

## LOS LIBROS

---

*Arte y poesía*, de MARTÍN HEIDEGGER

Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.

Los escritos del filósofo de Friburgo constituyen desde 1927, en que dio a la publicidad su asombroso *Ser y Tiempo*, un obstinado preguntar por el sentido del ser. En numerosas variantes la densa producción posterior ha probado la eficacia de la pregunta que encabeza su primer libro: “la pregunta que interroga por el sentido del ser”.

Aquello por qué Heidegger se pregunta —el ser y su sentido— resulta ser la consecuencia final del preguntar mismo, que se va mostrando en el transecurso del proceso interrogante. Paradoja evidente, puesto que la pregunta *pone* el ser de lo preguntado, o buscado.

Existe, en consecuencia, el ser de la pregunta cuando ésta es formulada, y nada más. El ser de lo buscado en la pregunta es algo que sobreviene, una posibilidad determinada cada vez por el modo imprevisible de interrogar.

En la página 9 de *Ser y Tiempo* señala Heidegger: “El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘*posibilidad de ser*’ del preguntar, lo designamos con el término *ser ahí*”.

Sin forzar el contenido de la cita anterior y tomándola derechamente, entendemos que Heidegger conviene en que tenemos la *posibilidad de ser* que realizamos, entre otras maneras, preguntando. Esta posibilidad nuestra de ser es la misma posibilidad de ser de las cosas que nos rodean.

Manuel Granell, pensador que cultiva “una metafísica orteguiana en diálogo polémico con Heidegger”, ha resumido últimamente, con admirable nitidez, la esencia del problema ontológico en que se debate el pensar heideggeriano<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Manuel Granell, *El Humanismo como Responsabilidad*, p. 79. Cuadernos Taurus, Madrid, 1959.

“No hay Ser. El llamado ‘Ser trascendental’ implica el primado griego del universal, basado a su vez en el doble sentimiento de lo intemporal y de lo utópico. El Ser como *physis*, *natura*, repugna tiempo y espacio, aspira a la idealidad. Este sentir griego se afincó en la historia por largos siglos, aunque —ya desde el Cristianismo— la evolución histórica del filosofar fue imponiendo trabajosamente el doble y complementario primado de lo *individual* y lo *vivo*, hoy poderoso. Conforme se iba logrando este primado, la realidad fue perdiendo su carácter de pura especie, de idea platónica, y se mostró como real. Lo ideal dejó de ser *dato originario* y se nos fue apareciendo cual *construcción humana*. El Ser no es así raíz, sino resultado. Por tanto, la realidad radical no es Ser, sino Estar. Si se prefiere: un estar del *ir siendo* de los entes”.

La afirmación de Granell se atreve con una de las sugerencias decisivas de Ortega: la que pone punto final a la búsqueda del Ser e inaugura conscientemente la fabricación del Ser.

Puede que Heidegger sea el metafísico más agudo de nuestro tiempo, aunque sus ideas no transparecen en expresión condigna. La dificultad nunca decreciente que padecemos para comprender sus filosofemas son, en parte, consecuencia de su modo expresivo. La verdad inherente a las proposiciones de un filósofo, articuladas en una obra, requieren para su intelección plena que la obra se pueda leer como tal. Lectura y estudio, por difíciles que sean, no pueden convertirse en persecución enfadosa de sibilinas ocurrencias.

“Somos diálogo”, ha dicho Heidegger; afirmación certera que exige evitar a todo trance el engorro expresivo. Se puede ser filósofo inefable; monologar en soledad sin escribir filosofía. Los griegos que la inventaron y dieron nombre germinal a sus experiencias recurrieron a términos primitivamente misteriosos. Iniciaban la captura de la realidad problemática, sin recursos, sin un pasado filosófico. No es el caso de Heidegger, desde luego. Se escribe para un público medio que lee, pero que además, vive. De lo contrario ¿para qué las conferencias, los libros y las traducciones?

El extraño y genial hacer filosófico de Martín Heidegger, su modo de conocer y problematizar no admite semejanzas. Sus obras se empeñan en apresar y definir lo que se evade, oculta y desoculta; sus intentos tienen, sin embargo, un aire de arremetida fallida, de hermoso fracaso. Le vemos moverse laboriosamente, sistemáticamente, en torno a lo que ve. Hasta cierto nivel la explicitación es clara; pero, finalmente, todo sucumbe en una granizada de nuevas interrogaciones que distancian súbitamente la solución entrevista. La idea del ser, el problema ontológico, permanece intacto señoreando la aguda especulación.

