

# ÍNDICE

<i>Prólogo del Editor</i> .....	7
Aviso	
<i>Pablo Oyarzún R.</i> .....	17

## SOBRE ÁRBOLES Y MADRES

<i>Epígrafe</i> .....	25
-----------------------	----

### ESCENAS

<i>Primera Escena: El Retablo de Isenheim</i> .....	29
I.....	29
II.....	57
<i>Segunda Escena: La Pietà</i> .....	65
I.....	65
II.....	85

### PRIMERA PARTE

<i>Capítulo Primero: Cuestiones de Estilo</i> .....	101
I.....	101
II.....	113
III.....	123
<i>Capítulo Segundo: Poemas</i> .....	137
I.....	137
II.....	145
III.....	149
IV. Apéndice.....	157

### SEGUNDA PARTE

<i>Capítulo Primero: Árboles</i> .....	163
<i>Capítulo Segundo: El Sendero</i> .....	191
I. Hacia el Saber.....	191
II. Preguntas.....	209
III. El Saber.....	221

IV. Hacia Judas.....	231
V. Judas.....	239
VI. Nota sobre la actualidad de la dicha de Nils Runeberg.....	249
VII. Dos veces Cecilia.....	253
VIII. El Padre.....	257
<i>Capítulo Tercero: Desolación.....</i>	<i>271</i>
Desolación Uno.....	273
Desolación Dos.....	277
Desolación Tres.....	285
Desolación Cuatro.....	301
Desolación Cinco.....	321

## APÉNDICES

<i>Primero: Nadie en la poesía chilena.....</i>	<i>325</i>
<i>Segundo: El doble ritmo.....</i>	<i>335</i>
<i>Tercero: La hermana.....</i>	<i>343</i>
<i>Cuarto: Escenas-Grafías.....</i>	<i>353</i>

# CAPÍTULO PRIMERO

## CUESTIONES DE ESTILO

### I

Sobre el lenguaje que se vio obligado a utilizar en *Sein und Zeit* Heidegger escribe al final del § 7 de la Introducción (*Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*): “Con respecto a lo tosco y ‘feo’ de la expresión dentro de los siguientes análisis, puédesse adjuntar esta observación: una cosa es referir cuentos sobre el *ente*, y otra, aprehender el ente en su *ser*. Para esta última tarea no sólo faltan mayoritariamente las palabras, sino ante todo la ‘gramática’. Si se nos permite una referencia a investigaciones analíticas del ser anteriores e incomparables en su nivel, compárense trozos ontológicos en el *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá lo inaudito de las formulaciones que les eran atrevidamente propuestas a los griegos por sus filósofos. Y donde las fuerzas son esencialmente más exiguas y, además, el dominio de ser que ha de explorarse es de lejos ontológicamente más difícil que aquél que les estaba dado a los griegos, la prolijidad de la formación de los conceptos y la dureza de la expresión habrá de incrementarse”<sup>1</sup>.

Ahora bien, como es sabido, la tercera parte anunciada de la Primera Parte de *Sein und Zeit* –de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*, así como la Segunda Parte– no fue publicada “porque el pensamiento se desdijo, del decir suficiente de esta vuelta (*Kehre*) y no pudo abrirse paso con ayuda de la lengua

---

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemayer, 7ª ed., págs. 38-39. Traducción de este texto, como de todos los textos en alemán que cito –dos excepciones, el *Epigrafe* y el verso final de Goethe–, traducción, amistad, de Pablo Oyarzún.

(*Sprache*) de la metafísica”<sup>2</sup>. Problema de la lengua, del lenguaje, la metafísica como *Sprache*, lenguaje. Por eso mismo, cambio de lenguaje. A la lengua de *Sein und Zeit*, reconoce Heidegger en los *Seminarios de Le Thor*, “le falta seguridad. La mayoría de las veces habla todavía con expresiones sacadas de la metafísica y trata de decir lo que es con la ayuda de formaciones nuevas, creando palabras nuevas”. Beaufret recuerda, a continuación, las palabras de Gadamer: “Hölderlin fue quien le soltó la lengua”. Heidegger precisa, entonces, que a través de Hölderlin comprendió la inutilidad de forjar palabras nuevas; bastante después de *Sein und Zeit* se dio cuenta de la necesidad de un retorno a la simplicidad esencial de la lengua”<sup>3</sup>.

¿Cuál era la lengua, el lenguaje de *Sein und Zeit* que Heidegger tuvo que abandonar? Lenguaje, pese a toda su novedad o “tosquedad”, de la metafísica en su forma moderna y contemporánea, lenguaje de la Universidad Alemana, momento de esa metafísica. Universidad Alemana en un momento crucial de su destino. Dominaban en ella, el neokantismo: filosofía entendida como Historia de la Filosofía o Historia del Saber, concebida esa Historia como un saber objetivo, “científico” y, al mismo tiempo, constituyendo una misma determinación, culminación y fundamento de todo el saber en una filosofía entendida como reflexión, autoconocimiento del espíritu humano en su construcción de un universo sometido a sus leyes; igualmente, toda clase de historicismos, la filosofía de la vida y el vitalismo y los intentos ontológicos de Scheler y Hartmann; pero Universidad Alemana, Universidad todavía de Alemania, de una Alemania capaz de pensarse como filosofía, filosofía de Husserl.

¿Tiene algo que ver con el problema del lenguaje de Heidegger este hecho, al parecer meramente anecdótico, lo que Heidegger llama la extraña publicación de *Sein und Zeit* (“*der seltsamen Veröffentlichung von ‘Sein und Zeit’*”? Nombrado sucesor de Nicolai Hartmann en Marburgo, el Ministerio Berlínés se opuso a su nombramiento: Heidegger no había publicado nada desde hacía diez años. Primeros envíos de *Sein und Zeit* al Ministerio, su rechazo por “insuficientes”; sólo seis meses después de la publicación del texto completo, el Ministerio ratificó el nombramiento<sup>4</sup>.

---

2. M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, V. Klosterman, Frankfurt a. M., 1966, pág. 159.

3. *Les Séminaires du Thor*, en M. Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, pág. 285 (existe traducción alemana de C. Ochwad, no se olvidará que el original de los *Protocolos* de los *Seminarios* fue redactado en francés: M. Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klosterman, Frankfurt a. M., 1977, págs. 88-89).

4. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* en *Zur Sache des Denkens*, N. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, pág. 88.

¿Simple hecho anecdótico? Más bien, ironía, esto es, necesidad de la historia; el filósofo que iba a denunciar la determinación técnica del pensar y del producir teórico tuvo que principiar, por acatar, sin embargo, las exigencias del pensar determinado por la técnica: si no producir apresuradamente, al menos publicar apresuradamente.

Entonces, más que un simple hecho anecdótico, la historia de la extraña publicación de *Sein und Zeit* adelantaba los tiempos actuales, la práctica actual de la filosofía: escribir según las exigencias de producción de la Universidad, esto es, de las fuerzas exteriores a la Universidad que a la Universidad rigen; pues, sin duda, pocas instituciones menos libres en la sociedad contemporánea que la Universidad. Así, situación de la filosofía, hoy: abandono del pensar como constitución de una obra, como fidelidad a un único pensamiento<sup>5</sup> o como trabajo de escritura; su substitución por la indigencia teóricamente organizada de los *papers*: discusión de problemas mínimos por mínimos profesores; esto es, la *interpretación técnica del pensar* como la filosofía determinante de las Universidades occidentales, y no sólo de ellas; filosofía que, como concepción de la producción teórica y de la cultura –el positivismo lógico, la filosofía analítica, constituye sólo su expresión técnico-teórica más clara y, por ello, más interesante– no necesita, por cierto, ser reconocida oficialmente para operar como filosofía real; filosofía que, al contrario, opera más eficazmente, su fin siendo éste, la desaparición del auténtico pensamiento o el hacer imposible su surgimiento, ahí donde opera calladamente –situación, por ejemplo, de las Universidades chilenas. Oposición a ella sólo ahí cuando o como el trabajo sobre el gran pensamiento filosófico clásico y, es lo mismo, cuando o como el trabajo sobre Heidegger; oposición, entonces, sólo del pensamiento francés, de ciertos nombres del pensamiento francés: Bataille, Blanchot, desde una violenta voluntad de exterioridad a Heidegger: Lévinas y Derrida<sup>6</sup>.

---

5. "Senda y balanza  
vereda y saga  
Se hallan en una andanza  
Anda y lleva  
Yerra y pregunta  
A lo largo de tu senda única"

M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Tübingen, 1965, pág. 5.

6. A estos nombres, una comprensión de la situación filosófica francesa actual, debiera agregar, relación de todos modos con Heidegger, como deseada no-relación o como relación deseada (Lacan) todo aquello que, en un momento –pero ahora en el momento de su fin– pudo aparecer como constitución de la "razón" como "razón estructural". Y si, por otra parte, el positivismo lógico comenzó su penetración en Francia, ni con éste, ni con Heidegger, con nada que tenga que ver con la filosofía o, simplemente con la decencia, la acción de esa canalla: los Nuevos Filósofos.

Por cierto, la “extraña publicación” de *Sein und Zeit* sólo fue uno de los motivos de las erróneas interpretaciones del pensamiento de Heidegger, de ninguna manera el motivo esencial. Pues las interpretaciones erróneas de una filosofía son necesarias; sobre ellas Heidegger ha escrito: “La filosofía es esencialmente inactual, porque pertenece a esas pocas cosas cuyo destino es no poder hallar jamás eco inmediato en su hoy correspondiente; pero tampoco necesita encontrarlo. Cuando ello parece ocurrir, cuando una filosofía llega a estar de moda, o no hay filosofía real alguna, o es erróneamente interpretada, es decir, se la habrá empleado con abuso, según intenciones extrañas a ella misma, para urgencias cotidianas”<sup>7</sup>. Descalificación de las interpretaciones de su filosofía, descalificación de las filosofías de su época. ¿Cómo entender la necesidad de estas interpretaciones erróneas? Aproximación sumaria, empírica, si se quiere: distinción que podemos hacer ahora, pero no era posible hacerla en 1927, año de aparición de *Sein und Zeit*, entre el despliegue del pensamiento de Heidegger y la necesaria expresión de ese pensamiento en un tiempo y en un ámbito, en un lenguaje determinado. Nos interesa detenernos en un único ejemplo. Constituye un momento importante de la escritura de *Sein und Zeit* –todo conocedor de la obra lo sabe– el debate que desde el primer párrafo de la obra<sup>8</sup>, un parágrafo entero (§ 13), además de continuas alusiones directas o indirectas, debate con Nicolai Hartmann. Debate que fue necesario para Heidegger en esa época, constitutivo de lo que podemos llamar lo “válidamente discutible” en un tiempo y en una situación, aunque, sin duda, Heidegger se equivocó más de lo necesario sobre la importancia de Hartmann: su necesidad de oponerse al filósofo que venía a substituir, a la influencia que podría tener la *Ontología*, si bien todavía no publicada, sin embargo, preparada y ya anunciada por Hartmann.

