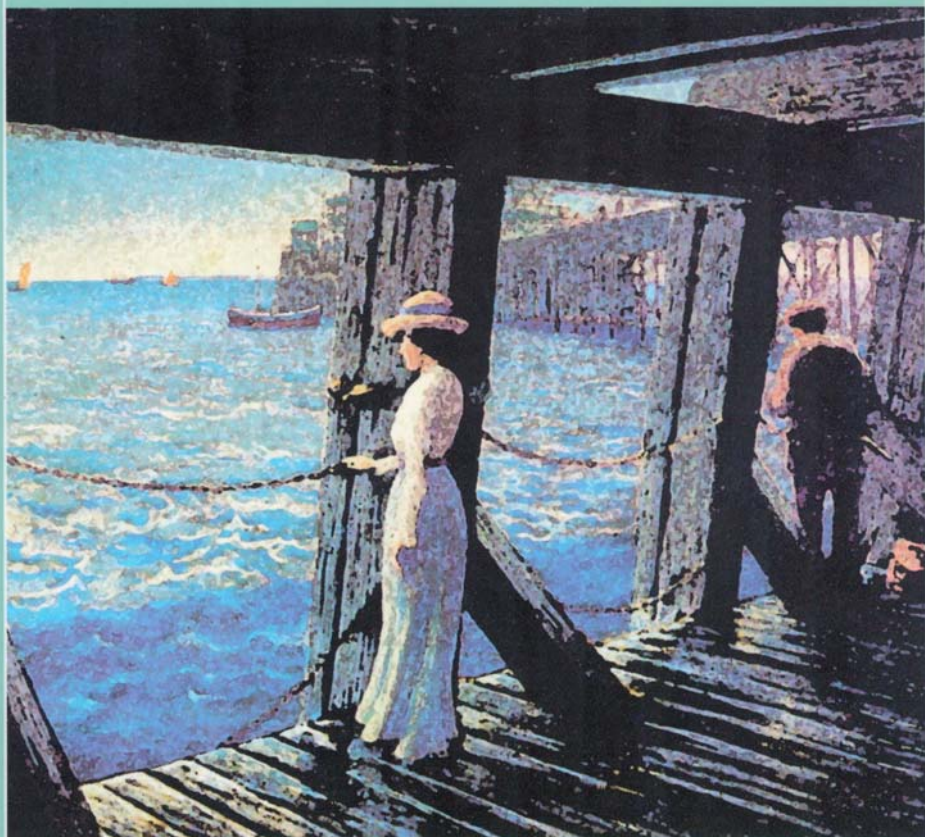


ANUARIO DE LETRAS MODERNAS



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

VOLUMEN 11 / MÉXICO / 2002-2003

ANUARIO DE LETRAS MODERNAS

VOLUMEN 11 MÉXICO 2002-2003



Facultad de Filosofía y Letras 1553-2003
450 años de tradición humanista



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DE LETRAS MODERNAS

Consejo de Redacción:

Dra. Nair María Anaya Ferreira

Mtra. Marina Fe Pastor

Dra. Renata von Hanffstengel

Dra. Laura López Morales

Mtro. Federico Patán

Dra. Marlene Rall

Dra. Claudia Ruiz

Directora:

Dra. Renata von Hanffstengel

Secretaria:

Dra. Nair María Anaya Ferreira

Cuidado de la edición: Raúl Gutiérrez Moreno

Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

Imagen de la cubierta: Autor desconocido, *Southend*, 1912

DR © 2003, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN 0186-0526

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
Rosalba LENDO FUENTES, “La evolución de la novela artúrica francesa”	13
Aurora PIÑEIRO, “Lo solemne y lo festivo: contrastes y paralelismos en el primer ciclo de historias de <i>Los cuentos de Canterbury</i> ”	23
Claudia LUCOTTI, “El tema del matrimonio en <i>The Canterbury Tales</i> de Geoffrey Chaucer”	35
Adrián MUÑOZ G., “A Little Chat on Chaucer’s ‘The Miller’s Tale’”	47
Rosario FARAUDO, “Chaucer como poeta de amor cortés y su contraste con Shakespeare en <i>Troilus and Criseyde</i> ”	53
Claudia RUIZ GARCÍA, “Erasmus, Rabelais y Brantôme, dos rostros del libertinismo y el libertinaje del siglo XVI”	61
Ana Elena GONZÁLEZ TREVIÑO, “Armonías de papel: la tradición clásica de la música de las esferas en el Renacimiento”	81
María Enriqueta GONZÁLEZ PADILLA, “Shakespeare: el punto de vista ético”	105