Es posible, también, que este fracaso no sea de Heidegger sino de la versión del traductor; aunque tal percance no ha ocurrido con otros pensadores como Max Scheler, por ejemplo, cuyos traductores no han dado espantadas filológicas ante los conceptos decisivos. Ni tan poco es el caso de Sartre que, si bien sigue con ligeras ondulaciones una línea crítica de

las proposiciones de Heidegger, suelta sus medicaciones desde el francés, luminosas y pintorescas, sin martirio visible para el traductor.

*Arte y Poesía* contiene dos conferencias del filósofo alemán: *El Origen de la Obra de Arte y Hölderlin y la esencia de la poesía*. Nos ocuparemos brevemente de la primera que nos brinda excelente ocasión de comparar el *modo de pensar* de Heidegger y su método interrogante con el *modo de pensar* que practica Ortega cuando ha dirigido su atención sobre la esencia del arte y del artista. Analogía, paralelismo y diferencia profunda se advierte por sobre la nada floja coincidencia temática. En efecto, ambos se refieren concretamente a dos pintores y a la pintura en general al intentar una explicación de lo que supone el hacer artístico desde su raíz.

Heidegger empieza su meditación como le es habitual: preguntando. Esta condición interrogante de su modo de pensar informa todo el desarrollo y plantea un primer problema. Si este filósofo al preguntar no sabe lo que ha de responder, tendremos que la respuesta será contingente, imprevisible; cristalizará en el curso de la meditación como resultado de una aventura intelectual incontrolable, en cuyo término se decanta un resultado casual. Ahora bien, hemos visto en *El Ser y El Tiempo* que en la pregunta se halla implícita la respuesta, que está fatalmente condicionada por el modo de preguntar o problematizar propio del meditador, quien en el acto de pensar va conociendo lo pensado y nada más. Esta dependencia previa de la verdad o esencia resultante, al temple y modo peculiar del sujeto interrogante, relativiza el hallazgo.

Ortega se detuvo algunas veces ante este problema y lo abordó a un nivel de extremo radicalismo:

“Se supone que siempre que el hombre se ha puesto a pensar lo ha hecho con idéntico designio: averiguar lo que las cosas son. Como esta faena es lo que se llama *conocer*, tendríamos que pensar y conocer es lo mismo. Y el caso es que si esto se dice informalmente, con la conciencia de que se emplean en su dulce vaguedad los vocablos, la suposición no es errónea. El error brota cuando de pronto, inadvertidamente, a esa vaga expresión: *averiguar lo que las cosas son* se le da su sentido riguroso y, al mismo tiempo, no se cae en la cuenta de que entonces es falso afirmar que el hombre se haya propuesto siempre, con una u otra fortuna, descubrir el ser de lo que le rodea”<sup>2</sup>. Para que el hombre intente descubrir el ser de lo que le rodea es menester que previamente crea que lo que le rodea tiene un ser. El sujeto cognoscente anticipa lo que quiere conocer; cuando dude de esta creencia no insistirá en conocer el ser de las cosas, conocerá lo que sea necesario para resolver el problema de su vida desde otra creencia.

“El conocimiento no es una operación ‘natural’ y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una *forma de vida* puramente histórica a que llegó —que inventó—, en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras.”

<sup>2</sup>Ortega, O. C. V-525.

En Ortega el conocimiento deja de ser una utopía. Lo ve “en la concreción y relatividad constitutiva de su efectivo ser”. Este filósofo repugna toda utopía, consciente de las rudimentarias y azarosas facultades que el hombre posee. “La inteligencia humana es un azar —no está en nuestra mano. Tiene un carácter de inspiración, de insuflamiento casual y discontinuo. No sabemos nunca si, en un caso dado, seremos inteligentes ni si el problema que nos urge resolver será soluble para la inteligencia”<sup>3</sup>.

Para el filósofo alemán los términos del problema no han variado todavía; se pregunta, infatigable, por el ser de tal o cual cosa, a quien le ocurre invariablemente hallarse oculto, como se sabe. Heidegger describe minuciosamente las etapas, las vueltas y revueltas que lo llevan a su desocultación, a-létheia.

El programa es infinito. Se trata de aprehender el ser de toda cosa: el ser del útil y su instrumentalidad, el ser del arte, el ser cosa de la cosa. Pero este buscar es, a la vez, un poner el ser, un ser *con* el hombre, para él. Todo lo que se desoculta y patentiza requiere un descubridor con quien coincide y convive. La pregunta que interroga por el ser coagula finalmente en un mundo, es mundogenética.

