

# mapocho

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Nº 45 Primer Semestre de 1999

## HUMANIDADES

Capote a sangre fría, <i>Fernando Emmerich</i> .....	9
Tres vistazos a la obra de José Echeverría, <i>Carla Cordua, Marcos García de la Huerta y Jorge Vergara E.</i> .....	15
Ezequiel Martínez Estrada ante Buenos Aires: Estudios histórico-sociales y literarios, <i>Graciela E. Tissera</i> .....	23
La maternidad y el mundo en Gabriela Mistral, <i>Susana Münnich Busch</i> .....	37
La melancolía del progreso urbano en dos poetas de Valparaíso: Ennio Molledo y Juan Cameron, <i>A. De Nordenflycht Bresky</i> .....	51
La crítica literaria periodística en Chile: 4 medios representativos en los años sesenta, <i>Alejandra Ochoa P.</i> .....	61
Mario Vargas Llosa y Alemania, <i>Ewald Weitzdörfer</i> .....	87
Palma entre el costumbrismo y la novela, <i>J. Cornejo Polar</i> .....	99
Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar, <i>Martin Heidegger, Breno Onetto</i> .....	109

## CIENCIAS SOCIALES

Norbert Eliás: Historiador y crítico de la modernidad, <i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i> .....	121
La pregunta por la nacionalidad cultural, <i>Marcos García de la Huerta</i> .....	141
La democracia como antivvalor, <i>Luis Corvalán Marqués</i> .....	153
Historia, narración y narrativismo: Las múltiples caras de un debate abierto, <i>Marcos Antonio León León</i> .....	161

Esparcimiento, sociabilidad y vida comunitaria en la colectividad alemana de Valparaíso durante el siglo XIX, <i>Elizabeth von Loe Salm</i> .....	181
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## TESTIMONIOS

Pequeña autobiografía de una vocación, <i>Pedro Lastra</i> .....	199
El Huique, una hacienda con historia, <i>Manuel Peña Muñoz</i> .....	207
Santa María La Cenicienta de Valdivia, <i>William Thayer Arteaga</i> .....	215
Mercado y Rosa, <i>María Angélica Illanes</i> ....	223
Rosa Aráneda: una "literaria" de las buenas, <i>Marcela Orellana</i> .....	227
Décimas, <i>Santiago Varas</i> .....	231
La visión, palabras en homenaje al poeta Humberto Díaz-Casanueva, <i>Breno Onetto M.</i> .....	233
El ala del ojo, <i>Ricardo Loebell</i> .....	237

## COMENTARIOS DE LIBROS

<b>Fernando Emmerich, Las manos de la justicia</b> , <i>Ewald Weitzdörfer</i> .....	253
<b>Varios autores, A fin de cuentas. El pensamiento filosófico de José Echeverría</b> , <i>Marcos García de la Huerta</i> .....	254
<b>Adolfo Pardo, Los insobornables</b> , <i>Ricardo Cuadros</i> .....	255
<b>Carmen Gaete Nieto del Río, Voz reunida</b> , <i>Ricardo Loebell</i> .....	257
<b>Carlos Ossa, La pantalla delirante</b> , <i>Miguel Valderrama</i> .....	259



# TRES VISTAZOS A LA OBRA DE JOSÉ ECHEVERRÍA

*Carla Cordua*

## LA MORALIZACIÓN DE LA MUERTE

José Echeverría compartió con varios filósofos del pasado la idea de que la filosofía posee una relación estrecha con la muerte, esto es, con la condición mortal del hombre. Consideró lo que otros pensadores habían dicho de la muerte y tomó para sí algunos elementos de estas concepciones pero siguió buscando una versión propia del significado de la muerte hasta que la encontró. Consultó también con poetas y escritores, examinando con seriedad y pasión sus visiones, dichos y fábulas.

La muerte como término de la vida natural, como aniquilamiento completo, como tránsito del alma a otro mundo, como pérdida de la individualidad y retorno a la vida universal: hay versiones metafísicas, religiosas, biológicas, psicológicas de su sentido. Toda concepción de la muerte es un elemento del proceso de aceptar la mortalidad o de rebelarse contra ella. Creamos un vocabulario que permite referirse a la muerte y que alienta en nosotros la persuasión de que tenemos opciones frente a la mortalidad. Tales opciones, claro, no son sino las varias posibilidades de adoptar una actitud frente a la muerte que no falla. En la obra de Echeverría la muerte adquiere un marcado acento moral, en contraste con los conceptos tradicionales mencionados.