Pero lo que es válidamente –diríamos, honestamente– discutible en una época, ese entrelazamiento de problemas, de motivos, de insisten-

7. M. Heidegger, *Einführung in der Methaphysik*, M. Niemayer Verlag, Tübingen, 1966, pág. 35.

8. “La pregunta mencionada (*Die Frage nach dem Sinn von Sein*), ha caído hoy en el olvido, si bien nuestro tiempo cuenta como progreso suyo afirmar la ‘metafísica’”. Alusión directa, esa “afirmación de la metafísica”, a *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* de Hartmann (*Sein und Zeit*, pág. 2). Y si *fragen* significó en alto alemán *bitten* (Kluge, *Etimologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, 1963, pág. 214), *Die Frage nach dem Sinn von Sein* debe repensarse, después de *Ser y Tiempo*, pero, ahora, en *Ser y Tiempo*, como su sentido aún no bien comprendido por el propio Heidegger, no como *pregunta* o *cuestión*, sino como *pedido* o *ruego* por la verdad del ser. Pedido o ruego por la verdad del ser, esto es, Heidegger comprendiendo cada vez más el pensar a él destinado, como “corresponder” (*Entsprechen*) al don –don “antes” del ser. De no entender, *ahora*, de este modo, el *fragen* de *Ser y Tiempo*, ¿qué se ha entendido de *Ser y Tiempo*, de Heidegger?

cias, de retrasos, de reticencias; su manifestación subjetiva: un no poder distinguir, para quien no piensa realmente, lo esencial de lo secundario, lo que responde a problemas reales y lo que constituye una apariencia de pensamiento profundo; un cierto confundir o, simplemente, la necesidad de responder a las “importancias de la época” incluso para quienes piensan realmente, deja de serlo después –y rey del dominio de lo aparentemente importante fue, en nuestra lengua, nuestra desgracia, por tantos años, coqueto y trivial, ideas, nunca, esa calamidad conceptual, don José Ortega y Gasset. El debate Heidegger-Hartmann, la respuesta de Hartmann a Heidegger (*Zur Grundlegung der Ontologie, Primera Parte, Primera Sección, Cap. 2º*) fue “válida” en su época, no lo es ahora. Pues el tiempo no aportará soluciones definitivas; pero produce, con todo, aclaraciones

---

9. Las respuestas, las objeciones de Hartmann a Heidegger residen en dos puntos: en una supuesta subjetivación del ser por parte de Heidegger (el ente como relativo a cada cual) y en una crítica a la noción del sentido del ser; todo sentido, según Hartmann, es sentido para alguien. A ambas objeciones, *Sein und Zeit* constituye una respuesta anticipada y, con mayor razón las obras que le siguen, en las cuales el sentido del ser es entendido como verdad del ser. Posteriormente a *Sein und Zeit*, Heidegger se ha referido a Hartmann sólo una vez, al menos según nuestros conocimientos, no sabemos si también en otros volúmenes que aquellos que conocemos de los publicados de la *Gesamtausgabe*, contestando directamente a las objeciones de *Zur Grundlegung der Ontologie* (en *Der Satz vom Grund*, pág. 146). Como si lo anterior fuera poco, en el *Seminario de Le Thor* de 1968 (ed. cit., pág. 279-280, ed. alemana, pág. 83) Heidegger, grande es su paciencia con interlocutores filosóficamente no siempre de primera línea, se explica nuevamente: “‘Sentido’ (*Sinn*) significa, en sentido corriente, significación (*Bedeutung*). Así, por ejemplo, el título de Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. El sentido está comprendido aquí como donación del sentido (*Sinngebung*), es decir, como atribución de una significación; en Husserl también, en el capítulo de las *Investigaciones Lógicas* titulado *Expresión y Significación* se trata de actos que ‘dan sentido’ (*‘Sinngebenden’ Akten*). Ahora bien, *Ser y Tiempo* intenta dar, no una nueva significación del ser, sino más bien abrir el escuchar a la palabra del ser –de ser interpelado por el ser. Se trata, para *ser* el *Da*, de ser interpelado por el ser”. Por cierto, las objeciones de Hartmann no son sino las objeciones del “sentido común” de la época contemporánea, las objeciones de alguien que se mueve en la concepción subjetivista de sentido, de alguien que nada entendió el pensamiento de Heidegger: no es necesario leer a Hartmann para formularlas. (La insistencia en el debate de Hartmann-Heidegger ha sido traída como referencia, no sólo porque constituye, como dijimos, un momento de la escritura de *Sein und Zeit*, sino también por motivos personales. En mis años de estudiante (?) de Filosofía (?) en la Universidad de Chile –años de la influencia del pensamiento (?) de Ortega y (?) Heidegger (¿de Heidegger?)–, trabajé bastante, suceden cosas raras, o perfectamente explicables, el pensamiento de Hartmann. Pero, en realidad, respecto a Heidegger, todos éramos, los unos y los otros, “hartmannianos”. Por mi parte, salí rápidamente de esa atmósfera; no podría decir lo mismo de quienes daban por evidente la superioridad de Heidegger, sin haber entendido palabra alguna de su pensamiento. Se podría demostrarlo, pero sería perder el tiempo: todos los ataques a Heidegger y, ante todo, todos los elogios a Heidegger que se encuentran en las publicaciones chilenas se mueven en la concepción subjetivista del sentido.)

decisivas<sup>10</sup>. Momentos necesarios de la historia, quienes malinterpretaron a Heidegger cuando era “válido” malinterpretarlo han muerto, sin que se les pueda reprochar en algunos casos nada, en otros casos, no demasiado. Pero si la historia no conoce de concesiones, sin embargo, son los mismos filósofos que hablan de la necesidad de la historia los que no quieren morir, ellos, en la historia; cuestión de lenguaje, hablan, entonces, de “asumir” la historia, esto es, ¿cómo no darse cuenta?, querer ser, como saber –“científico” o “historicista”– de la historia, no-históricos: su incapacidad para reconocer, para aceptar, su inscripción en ella. Pero hoy día ninguna validez tendría, es decir, tiene –pobre Chile– discutir el pensamiento de Heidegger con las filosofías o los filósofos de la que fue su época inmediata; la única discusión válida es la discusión de su pensamiento con los grandes pensadores del pasado y, respecto del presente, con el presente mismo y, en él, de manera esencial, con el psicoanálisis y con los grandes escritores del siglo XX, porque rechazo, como se sabe, de Heidegger del psicoanálisis y de la literatura contemporánea; este trabajo es el trabajo que cumple el pensamiento contemporáneo francés como los nombres que acabamos de señalar más arriba.

– ¿Es acaso Heidegger conocido en nuestro país? Se ha hablado sobre Heidegger, habladurías (*das Gerede*), repetición de lugares comunes, mera “ubicación” de Heidegger en la Historia de las Ideas, si se puede llamar “ubicar” a esa pura desorientación: Heidegger y el existencialismo, Heidegger y la “ontología” o Heidegger y Jaspers, Heidegger y Sartre e, impudicia de los países de habla hispana, Heidegger y Ortega. Temporalidad estrictamente limitada de sus ideas o intemporalidad, verdades absolutas; aprovechamiento político, en uno u otro sentido, como en todas partes, por lo demás,

---

10. Puesto que al final de este capítulo nos referiremos, brevemente, a Georges Bataille, conviene señalar que, en esta comedia de equivocaciones, necesarias para cada cual, Bataille también se equivocó sobre la significación posible, futura del trabajo teórico de Hartmann. Así, su artículo, escrito en colaboración con Quenau: *La critique des Fondements de la dialectique hégélienne (La critique sociale*, N° 5, 1932), reproducido en G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, vol. I, Gallimard, 1970, págs. 277-290). No se equivocó sobre Hartmann el filósofo marxista Karl Korsch, su respuesta, como carta, al artículo de Bataille-Quenau (*La critique sociale*, N° 6): “El artículo de los camaradas Bataille y Quenau me parece excelente y justo en cuanto a la parte crítica y negativa... Me parece, sin embargo, que los autores sobreestiman demasiado a nuestro bravo ideólogo burgués Nicolai Hartmann” (Carta reproducida en el mismo Primer Volumen de las *Oeuvres Complètes* de Bataille, pág. 625).

de su nombre; o desesperados intentos de apropiación clerical. Así, si discusión sobre las ideas de Heidegger “en sí” o en su genealogía histórica –“historicista”–, en ninguna parte algún trabajo sobre las insistencias que operan en su texto, en su escritura: lo propio, la propiedad, lo *Unheimliche*, la *Heimlichkeit*, el *Ereignen*, lo *Ereignis*, lo *Enteignis*, el don, el habitar, el pensar, la primacía de la *Dichtung*, la lógica de la *Entfernung*, la *Wahrheit* como verdad y como guardia o salvaguardia y, menos, por cierto, aquello en que se juega todo Heidegger, la cuestión del nombre al fin propio y único<sup>11</sup>. ¿Qué pasa con la filosofía en Chile? ¿En qué consiste ese malentendido entre las Universidades chilenas y la filosofía? Situación nuestra: en una Universidad dominada por el pensar técnico –en la cual, por tanto, no estaría tan mal, sería normal, o mejor, que la filosofía analítica penetrara, y, por cierto, más de un gesto se deja trabajar en ella– seguir enseñando, considerando como “válidamente discutible”, como discusiones importantes, una serie de espejismos, discursos, análisis, estilos de análisis, que habrían sido aceptables, errores perdonables, inscritos en la historia, “válidos”, en el sentido de la expresión que hemos estado utilizando, hace 40 o 50 años y que ahora no lo son: del pasado, elección del pasado de segunda o tercera categoría. Situación nuestra: la falta de referencias teóricas, un no saber lo que hay que saber y, por eso, un no saber lo que se debe saber, ausencia de ese consenso teórico, como exigencia, cuando trabajo real sobre lo que importa; consenso producto del trabajo común, del intercambio constante de ideas y, sin duda, por cierto, y no es lo menos, producto de la capacidad de aguantar la dura lucha teórica y política personal. Basta un solo ejemplo: se puede enseñar –y se “enseña” ciertamente– filosofía contemporánea en las universidades chilenas sin conocer la *Traumdeutung*. ¿Situación que se debe atribuir, en primer término, a nuestra lejanía respecto de los centros intelectuales europeos, a libros que no llegan, al destino de

---

11. “La relación a lo presente, que despliega su orden en la esencia misma de la *presencia* es única. Permanece completamente incomparable con toda otra relación. Pertenece a la unicidad del ser mismo. Así, tendría la lengua, para nombrar lo que se despliega en el ser, de hallar una única palabra, la única palabra”. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 4ª ed., 1963, pág. 337.

un país subdesarrollado? Si esto es así, hay, con todo, razones más poderosas, más profundas. Importa reparar en la situación siguiente: en Chile, un muchacho de veinte años, incluso de menos años, puede afirmar, como su destino, un destino de poeta, afirmación que es a priori aceptable, válida, cúmplase o no después, y en qué grado, su autoafirmación. En cambio, si alguien afirma que será filósofo, inmediatamente, conversión, traducción, de su afirmación: “profesor de filosofía, sólo eso, su deseo”. Porque la poesía chilena existe en la seriedad de su exigencia, por eso, la seriedad de su posibilidad. Nada de eso sucede, como es sabido, en filosofía. Por eso mismo –y no se trata en todo esto, de ninguna manera, de afirmaciones “sicologistas”, estamos hablando de condiciones reales de creatividad– porque no hay una afirmación de un “yo filosófico”, entonces, por ejemplo, entre tantas otras manifestaciones patológicas, cuando una publicación filosófica en nuestro país: o silencio o aplausos vacíos, aplauso de los amigos, ningún debate serio; fundamentalmente, ella, hija del miedo, la complicidad. Exclusión de pseudo-conceptos, concepto de “genialidad”, el origen de esa incapacidad, sólo esto: un negarse a aceptar las exigencias fundamentales del pensar; exigencias éticas, como dirían algunos, o fiesta del pensar, como diría Nietzsche: las condiciones de posibilidad materiales aparecerán necesariamente si aquellas anteriores condiciones de posibilidad se cumplen. Y son esas exigencias: con o como el trabajo teórico europeo, verdadero trabajo y no ideologías, el trabajo de nuestro tiempo (pág. 134), pensar lo que es primeramente real para nosotros: el español, nuestra lengua, y Latinoamérica; y, como chilenos, pensar la poesía chilena, poesía conceptual como pocas, regalo para el pensar, que en ella se encuentran las ideas que en vano se buscarán en los escritos de los profesores latinoamericanos de filosofía.

