rescate exclusivamente del contenido de los artículos.

La reedición de la revista *Babel* viene a sumarse a la historia de las iniciativas de divulgación cultural de nuestro país y continente, a la vez que nos obliga a revisar nuestro presente en la materia. Una vez recuperada la “democracia”, en Chile destacaron dos revistas: la *Revista de Crítica Cultural* y *Rocinante*, am-

bas extintas. Entre las razones de cierre, la más importante fue la económica: falta de financiamiento obtenido sobre todo en base a avisaje. Del otro lado, un Estado que hace oídos sordos a la ayuda que necesitan estas revistas cuya orientación crítica necesariamente incomoda. ¿Es posible hoy iniciar un proyecto de esta naturaleza y no naufragar? Al parecer, la web es el sitio idóneo para las “babeles”, por lo menos en Chile (y digo Chile y no toda Latinoamérica, pues basta echar un vistazo, por ejemplo, a la política cultural mexicana para advertir un abismo con la chilena). Desde esta perspectiva, la línea editorial de *Babel* es señera: en ella se puede leer una reflexión sobria y preclara sobre la realidad y el destino del continente en base a sus peculiaridades culturales. En otras palabras, no es un mero antecedente, sino tal vez uno de los hechos fundamentales para entender los esfuerzos que desde el arranque de la modernidad latinoamericana (y con vocación “transcultural”, diríamos) son realizados para elaborar una discusión comprensiva de nuestra condición.

PABLO CONCHA FERRECCIO

Es fácil querer aislar el llamado “invierno chileno” y entenderlo como un fenómeno atingente únicamente a nuestro territorio. Y es que, si bien los datos y la evidencia empírica dan cuenta de que en Chile tienen lugar curiosas perversiones, amparadas en una legislación ambigua que, como pocas en el mundo, prioriza la libertad de enseñanza por sobre el derecho a la educación, las manifestaciones estudiantiles que sacudieron el país durante 2011 —y todavía en 2012— pueden entenderse también como parte de un conflicto más profundo y global. Esto es, de acuerdo a los editores y a gran parte del compilado de autores (nacionales y extranjeros) responsables de *Descampado*, la crisis de la universidad como la institución que se conoció hasta aproximadamente mediados del siglo xx, y en cuyo funcionamiento e imagen pública dominaban conceptos como estatal, pública —nuevamente—, nacional, moderna y política.

El libro abre el debate con el extracto de un texto, a estas alturas ya clásico, del académico canadiense Bill Readings (fallecido en 1993), cuyo título —“La universidad en ruinas”— ya describe el tono de un problema que es todo menos nuevo. Readings analiza el contexto global de la muerte del modelo universitario llamado “humboldtiano”, identificado con la preservación y defensa del Estado-nación y de una determinada *cultura* —también de raigambre nacional—; y que intentó ser trasladado a América Latina por hombres como Andrés Bello. Desde 1970, aproximadamente, y enfrentada la institución universitaria al dilema de la integración a las reglas y nomenclaturas del capitalismo avanzado, estamos ante lo que el académico llama la era de “una rentable corporación transnacional”. Los conceptos más arriba enunciados se hallarían así irremediablemente reemplazados por otros —flexible, global, transnacional, *liquida* y, tal vez el más relevante a juicio de Readings, *de excelencia*—. Reflexionan al respecto Rodríguez y Tello:

la idea de excelencia ha devenido principio organizador de las universidades contemporáneas, a pesar de su vacuidad, su no-referencialidad, la convierte en paradójica medida integral de todo el quehacer universitario a través de índices y *rankings* diversos, permitiendo la contabilidad exhaustiva de las instituciones de educación superior y su incorporación a una red internacional de sistemas burocráticos. Así, la propia idea moderna de Universidad se vacía, tomando la forma de una corporación burocrática que no trabaja para nadie más que para sí misma, y que mediante la noción de excelencia se integra al mercado (p. 23).

En el modelo predominante de universidad coexisten hoy quienes han liderado, defendido y propagado el cambio de paradigma descrito; aquellos que

defienden el modelo clásico —sea en sus variantes humboldtiana, napoleónica o comtiana—; y también quienes constituyen un núcleo de *resistencia* —académicos y, por supuesto, estudiantes—. Estos últimos, puede decirse, se debaten entre la postura de los segundos y la necesidad de construir —mucho más que deconstruir, difiriendo aquí con lo planteado por los editores del volumen— un nuevo modelo, paradigma u horizonte, que escape no solo de las redes del “capitalismo cognitivo” (p. 20), sino también de las políticas homogeneizantes —y en más de algún momento de la historia republicana, totalitarias— de la otrora “universidad nacional”.

La encrucijada anterior está atravesada por una variable temporal: el momento más propicio para enfrentarse al modelo es, en efecto, el paso por la universidad, al que suele seguir la incorporación al mundo laboral, al *mundo del capital*, como bien lo describen los italianos Alberto de Nicola y Gigi Roggero en sus “Ocho tesis sobre la universidad, la jerarquización y las instituciones del bien común”: “¿Qué es hoy la universidad? Desde el punto de vista capitalista, es uno de los sitios para la jerarquización de la fuerza de trabajo. Los mecanismos de valorización, desvalorización, desclasamiento y segmentación de la fuerza de trabajo se basan en el conocimiento y en el control de la producción de conocimiento” (pp. 256-257).

El análisis y la crítica de este juego inician entre el paradigma de la *excelencia*, la tiranía —práctica y teórica— de la noción de capital humano y la educación concebida como un *bien de consumo* constituyen el nudo del volumen. Esto es complementado por miradas y voces diversas, que dan cuenta de las particularidades del caso nacional, como la conceptualización de la *democracia elitista* chilena y su impacto en el modelo educativo que realiza Alejandra Castillo; la genealogía de la transición al *no marco* neoliberal propuesta por Willy Thayer; o el develamiento de una estrategia biopolítica-normativa por parte de Sergio Villalobos-Ruminott, quien, a juicio de los autores, “resalta la política reveladora del movimiento estudiantil, que vendría a desocultar ese proceso de modernización que entraña la precarización de la vida” (p. 27).

Ante el árido escenario descrito, y superada la fase del diagnóstico, se echa de menos una propuesta más sólida y decidida de vías, no solo de escape, sino también para la rearticulación de las mayorías (y sí, también las silenciosas), que permitan superar la barrera del sentido común que ha intentado imponer la elite económica y gobernante (“nada es gratis en esta vida”). Pues lo que hay, en el caso chileno, es un enfrentamiento entre dos miradas y visiones del mundo, radicalmente distintas. Una —la de la clase dominante—, alineada con estas nociones importadas, vacías de sentido y al servicio del capitalismo transnacional. La otra, la de los académicos, estudiantes y familias que marcharon, gritaron, corrieron y bailaron, buscando remecer y transformar el statu quo imperante, no solo en el ámbito educativo (la propuesta estudiantil no deja fuera al modelo económico, ni a la política, ni a la configuración general de la estructura social).

Las preguntas, en este contexto, parecieran necesariamente ser las siguientes: ¿cómo superar el aparente laberinto sin salida planteado por la biopolítica?

¿Cómo dejar de ser una manifestación para transformarse en una *política*? Y, si la defensa de la universidad (“—la defensa de la Universidad de Chile en particular—”, dicen los editores) pasa necesariamente por su *deconstrucción* (p. 15), ¿cuáles serían las metodologías para llevarla a cabo?