En la serie de preguntas que Heidegger se viene haciendo ha tenido su turno la que interroga por el origen y esencia de la obra de arte. “La pregunta sobre el origen de la obra de arte interroga por la fuente de su esencia” (pág. 31). La respuesta no es directa; se precisa un viaje metódico con etapas que fija el pensar. Antes que nada está la cosa —¿que es lo que la obra de arte es? La obra de arte, nos dice, es una cosa. Y ya tenemos que la segunda pregunta se cruza automáticamente. ¿Qué es lo cósmico de la cosa, su cosidad?

Súbitamente entre dos preguntas atisbamos un retazo de la verdad. El fenómeno es discontinuo, un logro difícil y fugaz de la razón, en el sentido que da Ortega a toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad. El genio metafísico de Heidegger sería como una extraña capacidad que el filósofo español ha señalado en un lugar insospechado de su obra, estudiando el amor. “Lo que llamamos genio no es sino el poder magnífico que algún hombre tiene de distender un poro de esa niebla imaginativa, y descubrir a su través, tiritando de puro desnudo, un nuevo trozo auténtico de realidad”. Se trata de atisbar fugazmente por un poro, porque, estrictamente hablando, no hay nadie que vea las cosas en su nuda realidad, “el día que esto acaezca será el último día del mundo, la jornada de la gran revelación”.

El análisis de las respuestas históricas sobre qué es la cosa practicado por Heidegger en este estudio, le llevan a un problema lingüístico: la semántica de la palabra cosa. “Por cierto que esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es de ningún modo un procedimiento inofensivo como se considera aún hoy día. Más bien se oculta tras la traducción

<sup>3</sup>*Reforma de la Inteligencia*, Colección El Arquero, p. 70.

aparentemente literal y por ende conservadora, una traducción de la experiencia griega a otra manera de pensar" (pág. 37).

De esta otra manera de pensar que es su manera y la de un sector de la filosofía de nuestro tiempo, dio cuenta Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*, trabajo genial concebido y realizado en el más alto nivel. Se daba la espalda allí a la pregunta que interroga por el sentido del ser, como también a la que se refiere al ser de tal o cual cosa —de la obra de arte, en el ensayo que comentamos. La actitud del filósofo es trágica: toma el ser por las solapas, pero resulta que no las tiene.

"¿Qué pensamos con las palabras 'ser', 'el ser'? Al intentar responder esta cuestión quedamos en seguida perplejos. Asímos lo inasible. Sin embargo, continuamente tropezamos con entes, nos referimos a ellos, nos sabemos a nosotros mismos 'como entes'. El 'ser' rige aún como mero sonido verbal, como título gastado... De la consideración etimológica del significado de la palabra resulta esto: lo que hoy, y desde hace mucho tiempo, nombramos con el sustantivo 'el ser' es, conforme a su significado, la mezcla niveladora de tres significaciones que tienen raíces diferentes. En este sentido propio y determinante, ninguna de ellas alcanza supremacía dentro de la significación del nombre... En la conexión de esos dos procesos encontramos una explicación suficiente para el hecho de que habíamos partido, es decir, de que el verbo 'ser' es vacío y flotante de significación".

La doble dilucidación gramatical y etimológica de la palabra ser rinde poco a Heidegger, salvo que al responder a la cuestión queda en seguida perplejo porque el término ser, vacío y flotante de significación, es justamente lo que debe ser llenado y asentado.

Heidegger no encuentra en los modos de pensar tradicionales o históricos una solución al problema del ser de la cosa y da una acometida por su cuenta al asunto mediante una distorsión terminológica muy pintoresca, que suaviza con ráfagas de buen humor la áspera lectura:

"El concepto corriente de cosa, ciertamente, conviene en todo tiempo a cada cosa. A pesar de esto, no capta la cosa existente, sino que la *atraca*" (pág. 39). Así viene a decirnos que la escolástica y el idealismo han practicado la delincuencia intelectual, *atracando* al ser de improviso. Ni la escolástica ni el idealismo han tenido buenas maneras. El ser de la cosa no se entrega fácilmente al filósofo, si este carece de las corteses maneras que le permitan concertar "este inmediato encuentro con la cosa".