– Ahora bien, porque el pensamiento de Heidegger recorre –no digamos: resume ¿qué podría significar eso?– todo el pensar y la historia contemporánea, lo que se diga sobre Heidegger, si lo que se dice es realmente sobre Heidegger, dejará oír siempre algo esencial; por esa razón hemos elegido hacer

en todo este capítulo estas consideraciones varias sobre su filosofía, para dejar que ellas nos enseñen sobre la operación de la filosofía, sobre el deseo filosófico, sobre la operación del Discurso Filosófico en sus planteamientos, replanteamientos, y en su relación con la Universidad, con la Universidad Contemporánea; y ante todo, para dejar que ellas, esas consideraciones, nos muestren la situación del Discurso Filosófico Universitario chileno. Y, por cierto, triste resultado, el Discurso Filosófico existe en las Universidades chilenas sólo como rechazo de la realidad. Definamos aquí la operación de la realidad, de nuestra realidad; realidad es ahí donde fuerza, dolor, pasión y concepto se soportan y se mantienen; ahí donde el nombre de Chile, es decir, de Latinoamérica, es cuestión y el no preguntar por él, el no proponer nombres, acusación: cuestión de estilo o de falta de estilo.

Sigamos con Heidegger, Heidegger y el lenguaje de la filosofía, su escritura. Momento del lenguaje, de la escritura, de Heidegger lo constituye, sin duda, su lectura de los grandes filósofos del pasado. Testimonio de sus discípulos y testimonio, ahora, sus cursos en publicación en la *Gesamtausgabe*. Heidegger leía a los filósofos del pasado como la Universidad Alemana no osaba, no era capaz de hacerlo; dicho con sus conceptos, los hacía hablar; esto es, escuchaba su decir, como el decir “lo que es”. Pues las ideas de los filósofos, de los grandes filósofos, no constituyen puntos de vista de determinados individuos; escribe Heidegger: “este autoengaño sobre la historia nos protege de oír la lengua de los pensadores”<sup>12</sup>. Un pensador dice “lo que es” en su tiempo; por eso, una filosofía no es más perfecta que otra: “el pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides, la filosofía de Hegel no es más perfecta que la de Kant”<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, no se puede decir o sólo se puede decir, diciendo según la conocida distinción de Heidegger, algo que será “*richtig aber nicht wahr*”, que el espíritu del siglo XVII condujo al descubrimiento del Principio de Razón como Principio o, a la inversa, que el Principio de Razón impuso su marca al siglo XVII<sup>14</sup>. Pues el Principio de Razón no fue

---

12. M. Heidegger, *Was heisst Denken*, ed. M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961, 2ª ed., pág. 71.

13. M. Heidegger, *Das Ende des Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 62.

14. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ed. Neske, Tübingen, 1957, pág. 51.

elevado por Leibniz a principio fundamental, como una idea propia a él, Leibniz, idea eternamente válida o eternamente falsa. Leibniz, formuló como el Principio de Razón Suficiente el modo cómo se determina “lo que es” en la Época Moderna y en la Época Contemporánea, “lo que es” como siendo el *objeto*: aquello que se sostiene por las razones que hay que dar como prueba de su consistencia. Insiste Heidegger: “Sólo la apelación a la conciencia historiográfica moderna podría engatusarnos con que son (Platón, Aristóteles, Parménides, Heráclito) personajes que pertenecen al museo de la Historia del Espíritu y que, con ayuda de erudición y dada la oportunidad, se dejan ‘exponer’ nuevamente. Porque apenas sabemos en qué descansa la esencia del lenguaje, creemos naturalmente que nuestra motocicleta, por ejemplo, que se encuentra fuera de la Universidad, en el estacionamiento, es más efectiva que un pensamiento de Platón sobre la *idea* o de Aristóteles sobre la *energeia*; algo pensado que, sin embargo, en cada concepto de las ciencias actuales, y no sólo ahí, nos interpela y nos coge en esta interpelación, sin que de propio atendamos a esta relación apenas pensada. Sigue todavía creyéndose que lo transmitido ha propiamente pasado y que ya no es más que un objeto de la conciencia historiográfica. Sigue creyéndose aún que lo transmitido es aquello que tenemos propiamente detrás de nosotros, cuando, al contrario, adviene a nosotros, porque estamos remitidos a ello y en ello destinados”<sup>15</sup>. Sin duda, se podría discutir esta teoría heideggeriana del pensar como el decir lo que es a cada época destinado; se puede, por ejemplo, pensar que todos los conceptos propuestos para pensar la historia de la metafísica –la *historia*, lo *destinado*, no sólo el “saber historicista”–, la articulación, entonces, de un discurso y una totalidad histórica<sup>16</sup>, están presos, incluso los conceptos de Heidegger, en esa clausura que constituyen los conceptos mismos de la metafísica como tal; y que, por ello, los discursos destructores, en su proposición destructora “deben deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que ella (la proposición destructora) quisiera impugnar” –por eso, no *fin* sino trabajo que intenta exceder la clausura metafísica<sup>17</sup>.

Sea como sea, y sólo a eso queríamos llegar, las pretensiones que ese producto de una época determinada del pensar, la Historia de la Filosofía, como simple historia, relato, de las “novedades del saber”

---

15. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, ed. cit., pág. 71.

16. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1977, pág. 148.

17. J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, Seuil, Paris, 1967, pág. 41.

–autoconocimiento del espíritu lo llaman–, esa idea moderna, una idea “kantiana”, pero kantismo que ya no se entiende a sí mismo, que ya no es pensamiento de Kant sino sólo un conjunto de pretendidas evidencias sobre la realidad, pudiera dominar al pensar está de sobra refutado por la crítica de Heidegger; y, por lo demás, es cosa de comparar lo que dicen esas Historias de la Filosofía y lo que se piensa en las grandes lecturas de Heidegger de los grandes filósofos del pasado. Por eso, en una Universidad que conocía el auge del neo-kantismo y de las interpretaciones neokantianas de Kant, Heidegger pudo escribir que ese trabajo sobre Kant, pese a todos sus méritos, era “apenas suficiente si nos fijamos como criterio la tarea propia de la filosofía”<sup>18</sup>, si lo que nos interesa no es, escribe con brutal ironía, refiriéndose al conocimiento de Kant por los neo-kantianos, conocer un libro que escribió un profesor del siglo XVIII, sino introducirnos en una posición histórico-espiritual fundamental que nos determina todavía hoy día. Esta posición fundamental: “La filosofía de Kant lleva a todo el pensar y el ser-ahí (*Dasein*) modernos, por vez primera, al claro y transparencia de una fundamentación. Desde entonces determina ésta toda actitud del saber, los deslindes y estimaciones de las ciencias en el siglo XIX, hasta el presente. Kant descuella en esto por sobre todo lo anterior y lo posterior, tanto, que también aquellos que lo rechazan o que van más allá de él, permanecen aún completamente dependientes de él”<sup>19</sup>. Entonces, si el “saber histórico” no es saber filosófico, si un filósofo no necesita conocer “científicamente” los escritos de los otros filósofos para pensar lo pensado por ellos –un verdadero filósofo es capaz de leer en la realidad, como realidad, el pensamiento de los otros filósofos–, entonces se comprende esta situación que Heidegger describe así: “Si, por ejemplo, se quisiera poner a Kant bajo la censura histórico-filosófica en vista de lo que él se representaba historiográficamente sobre Aristóteles y Platón, tendría él que recibir la nota ‘completamente insuficiente’. Y, sin embargo, Kant, y sólo Kant, transformó creadoramente la doctrina de las ideas de Platón”<sup>20</sup>.

---

18. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, pág. 46.

19. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, ed. cit., pág. 42.

20. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, ed. cit., pág. 72.



## II

Desgracia nuestra: la obra que, por su rigor, por su aparato conceptual, por su claridad expositiva, por la amplitud de su referencia bibliográfica constituye el producto filosófico más importante de las Universidades chilenas en este siglo, pertenece y se enorgullece de pertenecer –ningún deseo de pensamiento original, ese no-deseo como deseo perdido, su espíritu, la guía– al campo de la Historia de la Filosofía, nos referimos a *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* de Roberto Torretti<sup>21</sup>. Importa criticar los supuestos de la obra de Torretti: su obra resolvió, como Historia de la Filosofía, el problema del sentido del estudio de la filosofía en Chile por largos años; lo resolvió, esto es, llevó la discusión a su campo, a sus planteamientos; campo y planteamientos en que ninguna otra obra pudo competir con la suya: a otro nivel, otras obras, otros estudios críticos, sobre otros filósofos; e Historias de la Filosofía fueron también algunas obras que no se presentaban, su intención, como tales. Citaremos y comentaremos tres pasajes de su libro. El primero se refiere al conocimiento por Kant de la Historia de la Filosofía, se comparará con el texto de Heidegger que

---

21. Ediciones de la Universidad de Chile, Stgo., 1967, edición que es la que citaremos. Existe reedición argentina, Editorial Charcas, 1980.

acabamos de citar; el segundo, reproduce la discusión bibliográfica que Torretti presenta; el tercero, algunos párrafos, precisa la filosofía en que se basa el libro de Torretti. Primer pasaje, éste (nosotros subrayamos aquí y en los otros textos de Torretti, salvo indicación contraria): “Al hablar de la figura histórica bajo la cual la metafísica aparece a Kant, debemos empero evitar un malentendido. Kant ha conocido sin duda las doctrinas principales de Platón y Aristóteles y ha leído seguramente a Descartes y a Spinoza, a Malebranche y a Leibniz, a Locke y a Hume. Pero no debemos suponer que haya estudiado a estos autores con la acuciosidad que estamos habituados a exigir de nuestros profesores de filosofía contemporáneos. La historia de la filosofía ha venido a constituirse como disciplina científica sólo en el siglo XIX, y todavía en el siglo XX ha habido que dar una lucha en las universidades de Europa y América para que la enseñanza de la filosofía se base en el análisis de las obras originales de los grandes pensadores. Kant ha sido ajeno a este afán de nuestro tiempo de mantener vivo el pensamiento del pasado en sus manifestaciones supremas. La atención y la paciencia que pudo haber dedicado a entender mejor y a hacer justicia a sus predecesores más ilustres, las consagró en cambio, conforme al uso de la época, a autores más recientes, pero apenas recordados ahora, que representaban la ciencia vigente, la filosofía predominante en la enseñanza universitaria alemana. La terminología, las fórmulas predilectas de estos autores, su modo mismo de plantear los problemas, determinan la fisonomía de la obra de Kant. Ellos son la figura histórica con que se le presenta la metafísica, los mediadores que le transmiten la tradición. El más importante de estos autores es Christian Wolf (1679-1754)” (ed. cit., pág. 25).