En relación al último punto, Rodríguez y Tello proponen la “invención de una universidad donde el saber opere sin censuras, sean estas estatales o liberales” (pp. 18-19). Otra posible alternativa es la representada por iniciativas como Edu-Factory —“colectivo transnacional que promueve investigaciones, aproximaciones teóricas y reportes comprometidos con la transformación de la universidad global y con los conflictos de la producción del conocimiento”— (p. 255). Pero esta *transformación* de la universidad, ¿es realmente posible en Chile si aún se mantiene intacto el marco legal y burocrático que regula el mercado educativo (y el laboral, el de salud, y el de pensiones, etcétera)? A la reconstrucción de la institución universitaria le antecede obligadamente una reconstrucción del tejido social, para lo que las manifestaciones estudiantiles ya han abierto el camino. Ahora lo que queda es transitarlo, para que a este largo invierno en el descampado le suceda, por fin, la anhelada primavera.

PAULINA ANDRADE S.

El título de esta novela engaña por lo tradicional que parece, recordando la misma fórmula usada en clásicos como Tom Sawyer, Huckleberry Finn, Sherlock Holmes y Tintín. Aunque en el caso de las novelas de Mark Twain corriera una veta antiesclavista, los protagonistas de esos libros son todos hombres y blancos. Al situar, entonces, a “la negra Lola” como miembro de ese grupo, surgen varios avisos de ruptura, frescura y burla, características narrativas que atraviesan la interesante propuesta novelística que entrega Echavarren.

Las aventuras de la negra Lola presenta una serie de elementos que insinúa la semejanza biográfica con la vida de Lágrima Ríos (1924-2006), cantante afrouguaya también conocida como “la perla negra del tango” y “la dama del candombe”. Además de estar dedicada a Ríos, la novela relata varios sucesos de su vida real, como el hecho de apodarse “papa frita” en la infancia, crecer pobre en el ambiente de los conventillos, y llegar a cantar en los clubes nocturnos de Montevideo. Pero la protagonista, Lola, es otra, y *transita* el mundo de la ficción con una mezcla de elocuencia y torpeza, aunque a lo largo de esta borrasca de aventuras la perentoria similitud no deja de cobrar relevancia, al denotar experiencias como la migración desde el campo hacia la ciudad, el trabajo como criada en una familia de blancos adinerados y la constante amenaza de la discriminación racial. A través de una narración en primera persona, el libro se transforma en una sincera “autobiografía” *falsa*: no aspira a contar una biografía fiel a los hechos, sino a cuestionar la veracidad de cualquier literatura que se proclama como autobiográfica, lo que nos hace recordar que toda vida es una ficción.

La estética y la organización narrativa de la novela se apoyan en ese aspecto crítico de las biografías. Con una fragmentación digna de elogios, el libro está compuesto por más de ochenta segmentos, todos titulados, cuya extensión varía desde una frase corta hasta una docena de páginas con diálogo y separación de párrafos. Estos segmentos no se rigen por una temporalidad lineal, más bien están esparcidos como distintos recuerdos de la protagonista-narradora: una excelente metáfora de la memoria como piezas sueltas de un rompecabezas.

Una de las problemáticas más evidentes que se pone en escena aquí es el reconocimiento de la presencia africana en Uruguay. Lola tiene una clara conciencia del color de su piel y muestra el deseo de recrear un pasado ancestral trizado por la esclavitud. En ese proceso, su abuela, que “procedía de un grupo de esclavos fugados de Brasil a través del río Yaguán” (39-40), es una figura importante por representar una fuente de historias y tradiciones a través de dichos populares y canciones de cuna. Se trata de una abuela cimarrona, no cristiana, pero que constantemente repite “dios mío”, siendo

una encarnación clásica de la resistencia cultural en las comunidades negras de las Américas, y a la vez, un certero guiño humorístico de las paradojas del lenguaje.

Hay otra trama intercalada a este popurrí de recuerdos que se configura como parte de una búsqueda identitaria en África. Se trata de la tribu masái que habita el territorio de lo que hoy es Kenia y Tanzania. Con el trasfondo del monte Kilimanjaro, vemos costumbres como la caza de leones, las vestimentas características de prendas color rojo intenso y los elegantes decorados corporales. Estas imágenes podrían ser la postal de un safari al borde de lo cliché, exaltando elementos exóticos de los indígenas que aparecen insertos en la novela sin ninguna justificación o relación con Lola ni con la genealogía de los afrodescendientes en América Latina. Por otro lado, estos elementos parecen hablar de los engaños de la memoria, en particular de todos los enigmas que suelen empañar la historia de la descendencia africana, proponiendo, de forma un tanto irónica, que es realmente muy poco lo que se sabe de África. Vemos una escena que confirma esta idea: Lola, invitada a presentar videos sobre el candombe en un festival de cine en España, ve un documental sobre los masái, siendo este su primer encuentro con la tribu africana, en un evento que alude a Europa como articulador entre el mundo latinoamericano y el africano; por cierto un articulador que tergiversa las imágenes.

Sin embargo, hay un giro tanto humorístico como significativo: Lola presta más atención a un documental que se llama *Veinte centímetros*, sobre una travesti que se prostituye para pagar un extravagante cambio de sexo. Este hecho resume bien que el discurso aquí no solamente se concentra en la reivindicación de la cultura afro en Uruguay sino que penetra todo el mundo socialmente marginado, dándole una vuelta hacia lo normal en un gesto no menos combativo. Quizás por eso Lola afirma: “soy una persona de pueblo, vulgar y corriente” (68), afirmación sugerente de que todos los sujetos que aparecen en la novela, desde bandoleros hasta drogadictos y homosexuales ninfómanos, no son la minoría, sino que realmente configuran gran parte de nosotros, o dan cuenta de que todos tenemos algo de inusual. El discurso en esta parte aborda con mucha claridad problemas serios e irresueltos en nuestras sociedades latinoamericanas, pero desde la subversión del humor, propuesta que podría explicar el epígrafe de Philippe Sollers: *Lo sagrado sin humor es una impostura, / el humor sin lo sagrado, una caricatura*; o encontrar explicación a frases como “el arrebato reemplaza cualquier añoranza” (111). Echavarren tampoco deja el acto de escribir a salvo, pues cuando una maestra del asilo de niñas donde se alberga Lola le pregunta si quiere ser escritora o poeta, responde: “No quiero sentarme inmóvil, aburrirme o ponerme triste. Quiero bailar. ¡Yo quiero ser bailarina!” (36).

Publicada anteriormente en 2009 en Montevideo bajo el título *Yo era una brasa* —última frase del texto—, la novela descuartiza la historia de Lágrima Ríos para contar la de Lola, uniendo ambos personajes en una canción inagotable que invita a reflexionar sobre temas tristes e injusticias, pero sin la melancolía tan

flagrante en el ámbito artístico: Echavarren ha escrito un carnaval. Esto agrega una pieza importante a la literatura latinoamericana desde varias perspectivas, a menudo pasadas por alto en Chile pero cuya relevancia se está explorando cada vez más con merecido rigor.

THOMAS ROTHE

SERGIO GREZ TOSO, *Magno Espinoza. La pasión por el Comunismo Libertario*, Santiago, Editorial USACH, Colección Grandes de Chile, 2011, 107 pp.

*Nuestra acción, en el fondo,
es lo que somos nosotros mismos.*
A. M. Bonanno

Sergio Grez Toso, responsable de numerosas efusiones historiográficas de tinta referidas a los sectores populares chilenos de los siglos XIX y XX, publica en 2007 un libro titulado *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de la "Idea" en Chile, 1893-1915*, colaborando así a saldar una deuda contraída por historiadores militantes —ahora conocidos como *marxistas clásicos*—, quienes, si bien realizaron pioneros e importantes trabajos historiográficos referidos a la *politización* de los trabajadores chilenos en los procesos de proletarización, en lo referente a la relación entre estos y el anarquismo la cobertura fue a todas luces insuficiente. Fuera de esto, la situación historiográfica rigurosa concerniente al tema sería incluso más precaria, con las sustanciales excepciones de *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* de Peter DeShazo —recién en los ochenta y con circulación restringida— y de algunos artículos de Julio Pinto Vallejos en las dos últimas décadas.