José Ricardo CHAVES, “Incestuosa Madame Frankenstein”	117
Marina FE, “Los monstruos de <i>Frankenstein</i> ”	121
Ernesto PRIEGO, “Las huellas del monstruo: las miradas de <i>Frankenstein</i> ”	129
Nair María ANAYA FERREIRA, “El sentido del humor en las tres primeras novelas de V. S. Naipaul”	149
Haydée SILVA OCHOA, “Surréalisme vs. Oulipisme: deux poétiques du jeu incompatibles?”	163
Emmanuelle TREMBLAY, “Del indígena real al indígena imaginario. Crónica de un deseo mestizo”	173
Emilia RÉBORA TOGNO, “Mensaje e interacción en el ensayo de crítica literaria en lengua inglesa. Análisis del título y de la introducción”	189
Greta RIVARA KAMAJI, “Sobre filosofía y poesía”	219
Carolina PONCE HERNÁNDEZ, “Catulo y Cicerón”	227
María Josefina PACHECO VÁZQUEZ, “La propagación del eco. <i>Las vigiliass de Bonaventura</i> y algunas poéticas de la traducción en la literatura alemana”	249
Mario MURGIA ELIZALDE, “Edward Young y William Collins: angustia, diálogo e imaginación”	259
TRADUCCIÓN	
Michèle ROBERTS, “Balada de la boda en Marseilles”	275
RESEÑAS	
<i>Poligrafías. Revista de literatura comparada</i> , núm. 3 (José Ricardo CHAVES)	283
María STOOPEN, <i>Los autores, el texto, los lectores en el Quijote de 1605</i> (Helena BERISTÁIN)	286

Claudio MAGRIS, <i>El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna</i> (Marlene RALL y Christine HÜTTINGER)	292
Jorge FUENTES MORÚA, <i>José Revueltas, una biografía intelectual</i> (Renata von HANFFSTENGEL)	300
Ana Rosa DOMENELLA, coord., <i>Territorio de Leonas. Cartografía de narradoras mexicanas de los noventa</i> (Laura LÓPEZ MORALES)	306
Nair María ANAYA FERREIRA, <i>La otredad del mestizaje: América Latina en la literatura inglesa</i> (Federico PATÁN)	311
Ottmar ETTE, <i>Literatura de viaje, de Humboldt a Baudrillard</i> (Dietrich RALL)	315
<i>Un encuentro con Doris Lessing</i> (Argentina RODRÍGUEZ)	321
Eva CRUZ, coord., <i>La forma del asombro</i> (Raquel SERUR)	324
Dietrich KRUSCHE, <i>Zeigen im Text. Anschauliche Orientierung in literarischen Modellen von Welt</i> (Marlene RALL)	328
Luz Aurora PIMENTEL, <i>El espacio en la ficción</i> (María STOOPEN)	332

Sobre filosofía y poesía

Greta RIVARA KAMAJI
Universidad Nacional Autónoma de México

Abismarse en la aventura del pensar constituye el acto más significativo de la filosofía. Digo abismarse porque filosofar comprende siempre la conciencia de que una vez que hemos sido bautizados con el sello de la reflexión, no lo abandonamos nunca o, mejor dicho, el pensar no nos permite ya nunca escapar a su seducción. No hay posibilidad de evadir, de huir; los pensamientos nos asaltan, se apoderan y penetran en lo más hondo de nuestra vida para fundirse ahí con ella.

Sabemos que un genuino filosofar escapa a toda pretensión de encontrar soluciones definitivas. Por el contrario, en su camino se encuentra con la ausencia, reencontrándose así con aquel signo bajo el cual la filosofía misma lanzó su primera palabra: la pregunta.

Hemos de asir la filosofía preguntando, y si preguntamos viene a nuestro encuentro el filosofar, nos arroja y arrulla, nos despierta y nos pone en camino, en camino hacia el pensar.

Si la filosofía anida en lo profundo de la humana vida y no se distancia de ella, hemos de pensar con la filosofía lo profundo de la vida; además, si no traiciona la condición humana, ha de ser como ésta, susceptible de cambio, de lucha, de avances y retrocesos, de transformaciones y proyectos, de esperanzas y abismos. Si la filosofía es en nosotros, ha de arriesgar siempre, transformándose a sí misma cada vez que da un paso, apostando por hacerse más plena, más rica, más honesta.