Los hechos históricos que Torretti señala respecto del conocimiento por Kant de los grandes filósofos del pasado, los sabemos ciertos, la situación que señala Torretti es la misma que señala el texto de Heidegger, situación, por lo demás, ampliamente conocida. Debemos examinar con cuidado las conclusiones que Torretti extrae de ellos. Kant habría sido ajeno al “afán de nuestro tiempo de mantener vivo el pensamiento del pasado” –metáfora de lo vivo, que por ser utilizada a cada instante en filosofía y en todo el lenguaje debiera ser, por eso mismo, criticada a fondo. Dejémosla pasar, sin embargo, para seguir con comodidad a Torretti. ¿En qué consiste ese mantener vivo el pensamiento del pasado? Respuesta de Torretti: en no malentender, en no ser injustos con los predecesores más ilustres. Sin embargo, si la filosofía de Kant transformó de manera radical el modo de pensar de sus antecesores, malenten-

diéndolos y con injusticias, ¿cómo fue eso posible? Pues, ¿se mantiene un pensamiento vivo por el cuidado de los profesores universitarios o vivo es un pensamiento, una filosofía, en la realidad, como la realidad de modo tal que otro pensador puede extraer de la realidad, incluso de una parte de la realidad, por ejemplo, de los manuales de filosofía de la época, esos pensamientos, esa filosofía? ¿Cuestión de moral, ser justo, o asunto del pensamiento? Se podría argumentar: si excepcional el caso de Kant, con todo, las Historias de las Filosofías al mantener vivo el pensamiento de un pensador, facilitarían la tarea de otro pensador. ¿Pero, acaso, se mantiene vivo un pensamiento cuando es interpretado por la Historia de la Filosofía? Lo repetimos, producto de una situación filosófica determinada, de una pequeña idea del pensar, la Historia de la Filosofía no mantiene vivo el pensamiento de otras épocas; mantiene viva, eso sí, pero se trata de otra cosa, la institución universitaria contemporánea. De todos modos, no se pasará por alto la extrema precisión de lo que Torretti dice: mantener vivo consiste en entender bien, en no ser injusto; actitud “moralista” ante el pasado, lo contrario, como todo “moralismo”, esa enfermedad del espíritu, es decir, del cuerpo, de la verdadera grandeza; esto es, de la capacidad de enfrentarse con el pasado, que supone, siempre, necesaria, amada, injusticia.

Sigamos comentando este primer texto de Torretti: “La Historia de la Filosofía ha venido a constituirse como disciplina científica sólo en el siglo XX, y todavía en el siglo XX ha habido que dar una lucha en las universidades de Europa y América para que la enseñanza de la filosofía se base en el análisis de las obras originales de los grandes pensadores”. De hecho, Torretti formó parte en Chile de la generación que se propuso como tarea, en oposición al uso anterior de manuales, la lectura de los textos originales de los grandes filósofos en sus idiomas originales. Tarea, sin duda, generosa, reacción generosa ante el estado de cosas anterior. Pero generosidad gravada con supuestos insostenibles. Por una parte, la idea de una inteligencia neutral, “en seco”, sin historia, capaz –rigor de su esfuerzo y cuidado de su atención– de leer cualquier texto, de cualquiera época, en cualquiera época, en su verdad. Sobre esta idea, Gérard Granel, autor de una importante obra sobre Kant, obra que se caracteriza precisamente porque en ella está ausente “toda discusión sobre los trabajos universitarios consagrados a Kant, y en particular a la *Primera Crítica*, desde hace una cincuentena de años en Francia o en Alemania”, pero obra en la cual no están ausentes los pensadores, Heidegger el primero de ellos, escribe: “La inteligencia es una noción *sicológica* que no tiene ninguna clase de empleo para el reconocimiento de ninguna verdad,

cualquiera que ella sea”; y sobre los trabajos universitarios, que, por cierto, Granel conoce y utiliza en la medida y en el sentido en que ellos deben ser utilizados, escribe, señalando que, porque ellos toman a Kant como *objeto de estudio*, “mientras que ellos mismos no están situados en ninguna parte, sino en la voluntad de estudiar tomada en ella misma, consisten (entonces) en una mezcla de la fidelidad literal y de la distancia de la inteligencia que no posee ningún principio de determinación propia”<sup>22</sup>. Por otra parte, en este ir a los textos, esa generación *jamás* se preguntó, debiera haber comenzado por ahí, no: “¿qué es?”, pregunta que adelanta su respuesta en términos de esencia, sino: ¿cómo “insiste” *eso*?, la trama, el tejido, de un texto. Ingenuidad de creer que se trataba de leer lo que estaba al frente, en el texto: desconocimiento de Nietzsche, mala lectura de Heidegger, desconocimiento de toda la discusión contemporánea sobre el texto, discusión que se agrupa a menudo con el nombre, cierto es que poco claro y, las más de las veces, abusivo, de “estructuralismo”; ante todo, pero, sin duda, habría sido pedir demasiado, incapacidad de pensar cómo opera una escritura, cómo opera un gesto, un estilo, etc. Aún más, con paso seguro, algunos ingenuos marcaban los pasos: sabían, creían saber, nada menos que esto: qué era un paso, un paso del pensamiento<sup>23</sup>. Nuevamente ignorancia de Nietzsche, ignorancia de Heidegger, ignorancia de la música: “No es en las notas donde se encuentra la parte más importante de la música”, dice Mahler; en realidad, trabajo en la casa del lado de la filosofía. ¿Para qué seguir?

El segundo pasaje que citaremos está constituido, como adelantamos, por la discusión bibliográfica que Torretti presenta: “En beneficio del lector que desee continuar sus estudios acerca de Kant, llamo especialmente la atención sobre algunos escritos identificados en esa lista (de obras sobre Kant utilizadas por Torretti). Ante todo, los trabajos clásicos de Kuno Fischer, Hermann Cohen, Alois Riehl, la excelente monografía

---

22. G. Granel, *L'équivoque ontologique dans la pensée kantienne*, Gallimard, Paris, 1970, págs. 9, 11 y 13.

23. Método introducido en Chile por el profesor Ernesto Grassi, exageración extrema de un método utilizado por él en Alemania, como algo enteramente preparatorio; según un testimonio fiel, exageración originada por su desesperación ante la escasa capacidad filosófica de sus oyentes chilenos. Método, en todo caso, que nada tiene que ver –pese a lo que se dijo, se dice o decía– con el trabajo de Heidegger; relación de amistad o política –apoyo de Heidegger a la *Geistige Überlieferung* de Grassi, Otto y Reinhardt– pero no relación de pensar entre Heidegger y Grassi: léanse, en la *Gesamtausgabe*, los cursos profesados por Heidegger, consúltense a quienes fueron sus alumnos. Y método que, impuesto luego, por algunos, como imitación dogmática de Grassi, causó daños irreparables en la enseñanza de la “filosofía” en nuestro país.

de Benno Erdmann sobre *La Idea de la Crítica de la razón pura de Kant*, las exposiciones de conjunto de Bruno Bauch, Ernst Cassirer y Richard Kroner y el comentario de Norman Kemp Smith. El segundo centenario del nacimiento de Kant, celebrado en 1924, inicia una nueva época en la interpretación de Kant. Aparecen ese año un artículo de Nicolai Hartmann y dos de Heinz Heimsoeth y el libro de Max Wundt, *Kant como metafísico*. En 1929 viene a agregársele otro libro que, aunque muy discutido por los especialistas, ha contribuido poderosamente a orientar la visión contemporánea de nuestro autor –*Kant y el problema de la metafísica*, de Martin Heidegger. En la década del 30 aparecen casi al mismo tiempo los dos mejores comentarios de la *Crítica de la razón pura* de que disponemos hasta la fecha: *La Deducción trascendental en la obra de Kant*, de H. J. Vleeschauwer, y *La metafísica de la experiencia de Kant*, de H. J. Paton. En los mismos años se publican dos trabajos discutibles, pero originales y profundos de Gerhard Krüger (complementados por un tercero, incluido en el Homenaje a Heidegger, de 1950), la importante monografía de Klaus Reich sobre la tabla kantiana de los juicios, y la obra difícil, aunque muy digna de estudiarse, de Pierre Lachièze-Rey, *El idealismo kantiano*. De las exposiciones de la filosofía crítica aparecidas después de la guerra, la mejor y más difundida es la del prof. Gottfried Martin –*Immanuel Kant. Ontología y Teoría de la Ciencia*– que felizmente ha sido traducida al español (así como al inglés y al francés)... No hay todavía un comentario clásico de la *Crítica del Juicio...*" (pág. 57).

¿Cuál es la lógica de esta discusión bibliográfica? "Trabajos clásicos" sobre Kant, los estudios de Fischer, Cohen, Riehl y monografías, exposiciones o comentarios de Erdmann, Bauch, Cassirer, Kroner y Smith. Por tanto, no constituyen la bibliografía esencial las filosofías que siguieron a la de Kant, en discusión con ella, filosofías de Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger. Una nueva época en la interpretación de Kant se habría originado con los trabajos de Hartmann, Heimsoeth y Wundt; en oposición a esa nueva época, nada especial se habría iniciado, respecto del conocimiento efectivo de Kant –sólo una visión (¿filosófica?)– con el libro de Heidegger, influyente, pero "muy discutido por los especialistas". Importantes son los comentarios de la *Crítica de la razón pura* de Vleeschauwer y Paton; originales y profundos, pero discutibles, los textos de Krüger. Ausencia lamentable de un comentario de la *Crítica del Juicio* –a muchos nos parece más importante la lectura que Goethe y el Idealismo Alemán hicieron de la tercera *Crítica* de Kant que cualquier comentario de ella. Y, finalmente, saltándonos algunos autores, de las exposiciones aparecidas después de la Segunda

Guerra, la mejor y la más difundida es la de Martin –no se olvidará que Heidegger publicó *Die Frage nach dem Ding* y *Kants These über das Sein* en 1962, cierto es que Heidegger no expone, piensa; Martin, especialista, es bienvenido; Heidegger, filósofo, no<sup>24</sup>. La lógica de la discusión bibliográfica es clara: oposición, como se dice en la última nota, entre especialistas y comentaristas, por una parte, y filósofos, por otra. Ciertamente, Torretti sabe muy bien lo que dice y se mantiene firme en su posición. Si alguien duda de ello puede consultar todas las veces que cita a Heidegger. Sólo seis, que se reducen, en realidad, a cinco y entre éstas, ésta a propósito de las dos versiones de Kant de la deducción trascendental: “Pero además sucede que entre los muchos lectores de la obra de Kant ha habido quienes defendieron la superioridad de la versión original de la deducción sobre la versión nueva; podríamos desechar esta opinión como una de las extravagancias comunes en la literatura sobre Kant, si no la compartieran, es verdad que por razones diferentes, dos exégetas excelsos si no eximios, Arthur Schopenhauer y Martin Heidegger” (págs. 263-264). Esto es, excelsos por otros motivos, filosóficos suponemos, de ninguna manera especialistas eximios, por suerte, agregamos.