Amplificando esta germinal línea historiográfica de robustos cimientos documentales sobre los anarquistas chilenos, Grez Toso publica a comienzos de 2011, junto a la Universidad de Santiago de Chile —mediante su colección *Grandes de Chile*— un texto titulado *Magno Espinoza. La pasión por el Comunismo Libertario*, una biografía política sobre un trabajador, agitador y febril precursor del anarquismo en Chile.

La composición de este ejercicio microhistórico en un librito de poco más de cien páginas sobre un *cuadro* anarquista de principios de siglo está articulada en cinco capítulos. A saber: I “El hombre y su contexto”, II “Las primeras experiencias políticas”, III “Organizador de la rebeldía popular”, IV “La acción directa a gran escala: La huelga portuaria y marítima de Valparaíso (1903)” y V “El desenlace”.

En el primero de estos capítulos, “El hombre y su contexto”, Grez Toso sitúa la vida de Magno Espinoza en ese *profundo desgarramiento estructural* de la sociedad chilena llamada la “cuestión social”, que “ardía por toda la vasta geografía del mundo popular” en donde Espinoza se habría forjado “al calor de las luchas sociales en los últimos años del siglo XIX y al despuntar del siglo XX” (p. 11). Período en el que se venían incubando “procesos de radicalización y de surgimiento de una conciencia política más clasista y radical entre algunas significativas franjas del mundo de los trabajadores, que tenían su correlato, en el plano social, en las profundas transformaciones estructurales que los estaban afectando” (p. 14), registrándose lo que el mismo Grez Toso evidencia en otro sitio como “transición en las formas de lucha”, particularmente entre 1891 y 1907.

En el segundo capítulo, “Las primeras experiencias políticas”, se comienzan a dibujar las inquietudes militantes de un joven Magno Espinoza, vinculado a círculos populares de tono clasista (contrastando con la estrategia de alianzas con la burguesía liberal propia del Partido Democrático). En estos círculos Espinoza conocerá a Luis Olea y a Alejandro Escobar y Carvallo, quienes, junto a demócratas desvinculados, como Hipólito y Gregorio Olivares, formarán en 1897 la Unión Socialista, en cuyo órgano de prensa, *El Proletario*, Espinoza incuriría en sus primeros artículos políticos. Sin embargo, las disensiones entre Espinoza, Olea, Escobar y los Olivares provocarían que los primeros se *rezagaran* del proyecto, nucleándose en un nuevo órgano de prensa llamado *La Tromba*, y promoviendo la conciencia de clase en las organizaciones de trabajadores en las que se desenvolvían (aún mayoritariamente mutualistas por aquella época), encontrando una férrea represión policial, que agrediría continua y particularmente a Magno Espinoza, rotulado de *peligroso activista* por “predicar en lenguaje virulento el anarquismo” (p. 37). Estas agresiones sobre Magno Espinoza se incrementarán y agravarán cuando este asuma la dirección de un nuevo órgano de prensa, llamado *El Rebelde* en 1898, sufriendo incluso un duro aislamiento carcelario. Este periódico, editado junto a Olea y Escobar, sería el primero en declarar abiertamente su adhesión al anarquismo y prontamente clausurado por las autoridades mediante la policía.

En “Organizador de la rebeldía popular”, el tercer capítulo, Grez Toso comienza señalando que Magno Espinoza “ya era bastante conocido entre los miembros de la sociedades de obreros y artesanos de la capital”, debido a que “su participación en manifestaciones obreras y sus líos con la policía y la Justicia le habían dado cierto renombre, especialmente entre los grupos de trabajadores más radicalizados” (pp. 52 y 53). El mismo Magno encabezará una nueva iniciativa periodística, sacando a circulación santiaguina, en 1900, *El Ácrata*, periódico *comunista anárquico* como su predecesor, en cuyas páginas se realizaría “la denuncia de la explotación capitalista y de sus males”, así como “el tipo de acción (directa) que debían desarrollar los explotados para poner término al orden imperante” (p. 54). Pero la principal virtud de estos “periódicos de combate”, señala Grez, no era la teoría, sino “el impulso a la organización de los trabajadores y el apoyo a la constitución de grupos anarquistas de diversa índole”: bajo la dirección de Magno y más tarde de sus continuadores, *El Ácrata* “estimuló la constitución de las primeras sociedades de resistencia bajo el impulso de los militantes anarquistas” (p. 56). Sin embargo, “debido a la persecución patronal de la cual fue objeto por sus múltiples actividades de agitador y propagandista revolucionario”, Magno vio dificultada la subsistencia de su familia, sobre todo con Carmen Herrera —su compañera— pronta a dar a luz a su primer hijo; y quedó impedido de continuar a la cabeza de *El Ácrata*. Como infiere Grez Toso, el currículo revolucionario de Magno Espinoza “se había convertido en una barrera infranqueable para el logro de un puesto de trabajo”, razón por la que en 1901 el comunista libertario “decidió trasladarse a Valparaíso junto a su mujer y su pequeño hijo” (p. 61), nacido en agosto del 1900. Inserto en el incipiente movimiento obrero y debido a que “el panora-

ma de las sociedades obreras que encontró Magno a su llegada al puerto era paupérrimo”, el anarquista criticaba, en 1902, y a través de correspondencia publicada en *La Ajetación* de Santiago “el tipo de actividad que desarrollaban las sociedades mutualistas, su obsecuencia con las autoridades, a la inocuidad de su acción y a los ‘políticos’ que se cobijaban en su seno (especialmente demócratas)”; una crítica “feroz, pero acertada”, coherente con sus intenciones anarquistas de generar un movimiento obrero combativo y clasista (p. 63), que Magno podía colaborar a construir con su “experiencia y formación en las luchas sociales y políticas, capacidades organizativas, facilidad de su palabra, acrisolada probidad y fidelidad a los intereses proletarios y la convicción con que sostenía sus ideas”, y que prontamente “le granjearon la simpatía y confianza de numerosos círculos obreros de Valparaíso y Viña del Mar”. Magno Espinoza se convierte así en dirigente de los trabajadores de la Maestranza de los Ferrocarriles del Estado (donde trabajaba como mecánico) y en presidente de la sociedad de resistencia de los mismos, promoviendo este tipo de organización entre los carpinteros de ribera, asumiendo también la presidencia en la Federación Obrera de Resistencia y posteriormente colaborando a constituir la Unión de Tripulantes de Vapores a los trabajadores de la marina mercante.

En “La acción directa a gran escala: La huelga portuaria y marítima de Valparaíso (1903)”, el cuarto capítulo, Grez Toso relata esta “gigantesca movilización de masas” que se extendía “como reguero de pólvora” entre jornaleros, estibadores, lancheros y tripulantes; significando más de cuatro mil huelguistas en pocos días, a quienes Estado y capital intentarán disciplinar mediante rompehuelgas —para doblegarlos— y del redoblamiento de la vigilancia policial —para controlarlos—. En este contexto estallan los primeros desencuentros irreconciliables entre anarquistas y sectores más moderados: los primeros querían hacer triunfar la huelga, fomentando la solidaridad y la conciencia de clase; los segundos preferían el diálogo, apoyándose en políticos y autoridades, coherentemente con una conducción pacífica. Magno Espinoza, en Santiago, posiblemente eludiendo detenciones derivables del conflicto, se desplaza “entre la capital y Valparaíso para participar directamente en la huelga” (p. 87) a la vez que impulsando la solidaridad de clase, agitando, haciendo colectas, difundiendo información entre los trabajadores capitalinos. Fracturado el movimiento, los vaporinos convocan —en paralelo a estibadores, lancheros y jornaleros mutualistas— a una manifestación (de mayor concurrencia por cierto) en la que Magno Espinoza pronunciaría “violentos discursos”. Siguiendo a Jorge Iturriaga, Grez Toso señala que “la intervención de Espinoza fue decisiva ya que ayudó a los obreros a tomar conciencia de la reacción patronal más allá de las compañías involucradas, les señaló el antagonismo entre patrones y obreros, llamó a la acción directa, recurriendo a la fuerza para acabar con la opresión, y encabezó el desfile de repudio a las compañías navieras y los órganos de prensa hostiles al movimiento de los trabajadores” (p. 91). Magno y el puñado de anarcosindicalistas en el puerto fueron capaces no solamente de encender una huelga que languidecía, sino que habrían leído la situación y tomado las riendas. El 12 de mayo ocurre la jornada “más violenta y decisiva de todo el