Echeverría propuso entender que la muerte completaba o enteraba la vida. Dice:

“Las cosas y las personas de nuestra experiencia sólo pueden exhibir su esencia o naturaleza verdadera en función de ese todo de la vida que las alberga y de la que se nutren. Mientras vivimos, nada está dado entero, en su completud, en la perfección que es su forma final. Por estar sujeto a eventuales enmiendas sucesivas, cada hecho, cada cosa, cada persona, tiene su sentido postergado, en suspenso. Sólo en el término de la experiencia será posible descubrirlo. Este proceso de desvelamiento que a veces se cumple al vivir puede ser también el cumplimiento del sujeto mismo que vive, y justificar así retroactivamente la pesquisa que ha sido esa experiencia suya. El hecho verdadero (es)... lo hecho; vale decir: es lo que queda cuando, llegados a ese deslinde de nuestro tiempo en que no caben ya rectificaciones o desengaños ulteriores, sólo procede comprender comprendiendo, aceptar (*Libro de Convocaciones*, 32).

Hablando del significado de la muerte de Don Quijote sostiene que uno de los sentidos de la novela de Cervantes consiste en que el protagonista adquiere conciencia

“de vivir un tiempo humano, en que cada hecho, cada acción, se sitúa en un proceso orientado hacia un término; destinado, por tanto, a acabarse, puesto que, a medida que transcurre, lo vivido adquiere mayor peso, y el futuro, en que nuestras ilusiones pudieron buscar refugio, se hace más estrecho y restringido, hasta desaparecer por completo en el instante de morir”. “Este tiempo es también el de nuestra propia vida” (L.C., 24). “...a medida que el protagonista avanza por el tiempo de su vida, las aventuras van perdiendo su carácter episódico; ya no son aislables unas de otras, siguen un curso trazado por las que les preceden; en suma, se integran en una estructura, llegan a constituir *el organismo de lo vivido*” (L.C., 25). Así, la vuelta de Don Quijote a su casa y la sensatez al final de la novela deja “tras de sí... lo único que nadie puede arrebatarle: un pasado, vivido según su voluntad, que ha sido una inserción en el mundo, una tentativa de alterarlo, una acción social y una fama. Tiene no sólo un *pathos* sino un *ethos*... y por esto la muerte, que puede ser privación, se convierte para él en *muerte-consumación*” (L.C., 33).

La vida personal de Don Quijote, prosigue Echeverría, “sólo quedará consumada, sellada, en la proximidad de la muerte”.

“Nuestro impulso vital nos arranca del presente hacia un futuro que nos imaginamos y esperamos y, por ello mismo, ese presente que de este modo vamos abandonando se degrada en pasado. Hay, sin embargo, en dicho impulso, un elemento contradictorio, pues aquello que anhela y por cuyo anhelar se empobrece el presente y se genera el pasado, lo quisiera tener en la permanencia de un presente pleno... Mas al acto mortal le es dado superar la contradicción: el pasado, construido con esos presentes sucesivos de que la imaginación y la espera nos distrajeron, puede recuperar su condición de presente, puesto que no hay ya un futuro hacia el que la imaginación y la espera pudiera proyectarse”.

La moralización de la muerte en el sentido de Echeverría la convierte en un elemento de la vida con el cual nos relacionamos sin cesar, viéndola como el broche de oro de la existencia. El convencido le perderá, con toda razón, el miedo y la aversión. Podrá conversar con ella serenamente como con una posibilidad promisoría que corrige el desparramo de las cosas y de los tiempos y que no dejará de cumplirse.

#### ÚLTIMAS PALABRAS

*Marcos García de la Huerta*

Quisiera hacer un breve alcance sobre esta idea que nos propone Echeverría sobre la muerte como “pauta ética”. Según ella, el instante postrero de nuestra vida es un momento de totalización del sentido que sintetiza lo que hemos sido,

de modo que una buena muerte consistiría en completar simplemente lo que ha sido un vida buena o moral. De ahí entonces la idea de la muerte como "pauta ética".