Los pasajes que citaremos a continuación del libro de Torretti tienen que ver, como lo enunciamos, con la filosofía implícita en su obra. Ahora bien, necesidad de hacer una distinción capital. ¿Dónde se encuentra, dónde reside, la filosofía con la que Torretti trabaja la filosofía de Kant? ¿En sus “ideas” filosóficas, en una “tesis” filosófica o, tal vez, en otra parte? Leamos; escribe Torretti en el *Prefacio*: “Este libro fue concebido para ayudar a las personas de habla española que se propongan estudiar el pensamiento de Kant” (pág. 13), precisando, luego, al comienzo de la *Introducción*: “Son estas ideas básicas, que llamamos los fundamentos de la filosofía crítica, lo que nos proponemos estudiar aquí. Más

---

24. La razón del aprecio exagerado de la obra de G. Martin por parte de Torretti es, al parecer, obvia; agradecimiento, generosidad, su motivo: Torretti trabajó en Alemania en el Seminario de Martin (*Prefacio*). Pero otra razón se agrega a ésta. Una misma lógica, la de Torretti y la de Martin: profesores universitarios contra filósofos. Así, un solo momento del libro de Martin: discutiendo la aporía de la cosa en sí, momento capital del pensamiento de Kant, Martin hace una breve reseña histórica. Se refiere a Jacobi, a Schuize, al idealismo alemán, al neo-kantismo, luego, a Wundt y Krüger, para alcanzar esta conclusión: “Sólo los estudios de Heidegger, Hartmann, Heimsoeth y Heyse han replanteado el problema de la realidad de la cosa en sí sobre bases filosóficas” (G. Martin, *Kant: Ontología y Epistemología*, traducción de L. F. Carrer y A. R. Raggio, Universidad Nacional de Córdoba, pág. 142). Examina rápidamente, un solo párrafo, la interpretación de *Kant y el Problema de la metafísica* de Heidegger, se refiere luego a Hartmann, para concluir con el elogio de Heimsoeth: “Las investigaciones de Heimsoeth son las que llegan más lejos, tanto en el problema general de la metafísica como en la cuestión de la cosa en sí” (pág. 144).

que las tesis en que se decantan, nos interesa comprender los  cursos de pensamiento  que las generan.  Representarlos, hacerlos nuestros  es la vía que tenemos para  asimilar  lo que esas ideas tienen de iluminador y de fecundo y para obtener de ellas mismas el ímpetu con que podremos luego  quebrar , si nos resulta estrecho, el marco de los dogmas y las fórmulas en que ellas finalmente cristalizan” (pág. 19). Lenguaje habitual, lenguaje conocido:  asimilación, iluminación, apropiación, fecundación , esto es, sentido último;  digestión . ¿Pero no es acaso, insistimos, deber del filósofo poner en cuestión el lenguaje habitual, recibido, preguntarse por las metáforas, en nada inocentes, que trabajan al discurso filosófico? Entonces, necesidad, deber, de darse cuenta que todo se decide en el gesto al cual conducen todas las metáforas que Torretti utiliza, las metáforas –la Historia de la Filosofía  ella misma – que, en realidad,  lo  utilizan  a él : la filosofía como una forma de  digerir . Pero, ¿qué pasaría si trabajar la filosofía consistiese en otro gesto, por ejemplo, en éste, como en el caso del nombre propio, algo que tuviera que ver ante todo, con esto: con el  vomitar ?<sup>25</sup>. Dejemos el problema, el gesto del gesto –cuestión del gesto anterior a la idea– abierto.

De todos modos, como tesis filosófica, supuesta virginidad del contemplar, esta tesis guía el libro de Torretti. Tesis capital de la filosofía, así parece, y que, ya no sólo historiador, filósofo, Torretti hace suya: conocer es autoconocimiento del espíritu. Así: “Aunque conocida (se refiere a la doctrina kantiana sobre el espacio y el tiempo) esta doctrina no es por ello menos desconcertante.  Sólo una investigación de sus orígenes , que dilucide los problemas y las razones que condujeron a Kant a adoptarla,  puede aclararnos  su sentido y alcance, y  disipar las dudas  en cuanto a su verosimilitud (págs. 62-63). Y: “ Hemos sugerido  que podría verse un  carácter distintivo  de la  vida del espíritu  en esta  peculiaridad de la conciencia , en virtud de la cual ella comprende cada uno de sus actos o estados efectivos como la realización de una posibilidad suya universal” (pág. 254). Primero, sólo una sugerencia; pero, luego, esa concepción de la “vida del espíritu”, Torretti la desarrolla –es decir, en realidad, la “comprueba”– al exponer la idea fundamental de la deducción kantiana y la transformación realizada por Kant de la antigua noción de facultad. Escribe: “Tal es el concepto de una  posibilidad autoconsciente  (Torretti subraya), que vimos a Kant descubrir en sus análisis de las representaciones del tiempo y el espacio y que, según acabamos

---

25. *Desolación Uno*. Pero, sobre el vomitar (*Ekel*) y el evaluar, el gusto y el saber, saber del gusto o el saber como gusto, Nietzsche, por cierto.

de mostrar, es un supuesto del método de la deducción trascendental. El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, tampoco la posibilidad como se revela simplemente en el hecho, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, de esas que hemos encontrado en nuestra reflexión sobre la vida del espíritu, posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser” (págs. 259-260, subrayado por nosotros: “de esas” y “nuestra reflexión...”).

Ahora bien, esta reflexión sobre “la vida del espíritu” constituye, sin duda, una tesis demasiado general para ser discutida filosóficamente con rigor; ante todo, no es más, diríamos, sino un consenso, un rápido consenso, una idea general, esto es, repetimos, deshechos del kantismo, un lugar común sobre la filosofía moderna: una pequeña tesis filosófica de profesores universitarios, incapaces, ciertamente, de un “diálogo”, según el término famoso de Heidegger (*Prólogo* a la Segunda edición de *Kant und das Problem der Methaphysik*), con Kant –el “diálogo” heideggeriano constituye lo opuesto a la técnica del saber “científico-historicista”.

Estas observaciones críticas sobre la obra de Torretti nos parecen decisivas; sin embargo, la pregunta fundamental sobre su obra todavía no la hemos formulado. Necesidad de preguntar: ¿de qué trata, en realidad, su libro? ¿Trata de Kant o, tal vez, sutilmente, en forma desplazada, de otra cosa? Precisión del mismo Torretti, precisión escrita en su texto, su reproche a Kant: “La atención y la paciencia que pudo haber dedicado a entender mejor y a hacer justicia a sus predecesores más ilustres, la consagró, en cambio, conforme el uso de la época, a autores más recientes, pero apenas recordados ahora, que representaban la ciencia vigente, la filosofía predominante en la enseñanza universitaria alemana”. “La filosofía predominante en las Universidades alemanas de la época”: ahora bien, ¿de qué trata la obra de Torretti sino precisamente sobre las opiniones de los profesores universitarios sobre Kant, desde fines del siglo pasado hasta 1966? ¿No se le podría reprochar a Torretti precisamente lo que él le reprocha, pero, en realidad, equivocadamente, a Kant: haberse ocupado de autores poco importantes? En realidad, no; y por esta razón: su decisión de estudiar la filosofía de Kant como especialista constituye su idea del trabajo universitario. Así, si Torretti lee, y lee cuidadosamente a Kant, sin embargo, esa lectura no hace sino repetir –su docilidad sin esfuerzo por callar su voz: “que Kant hable, yo callo” y, al mismo tiempo, como único gesto, la afirmación

autoritaria: “yo me apropio, yo digiero a Kant”, esto es, “yo examino sobre Kant, examino, por ejemplo, a Heidegger”, y “¿cómo me gustaría examinar, esto es, sacar mal a Nietzsche!”–, su lectura repite, decíamos, a los maestros europeos, a los especialistas en Kant. Y esta repetición no hace sino repetir una decisión vital: la vida reducida a la preparación o a la calificación de “exámenes” o “investigaciones”: todo pasa si como Sade, Fourier y Loyola –para repetir los nombres y tomar el contenido del libro de Barthes– constituyera el sentido, es decir, la atracción de la operación, del digerir, universitario. El libro de Torretti, un texto universitario, desde los agradecimientos hasta la última línea, libro pedido por la Universidad y dedicado a la Universidad, libro sobre la Universidad, amor de la Universidad, decisión: la Universidad, única realidad.

Concluamos: esclarecer los supuestos del trabajo cumplido por Torretti es tarea fácil, esa coherencia entre su proyecto y su realización, hecha posible por una fuerte racionalidad al servicio de una voluntad de dominio tan violenta como vacía. Pero el problema respecto de la obra de Torretti es, en verdad, otro. Si su libro constituye, sin duda, una obra maestra de la escritura universitaria, de la escritura universitaria como *género literario*, y, si, por eso mismo, se constituye en una obra filosóficamente estéril, una obra que buscó su esterilidad, se comprenderá que –ingenuos, cuidado por la filosofía, esto es, por la realidad, realidad de Chile– durante años nos hayamos preguntado por qué Torretti no fue capaz de tomar el papel para el cual él –y sólo él, en su generación– parecía designado: inaugurar, o reinaugurar, después de Andrés Bello, los estudios filosóficos en Chile. ¿De tomar o aceptar ese papel –aceptar, ese otro nombre de la generosidad esencial? Pensamos que en esta diferencia se juega todo. Pues, una cosa es la voluntad de saber, voluntad de saber cualquier cosa, la Universidad contemporánea como estructura general; otra, la capacidad de atenerse, de aceptar lo a nosotros asignado, como hombres de una tierra, de un idioma. Y, aquí, necesidad de la inserción de un recuerdo personal: Montreal, 1962, mi primer maestro de filosofía, Louis-Bertrand Geiger, neotomista y sacerdote –todo en todo, diría Groddeck. Sus palabras: “Su deber es estudiar lo que es grande en su patria, la poesía chilena”. Regalo de un deber, de una exigencia, de una fiesta que desprecié durante más de quince años de vida universitaria...



“como traje de fiesta para fiesta no habida”.

LA ABANDONADA

### III

De *Sein und Zeit* sólo una escena, una escena mínima, al parecer, de su escritura. Determinación preliminar por Heidegger del “ser en” de la estructura fundamental “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), comienzo de una meditación que lo llevará, finalmente, después de un largo camino, a la noción plena y fundamental de *habitar*. Heidegger rechaza comprender este “ser en” como relación entre dos entes que llama *Vorhandene*. Escribe: “Al punto completamos la expresión como un ser-en ‘en el mundo’, y nos inclinamos a entender este ser-en como ‘estar dentro...’ Con este término se nombra el modo de ser de un ente, que está ‘dentro’ de otro, como el agua ‘en’ el vaso, el vestido ‘en’ el armario. Mentamos con el ‘en’ la recíproca relación de ser de dos entes extendidos ‘en’ el espacio en referencia a su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos, de igual modo, ‘en’ un lugar ‘en’ el espacio”<sup>26</sup>.

Relación que se puede ampliar así, seguimos los ejemplos de Heidegger: el banco está en el aula, ésta en la Universidad, la Universidad en la ciudad y la ciudad, finalmente, en el “espacio cósmico”. Para Heidegger “ser en” es, al contrario, lo que él denomina un “*Existenzial*”.

---

26. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit. págs. 53-54.

Ya en el lenguaje, señala, “ser en” no significa originariamente una relación espacial: “El ser-en mienta tan escasamente un estar espacial “uno en otro”, como el “en” no significa, originariamente, ninguna relación espacial de la especie mencionada; *in* (“en”) proviene de *inman-*, morar, *habitare*, detenerse en; *an* (“en”) significa “estoy habituado a, familiarizado con, cultivo... *ich bin* (“yo soy”) quiere, otra vez, decir: habito, me detengo junto a... el mundo, en cuanto es algo familiar de tal o cual modo”<sup>27</sup>.