conflicto”; de manera creciente, la indignación popular se desata, provocando saqueos e incendios, recibiendo una feroz represión policial y militar que, en dos días de enfrentamientos, registrará probablemente un centenar de civiles muertos (pp. 92 y 93). Espinoza es detenido en Estación Central, Santiago, por servicios policiales bajo órdenes del ministro del Interior, provocando numerosas manifestaciones en las que intervienen, entre otros, Carmen Herrera y Marco Yáñez, quien será detenido por sus “palabras de fuego”. Habiendo demostrado su carácter en los enfrentamientos callejeros y en la acción directa, los anarcosindicalistas saldrán “muy prestigiados entre las franjas más combativas de los trabajadores”. Semanas más tarde editarán el periódico *El Vaporino* con el propósito de “luchar por la unificación y solidaridad del gremio marítimo en particular y de la clase trabajadora en general” (p. 100).

Finalmente, “El desenlace”, quinto capítulo, registra en octubre de 1906 la muerte de un joven Magno Espinoza, en medio del reflujo del movimiento de trabajadores y la disolución de numerosas sociedades de resistencia recientemente florecidas tanto en Santiago como en Valparaíso; en medio también de la partida de experimentados comunistas libertarios hacia las tierras del salitre, encabezados por Luis Olea, y de la muerte y apostasía de numerosos anarquistas. A la idea de que la tuberculosis se hubiera incubado de manera natural en su joven organismo se superpuso durante mucho tiempo el rumor de que esta habría sido provocada por la policía, mezclando el virus con sus alimentos durante sus estadías en prisión.

En suma, Magno Espinoza, inquieto comunista libertario, es arrebatado por Grez Toso del anonimato histórico característico de los trabajadores de esta y todas las épocas, mediante su vendaval de actividad política militante. Más aún, como sostuviéramos en el primer párrafo de esta reseña, en el caso de Espinoza, su anonimato obedece *no solamente a no haber sido hijo de la élite dirigente, que produce la gran mayoría de los personajes conocidos*, dice Grez, sino que además por haber sido anarquista. Ratificando esto, Peter DeShazo señalaba que Magno Espinoza “durante un período de nueve años lideró varias huelgas exitosas, organizó sociedades de resistencia en al menos cuatro industrias distintas, publicó periódicos anarquistas, dirigió incontables reuniones y fue encarcelado en varias oportunidades”, para agregar que “si hubiese sido miembro de algún partido político, o marxista en lugar de anarquista, su nombre todavía sería bien conocido y honrado por la izquierda chilena”.

Quisiéramos esbozar en adelante unas notas puntuales en el margen de este texto, a la manera de apuntes de lectura.

En primer lugar, es preciso señalar que el estudio historiográfico referido a la actividad de *organizadores de la rebeldía popular* como Magno Espinoza radica en un asunto fundamental: aun cuando evidentemente el patrón de acumulación capitalista —con su correlativa estructura de clases— se ha transformado en Chile de comienzo a comienzo de los siglos xx y xxi respectivamente, en ambos albores de siglo la integración de la economía nacional al orden económico mundial ha circunscrito a Chile al papel de productor de materias

primas, lo que ha significado tanto entonces como ahora que los trabajadores insertos en las cadenas de producción de mercancías constituyan su eslabón crucial fundamentalmente por dos razones: la precariedad laboral en la que se encuentran y la capacidad de sobrepasar por la vía de los hechos los estrechos marcos legales para las mejoras de las condiciones de venta de su fuerza de trabajo. Así planteadas las circunstancias, los trabajadores en las cadenas de producción primario-exportadoras como Magno, adquieren un carácter de proletariado *estratégico*, en tanto son capaces en términos objetivos de paralizar los capitales. Por otra parte, los procesos históricos de *construcción de poder* mediante la organización de los trabajadores desde un prisma clasista, capaz de orientar tales capacidades en un sentido revolucionario, son catalizados por la organización política, agitando, ofreciendo interpretaciones clasistas, uniendo a los trabajadores, articulándolos para volver certeros sus golpes. En síntesis, Espinoza irrumpe en las condiciones históricas en las que se halló, inserto como trabajador en la cadena de producción, propagando organizaciones clasistas y fomentando en ellas la combatividad, creando, *construyendo* la clase obrera y probando su alcance, su fuerza, configurando su experiencia.

En segundo lugar, diríamos que las experiencias militantes recientes han generado un campo de visibilidad, surgido de la práctica y la necesaria teorización política e histórica, que nos ha hecho poner atención crítica en la historiografía que se ha referido a la *politización* de los sectores populares de cambio de siglo. No habiendo una única noción de *lo político* que sea transversal en tales historiadores, quisiéramos reparar de manera breve —y cómo no, insuficiente— en un comentario sobre una noción de *lo político*, una nota circunscrita exclusivamente a una arista particular (Pamela Quiroga recoge y examina este debate en su artículo “Nueva Historia Social y proyecto popular en Chile”, incorporando las contribuciones más recientes). La noción de *lo político*, sostenemos, ha de radicar en el contexto de dominación en el que se mueven los sujetos, sustentándose en tales condiciones pero convirtiéndose justamente en la transformación o conservación de dichas condiciones. Si los precursores del anarquismo en Chile comprendían la teoría socialista —y sus registros así lo sugieren—, estaban en condiciones intelectuales de entender la complejidad de *lo político* como transformación de la organización social del trabajo y del poder.

Ahora bien, y compartiendo lo que Luis Alberto Romero sostuviera sobre los estudios de Grez Toso, pensamos que las aproximaciones historiográficas que pretendan referirse a los anarquistas han de considerar que tanto *politización* como *militancias* deben estudiarse como procesos que *están siendo*, no como objetos que *son*; considerar que las militancias y sus actividades o producciones teóricas se configuran por condiciones históricas, pero también por *lecturas* socio-históricas: análisis de coyunturas, lecturas de período, experiencias y criterios ideológicos en desarrollo. La configuración de la orgánica política es entonces una *praxis* sociohistórica sostenida en el *construyéndose* y con perspectiva de transformación o conservación de las condiciones históricas, puesto que,

de manera dialéctica, los contextos determinan las “respuestas” y los ritmos que ofrecen los sujetos históricos para afectar o reforzar períodos y coyunturas.

Notemos: Magno, ya conocido anarquista hacia 1901, en su condición de dirigente de los trabajadores de la Maestranza de Ferrocarriles del Estado, se reunía con el presidente Germán Riesco en La Moneda. Para la huelga portuaria y marítima de 1903 el mismo Espinoza instará a la acción directa de huelga intransigente y sin mediación de *políticos* como única salida del conflicto. Más aun: estos criterios se habrían resuelto en el mismo núcleo que prontamente se desplazará de manera orgánica hacia ese neurálgico caldo de cultivo que estaba siendo el norte salitrero para propagar el clasismo, en una actitud que devela la seriedad con que asumían su vida como partícula del proyecto comunista libertario. El contraste que proponemos aquí como ejercicio para acentuar la diferencia de criterio en los dos ejemplos citados evoca la caricatura que nos sugeriría pensar que el Magno de la huelga de 1903 sería “más anarquista” que el Magno reunido con Riesco, adjudicando y asumiendo un supuesto esencialismo adjunto al “anarquismo”, y atribuyéndole un carácter dogmático por sobre las condiciones de maduración y *maniobra* concretas, lo que si bien significa cierta comodidad para algunos historiógrafos y sus clasificaciones, significa también suponer erróneamente que los anarquistas como Magno privilegiarían profetizar *el anarquismo* por sobre fortalecer la autovisibilidad de la clase trabajadora en sus condiciones y posibilidades concretas particulares de combatividad, supeditando lo político a lo ideológico. No dejemos de considerar que los comunistas libertarios de quienes hablamos adquieren su experiencia —con errores y aciertos— en *aquellos tiempos de agudos trastornos sociales*, desenvolviéndose en el nervio mismo de las organizaciones de trabajadores, periscopio, motor y ancla de sus intenciones revolucionarias que, más por práctica que por teoría, implican una diferencia obligada entre táctica y estrategia.