Con esta convicción, creemos que la filosofía implica un modo de reflexionar que no comienza ni termina, sino que, como afirma Heidegger, se pone en camino. Ponerse en camino significa creer que el pensamiento que quiere pensar y no imponer respuestas y soluciones ha de sacrificar su unidad para asumir su dolorosa —y no menos rica por eso— fragmentación, su angustiante estar en camino sin encontrar nunca el punto de llegada. Creemos que no hay estación que acoja de una vez por todas los pensamientos; lo que hay es, sí, navíos para embarcarse, navíos en cuyo frente se incube el

proyecto de la filosofía misma: partir a la aventura, sabiendo que no hay puerto seguro de llegada. Pero tampoco hay posibilidad de retorno, el camino andado no se desanda, el andar es justo el asidero de la reflexión, el sumergirse con los pensamientos y el dialogar con ellos.

Pero es también regocijo del pathos de nuestra “razón” arremeter nuestras ansias todas contra lo ya pensado y pensarlo de nuevo como si fuese la primera vez, porque pensamos que las filosofías no son meros aparatos técnico-teóricos que estudian ciertas problemáticas; los filósofos y sus pensamientos, si han de arraigarse en quienes los estudiamos, han de acompañarnos siempre integrados a nuestro pensar, a nuestra reflexión, a nuestro lenguaje. ¿Por qué sacrificar esta íntima comunión —integración tan costosa, tan ardua— a la exposición “objetiva” y distante? La filosofía no es conclusión última de nada sino camino abierto para preguntar, tal y como lo señaló uno de los filósofos más importantes del siglo xx: Martin Heidegger.

Nunca sin una significativa intención utilizó Heidegger —con bastante frecuencia y a lo largo de su obra— la palabra camino: Weg. Ante todo, podríamos decir que dicho término habría de significar —entre otras cosas— lo que el filósofo alemán pensó acerca de la filosofía, o mejor dicho, para pensar la filosofía pensó la palabra Weg.

Heidegger construye su reflexión sobre lo que la filosofía es apuntando, en primera instancia, que lo que hay que saber preferentemente es aquello que la filosofía no nos puede dar: en el reino de la técnica, en una comprensión del mundo que reduce todo a la utilidad y proyecta para los saberes un destino meramente instrumental, la filosofía se presenta entonces como soberanamente inútil, inactual y ciertamente instrumento ineficaz de nada. De acuerdo con esto, pensar que la filosofía sirve para algo, representa, según Heidegger, el hecho de estar inscrito en una clase de pensamiento dominado por determinada racionalidad técnica y científica que venera la idea de que todo tiene una razón de ser, en todo caso, un ser para algo (cf. Heidegger 1998).

Con todo, la filosofía, además de inútil, es inactual, y lo es en la medida en que, para Heidegger, no existe razón alguna para exigirle la tarea de tener repercusiones prácticas de carácter inmediato. Amén de lo anterior, la filosofía tampoco resuelve nada, cosa en la que Heidegger se encargó de insistir constantemente. Él considera que suponer que la filosofía puede resolver y responder preguntas categóricamente, cualesquiera que éstas sean, significa suponer a su vez que aquélla posee metodologías de análisis análogas a las de otros saberes, ordinariamente llamados científicos. Desde la perspectiva de Heidegger, la filosofía no puede y probablemente tampoco debe imitar modelos cuyos objetos son radicalmente distintos a los de su reflexión.

Por esto Heidegger se preocupó por aproximar a la filosofía más que a las palabras conocimiento o conocer, a las palabras pensar o pensamiento, y tendrá más próxima a ella la palabra inutilidad que las palabras “consistencia”, “precisión”, “eficacia”, etcétera. Del mismo modo, hizo intimar la palabra filosofía con la de arte más que con la palabra ciencia.

Frente al afán moderno y tardomoderno de medir, de cuantificar, de calcular, de matematizar, de instrumentalizar,¹ Heidegger anota justo la inutilidad de la filosofía y añade que si el pensar ha de servir de algo no será para producir, medir, cuantificar, controlar, sino para pensar la existencia histórica, para ponerla en cuestión, para abrir posibilidades, para pensar lo no pensado; filosofar es para Heidegger pensar, y pensar es, en todo caso, preguntar, preguntar antes de suponer cualquier respuesta, cualquier verdad a partir de la cual el ente en su totalidad pueda ser organizado.