De esta determinación primera de Heidegger del “ser en” nos interesan aquí sólo los ejemplos. El agua en el vaso, el vestido en el armario y, luego, la serie en relación a la Universidad: el banco, el aula, la Universidad, la ciudad y el espacio cósmico, modo éste del espacio determinado por la Universidad. ¿Qué significan, qué otra “significación”, qué otra escritura, se oculta en estos ejemplos? Manifiestamente, “agua en el vaso” es mujer, madre, no en la plenitud de su ser, sino, al contrario, mujer, madre, retenida, aprisionada –en el vaso. Vestido en el armario significa: vestido de fiesta, guardado –en el armario. La razón de la serie es clara: Heidegger, filósofo y profesor universitario, escribe. Como universitario, se guarda de la mujer, se guarda de la madre; como universitario piensa, piensa en el aula, en la Universidad, Universidad en la ciudad –ciudad universitaria alemana–, ciudad determinada, en el ejemplo, no como habitar de los hombres. Detengámonos en otra serie de ejemplos que Heidegger da dos o tres páginas más adelante: “El ser-en-el-mundo del ser-ahí se ha dispersado o, aun, destrozado ya, con la facticidad de éste, en determinados modos del ser-en. La multiplicidad de tales modos del ser-en se deja señalar ejemplarmente por la siguiente enumeración: tener-que-hacer con algo, producir algo, encargar y cuidar de algo, gastar algo, dispensar y dejar ir a pérdida algo, emprender, llevar adelante, explorar, inquirir, observar, discutir, determinar...”<sup>28</sup>. Tres series se constituyen rigurosamente en estos ejemplos que a Heidegger, imponiéndoseles, se le escapan en o como su operación. La primera, producción y cuidado de un hijo: tener-que-hacer con algo, producir algo, encargar y cuidar de algo; la segunda, cuestión de fiesta y de pérdida: gastar algo, dispensar y dejar ir a pérdida algo; la tercera, cuestión del trabajo teórico: emprender, llevar adelante, explorar, inquirir, observar, discutir, determinar. Movimiento que va, entonces, del exacto, natural uso o ser del producir, pasa por la tentación de la fiesta y se limita, finalmente, tentación, deseo, que declina, que cae, que es forzado a caer, al trabajo universitario, a la teoría.

---

27. *Id.*, pág. 54.

28. *Id.*, pág. 56.

Se dirá: todo trabajo teórico supone represión, más exactamente, sublimación. Ciertamente, ¿quién lo dudaría? Pero, ¿constituye acaso un azar que entre la serie de la producción de un hijo y de la producción teórica, una fiesta –gasto sin reservas– se pierda (o se guarde)? ¿Y si ese perder o ese guardarse constituye, en realidad, una condición, y una condición precisa y, por eso, a Heidegger se le impone decirla en esos ejemplos, de la teoría, del trabajo universitario?

– Condición de posibilidad general para poder leer esta escena, Bataille, por cierto. Y Derrida leyendo a Bataille y Derrida leyendo a Platón<sup>29</sup>. Platón distinguiendo, dando la preferencia, a una huella fecunda frente a otra estéril, a una simiente generatriz, porque depositada en lo interior frente a una simiente gastada en lo exterior, como pura pérdida, “a riesgo de la diseminación”. “Por una parte lo serio (*spoudè*), por otra, el juego (*paidia*) y la fiesta (*éortè*). De un lado la cultura, la agricultura, el saber, la economía; del otro, el gozo y el gasto sin reservas”<sup>30</sup>. Condición particular que nos hizo detenernos en estos ejemplos de Heidegger y leer lo llamado en ellos: ¿qué sino los bellos ojos de una bella alumna, alegría de decirle: interés del texto de Heidegger, sólo tus ojos?

Ahora bien, sobre el pensar, Heidegger cita a Nietzsche, lo cita y lo comenta en sus cursos de 1936-40, contemporáneos, por lo tanto, de sus cursos sobre Hölderlin, es decir, cursos de esa época en que, según citamos, palabras de Gadamer, Heidegger, gracias a Hölderlin, “soltó su lengua”; y, es lo mismo, época de su *Auseinandersetzung* con el nacional-socialismo. Escribe Nietzsche: “El pensamiento abstracto es para muchos una carga, para mí, en mis días felices, una fiesta y una embriaguez”. Heidegger comenta: “¿El pensamiento abstracto es una fiesta?, ¿La suprema forma de la existencia (*des Daseins*)?”<sup>31</sup>; y luego, nueva cita de Nietzsche: “En la fiesta están comprendidos: orgullo, soberbia, desenfreno, escarnio sobre toda especie de seriedad y fariseísmo; un divino decir sí a sí mismo por plenitud y perfección animal, estados todos a los que el cristianismo no puede, honradamente, decir que sí. La fiesta es el paganismo *par excellence*” (*Der Wille zur Macht*, n. 916)<sup>32</sup>.

29. J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale en L'écriture et la différence*, ed. cit., y *La Pharmacie de Platon*, en *La dissémination*, ed. cit.

30. J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, ed. cit., págs. 172 y 173.

31. En Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Tübingen, 1961, vol. 1, pág. 14.

32. *Id.*, pág. 14.

Conclusión que a Heidegger le interesa sacar, insistencia de su pensamiento: la filosofía se determina a partir de sí misma; por ello, no hay filosofía cristiana. Y si la fiesta supone, como el mismo Heidegger agrega, “una larga y diligente preparación”, Heidegger entiende su curso sobre Nietzsche como preparación a esa fiesta, la vigilia. Pero, en su defensa de la autonomía y originalidad de la filosofía, en su rechazo de una filosofía cristiana, Heidegger pasa por alto otros momentos del texto de Nietzsche. Pues el orgullo, la soberbia, el desenfreno, el escarnio contra lo serio, la risa sobre toda clase de seriedad y sobre el fariseísmo, el asentimiento a la plenitud y la perfección animal son estados que, por cierto, el cristianismo no puede aceptar, pero estados que tampoco el Discurso Universitario puede aceptar. La apertura de Heidegger a una fiesta del pensar tiene, entonces, límites. ¿De qué se protege Heidegger? ¿O de qué protege Heidegger al Discurso Universitario? ¿O de qué se protegen Heidegger y el Discurso Filosófico Universitario?

Ahora bien, la cuestión decisiva, aquello en que tanto –o todo– se juega: el estudio, la crítica, del Discurso Filosófico Universitario no podemos, fuerzas que nos faltan, cumplirla aquí. Necesidad de una enorme cantidad de distinciones, precisiones, protocolos de lectura, establecimiento de largas series, marcas de ruptura aparentes o reales; necesidad de estudiar el modo, la forma, las condiciones materiales, las energías libidinales, todos los supuestos, las escenas, los gestos que constituyen al Discurso Filosófico Universitario como tal; necesidad de estudiar sus relaciones, como momento de una “totalidad histórica”, con esa “totalidad histórica” en determinados y cambiantes momentos históricos; cómo el Discurso Filosófico moderno se transformó en Discurso Filosófico Universitario y el Discurso Filosófico Universitario en simple Discurso Universitario, si entendemos por éste lo que se escribe, en general, en las Universidades contemporáneas como filosofía: tesis, ensayos, *papers*, etc. Discurso Universitario que supone, sin preguntar por ellas, precisas ideas sobre la realidad, sobre la naturaleza, sobre el espíritu, una determinación de valores, una estimación, esto es, ante todo, un precio; de este modo, leyes y estructuras inalterables, anteriores, por eso, a las “ideas” del autor o al tema tratado, molde de esas ideas: producción anticipada, entonces, de esas “ideas”; así, el Discurso Universitario es un género literario, como podemos decir, como primera aproximación y como repetición de Valéry –la tarea es gigantesca.

Debemos limitarnos, entonces, a marcas de lecturas. Y referidas éstas, primero, a la Universidad Moderna y Contemporánea y al discurso filosófico de Hegel. Texto de Derrida: “Correspondencia entre Hegel y

Cousin. Entre 1822 y 1844, nacimiento de la filosofía en la edad del funcionariado europeo. / A este nacimiento el discurso hegeliano sobre el Estado presidió, en la medida, al menos, en la que un discurso pretende presidir. Este discurso sobre el Estado constituye también, indisolublemente, un sistema onto-enciclopédico de la *Universitas*. La potencia de esta máquina discursiva y las fuerzas a las cuales ella sirve, no es necesario ya demostrarlas. Todos los golpes que le fueron propinados –por Marx, por Nietzsche, por Heidegger, por todo lo que se mueve detrás de esos nombres–, todos esos golpes, tan violentos, tan *heterogéneos* como puedan aparecer, entre ellos y en relación al programa hegeliano, continúan resonando con él, explicándose con él, negociando en su espacio, dejándose sobrecodificar –todavía hoy– por el intercambio al cual él los obliga. Hasta correr, cada vez, el riesgo de ser simple reproducción, con o sin la moderación “liberal” que se puede observar en Hegel o en Cousin”<sup>33</sup>.

Y como otro insoslayable trabajo: necesidad de preguntarse sobre la formación, esto es, sobre la operación de una escritura filosófica, la escritura filosófica moderna, que se presenta a sí misma como la escritura filosófica ejemplar. Así, *Le Discours de la syncope*, texto decisivo de Jean-Luc Nancy sobre la escritura de Kant, momento de un trabajo de Nancy, que es también el trabajo de Lacoue-Labarthe y un trabajo común<sup>34</sup> sobre la relación entre la filosofía y la “literatura”. Escribe Nancy, a propósito de *Le discours...* “intentar establecer esta proposición: es sólo a partir de Kant que se hizo posible y necesaria la distinción expresa (por lo tanto, la rup-

---

33. Jacques Derrida, *L'âge de Hegel* en *Qui a peur de la Philosophie*, trabajo del *Graph (Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique)*, Flammarion, Paris, 1977, pág. 82. Y si necesidad de estudiar el discurso de Hegel sobre la Universidad y si necesidad de estudiar los ataques en su contra de Marx, Nietzsche y Heidegger, sobre este último y su *Discurso Rectoral*, sin duda, más allá del rechazo que políticamente debe producir el *Discurso*, sus insistencias teóricas deben ser, ante todo, reconocidas. Porque discusión de estos conceptos fundamentales, lo *Unheimliche* y la *Heimlichkeit* en la época de *Qué es la Metafísica* y el *Discurso Rectoral* y en los escritos posteriores de Heidegger, el ensayo de Philippe Lacoue-Labarthe *Au nom de* (en *Les fins de l'homme. À partir du travail de Derrida*, Galilée, Paris, 1981, págs. 415-443), inicia la discusión filosófica sobre el *Discurso Rectoral*. Y porque discusión de lo “político” y lo “filosófico”, igualmente, del mismo autor *La transcendance finit dans le politique*, en *Rejouer le politique*, Galilée, Paris, 1982, págs. 171-214. Ahora bien, dado el estado de cosas sobre el conocimiento o, más bien, sobre el desconocimiento de la estructura y del sentido, es decir, de la operación del “Discurso Universitario” no extrañará demasiado que no se haya puesto atención a la crítica de Artaud del saber, de las ciencias y de la Universidad contemporánea, a ciertas consonancias de su crítica con la crítica heideggeriana; pero, en todo caso, y para decir lo menos, crítica de Artaud inutilizable por un discurso fascista. Así, por ejemplo, su discurso en México: *El Hombre contra el destino* (recogido en Antonin Artaud, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1971, tomo VIII, *Messages Révolutionnaires*, págs. 184-195).