La cosa como algo perceptible por los sentidos, que "nos ataca literalmente el cuerpo" es una interpretación de la cosidad de la cosa, que parece correcta a Heidegger. Correcta y comparable. A continuación, sin embargo, desconfía de esta corrección y comprobabilidad como tales y duda de su verdad.

"Nunca percibimos... en el manifestarse de las cosas, primero y propiamente un embate de sensaciones, por ejemplo sonidos y ruidos, sino que oímos silbar la tempestad en la chimenea, oímos el avión trimotor,

oímos el automóvil *Mercedes*, diferenciándolo inmediatamente del *Adler*. Las cosas mismas están más cerca de nosotros que todas las sensaciones. Oímos en la casa golpear la puerta y nunca oímos sensaciones acústicas, ni tampoco meros ruidos. Para oír un puro ruido necesitamos oír aparte de las cosas, quitar nuestro oído de ellas, es decir, oír abstractamente” (pág. 40).

El testimonio de nuestros sentidos no constituye el ser de la cosa, ni mucho menos el modo de pensarlas por medio de la estructura materia-forma. No pasamos con esto de la etapa de *atraco* a la cosa. Parece que el pensador ha topado con un muro infranqueable. La historia de la representación de la cosidad de la cosa es la historia de su frustración. Sin embargo... “Al mismo tiempo, percibimos en esta historia una señal. ¿Es casual que entre las interpretaciones de la cosa haya alcanzado un predominio especial, la que tiene como directriz la materia y la forma? Esta caracterización de la cosa se origina en una representación del ser útil del útil... Seguiremos esta señal” (pág. 46).

El pensamiento de Heidegger ha arribado a este punto aceptando todas las dificultades que su actitud cognoscitiva —estilo mental que no deja nada sin atar— le propone. Las concepciones tradicionales dejaban escurrirse el ser; la escolástica y el idealismo sólo consiguieron *atracarlo*. Pero el ser útil del útil ofrece a Heidegger propicia apoyatura, ya que este ente, el útil, está próximo de manera especial a la representación humana, *porque llega al ser mediante nuestra propia creación*. Describir lo que es un útil, sin teoría filosófica alguna nos posibilita la experiencia de lo que en verdad es un útil. El objeto útil que Heidegger elige se halla en un cuadro de Van Gogh: un par de zapatos viejos en una obra de pintura, en una cosa pictórica. La esencia del útil es una etapa en el itinerario heideggeriano; razonando, separando, se ha topado con un par de zapatos viejos pintados por Van Gogh.

“En la oscura boca del gastado interior hosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en el baldío de invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí” (pág. 48).

El cuadro de Van Gogh patentiza lo que el útil *en verdad es*. Luego: “Si lo que pasa en la obra de arte es un hacer patente los entes, lo que son y cómo son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad” (pág. 51).

A estas alturas parece que Heidegger ha escamoteado el problema mediante un pase de magia sistemática; sin embargo, una mirada más atenta nos revela que lo que se escamotea y evade es el asunto mismo, el ser o esencia de la obra de arte. El epílogo de Heidegger es sibilino: "Las precedentes reflexiones conciernen al enigma del arte, el enigma que es el arte mismo. La aspiración está lejos de resolver el enigma. *Queda como tarea ver el enigma*" (pág. 93).

Si no el enigma, algo ha mostrado Heidegger. Ha mostrado su pensar en movimiento, lo que no es poco ni mucho menos ajeno al ser. Valen para este caso las palabras que Ortega dedicó a Aristóteles, al sorprender al estagirita intentando concebir el ser que es el pensar. "Le pareció —dice Ortega— que *veía el ser por dentro*. El ser de las demás cosas puede parecer estático. Los mismos cambios y movimiento de los cuerpos parecen terminar en ser estabilizado. Pero en la realidad pensar, 'ser' no es algo estático, no es figura quieta sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo 'ser' adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio. A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en el borde de la Hélade, sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, *sino que 'ser' va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia*. Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico. *Sin embargo, estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente*"<sup>4</sup>.