En este sentido, cabe recordar que los primeros filósofos eran para Heidegger sencillamente “pensadores” en la medida en que su primario pensar estaba marcado por el asombro radical del ser, frente al ser, por la conmovedora experiencia de advertir ser en vez de nada y poder preguntar por ello en el extraordinario preguntar por lo extraordinario, pregunta en la que consistiría la filosofía.

Filosofía y filosofar en Heidegger significan verse conducido en un camino, en una senda donde lo que interesa es el trayecto, el punto de partida, y no el sitio al que se pretende arribar.

Este trayecto es significativo en la medida en que se establece como horizonte del preguntar de la pregunta misma, el trayecto implica que todo pensar ha de iniciar con una pregunta, y es sobre la pregunta sobre lo cual el pensamiento ha de esmerar su experiencia, no en su inmediata respuesta. La interrogación misma marca ya el inicio del camino. Filosofía significa, en este sentido, poner la pregunta en un camino, en un sendero. Heidegger (1985) nos conduce por esta comprensión del pensar indicando lo siguiente: ¿por qué no preguntar qué es la filosofía? en lugar de ¿qué es eso, la filosofía? como él lo hace. La pregunta implica un señalamiento en el es, ¿qué es, eso la filosofía?

Para Heidegger, señalar lo anterior nos conduce justamente a una comprensión de la filosofía desde la perspectiva en que él la estaba pensando, es decir, la manera en cómo la filosofía pregunta: “¿qué es esto?” Esto manifiesta y representa aquello que Heidegger considera la sustancia misma

¹ Cf. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en Heidegger (1996); texto en el que reflexiona sobre la inviabilidad de aplicar estos criterios al pensamiento filosófico.

de la filosofía referida a su nacimiento griego: asombrarse ante el hecho de que las cosas “son”. La pregunta con la que nace la filosofía es para él la pregunta de la filosofía como pensar y esto significa colocar al pensar mismo en la vía, en el camino hacia el problema de “qué es eso que es”.

Con la palabra alemana *Weg* (camino, senda), Heidegger intenta desmontar la historia de la filosofía para acceder a la experiencia originaria de la filosofía en tanto pensar que interroga, que interroga por el ser, pensar que viene del asombro de lo que es y va hacia el indagar en eso que es. Filosofar es, en este sentido, ponerse en el camino que posibilita la pregunta fundamental: la pregunta por el ser, por el ser del ente; asombro de la proximidad de lo que es, perplejidad de ese ser; inaudita advertencia del ser del que originariamente somos apertura.

De esta manera, de sobra resulta indicar por qué Heidegger se enfrenta a toda actitud que considere al pensar desde un marco meramente cientificista a partir del cual el hombre de la racionalidad técnica pretende descubrir los criterios para evaluar la producción del conocimiento en un afán homogeneizador que quiere garantizar para todos los modos del pensar el mismo tipo de rigor. Por eso, decíamos, Heidegger acerca más la filosofía a las palabras pensamiento, arte y poesía, frente a toda actitud que la asocie más con la productividad, la competitividad, la eficiencia, la eficacia, etcétera. Contra esto Heidegger sugiere que el arte representa una posibilidad altamente significativa en un mundo que ha reducido todo a la instrumentalidad y ha valorado por encima de cualquier manifestación la acción instrumental de la razón; el arte puede rodear un destino exclusivamente tecnificado del pensar y posibilitar, así, la transformación de una determinada apertura histórica. Esta labor también puede realizarla la filosofía, pero una filosofía re-descubierta, re-significada, que pueda reconstruir una racionalidad capaz de recuperar —frente a la instrumentalización general del mundo— su poder creador y transformador.

Consideramos que el ser de la obra de arte, tal y como es analizado por Heidegger,² funge como modelo para construir una racionalidad creadora más allá de los límites de la razón teórico-instrumental.

Heidegger advierte que la obra de arte escapa a la instrumentalidad, es decir, no se agota en el cumplimiento de un objetivo determinado, ésta no se resuelve como útil en el mundo inmediato al cual pertenece, sino que la obra produce otra clase de experiencia muy específica que escapa a las pre-

² El análisis de Heidegger sobre el ser de la obra de arte se encuentra básicamente en “El origen de la obra de arte”, en Heidegger 1996; así como en Heidegger 1994.