34. J.-L. Nancy y Ph. Lacoue-Labarthe, *L'Absolu littéraire*, Seuil, Paris, 1978. Igualmente de este último, *Le Sujet de la philosophie*, Aubier-Flammarion, Paris, 1979.

tura y el acoplaje de los conceptos y de los términos, y la posición de la cuestión) entre filosofía y literatura. Si Kant es, sin duda, el peor escritor de la historia de la filosofía –o si es considerado como tal...–, no es por azar. Su malaventura no es un accidente; tampoco es una debilidad empírica, sino que ella pertenece *sistemáticamente* al conjunto de los gestos y de las tesis de la filosofía crítica como tal<sup>35</sup>. Nancy estudia en detalle, como síntoma, como estrategia, las declaraciones de Kant sobre la escritura, sobre su estilo: Kant, que escribía bien, debió esforzarse, obligarse, a escribir mal, la mala escritura como forma de asegurar la exposición de la verdad pura. Por ello mismo, cada metáfora que Kant deja pasar resulta decisiva: así toda la gran escena de la *Kampffplatz*, lucha en torno a la Reina<sup>36</sup>. Por su parte, Sarah Kofman ha estudiado la escritura de Comte. Comte repitiendo el gesto kantiano, necesidad, teoría de la necesidad, de escribir mal. Si Comte escribe mal es porque, en la oposición de la concepción y de la expresión, privilegia a la primera, con todos los sentidos que resuenan en ella, en detrimento de la segunda. Hipótesis de S. Kofman: “La mala expresión es el precio que (Comte) debe pagar por haber querido *concebir*. Haber querido gozar de un goce prohibido, como una mujer<sup>37</sup>.”

– Y como tentación, necesidad de transcribir esta carta, este informe, el juicio de los funcionarios berlineses sobre Hegel, carta de Altenstein al Canciller Hardenberg –juicio del Estado sobre el filósofo del Estado, juicio político, porque universitario, sobre las “sublimes creaciones del espíritu”, sobre los “sublimes pensadores”: “Sobre el valor excelente de Hegel en tanto hombre, en tanto profesor de universidad y como sabio, no creo deber extenderme. Su valor como sabio es reconocido. Es, sin duda, el filósofo más profundo y más sólido que Alemania posee. Pero su valor como hombre y como profesor de Universidad es incluso *más decisivo*. Ha ejercido sobre la juventud una influencia infinitamen-

35. J.-L. Nancy, *Le discours de la syncope*, Aubier-Flammarion, Paris, 1976, pág. 27 (subrayado por el autor).

36. *Id.*, pág. 40.

37. S. Kofman, *Aberrations, Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Aubier-Flammarion, Paris, 1978, pág. 15. Y ya antes, sobre la escritura de Hegel y la escritura filosófica, el texto crítico clásico de Feuerbach en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*: “...la filosofía no sale de la boca o de la pluma sino para retornar inmediatamente a su propia *fuerza*; no habla por hablar, de ahí su antipatía a las frases hermosas, sino para no hablar, para *pensar*”. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. II, F. Jodl editor, Frommann Verlag, pág. 169.

te bienhechora. Con coraje, seriedad y competencia, se ha opuesto a la infiltración perniciosa de una filosofía sin profundidad y ha quebrado la presunción de los jóvenes. Es altamente estimable por sus opiniones y esto, así como su acción bienhechora, es reconocido incluso por aquellos que están llenos de desconfianza respecto de toda filosofía”<sup>38</sup>.

Pero, sigamos nuevamente, es decir, en realidad, continuemos con Heidegger y, ahora, insistamos en su rechazo del psicoanálisis y de la literatura. Pues, si la logística, dice Heidegger, se ha convertido en la única filosofía que es considerada científica o rigurosa, ella se une a la psicología, al psicoanálisis y a la sociología para constituir, en su unión, la figura completa de la filosofía actual (*Was heisst Denken?*, pág. 10; sobre su rechazo al psicoanálisis, además y ante todo, la entrevista concedida a la revista *L'Express*, N° 954, 1969); y, por otra parte, porque supremacía de la *Dichtung* y el *Denken*, rechazo de Heidegger a la literatura contemporánea, literatura sin *Heimat*, literatura universal. ¿Cómo entender las insistencias que operan estos rechazos?<sup>39</sup>.

Texto esencial de *Was heisst Denken?*: “A la pregunta de qué, pues, sea [lo] que da que pensar de manera suma (*das Bedenklichste*) respondemos con la afirmación: lo que de manera suma da que pensar para nuestro tiempo en suspenso es que nosotros aún no pensamos. / No reside esto, empero, nunca únicamente y nunca primeramente en que nosotros, los hombres, no nos tornemos (*wenden*) lo suficiente hacia aquello que pro-

---

38. Carta citada por J. Derrida en su ensayo: *L'âge de Hegel*, ed. cit., pág. 86 (Derrida subraya). Pero carta que debe ser entendida, precisamente ella, en el contexto de la lucha política universitaria filosófica de Hegel; sobre el movimiento de esa lucha, especialmente, *Hegel en son temps* de Jacques D'Hondt, Ed. Sociales, Paris, 1968.

39. Si la filosofía es, para Heidegger, *Sprache* (lenguaje, lengua, habla) y porque copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) del Ser y el Decir (*Zusatz* a *Der Ursprung des Kunstwerkes*), se comprende que Heidegger nombre de este modo las posiciones extremas opuestas de la filosofía actual: Carnap-Heidegger. Carnap como el intento de colocar el pensamiento y el lenguaje “bajo la dictadura de un sistema de signos lógico-técnicamente construible, es decir, establecerlos como instrumentos de la ciencia”; y Heidegger como el nombre de la experiencia hermenéutica del lenguaje, como pregunta por “el asunto” (*Sache*) mismo que debe ser experimentado por el pensar de la filosofía y cómo ese “asunto” (el ser como ser) haya de ser dicho”. Todo ello porque, insistencia, la filosofía del lenguaje no es un dominio especial, al lado del otro dominio de la filosofía, sino aquello en lo que “el pensar de la filosofía y toda suerte de pensar y decir se mantiene y se mueve” (M. Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt, a. M., 1970, pág. 39). Ahora bien, quién sea Carnap es fácil saberlo: “Carnap” no es Rudolph Carnap, sino un nombre que nombra a la filosofía analítica; pero sobre quién sea, esto es “qué” sea “Heidegger”, de ello apenas si sabemos algo.

piamente da que pensar, sino en que aquello que da que pensar de manera suma se aparta (*abwendet*) de nosotros, más, que se ha apartado del hombre desde siempre. / Lo que de este modo se retrae (*sich... entzieht*), retiene y despliega su propia, incomparable cercanía. / Si somos atraídos a lo que se-retrae (*das Sichentziehende*), estamos, entonces, en el tiraje (*Zug*) hacia lo que se-retrae, hacia la enigmática y, por eso, tornadiza cercanía de su apelación. / Cuando un hombre está de propio en este tiraje, entonces piensa, por muy alejado que pueda estar de lo que se-retrae, y aunque pueda también permanecer velada la retraída. Durante su vida, y hasta su muerte, no hizo Sócrates sino instalarse en el tornado este tiraje, y mantenerse allí. Por eso él es el más puro pensador de occidente. Por eso no ha escrito él nada. Pues quien empiece a escribir desde el pensar, tiene indeclinablemente que igualarse a los hombres que, ante un tornado demasiado fuerte, fúganse al amparo del viento. Queda el misterio, de una historia aún ocultada, de que todos los pensadores de occidente después de Sócrates, sin perjuicio de su grandeza, tuviesen que ser tales fugitivos. El pensar ingresó en la literatura<sup>40</sup>.

– Escribe el poeta:

Sacudida como árbol y en el centro  
de la tornada, vuelta testimonio.

#### LA BAILARINA

Así, impecable su saber, como corresponder a Heidegger, respondiéndole efectivamente, su saber del “origen” de la escritura, del árbol de la escritura o de la escritura como árbol. *Poeta*, entonces que no sólo dialogó con el psicoanálisis –y con éste en la necesidad de su desencogimiento– sino, también, con Heidegger. Y, porque, diálogos sin influencias “reales”, “históricas”, es decir, “historicistas”, el más alto diálogo.

–¿y qué de los que dicen ocuparse de la Mistral –o que enseñan “filosofía”– y su ignorancia del diálogo del *poeta* con Freud y con Heidegger?

---

40. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, ed. cit., págs. 51-52.

Así, Sócrates es el más puro pensador de Occidente (“*der reinste Denker des Abendlandes*”) porque puro responder (sobre el percibir como responder, Heidegger: *Der Satz vom Grund, Sechste Stunde*); esto es, porque el gesto de escribir, como gesto, es ya desatención, pérdida de la vigilancia, infidelidad, desatención a la guardia de lo destinado. Ahora bien, ¿qué idea del pensar sostiene esta crítica de la escritura? Crítica de la escritura porque el pensar es la *voz*, sigamos a Derrida marcando los pasos del pensar de Heidegger. Insistencia heideggeriana en el valor de la proximidad, de lo próximo, de la presencia en general, porque pensamiento de lo propio, del “ser más propiamente” que orienta no sólo la analítica del *Dasein* en *Sein und Zeit*, sino que se mantiene, dirigiendo todo el pensar de Heidegger en todas sus etapas. Pero, si proximidad, por eso mismo, también, lejanía –*Entfernung*<sup>41</sup>. Escribe Derrida: “La analítica del *Dasein*, tanto como el pensamiento que, más allá de la *Kehre*, acosará la cuestión del ser, se mantendrá en el espacio que separa y refiere la una a la otra tal proximidad y tal distancia. El *Da* del *Dasein* y el *Da* del *Sein* significarán tanto lo próximo como lo lejano. Más allá de la clausura común del humanismo y de la metafísica, el pensamiento de Heidegger estará guiado por el motivo del ser como presencia –entendida en un sentido más originario que en las determinaciones metafísicas y ónticas de la presencia o de la presencia presente– y por el motivo de la proximidad del ser a la esencia del hombre. Todo sucede como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y decir la proximidad del ser a la esencia del hombre”. Y si proximidad, Heidegger, además de privilegiar todas las metáforas fenomenológicas, todas las variedades del *phainesthai*, del brillar, de la *Lichtung*, etc., debe privilegiar también todas las metáforas que asocian “a la proximidad del ser los valores de cercanía, de resguardo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha”. Así se explica, en particular, la descalificación de la literatura opuesta al pensamiento y a la *Dichtung*, así como al mismo tiempo una práctica artesanal y “campesina” de la escritura<sup>42</sup>. Con todo, si Heidegger debe valorar constante y masivamente, piensa Derrida, el lenguaje hablado,

---

41. Sobre la operación de la *Entfernung* heideggeriana, Derrida: “Sería necesario recurrir aquí al uso heideggeriano de la palabra *Entfernung*: a la vez separación, alejamiento y alejamiento del alejamiento, el alejamiento de lo lejano, el a-lejamiento, la destrucción (*Ent*) constituyente de lo distante como tal, el enigma velado de la aproximación”. Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, edición en cuatro idiomas, Corbo e Fiore Editori, Venezia, 1976, págs. 40-43.

42. J. Derrida, *Les Fins de l'homme en Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, págs. 152-156-159 (nota).

aunque esa valoración recubra casi la totalidad del texto de Heidegger, en un determinado momento ella debe borrarse: cuando se anuncia la cuestión de un *Wesen* que ya no sería incluso aún un *Anwesen*; Derrida remite a un texto suyo anterior: *Ousia et Gramme*<sup>43</sup>.