Lo que nos conduce a una tercera y última nota, que podríamos tildar de metodológica: conviene subrayar que la aproximación historiográfica que se refiera a sujetos cuya experiencia esté formada por la represión policial tiene que considerar el impacto de esto en lo sobreviviente de sus registros documentales. Durante el cambio de siglo, los anarquistas arrastraron consigo numerosos procedimientos policiales represivos que forjaron su experiencia. Por ejemplo, el desplazamiento orgánico de los más feroces anarquistas hacia el norte salitrero, a agitar, propagandear y crear organización clasista de trabajadores refiere un programa, un análisis de coyuntura, unas discusiones a las que difícilmente accederemos como documentos, siendo el punto de esta nota el siguiente: los documentos de expresión de las orgánicas con los que sí contamos (sobre todo propaganda), no expresan en sí mismos la intención orgánica de cabo a cabo, llevan impresos un fuerte carácter pedagógico; obedecen a un determinado momento histórico, táctico y estratégico de la orgánica, como formación, como paso, como interlocución, que está obviamente más relacionado con los receptores de esos documentos que con los emisores. Equivaler agitación y orgánica

irremediablemente nos conduce a suponer erróneamente interpretaciones ideológicas sobre interpretaciones políticas.

Como colofón, y parafraseando aquel primer párrafo del "Prefacio" de la obra fundamental de E. P. Thompson —*La formación de la clase obrera en Inglaterra*—, podríamos sostener que la formación de la clase obrera chilena *no surgió como el sol a una hora determinada*, sino que *estuvo presente en su propia formación*, situando a Magno Espinoza en tal proceso activo, fruto de condicionamiento y generador de acción.

En lo concerniente a nuestro oficio, la historiografía que continúe dialogando con los trabajadores chilenos de comienzos de siglo, inviable sin los trabajos pioneros de historiadores predecesores que volcaron sus esfuerzos a escribir, al decir de Grez Toso, una *historia social de los sectores populares con la política incluida*, ha de volverse digna de este legado, haciéndose cargo en nuestras condiciones históricas referenciadas arriba de un devenir historiográfico que se ocupe de las interrogantes que el mundo popular exija hoy en la reconstitución de su tejido, forjado con los bríos de incansables trabajadores militantes como Espinoza.

CAMILO SANTIBAÑEZ REBOLLEDO

LEONARDO LEÓN, *Ni Patriotas ni Realistas. El bajo pueblo durante la Independencia de Chile. 1810-1822*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Colección Sociedad y Cultura, DIBAM, 2011, 832 pp.

La investigación de Leonardo León puede ser inscrita en la perspectiva de una ruptura historiográfica con el relato liberal-conservador y su contribución hegemónica a una canonización del republicanismo en Chile (inicios de siglo XIX). Si tuviéramos que sintetizar este libro en una hipótesis troncal —so pena de establecer un juicio distante a las aspiraciones del autor— tendríamos que advertir la debilidad programática del tinglado republicano y la insospechada dosis de violencia que acompañó la “revuelta” revolucionaria del 1810. Ello se explica mediante una reconstrucción bibliográfica de ochocientas páginas donde se expone un diagnóstico “gris” y develador de las formas de disciplinamiento y jerarquización social en el contexto de la guerra de independencia. La tesis fuerte consiste —*grosso modo*— en describir y cuestionar los intereses corporativos que la elite chilena imprimió tras el discurso emancipador de la Patria Vieja y los efectos de exclusión que ello comprendió para el mundo popular; una segunda “tesis” que el autor desliza guarda relación con que el patriciado criollo se alzó —en un cuasi complot— a raíz del fortalecimiento de los vínculos entre el mundo popular y el gobernador de turno, toda vez que Antonio García Carrasco habría preservado un “saludable” pacto colonial con los distintos grupos sociales, escenario que dista mucho de los típicos diagnósticos acerca de la agresividad imperial. En este sentido el libro tiene la virtud de poner en cuestión todo el modelo educativo centrado en un relato oficial de la historia de Chile.

Sin perjuicio de lo último, la derogación de la Monarquía Española, su abrupto final encarnado en la figura del Gobernador (Antonio García Carrasco), nos revelan una opción política protagonizada por un grupo elitario de chilenos con el fin de legitimar su linaje luego de la acefalía del trono español. El texto describe, se inmiscuye y problematiza esa casuística que se expresa en el año 1810, donde se entremezclan oportunidades y oportunismos que son direccionados en medio de coyunturas zigzagueantes. De un lado, tenemos la conquista napoleónica y la detención del Rey Fernando VII; y de otro, el temor del patriciado criollo a perder los privilegios materiales y nobiliarios alcanzados hacia fines del siglo XVIII. Más allá de la confluencia de factores internos y externos se trata de una exclusión del actor socio-popular que el trabajo interroga a lo largo de toda su exposición —para ello se sirve de diversas fuentes históricas y referencias jurídicas—. El hito de la independencia está nucleado en un acto de exclusión que busca perpetuar el régimen colonial de estratificación —pero esta vez bajo el ropaje de un discurso autonomista—. Por ello el libro en sus primeras páginas aclara sus propósitos más fundamentales: “El desprecio hacia la plebe llevó al ‘vecindario noble’ de la ciudad a cometer un grave error político al excluir a los representantes del bajo pueblo en su congreso; el patriciado no solo actuó de un modo autoritario y excluyente, sino que

al mismo tiempo desconoció una tradición política que por más de dos siglos fue escenificada en los parlamentos fronterizos, consistente en la elaboración de un diálogo político entre los principales grupos sociales para asegurar la gobernabilidad” (p. 31).

El análisis de expedientes judiciales aporta una enorme cantidad de información factual, extractos de discursos políticos y testimonios sociales, incluye notas de autoridades e intelectuales del período, caudillos y sujetos populares. Cabe destacar esto último, por cuanto en una escena académica galvanizada por el *best seller*, la cultura del *paper*, el ensayismo sociológico y la filosofía de tono posmoderno, bien vale restituir el oficio de la investigación histórica. Esta obra, dadas sus vastas pretensiones, se sirve de diversos registros que retratan con rigor el carácter aristocrático-oligárquico del proceso de independencia —más aún el sentido censitario de la emergente democracia chilena por cuanto se basa en una “comunidad de intereses”—. La erudición de referencias, por momentos agobiadora, la cantidad de contrapuntos historiográficos explícitos y soterrados, por fin, las múltiples demarcaciones propias de una obra que discute o se apoya en una u otra escuela de historiadores, hacen de esta investigación una aproximación crítica —no exenta de tonalidades que apelan al recurso de la interpelación— que debe ser sometida a una profunda discusión en la comunidad de historiadores. Por todas estas razones, el análisis pone a prueba la reconstrucción oficial de los sucesos (la linealidad del progreso republicano), pero también retoma el oficio crítico-historiográfico sin descuidar la relevancia proyectual del dato histórico. Es casi majadero subrayar que se trata de una empresa que sobrepasa ampliamente los alcances explicativos de este breve comentario.