tensiones de la racionalidad instrumental de convertir todo en instrumento de medida y cálculo. De ser la obra un mero instrumento, su comprensión e interpretación estarían vinculadas a la sola posibilidad de la restauración del mundo en que nació, sin embargo, de ese mundo sólo sabemos lo que la obra nos dice de él. De modo que la obra lleva consigo su propio mundo, mundo que funda y abre. La obra es para Heidegger, en este sentido, fundación de un mundo; en sentido estricto, ésta no está en el mundo, sino que abre un mundo y reconfigura la totalidad del ente y del espacio en el que se desarrolla la existencia; pero al suceder esto, se hace presente un aspecto esencial a toda apertura y fundación (un tanto olvidado por la tradición metafísica, según Heidegger): el ocultamiento del que procede toda revelación, toda apertura. Apertura quiere decir que la obra es posibilidad de desvelar significados y totalidades de sentido siempre distintas; ocultamiento quiere decir que precisamente por ser la obra aquella posibilidad de abrir significados, nunca los abre de manera total, definitiva o absoluta, ya que ello cerraría las posibilidades de seguirla interpretando. La obra siempre guarda y reserva posibles sentidos y significados, los oculta, es decir, la obra siempre puede ser comprendida “de otro modo”. Con este juego de ocultamiento y desocultamiento Heidegger nos remite al sentido griego originario de la palabra “verdad”: *alétheia* (des-ocultamiento).

De modo que en la obra de arte puede realizarse la verdad como develación y como ocultamiento, experiencia que Heidegger denomina “conflicto entre mundo y tierra”, lo cual quiere decir, como mencionamos, que si bien la obra muestra algunos significados, reserva otros, es decir, nunca agotamos una obra, al mismo tiempo expone un mundo y reserva otro. Esta posibilidad que la obra de arte en su ser mismo otorga es una posibilidad que, según Heidegger, la razón instrumental ha cerrado al buscar conocimientos definitivos y concluyentes sobre el mundo, lo cual limitaría su potencial creador, fundador de mundos.

El “conflicto entre mundo y tierra” es un fenómeno poético, es decir, creador, desvelador. Por ello, Heidegger puede decir que en la poesía (*poiesis*) radica la esencia de todas las artes y que todo arte es en su esencia misma poesía; todo arte en tanto advenimiento de la verdad, es decir, como desocultamiento de significados, como un proceso creador, poético, como acontecer de sentidos que se abren en múltiples posibilidades.

Es, entonces, en la relación entre poesía y verdad donde podemos verificar en Heidegger su comprensión de la filosofía como pensar abierto, como pensamiento del ser y, en última instancia, como pensar poetizante. Poesía como la palabra que nombra, poesía como lenguaje privilegiado porque en él sucederá el evento del ser, su manifestación, su desocultamiento.

En este sentido, no parecería extraño afirmar que filosofía y poesía estén en la misma senda, como señala María Zambrano en “Poema y sistema” (1998), y lo están porque quizá lo han estado desde siempre: la poesía primera que nos es dada conocer emerge como lenguaje sagrado, que por ser tal, no reducía su iluminar a un mero servicio comunicativo o a la reducción de la realidad al concepto, sino, primariamente, a la misteriosa verdad, precisamente como ocultamiento de sentidos.

La filosofía había conquistado, lenta y trabajosamente —como anota María Zambrano—, algo que ha sido presentado como su máxima generosidad, pero de la cual, sin embargo, se desprende el gesto contundente de su inaccesible condición: ha llevado las cosas a la “claridad” (aquella que defiende la racionalidad instrumental a través del concepto), sacrificando ella misma su propia luz, abandonando su carácter poiético, su posibilidad de hacer aparecer en la palabra al ser que hemos buscado detrás de las estrellas o en la claridad del concepto. Pensar poético como pensar filosófico es exigirle a la filosofía que ponga de manifiesto su origen, sus raíces, que se hunda en el seno mismo de la humana condición, la cual no se deja atrapar por el mero concepto anquilosante y definitorio, la cual no puede ser sustituida por éste ni por un sistema cerrado de categorías.

A este respecto es curioso, como apunta María Zambrano en el texto mencionado, que la idea de sistema haya separado tan rápidamente a la filosofía de la poesía (poiesis), desde el “Poema” de Parménides hasta el sistema aristotélico. Muy pronto se veneró en el sistema la posibilidad de encontrar la verdad, la vía de descubrir principios últimos y categóricos, como si el pensamiento poético hubiese nacido del delirio y por tanto lejos, muy lejos, de la límpida y cristalina razón, quien se ha adjudicado con su prestigio excluyente el papel de juez omnipotente que no admite como filosofía al pensamiento que fluye por distintas aguas.