*Arte y Poesía* revalida el desconcertante paralelismo visible desde antaño entre el pensador alemán y el español. Ortega rehuye especular sobre un ser utópico y prefiere atacar enfáticamente su aspecto originario y radical. Desdeña enigmas inventados *ad usum Delphinis*, y ataca sin rodeos ni agobiantes interrogaciones el hontanar irradiante de todos los acontecimientos, en el que también tiene cabida la obra de arte y su significación real. Todo ello se encuentra en el hombre que hace su vida. En su estudio sobre Velázquez escribió sin preámbulos, a quemarropa, las siguientes líneas esenciales:

"Lo primero que hay que decir es, como corresponde, la más humilde verdad. Esta: la pintura es una cosa que ciertos hombres se ocupan en hacer mientras otros se ocupan en mirarla, copiarla, criticarla o encomiarla, teorizar sobre ella, venderla, comprarla y prestigiarse socialmente, por lo menos envanecerse de su posesión. Según esto la pintura consiste en un vasto repertorio de acciones humanas... La pintura no es, pues, un modo de ser de las paredes ni un modo de ser de las telas, sino un modo de ser hombre que los hombres, a veces, ejercitan".

La ontología absorbe todo el esfuerzo de los filósofos más importantes de nuestro tiempo. El problema del ser como campo de fuerza en el que cada pensador es una cierta tensión, una variante en la faena de explicitar lo visto o pensado, podría ser una imagen apropiada. La variante Hei-

degger —para muchos la de más rango— es imprecisa y esotérica en las afirmaciones decisivas, hecho que comprobamos una vez más en el presente estudio. Sartre, por su parte, encontró la mesa muy bien servida por Husserl y Heidegger; sistematiza la cosecha ajena en un logos sugerente y diáfano en extremo. Sólo Ortega maneja una lengua que nombra sin torceduras la realidad problemática. No requiere gran perspicacia precisar los antecedentes orteguianos y heideggerianos de *El Ser y La Nada* en sus partes más significativas, por ejemplo: “Yo realizo un proyecto en la medida en que le doy el ser, pero *realizo* también mi situación en cuanto la vivo, en cuanto la hago ser con mi propio ser, yo *realizo* la amplitud de una catástrofe, la dificultad de una empresa. Conocer es *realizar* en los dos sentidos del término. Es hacer que haya ser haciéndose la negación refleja de ese ser: lo *real* es *realización*”.

Heidegger, esforzándose en expresar el ser a través de una pregunta, de modo retorcido y extravagante observa que tal pregunta ha llegado a carecer de resonancia en los altos círculos técnicos de la filosofía y ha acusado a los mandarines académicos de permanecer soñolientos en el área largo tiempo extenuada de la ontología tradicional, ajena, distinta y contraria de la que desde *Ser y Tiempo* ha revolucionado el pensar y el lenguaje filosófico.

Ortega no ha aceptado esta manera de conducir el problema y ha negado que el pensamiento de Heidegger rectifique la noción ontológica tradicional, porque al llevar al primer plano la pregunta por el ser —el ser de unos zapatos pintados por Van Gogh, el de un martillo, el del Estado, etc—, admite que ese ser que se desoculta y aparece al hombre es una posibilidad de aparecer, algo latente que hay *fuera* en las cosas y en los hechos.

El enunciado sartreano de lo real como realización, equivale a la afirmación orteguiana que define el ser como un *hacer*, es decir, que no hay ser previo que buscar ya que es una posibilidad que cumple al hombre concretar azarosamente. “La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Sólo cabrán homologías”<sup>5</sup>.

Las diversas terminologías, que fracasan con frecuencia normal en la tarea de fijar la ignorada textura de eso que hay escondido, tampoco le petan al filósofo español: “No concuerdo con Aristóteles, con los escolásticos ni, en general, con la tradición filosófica que han gritado siempre *individuum ineffabile*. Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades”.

Es evidente la abundancia de *términos* y neologismos. El traductor de este estudio de Heidegger —Samuel Ramos— nos da la palabra “atraco” como equivalente a la que utiliza o inventa Heidegger para solucionar un difícil problema expresivo. Cabe sospechar que puede tratarse de una maniobra del traductor para solucionar su propio problema. En la traducción de *El Ser y La Nada* abundan vocablos de bizarra extravagancia:

<sup>5</sup>*Idea de Principio en Leibniz*, p. 241. Emecé, editores, Bs. Aires, 1958.

“El ser es el *macizo*”. No sería inoportuno sonreír pensando en las dificultades que se presentan para *atracar* (Heidegger) a un *macizo* (Sartre).

¿Es el de Heidegger el caso del filósofo de lo inefable? La pieza se le escapa una y otra vez, lo que más consigue es *atracarla* un instante.