Mi pregunta es si esta óptica sobre la muerte coincide con la que se tiene cuando se está efectivamente enfrentando la última hora. Es decir, si llegado el momento final de nuestra vida podemos mantener la tranquilizadora idea de que este instante es sólo la coronación del sentido anterior de nuestra vida o si por el contrario, la inminencia de la muerte no introduce alguna perturbación del criterio del sentido que manejamos mientras vivimos y tenemos, como se dice, una vida por delante. Entonces, cuando se sufre la agonía de una enfermedad incurable o se está herido de muerte o frente al pelotón de fusilamiento, ese instante de soledad y angustia; no aportara algo nuevo y distinto al simple imaginar o pensar la muerte?

No hago con esta interrogante sino evocar la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica a propósito de esta práctica insólita y casi nunca ejercitada del morir. Kant hace este distingo a propósito del arte y la teoría: se puede describir muy bien como ha de hacerse el mejor zapato aun no siendo uno mismo capaz de hacerlo.

De ser así, la muerte como práctica sería asimilable en cierto modo a un arte y la muerte imaginada o pensada sólo una teoría, de modo que habría un arte de morir que no tendría por qué corresponder o coincidir con el arte de vivir bien.

La metáfora de la pauta, puede esclarecernos algo más. La pauta es un "dechado o modelo", un criterio para juzgar algo: así decimos que la vida de los santos o de los héroes es una pauta de virtud moral o ciudadana. Pauta también es un cierto canon o código que sirve para la ejecución de algo. Así por ejemplo, la pauta musical o la pauta para descifrar un mensaje cifrado: en ambos casos pauta es algo exterior a la música en un caso; a la acción moral en el otro. Para nuestro asunto, la realización de una buena vida, la pauta introduce también cierta exterioridad porque califica la vida con el padrón de la muerte. Con una muerte imaginada, por cierto, puesto que regularmente no estamos en ese trance, aunque siempre esté presente la posibilidad.

Sugiero, en suma, que la muerte y la vida son ellas mismas modos de apertura, formas de comprensión diferentes y mutuamente irreductibles. Por ende que verse en la agonía puede significar un momento de revisión total; de cuestionamiento radical que nos desrealice y nos haga revisarlo todo.

Scorcesse en *La última tentación de Cristo* plantea este dilema, pues el filme presenta a Jesús en la agonía ante la tentación de no haber sido Cristo y haber vivido la vida simple del carpintero de Galilea, que amó con el amor de los hombres y fue uno más entre ellos.

Nietzsche en una vena similar había escrito:

"es posible que así le sucediera al fundador del cristianismo suspendido en la cruz; pues la más amarga de las palabras 'Dios mío; por qué me has abandonado?' contiene el testimonio del más completo desengaño y la iluminación sobre la ilusión de su vida. En el momento del sufrimiento supremo, se hizo clarividente para consigo mismo, tal como lo fue, según

refiere el poeta, el pobre Don Quijote moribundo. La inaudita tensión del intelecto que quiere oponerse al dolor, ilumina desde entonces todo lo que mira con una nueva luz”.

Nietzsche ha comentado asimismo la frase de Sócrates moribundo:

“Oh Critón le debo un gallo a Esculapio. Esta ‘última palabra’ ridícula y terrible, escribe Nietzsche, significa para quien tiene oídos: ‘Oh Critón, la vida es una enfermedad’. ¡Será posible! un hombre como él, que había vivido alegre y como un soldado a la vista de todos iera pesimista!... ¡Ay amigos! ¡También tenemos que superar a los griegos!”.

En una dirección similar apuntan las últimas palabras del emperador Augusto: “Aplaudid amigos; la comedia ha concluido”.

Lo que plantean estos ejemplos, independientemente de la interpretación que en cada caso procura Nietzsche de la letra misma de esas “últimas palabras” es, pues, que la muerte vista cara a cara procura una mirada diversa y contrastante; nos plantea, en buenas cuentas, la cuestión acerca de si ella procura una pauta para la acción o si la pauta es una cosa y otra distinta la “melodía”; como dice el refrán, “otra cosa es con guitarra”.