El “patriciado republicano” que promueve el movimiento de 1810 no resultaría compatible —en la interpretación de León— con las míticas lecturas y ensayos acerca del contenido patriótico, liberador y pretendidamente republicano de los mentores de la independencia. La investigación reseñada no deja margen de dudas a este respecto, a saber: “El texto del primer decreto emitido por el gobierno independiente deja al trasluz las verdaderas intenciones de quienes se tomaron el poder. Quedaba por ver si el resto de la sociedad, y en especial los plebeyos, estarían dispuestos a sobrellevar con mansedumbre el imperio que imponía el patriciado sobre un país en el cual la tolerancia, el consenso y la salvaguarda de los derechos más fundamentales de indios, castas y mestizos habían sido uno de los ejes principales de la vida diaria” (p. 71).

En una especie de confluencia con el estudio de Simon Collier (*Ideas y política de la independencia en Chile*) la revolución es concebida como “el deseo de los criollos de ser amos en su propia casa en un momento de emergencia” (sic). En esta dirección León se pregunta, “¿Y qué pasó con los pobres, con aquellos cientos de miles de hombres y mujeres que componían la gran mayoría de la población del reino? (...) Para ellos el día [acta de independencia] no había sido glorioso ni épico” (p. 21). Inspirado en la misma dirección, pero sin establecer una comunicación complaciente, el autor cita una afirmación de Alfredo

Jocelyn-Holt sobre la independencia, a saber, "...el republicanismo-liberal fue básicamente una opción política hecha por el grupo dirigente chileno a fin de legitimar su control del poder político luego de la acefalía del trono español" (p. 97). Inclusive bajo esta óptica el trabajo de Julio Pinto y Verónica Valdivia, *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación, (1810-1840)*, apoyaría la tesis de un desencuentro entre la élite criolla y los grupos populares. Al decir de los autores, "...la sucesión de episodios conspirativos y la persistente represión desplegada por las autoridades en contra de opositores políticos... lleva más bien a imaginar un país profundamente dividido y un gobierno carente de legitimidad". Finalmente, muchas décadas antes la historiografía liberal de Diego Barros Arana se pronunciaba en los siguientes términos, "...los hombres que se abanderizaron en las filas de la revolución eran jóvenes díscolos y viciosos, negociantes arruinados que en la revuelta querían reparar sus fortunas... muchas veces bandidos sin más plan que el robo y el saqueo... que contaban con el desprecio de la población" (p. 157). Sin duda alguna, lo anterior vitaliza las tesis de León, e igualmente, la necesidad de señalar que las hipótesis de esta investigación se encuentran dispersas dentro de la "comunidad de historiadores", pero en ningún caso articuladas a una idea troncal —como es el caso de esta obra— sobre el sentido expresamente elitario de la independencia chilena.

Para Leonardo León es necesario mostrar con crudeza este período por cuanto la historiografía liberal se ha empeñado —por varios decenios— en difundir una concepción "evangelizadora" del proceso libertador. En este sentido la investigación comentada está presidida por un *espíritu desmitificador*, por un *ethos* crítico que se resiste a sublimar el componente heroico de las luchas sociales que allí tuvieron lugar —más aún cuando obraron de soslayo con el sujeto popular—. Las primeras cien páginas de la investigación demuestran como el *bajo pueblo* (el populacho, la canalla, la plebe.... en ningún caso representa un actor cohesionado bajo las disputas aristocráticas de corte emancipador. Se trata, en cambio, de asimilar el carácter instrumental y pragmático de la elite hacia el mundo popular; sea en el enrolamiento forzado al ejército restaurador, o bien, en la emisión de leyes que expresan un vínculo de dominación que dista mucho del "paradigma emancipador" que cultivó la historiografía del siglo XIX.

En algunos pasajes el libro asume una perspectiva radical que nos invita a refutar abiertamente las tesis acerca del "Estado en forma", y el conjunto de ideas ancladas en una especie de pontificación respecto de los efectos del "orden portaliano", pues aquí el *telos* de una democracia representativa puede ser sometido a una crítica demoledora (¡palo y bizcochuelo! decía Don Diego). Ello llama mucho la atención por cuanto la historiografía conservadora de Alberto Edwards valora positivamente la noción de "orden impersonal" que tendría lugar desde 1830 hasta la caída de José Manuel Balmaceda en 1891. Recién Mario Góngora en su célebre *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile* (1981) cuestiona parcialmente la tesis del *orden impersonal*. La investigación en cuestión nos permite problematizar ampliamente los límites históricos de las tesis republicanas. Sobre este punto el autor es enfático en señalar que se trata

de “...un siglo marcado por la arremetida final del patriciado contra la mayoría de la población. El mejor símbolo de la república naciente fueron los presidios ambulantes, creados por la administración de Diego Portales, que condenaba a los criminales populares al escarnio público, al frío y al desamparo; inventado por el arquitecto principal del Estado en forma, su huella quedó marcada por los cadáveres que cada día se depositaban en las fosas comunes, los motines que se hicieron regulares y las matanzas de presos que tenían lugar de tiempo en tiempo. Un comienzo ignominioso para una era infausta” (p. 670). A modo de útil contrapunto esta perspectiva resulta aún más cautivadora por cuanto Renato Cristi y Pablo Ruiz Tagle, desde un análisis vinculado a la filosofía política se esforzaban —mediante una periodización de cinco períodos republicanos— en sostener que, “...autores más recientes han denominado a este período como oligárquico-conservador, pero en ningún caso le han negado el apelativo de república” (2006, p. 94).

Desde el estudio reseñado, más que una apropiación histórico-sociológica de la noción de republicanismo, a saber, cultura republicana o instituciones republicanas, cabría dar cuenta de un angosto “artilugio legal” que valida las nuevas formas de estratificación instauradas por el patriciado criollo. En este sentido, la independencia chilena carece severamente de ritos de secularización similares a las crisis de las monarquías europeas, vinculadas “genuinamente” a la cultura anticlerical que incluye a pensadores como Montesquieu, Voltaire o el propio Rousseau.

A propósito de esto último, el capítulo titulado “La plebe durante la restauración monárquica, 1814-1817” (p. 301-398) hace hincapié en una multiplicidad de figuras: impostores, estafadores, fugitivos, profanadores, gañanes (*et. ál.*), que son debidamente retratados mediante una rigurosa reconstrucción de expedientes judiciales. De otro lado, y en el marco de un tiempo represivo contra republicanos y plebeyos, cabe mencionar la frecuencia de ejecuciones sumarias, los azotes en la reja de la cárcel pública, la exhibición de los reos y las condenas a trabajos forzados. Todo ello en el contexto del destierro que padecía el patriciado autonomista en la Isla de Juan Fernández. Se trató ciertamente de “días infaustos” por cuanto primaban conductas de barbarie dado que el campo de las disputas “libertarias” internas seguía en desarrollo. Sin embargo, León argumenta que bajo este período el patriciado autonomista, lejos de establecer alianza o fortalecer vínculos sociales, mantuvo su hostilidad hacia los sujetos populares hasta el triunfo definitivo a manos del Ejército de los Andes (1817). La descripción que el autor desarrolla en el marco de la restauración Monárquica bajo el control de Marcó del Pont resulta muy similar al Estado de naturaleza (pre-social) descrito por el empirismo inglés encarnado en la figura de Thomas Hobbes. La grave ausencia de instituciones seculares dio lugar a motines, saqueos, asesinatos, vandalismo y escenas de violencia que dan cuenta de un período selvático. En este sentido, un personaje tan controversial como Diego Portales puede ser leído como un ordenador basado en un paradigma punitivo que dista mucho de cultivar una preocupación por

la teoría constitucional: no hay registros de una filosofía política en ciernes en sus planteamientos.