Los lectores de naciones como la nuestra, que no producen filosofía, no deben ceñirse estrictamente a la dictadura de estas terminologías tan personales que son excretadas por el oscuro mecanismo de la traducción. El profesor que oficializa irresponsablemente el término extravagante en sus lecciones no se ha hecho cargo de que el vocablo filtrado por el traductor responde en su origen a una experiencia única, personal e incorrectamente transmitida. Tal despropósito ha venido repitiéndose en la divulgación de los grandes innovadores de filosofía de este siglo. Se traducen centones de términos herméticos, inexplicables, frente a los cuales el lector ya no lee sino que descifra algo que el autor dejó diluido en el cómodo artefacto del término inventado. El uso desmedido de un lenguaje puramente terminológico, constituye un vicio intelectual que, si se generaliza, perjudicará el normal desarrollo de nuestra lengua filosófica, que se extenuará reproduciendo y combinando literalmente las remotas experiencias de los pensadores alemanes. Explicar en lengua materna no es traspasar a fardo cerrado los filosofemas ajenos; así no se dirá nunca la propia verdad, si es que, alguna vez, se piensan verdades entre nosotros.

Ultimamente nuestros profesores de filosofía salieron de sus cátedras para airear a Husserl con motivo de rendirle un homenaje de primer centenario. Actitud ejemplar, esfuerzo serio. Ninguno de los conferencistas, de cuya sincera pasión filosófica no se puede dudar, pudo enfrentar a Husserl con personalidad ni mostrar alguna objeción notoria. Por una hora cada vez, asistimos a un parafraseo tan diestro como estéril, que delató la carencia de una auténtica lengua filosófica y, por tanto, de un modo mental capaz de digerir, colonizar y traspasar al castellano adecuadamente la jerga de los traductores. En ese selecto grupo de investigadores de filosofía había uno cuyas convicciones, enérgicamente expresadas en una reciente publicación, permiten esperar un cambio favorable. “Pero, por otra parte, no hay lenguaje que perfeccione y enriquezca nuestra visión viva de las cosas, que haga más intensa nuestra intuición del fenómeno, si no es básicamente lenguaje corriente, lengua humana general. Esta no puede, pues, ser dejada simplemente atrás, reemplazada sin más por jerga técnica. Es necesario retornar a las palabras vivas, preguntarse por ejemplo, finalmente, luego de las distinciones rigurosas, qué es el lenguaje. Y esto no es otra cosa que consumir el enriquecimiento de la visión humana que constituye la investigación, y qué es a la vez el enriquecimiento de la palabra común”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>Félix Martínez Bonati, *La Concepción del Lenguaje en la Filosofía de Husserl*, pp. 11 y 12.

Si es el lenguaje corriente el que perfecciona y enriquece nuestra intuición de los fenómenos; si hay que retornar a estas palabras vivas; una visión humana, como es repensar a un filósofo difícil, no podría realizarse con perfección y riqueza. Habría un decir filosófico condenado a pura terminología, esencialmente intraducible, opaco a toda explicación, fundamentalmente intransmisible, en suma.

Ortega, cuyos libros están a la mano, se “propuso semejantes logros”. No hizo otra cosa en su vida que vitalizar y enaltecer nuestro instrumento fundamental para pensar filosofía: el lenguaje. Escribió al final de su vida que “el término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, asepticada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es *decir la cosa* y llamamos *nombrar*. La palabra llama a la cosa que está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifiesta... En el momento en que un nombre se convierte en término técnico, lejos de decirnos él la cosa, de traérnosla y hacérnosla visible, tenemos inversamente que buscar por otros medios la cosa que el término designa, verla bien y sólo entonces entendemos el término. Una terminología es todo lo contrario de una lengua”<sup>7</sup>.

El lenguaje en Heidegger es, palabra por palabra, un archivo de conceptos que el traductor hace explotar. La explosión ahuyenta al lector desprevenido que creía que leer filosofía era leer a Platón, a Descartes, a Leibniz, a Kant; algo ciertamente difícil, pero nunca fastidioso.

FERNANDO URIARTE

*Diario de Oriente* —Unión Soviética, China e India—, de LUIS OYARZÚN.

Editorial Universitaria, 1960

Tenemos prevenciones sobre “las impresiones de viaje”, sean a través de libros, artículos periodísticos, conferencias o conversaciones familiares. Se generaliza demasiado, se afirman como hechos comunes y permanentes casos particulares y circunstanciales, se repiten apreciaciones consignadas en guías de turismo. Es frecuente, también, que el viajero sólo trate de buscar aquello que conviene a su índole o interés individual o se sobrepasa de algo que es propio de la región o país visitado. Por ejemplo,

<sup>7</sup>*Idea de Principio en Leibniz*, p. 357.