#### TRAS LA UNIDAD EN LA FILOSOFÍA DE ECHEVERRÍA

*Jorge Vergara E.*

Augusto Salazar Bondy, el filósofo peruano, decía que en América Latina no se había producido aún una filosofía que valiera el esfuerzo de refutarla. José Echeverría comprendía plenamente la importancia que ha tenido la crítica en la historia de la filosofía hasta nuestros días, tanto en la lucha constante que realiza cada pensador contra las objeciones de su propio escepticismo, como en la crítica de otras teorías filosóficas. En sus últimos años hizo suya esta severa opinión y convocaba a los nuevos filósofos a cumplir esta gran tarea. Al hacerlo asumió implícitamente una actitud extremadamente crítica frente a su propia filosofía.

No consideró siquiera la posibilidad de que en nuestra región hubieran surgido filosofías que no sólo fueran acreedoras de nuestro esfuerzo crítico por la relevancia de sus tesis y la calidad de su argumentación, sino que fueran merecedoras de nuestro esfuerzo hermenéutico. Es decir, no pensaba que entre nosotros existiera una verdadera filosofía por su aspiración al rigor y a la coherencia, por la complejidad de su trama argumental, la profundidad de su conceptualización, su matizada relación a los clásicos y a las otras filosofías, y por su capacidad de ofrecer respuestas significativas a las interrogantes principales sobre el ser, la experiencia, la existencia humana y la vida social. Mi hipótesis es que no concibió siquiera esta posibilidad respecto a su filosofía por un exceso de sentido autocrítico. En una investigación he intentado mostrar la calidad y complejidad de la filosofía de Echeverría (Vergara, 1998).

En esta ocasión, sólo quisiera caracterizar su modo dramático de filosofar que planteaba la existencia de diferentes niveles de realidad, dimensiones y formas de experiencia y, al mismo tiempo, buscaba denodadamente el relacionamiento e integración de las oposiciones.

En primer lugar, Echeverría estaba consciente que el verdadero filósofo va elaborando nuevas teorías, pero debe enfrentarse a la vez con su deseo de afirmarlas incondicionalmente: nuestro espontáneo dogmatismo; y con su propia criticidad y escepticismo que lo lleva a buscar razones para poner en duda u objetar, y de ese modo negar lo penosamente conquistado. Podría decirse que las teorías filosóficas son el resultado, y en cierto sentido, la superación de estas dos tendencias opuestas.

Filosofar, como lo mostraron Nietzsche y Heidegger, implica, a la vez, dialogar con los filósofos del pasado y del presente. Y ésto no es fácil, especialmente porque sus teorías sobre los mismos temas, con frecuencia, son polarmente opuestas entre sí, contradictorias. Echeverría asumió la postura teórico-metodológica propuesta por Ferrater Mora: el integracionismo. Este no significa un estéril eclecticismo, sino una búsqueda creativa de nuevas teorías que articulen lo que aparece como conciliable: “es una integración que exige de cada doctrina que se amplíe y abra hacia la consideración de la doctrina adversa, a fin de que pueda integrarse con ella” (Echeverría, 1994: 108).

Asimismo, la filosofía se mueve entre dos polos que no son fáciles de conciliar y que definen su actividad propia o “el drama de la filosofía”: de una parte, la exigencia de rigor y, de ser posible, de apodicticidad, que viene no sólo de Husserl, sino de sus orígenes parmenídeos; de otra, la obligación de esclarecer el sentido de nuestra existencia y orientar nuestra acción individual e histórica. Cuando la filosofía abandona la dimensión personal, se convierte en lógica o matemática; pero si se consagra a ella, abandonando la búsqueda de la evidencia, se convierte en historia o testimonio. Filosofar es un difícil ejercicio entre estos dos polos o dimensiones insustituibles, y sólo algunos pensadores han logrado integrar estos dos aspectos irrenunciables.

El pensar de Echeverría tendió puentes entre la filosofía y la literatura, venciendo los prejuicios academicistas, a través de sus interpretaciones filosóficas de *El Quijote*, *La divina comedia*, la poesía de Machado, de Huidobro y otros autores. Su hermenéutica que podríamos denominar “convocacional”, constituye un diálogo, a menudo tensionado y dramático, no sólo con grandes escritores, sino con algunos de los pensadores más relevantes de la tradición filosófica: Platón, Epicuro, Descartes y otros. Un diálogo donde Echeverría asume un papel activo reinterpretando sus teorías a la luz de sus propias intuiciones y concepciones y, al tiempo, recreando su filosofía en dicha interlocución.