El sistema ha sido la forma pura de la filosofía moderna racionalista, afirma la filósofa española, obligándola a abandonar su origen y su nacimiento poiético. La íntima comunión entre el pensar filosófico y el pensar poético —repensada por autores como Heidegger y Zambrano—, como tantas otras tradiciones del saber oscurecidas por el sistema y el método reinantes, no llegaron a extinguir del todo su fuego y es dentro de estos saberes inextinguibles de donde emerge un día la inspiración que parece infiltrarse y soplar las brasas de las formas más ortodoxas del saber triunfante, del racionalismo a ultranza, quizás para ayudarles a no morir en la estrechez de sus dictados. Es ahí, en esas brasas, donde la razón puede recuperar su esencia poiética y reconocer que poesía y filosofía, consideradas incluso en sus más puras manifestaciones, se toman de la mano erigiéndose por encima del

resto de las creaciones de la palabra; encuentro-desencuentro entre vida y creación, íntima comunión esencial y viva unidad, unidad que es identidad. El filósofo y el poeta aparecen en viva simbiosis con su obra, asegura Zambrano, tal vez más que ningún otro autor, porque si es al ser al que pronuncian dado su asombro, son ellos mismos como apertura al ser quienes están en cuestión. Y si la filosofía se parió, exigiéndose, para ser, la transparencia y la claridad, no podrá, no puede eludir tal exigencia para sí misma y habrá de indagar más allá de lo que ha sido para convertirse en la experiencia del pensar que ha querido ser, y poder repetir hoy su pregunta primera frente a las cosas: habrá de hacerse clara ella misma, habrá de hacerse visible, llevarse a la luz, pero no con esa luz excluyente propia del “iluminismo”, sino de la luz que no se sabe separada de la oscuridad. Habrá de reconocer en sí la alteridad, es decir, al verse a sí misma se verá con otros; filosofía y poesía podrán reconocer su unidad original (sin que la una se confunda con la otra) como eso, como experiencia del pensar, como palabra que acude al pensamiento del ser e interroga por él, como palabra que desoculta los sentidos con los que nombramos realidades.

Y si la filosofía tiene una historia, es porque ella es unidad viva y nunca es, entonces, mera continuidad hecha de agregados; será también renacimiento, renovación perpetua y cada vez que se exija pensar habrá de reconocer que exige a su vez el pensamiento que comience con ella su historia, habrá también que soñar —como el poeta— con pronunciar la palabra primera, buscando ambos, en todo caso, la palabra que crea el ser.

El logos filosófico ha cercado su territorio, afirma Zambrano, ha delimitado su horizonte dentro de la luz, mientras que el logos poético —y ahí cobrará fuerza su encuentro-reencuentro— ha emergido desde las tinieblas, ahí donde la luz se oscurece, de modo que nació como ímpetu que desde lo oscuro y abismal ruega por la claridad; tal vez por eso precede a la filosofía, sin ella la razón no hubiera podido articular su cristalino refugio. Mas con Heidegger y con Zambrano aprendemos que oscuridad y develamiento, luz y ocultamiento, significan hablar del poder creador del lenguaje mismo como apertura de significados y nunca como posibilidad unívoca y cerrada.

Tras la crisis de la razón, tras la muerte de los grandes sistemas totalizadores, distintas filosofías, como la de Heidegger y también la de Zambrano, han intentado poner en cuestión con comprensiones renovadas de la filosofía el mandamiento bajo el cual la filosofía, a través de sus dictados exclusivamente racionalistas, ha aparecido: andar a solas, pretendiéndose ajena, autónoma frente a aquello que también ha necesitado para ser, confinándolo al reino de las sombras (de la no-verdad, del no-conocimiento, de la poesía), al margen de su claridad. Parece que hoy es una tarea ineludible de la

filosofía advertir que el pensamiento no sucede a solas en la mente de quien lo acoge, a no ser que lo acoja sin que lo necesite, como acertadamente ha apuntado María Zambrano.

Obras citadas

Heidegger, Martin. 1985. *¿Qué es filosofía?* Trad. de José Luis Molinuevo. Madrid: Narcea.

_____. 1994. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Trad. de Juan David García Bacca. Barcelona: Anthropos.

_____. 1996. “El origen de la obra de arte” y “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad.

_____. 1998. “La pregunta fundamental de la metafísica”, en *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa.

Zambrano, María. 1998. “Poema y sistema”, en *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Universidad.