En las últimas cien páginas el trabajo tiene el mérito de cautelar no esencializar la identidad del bajo pueblo en un sentido "evangelizador"; la investigación da cuenta de figuras sociales que van desde el jornalero, el afuerino, el inquilinaje *et. ál.*, que señalan la compleja e incipiente trama de relaciones sociales a comienzos del siglo XIX; desde una mirada euro-centrista ello también puede ser leído como una hibridez socio-racial que conspiró contra la edificación de un republicanismo en forma.

MAURO SALAZAR

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,
ARCHIVOS Y MUSEOS

CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2009

- A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).
- Archivo Nacional de Chile, *Guía de fondos del Archivo Nacional Histórico, instituciones republicanas* (Santiago, 2009, 523 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo xvi, 271 págs.).
- Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2003, 866 págs.).
- Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).
- Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).
- Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
- Cornejo C., Tomás, Manuela Orellana, *la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Donoso Rojas, Carlos; Jaime Rosenblitt B. (editores), *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana 1836-1839* (Santiago, 2009, 384 págs.).
- Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. I, 172 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).
- Fernández Canque, Manuel, *ARICA 1868, un tsunami, un terremoto y un albatros* (Santiago, 2007, 332 págs.).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, N° 1 (Santiago, julio, 1993).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, N° 2 (Santiago, agosto, 1994).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).

- Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, N° 1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, N° 2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 2002).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, N° 5 (Santiago, diciembre, 2003).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, N° 8 (Santiago, diciembre, 2006).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 9 (Santiago, diciembre, 2007).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2007, *Informes*, N° 10 (Santiago, diciembre, 2008).
- Gazmuri, Cristián, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I: 1842-1920, 444 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2009, tomo II: 1920-1970, 528 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).
- González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).
- González V., Carlos; Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guamán Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).
- Guerrero Jiménez, Bernardo (editor), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).
- Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).

- Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1890-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).
- León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).
- Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, 2003).
- Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).
- Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).
- Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago, 2007, 448 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
- Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).
- Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago, 2001, 180 págs.).
- Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).
- Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
- Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs.).

- Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)"* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Daniel Palma, Christian Báez y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¿Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).
- Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
- Sepúlveda Llanos, Fidel, *El canto a lo poeta. A lo divino y a lo humano* (Santiago, 2009, 584 págs.).
- Stabili, María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).
- Tesis Bicentenario 2004* (Santiago, 2005, vol. i, 443 págs.).
- Tesis Bicentenario 2005* (Santiago, 2006, vol. ii, 392 págs.).
- Tinsman, Heidi, *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena* (Santiago, 2009, 340 págs.).
- Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Urbina Carrasco, María Ximena, *La frontera colonial de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs.).
- Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).
- Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Vico, Mauricio y Mario Osses, *Un grito en la pared. Psicodelia, compromiso político y exilio en el cartel chileno* (Santiago, 2009, 216 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).
- Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia

- Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).
- Vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis Millones (Santiago, 2007, 404 págs.).

Colección Fuentes para la Historia de la República

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. IX *"... I el silencio comenzó a reinar". Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulián (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. XII *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).

- Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).
- Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).
- Vol. XX *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolda Reuque Paillalef*, edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Vol. XXI *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).
- Vol. XXII *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).
- Vol. XXIII *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).
- Vol. XXIV *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).
- Vol. XXV *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).
- Vol. XXVI *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero*, selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1.054 págs.).
- Vol. XXVII *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2006, 778 págs.).
- Vol. XXVIII *Epistolario de Miguel Gallo Goyenechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 8 págs.).
- Vol. XXIX *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).

- Vol. xxx *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2009, tomo 2: Komintern y Chile 1931-1935, crisis e ilusión revolucionaria, 492 págs.).
- Vol. xxxi *El Mercurio Chileno*, recopilación y estudio Gabriel Cid (Santiago, 2009, 636 págs.).
- Vol. xxxii *Escritos políticos de Martín Palma*, recopilación y estudios Sergio Villalobos R. y Ana María Stuvén V. (Santiago, 2009, 436 págs.).

Colección Sociedad y Cultura

- Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).
- Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 312 págs.).
- Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).

- Vol. xvi Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. xvii Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).
- Vol. xviii Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. xix Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuesta. Sino e imprevisión* (Santiago, 1999, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).
- Vol. xx Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. xxi Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. xxii María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. xxiii Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. xxiv Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. xxv Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. xxvi Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).
- Vol. xxvii Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).
- Vol. xxviii Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. xxix José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).
- Vol. xxx Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).
- Vol. xxxi Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).
- Vol. xxxii Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).
- Vol. xxxiii Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).
- Vol. xxxiv Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).

- Vol. xxxv Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).
- Vol. xxxvi Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo xx* (Santiago, 2004, 492 págs.).
- Vol. xxxvii René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).
- Vol. xxxviii Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).
- Vol. xxxix Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).
- Vol. xl Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).
- Vol. xli Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).
- Vol. xlii Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo xix* (Santiago, 2006, 270 págs.).
- Vol. xliii Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo xx: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).
- Vol. xliv David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).
- Vol. xlv María Soledad Zárate C., *Dar a luz en Chile, siglo xix. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).
- Vol. xlvi Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* (Santiago, 2007, 390 págs.).
- Vol. xlvii Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).
- Vol. xlviii Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pependencias, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).
- Vol. xlix Alfredo Riquelme Segovia, *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre dictadura y democracia* (Santiago, 2009, 356 págs.).
- Vol. l Consuelo Figueroa Garavagno, *Revelación del Subsole. Las mujeres en la sociedad minera del carbón 1900-1930* (Santiago, 2009, 166 págs.).

Colección Escritores de Chile

- Vol. i *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. ii Jean Emar, *Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).

- Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, cinco tomos, c + 4.134 págs.).
- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varía lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).
- Vol. XII *Cristián Huneus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).
- Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).
- Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

Colección de Antropología

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el Algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).
- Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).

- Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).
- Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 págs.).

Colección Imágenes del Patrimonio

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

Colección de Documentos del Folklore

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).
- Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio de Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).
- Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios de Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 págs.).

Colección Ensayos y Estudios

- Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).
- Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).
- Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).
- Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).
- Vol. V Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comerciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).
- Vol. VII Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).
- Vol. VIII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial y su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).
- Vol. IX Horacio Zapater, *América Latina. Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

PUBLICACIONES DEL ARCHIVO DEL ESCRITOR DE LA
BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE
(1996-2007)

- Neruda, Pablo, *Crepusculario en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1919-1922)*, (Santiago, 1995, 11 hojas).
- Mistral, Gabriela, *Desolación en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1914-1921)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1996, 11 pp.).
- Plath, Oreste, *El Santiago que se fue: apuntes de la memoria*, Biblioteca Nacional de Chile, Archivo del Escritor y Editorial Grijalbo. (Santiago, 1997, 331 pp.).
- Huidobro, Vicente, *Epistolario*. Selección, prólogo y notas de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1997, 211 pp.).
- Epistolario selecto* 1. Selección y prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Introducción de Volodia Teitelboim, DIBAM y Archivo del Escritor (Santiago, 1997, 109 pp.).
- Guzmán Cruchaga, Juan, *Recuerdos entreabiertos*. Prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1998, 158 pp.).
- Redondo Magallanes, Mireya, *De mis días tristes (Manuel Magallanes Moure)*, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 1999, 145 pp.).
- Huidobro, Vicente, *Atentado celeste: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 11 hojas).
- Oyarzún, Luis, *Epistolario familiar*. Selección de Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 200 pp.).
- Castro, Oscar, *Epistolario íntimo de Oscar Castro*. Selección de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Prólogo de Manuel Peña Muñoz, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 58 pp.).
- El Libro de los juegos florales*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 114 p.).
- Rokha, Pablo de, *Fuego negro: poética: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2001, 11 hojas).
- Peña Muñoz, Manuel, *Memorial de la tierra larga: Crónicas chilenas*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 397 pp.).
- Vial, Sara, *Valparaíso, el violín de la memoria*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 359 pp.).
- Ossandón Carlos y Santa Cruz, Eduardo, *Entre las alas y el plomo: la gestación de la prensa moderna en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y Universidad ARCIS (Santiago, 2001, 158 pp.).
- Oyarzún, Luis, *Necesidad del arcoiris: poesía selecta*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E. y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del escritor y LOM Eds. (Santiago, 2002, 270 pp.).