La filosofía de Echeverría presenta un conjunto de dualismos. Propuso distinguir claramente la filosofía y las ciencias. Diferencia nítidamente entre el nivel ontológico, del *ser*, y el mundano, del *estar*. Consideraba a ambos como reales y poseedores de su propia legalidad y temporalidad. En el primero asume el principio de Machado de la esencial y diría insuperable, heterogeneidad del ser: del yo mismo y lo Otro. En el plano existencial separó las experiencias de vida, el proceso experiencial, de la “experiencia conclusiva” del morir, síntesis de todas las experiencias y sentido definitivo de la existencia humana. Podría decirse, en sín-

tesis, que Echeverría era un filósofo de raigambre platónica que pensaba la realidad y la existencia humana en dualismos.

Sin embargo, su filosofía no se complacía en la separatividad de lo diferenciado. Buscó en todos los casos integrar estos niveles, dimensiones y términos. Para Echeverría, la provisoriedad del *estar* y de la vida cotidiana no negaba la permanencia y necesidad del *ser*. Más aún, proponía contemplar los acontecimientos cotidianos desde la perspectiva del ser, y transitar entre la experiencia primordial y la cotidiana. Las ciencias y la filosofía, en su opinión, formaban parte de un continuo de saber, en el cual la filosofía era como el tronco del árbol del saber. Describió fenomenológicamente la experiencia como articulación entre el yo mismo y la diversidad de los otros: personas, seres vivos y cosas que “participan” del Otro. El carácter dialógico de la experiencia permitía superar el solipcismo, el llamado abismo ontológico entre el hombre y el mundo, así como la separatividad entre los yos, y entre nuestra forma de pensar y la de los otros.

La incompletitud de sentido de nuestras diversas experiencias y su separatividad; así como la tensionada oposición entre las dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro, podrían ser superada en la experiencia postrera del morirse, que no debe ser confundido con el acontecimiento físico de la muerte. El morirse reúne todo nuestro tiempo en un presente que presentifica todo nuestro pasado: y, de otra, constituye la experiencia radical de sentido, la verdad de lo que ha sido nuestra vida. Más aún, pensaba que “el instante de nuestra muerte es para nosotros la eternidad”, no en el sentido de la permanencia sin término en el tiempo, sino por la calidad misma de nuestro morir, “como actualización de la experiencia pasada en su totalidad” (1993:52 y 1986: 18).

Hasta aquí hemos mostrado algunas de las oposiciones presentes en su filosofía existencial y ontológica. Sería necesario investigar cómo se produce este doble movimiento de descubrimiento y explicitación de las oposiciones, y de búsqueda de experiencias de integración en su filosofía jurídico-política, de la educación y de la literatura, que constituyen también parte relevante de su legado filosófico.

Finalmente, podría decirse que la filosofía de Echeverría es profundamente optimista. En ello se diferencia de Schopenhauer, Adorno, Horkheimer, Heidegger y otros pensadores trágicos para los cuales la existencia humana se encuentra desgarrada entre contradicciones insuperables o sumida en una situación límite cuya superación apenas podemos imaginar. Por ello, es que su última e inconclusa obra *Una ética en tiempos de duelo*, de 1996, constituye una lúcida reflexión sobre nuestra situación de duelo por la pérdida de vigencia de los tres principales referentes o “paradigmas” de la modernidad: Dios, la modernidad y el progreso; y, una apasionada convocación a los individuos y a nuestras sociedades, para construir un proyecto de vida que dé sentido y dignidad a nuestra existencia en estos tiempos de profunda precariedad.

## REFERENCIAS

Echeverría, José (1986), *Libro de convocatorias I: Cervantes, Dostoievski, Nietzsche, A. Machado*, Ed. Anthropos, Barcelona.

Echeverría, José (1993), *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, Ed. Yunque, San Juan de Puerto Rico.

Echeverría, José (1994), "El integracionismo de José Ferrater-Mora: una filosofía abierta al porvenir", en *José Ferrater-Mora, su vida y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela.

Vergara, Jorge (1998), *La filosofía de la existencia humana y la ontología de José Echeverría*, (próxima publicación).