Y ciertamente lo que vale para el pensar vale para su pensar. Heidegger cuida lo por él dicho, escribe la guardia de aquello que como su pensar, como su voz, queda, permanece, sin embargo, dicho, escrito. Contentémonos con citar dos textos, la *Nota Preliminar* de *Einführung in der Metaphysik*: “Lo hablado no habla ya más en lo impreso” y la *Nota Preliminar* de *Der Satz vom Grund*: “El texto de las lecciones no modificado ha conservado a propósito las repeticiones de la marcha misma del pensamiento”<sup>44</sup>. Textos, entonces, que, en su multiplicidad, deben preservar lo que debe mantenerse como voz, como lo no-texto; todos los escritos de Heidegger, los setenta volúmenes anunciados de la *Gesamtausgabe*, multiplicación de textos son que preservan el único pensamiento de Heidegger –la escritura negándose a sí misma como la guardia de la no-escritura, ciertamente afirmándose en esa negación–, único pensamiento de Heidegger que no está constituido por un pensamiento, sino por *el* pensar: que el pensar es la Voz pura, su simplicidad o, al menos, su marcha; texto de *Was heisst Denken?*: “En lo que queda fijo por escrito desaparece lo pensado, si el escribir no es capaz de permanecer –aun todavía en lo escrito– como una marcha del pensamiento, un camino”<sup>45</sup> –la marcha, el camino como un eco de la voz.

Y si la relación: Sprache – Escritura trabaja todo el pensar de Heidegger, trabaja especialmente su relación con Nietzsche. Ahora bien, que la lectura del *Nietzsche* de Heidegger es condición insoslayable para toda

---

43. “La de-limitación heideggeriana consiste, ora en apelar de una determinación más estrecha a una delimitación menos estrecha de la presencia, remontar así del presente a un pensamiento más originario del ser como presencia (*Anwesenheit*), ora en cuestionar esta determinación originaria misma y hacerla pensar como una clausura, como la clausura griego-occidental-filosófica. Según este último gesto se trataría, en suma, de pensar un *Wesen* o de solicitar el pensamiento por un *Wesen*, que incluso no sería aún *Anwesen*. En el primer caso, los desplazamientos se mantendrían al interior de la metafísica (de la presencia) en general; y la urgencia o la extensión de la tarea explican que esos desplazamientos intra-metafísicos, ocupen *casi* todo el texto de Heidegger, dándose como tales, lo que ya es extraño. El otro gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionante, aquel para el cual estamos menos preparados se deja solamente esbozar, se anuncia, en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico”. J. Derrida, *Presencia y Escritura (Ousia et Gramme)*, trad. de P. Marchant, Edit. Universitaria, Stgo., 1971, págs. 99-100.

44. Lacoue-Labarthe insiste, en su ensayo ya citado, *L’Oblitération*, sobre la cuestión de la escritura en y de Heidegger.

45. *Was heisst Denken?*, ed. cit., pág. 54.

lectura de Nietzsche, es la evidencia misma, debiera ser la evidencia misma, sabemos muy bien que no lo es. Escribe Derrida: "Quizás no se deba abstraer a Nietzsche a la lectura heideggeriana, sino, al contrario, ofrecerlo totalmente a ella, suscribir sin reservas a esa interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que el contenido del discurso nietzscheano estando casi enteramente perdido a favor de la cuestión del ser, su forma reencuentra su extrañeza absoluta, ahí donde su texto llama finalmente a otro tipo de lectura, más fiel a su tipo de escritura. Nietzsche *ha escrito lo que* ha escrito. Ha escrito que la escritura –y en primer lugar la suya– no está originalmente sujeta al *logos* y a la verdad. Y que este sometimiento ha *acontecido* en el curso de una época de la cual será necesario desconstruir el sentido"<sup>46</sup>. Fin de tantos escritos supuestamente referidos a Nietzsche; necesidad de aprender a leer a Nietzsche, por ejemplo, o, sobre todo, *Ecce Homo*. Desde el comienzo por la pregunta por esa lectura, Lacoue-Labarthe puede preguntarse, sobre el Nietzsche de Heidegger, qué cosa, qué gesto de Nietzsche, qué de Nietzsche o como Nietzsche, amenaza a Heidegger lo amenaza, ciertamente, como proximidad, *Entfernung*. Y señalando la ingenuidad que sería oponer a Heidegger otra cosa, otro pensamiento, otro pensar, "el término que viene a relevar (el pensar) no puede ser jamás sino el pensar él mismo, ya sea 'negativamente' o *bajo otro nombre* (y, por ejemplo, como se ve todos los días, bajo el nombre de escritura, o de texto, o de significante, o de locura, o de deseo, etc.)", entonces, necesidad de suspender la decisión: "el poder (y el deseo) de la decisión pertenecen al pensar, es incluso lo propio del pensar –Heidegger no cesa de repetirlo"<sup>47</sup>. Lacoue-Labarthe leyendo a Heidegger<sup>47</sup>. Lacoue-Labarthe leyendo a Bataille. Bataille que escribió: "Más aún, sin embargo, que el texto del tomo I de *Sein und Zeit* (según la apariencia, al menos), la impotencia en que se encuentra de escribir el tomo II, me acerca a Heidegger"<sup>48</sup>, Bataille que juzga la obra de Heidegger de esta manera: "Es un trabajo profesoral cuyo método subor-

---

46. J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., págs. 32-33, "Quizás", "peut-être" como rasgo de la escritura de Derrida dice siempre, afirmación decisiva: "sin duda".

47. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Obliteration*, ed. cit., pág. 173.

48. Tantos que han dicho que dijeron, pero no lo escribieron antes que Heidegger públicamente lo dijera, que Heidegger no escribiría la segunda parte de *Sein und Zeit*; así, el inefable: "Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo, que, no obstante, Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito, aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta". (Ortega, *La idea de Principio en Leibniz*, Revista de Occidente, M. C. Editores, Buenos Aires, 1958, pág. 331 (Textos conocidos de Bataille que, en todo caso, Lacoue-Labarthe reúne en *L'Obliteration*, ed. cit., págs. 152-153).

dinado permanece *pegado* a los resultados: lo que cuenta al contrario a mis ojos es el momento del despegue (*décollement*)... yo no soy un filósofo, sino un *santo*, quizás un loco". ¿Qué hubiera hecho, qué hubiera pensado, Bataille ante los setenta volúmenes anunciados de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, qué, sino escribir de nuevo, como lo mismo, es decir, como otro, eso, otra cosa que una confesión o una afirmación, escritura de la escritura: "*Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou*" ("lo que me obliga a escribir es, me imagino, el temor de volverme loco")?

– Pero sobre la locura y la escritura, ¿quién sabe de la locura?, ¿qué es la locura?, ¿qué es la escritura? De ellas, no sabe, por definición, el Discurso Filosófico Universitario, su obligación de callar, por ejemplo y ante todo, sobre Artaud o Bataille, su mentir –mentir eso sabe, y muy bien, el Discurso Filosófico Universitario– sobre Nietzsche. Pues, como si por un gesto decisivo –pero que es preciso, en cada caso, determinar y calibrar–, todos los actuales Departamentos de Filosofía universitarios tuvieran como único fin, como único sentido, éste: mentir sobre Nietzsche, mentir sobre el nombre de Nietzsche, sobre todas las fuerzas que "son" el nombre de Nietzsche.

Pero, si la Voz, la Voz pura, constituye el elemento, la condición de posibilidad, como condición de su imposibilidad, de la filosofía como tal, tal como ha sido, desde siempre hasta ahora (y lo seguirá siendo para los "tecnócratas" y para los "obsoletos" de todo el mundo, ya unidos, estos últimos, en el terror de perder su "ser" –sus "puestos"), es claro que debemos entender por el "ahora": el tiempo de Nietzsche y el de la desconstrucción del "falocentrismo", nuestro tiempo. Si es así, entonces, esa negación histórica de la filosofía, la escritura –"Sacudida como árbol y en el centro / de la tornada vuelta testimonio"– aparece como la única posibilidad de trabajar de la filosofía: sus márgenes –*Marges – de la philosophie*. Trabajar el entre la Voz y la Escritura, este entre: ese eco –como si fuera un "eco"– que se da como don, como substitución, o como envío o un "ven" (*viens*): Heidegger, Lévinas, Blanchot, Derrida, entonces; esto es, como la cuestión de la ausencia de un nombre "propio", la cuestión de un prestado nombre.

Así, por ello, escribir sobre Gabriela Mistral, como deber de escribir sobre cualquier gran *poeta* o pensador, deber de escribir nietzscheana-

mente. Lectura, “interpretación activa”, sin *logos* ni verdad; escribir sobre Gabriela Mistral como escribir con ella otra cosa, única manera de leerla. Entonces, sólo entonces: fin del Discurso Universitario sobre “nuestro” *poeta*, fin de Gabriela Mistral como “figura”, fin de “la Gabriela”; cuestión, no de la verdad de una lectura, cuestión sólo de su “efectividad”: otros textos que esa lectura posibilita y exige escribir.

Se habla –y parece tratarse de un deber evidente– de defender la Universidad, su función propia, su autonomía. Se habla –y también parece tratarse, para algunos, de un deber evidente– de defender esa antigua, indiscutida y real primacía que fue de la “Universidad de Chile”, la “Universidad de Chile” como la Universidad de Chile. Se habla: habladurías, palabras vacías o peticiones mínimas; nadie, en nuestro país ha precisado realmente, en todos estos últimos largos años, por qué la necesidad de esa defensa o en qué consiste la autonomía de la Universidad que es preciso, se afirma, defender, afirmar. Ahora bien, en cuanto a la pasada primacía de la “Universidad de Chile”, necesidad de darse cuenta que ella fue posible porque la realidad misma la hacía necesaria: los discursos en que fundaba su primacía –el positivismo comptiano, primero y, luego, la “filosofía de los valores”– no eran meros discursos, sino que constituían momentos esenciales de la realidad chilena. Pero ahora, desde hace unos 30 años, más o menos, cuando esos discursos han sido substituidos –progreso, sin duda, esto es, adecuación a la realidad externa, pero, al mismo tiempo, peligro extremo– por la “interpretación técnica del pensar” y en cuanto ésta, filosofía real de la “Universidad de Chile” y de todas las Universidades chilenas, constituye, en los países occidentales, la filosofía, las cosas por su nombre, de las compañías transnacionales, ¿qué sentido puede tener luchar por la autonomía de las Universidades, qué sentido puede tener luchar por la antigua primacía de la “Universidad de Chile”? Aquí, sólo este agregado, esta “evidencia”, o provocación: ¿y si acaso la autonomía de la Universidad, si acaso la posibilidad de una nueva, real, primacía de la “Universidad de Chile” –eso sí, se trataría de una primacía distinta de aquélla, ya pasada– significara esto, esencialmente esto: defensa, cuidado, de la poesía chilena, porque “poesía chilena” como el nombre de ese modo propio del pueblo de Chile de pensarse a sí mismo, el modo, la marca, su inscripción en la historia, su habitar? Pero si la poesía chilena, pensada en su pensar, puede, como fundamento real, defendernos de la “interpretación técnica del pensar”, de los intereses de los otros, de aquellos sin patria, sin descuidar en nada, por cierto, el real “saber operante” de nuestra época técnica, este libro,

en tantos momentos suyos contra la Universidad y, en todo caso, escrito directamente contra el Discurso Universitario, ¿no constituye acaso él mismo una lucha –verdadera lucha y lucha inserta en el contexto de una lucha mayor, su contribución a esa lucha mayor– por una real defensa de la autonomía real de una nueva Universidad; y, puesto que aquella Universidad que reconozca lo que la poesía chilena es, tomará para sí la primacía de las Universidades chilenas, igualmente, lucha, combate, por una nueva primacía real de la “Universidad de Chile”? ¿Gabriela Mistral, su poesía, la lectura de su poesía, esto es, ella “misma” contra los otros? Sin duda.