- Peña Muñoz, Manuel, *Cafés literarios en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 219 pp.).
- Laborde Miguel, *Contra mi voluntad. Biografía de Julio Barrenechea*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 372 pp.).
- Montealegre, Jorge, *Prehistorieta de Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2003, 146 pp.).
- Cartas salidas del silencio*. Selección y notas de Pedro Pablo Zegers B., Thomas Harris E., Daniela Schütte G., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2003, 165 pp.).
- Neruda, Pablo, *Coral del Año Nuevo para la patria en tinieblas y Homenaje de los poetas franceses a Pablo Neruda*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2004, s/folio).
- Neruda, Pablo, *Las vidas del poeta*, catálogo expo. homenaje en el año del centenario del natalicio de Pablo Neruda (Santiago, 2004, 111 pp.).
- Oyarzún, Luis, *Taken for a Ride. Escritura de paso (Ensayos, reseñas, crónicas)*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E., Daniela Schütte G. y Pedro Pablo Zegers B., RIL Ediciones, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 2005, 454 pp.).
- Anónimo, *Lazarillo de Tormes*. Edición aumentada y corregida de Eduardo Godoy, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2005, 143 pp.).
- Yañez Bianchi, Álvaro, *M[i] V[ida]. Diarios (1911-1917)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 348 pp.).
- Meza Fuentes, Roberto, *Los trágicos días de más afuera*. Recopilación y edición de Thomas Harris y Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón S., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Sabella, Andrés, *El Duende Cautivo de Antofagasta*: (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 11 hojas).
- Benadava C., Salvador, *Faltaban solo unas horas... Aproximaciones a Joaquín Edwards Bello*, DIBAM y LOM Eds. (Santiago, 2006. 295 pp.).
- Nagy-Zemki, Silvia y Correa-Díaz, Luis, *Arte de Vivir. 20 Acercamientos críticos a la poesía de Pedro Lastra*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Contreras, Francisco, *El pueblo maravilloso*. Edición de Daniela Shutte G., Pedro Pablo Zegers B. y Thomas Harris E., nota preliminar de Pedro Lastra, DIBAM y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 299 pp.).
- Ossandón B., Carlos, *La sociedad de los artistas*, DIBAM, Archivo del Escritor y Editorial Palinodia (Santiago, 2007, 111 pp.).
- Emar, Juan, *Armonía, eso es todo* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 11 hojas).

POLÍTICA EDITORIAL

Mapocho nace en 1963 y es una publicación semestral dependiente del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile de la DIBAM. Acercando la literatura con las artes, la filosofía con las ciencias sociales, la revista publica artículos, reseñas o testimonios que busquen arrojar luces sobre tópicos diversos. *Mapocho* se concibe como un espacio abierto, libre, plural, que permite la convergencia de modalidades discursivas muy distintas, desde artículos más literarios o sensibles a las afecciones del alma hasta otros más impersonales o cercanos a las criticidades o positivities propias de las disciplinas científicas. Es parte permanente de su preocupación destacar actividades asociadas al patrimonio y la creación, tales como presentaciones de libros, epistolarios de escritores nacionales, recuerdos, entrevistas, fuentes bibliográficas sobre autores de distintas nacionalidades, la publicación de textos inéditos o de difícil acceso, entre otros bienes necesarios para el examen o la valorización de la herencia cultural.

NORMAS EDITORIALES

La revista busca dar libre curso a la creatividad y singularidad de los autores cuidando, con particular atención, el rigor, la calidad y la pertinencia que exigen los diversos "códices" que circulan por sus páginas. El respeto al orden, al estilo o a la lógica que propone el autor es un valor que se desea resguardar, comprometiendo este valor la identidad misma de la revista. Sin embargo, hay ciertas normas o protocolos que se deben seguir con el objetivo de asegurar uniformizaciones básicas que permitan la coherencia estructural de la publicación.

1. Aunque la revista se reserva el derecho, previa autorización, de reeditar textos, los materiales que postulen a la publicación deben ser necesariamente inéditos.
2. Todos los textos serán evaluados, salvo aquellos que sean expresamente solicitados por la Dirección.
3. Las referencias bibliográficas se deberán incluir a pie de página y no al final del texto. Si el autor lo prefiere, puede poner al término del texto, ordenada alfabéticamente, la lista total de las referencias que ha venido mencionando al pie.
4. Los títulos de libros o de obras en general deben ir con letra cursiva (itálica), mientras que los artículos de revistas o capítulos de libros deben ir entre comillas.
5. Las referencias bibliográficas incluidas a pie de página deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: autor, título del libro (artículo o

capítulo de libro), lugar, editorial, fecha y página (s). Ejemplo de libro: Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 347. Ejemplo de artículo o capítulo de libro: Michel Foucault, "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 20.

6. Cuando las referencias se repitan, el autor deberá emplear la nomenclatura clásica contemplada para distintos casos (op. cit., Id., etcétera).

7. Las citas deben ir entre comillas redondas, y la cita dentro de la cita debe ir entre comillas simples. El uso de cursivas se reserva solo para destacados del autor y para citas de textos poéticos. Ni el uso de negritas ni tampoco el de subrayados forman parte del estilo de la revista.

8. La revista emplea letra estilo Baskerville. El cuerpo del texto es punto 11, interlineado simple, con sangría entre cada párrafo, salvo aquel que comience el texto o sea subcapítulo del mismo. Las citas que se desprenden del texto por su extensión y que se constituyen en un párrafo aparte deben ir con sangría y sin comillas. Las notas a pie de página deben ir en letra estilo Baskerville punto 9.

9. El título del texto debe ir con mayúsculas; los subtítulos en letra versalitas y en mayúsculas; y el nombre del autor se debe poner inmediatamente bajo el título del texto, en cursiva y centrado.

9. El autor debe consignar título, grado académico u otra identificación pertinente, además de su adscripción institucional. Esta información debe ir a pie de página, antes de las notas numeradas, y precedida por un asterisco.

10. Las reseñas de libros deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: nombre del autor (en mayúsculas), título de la obra (en cursiva), lugar, editorial, fecha y número de páginas. El autor de la reseña debe poner su nombre y apellido al final de la reseña (en versalitas).

11. El autor debe enviar textos en archivos que se puedan intervenir o que sean modificables en su formato.

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

HUMANIDADES

El humanismo de Ernesto Sábato:

¿Visionario del último engranaje?

Rodrigo González

Comunidad, Música, Poesía

Juan Pablo Arancibia Carrizo

Herido de realidad: silencio y poesía en Paul Celan

Alvaro Monge Arístegui

La poesía de Ciro Alegría

Rubén Quiroz Ávila

La defensa de la ninfa y la presencia de la magia en *Luna caliente*

José Manuel Rodríguez

Grabado Popular:

¿Antecedente o referente en la historia del grabado en Chile?

M. Carolina Tapia Valenzuela

La avanzada en la escena

El incierto Patricio Marchant y ciertos artistas nacionales

Alejandro Fielbaum S.

Apuntes para un curso de Introducción a la Filosofía

Francisco Soler Grima

Jorge Acevedo Guerra (editor)

El ideario neoplatónico-pitagórico en la filosofía de la historia de Bogumil Jasinowski

Marcelo Alvarado Meléndez

TESTIMONIOS

En torno a Gabriela Mistral

Cartas (1923 a 1947) y Gabriela en el Magisterio (1904 a 1921)

Pedro Pablo Zegers

RESEÑAS