

MENTIRAS FILOSÓFICAS DENTRO DE VERDADES NARRATIVAS
EN *RESPIRACIÓN ARTIFICIAL* DE RICARDO PIGLIA

Philosophical lies within narrative truths in Respiración Artificial
by Ricardo Piglia

Álvaro Martín Navarro

Instituto Venezolano de Investigaciones
Lingüísticas y Literarias "Andrés Bello"-IVILLAB
Universidad Pedagógica Experimental Libertador
Instituto Pedagógico de Caracas –UPEL-IPC
Edificio Histórico, piso 1, Av. Páez
El Paraíso, Caracas, Venezuela
Telefax: (58 212) 451 18 01
almanavar@cantv.net

RESUMEN

El presente ensayo usa la obra *Respiración artificial* de Ricardo Piglia como vehículo para mostrar cómo el discurso filosófico presentado por uno de sus protagonistas –Tardewski– se teje con elementos que precisamente la institución filosófica y los discursos filosóficos buscan anular, como son la mentira, la parodia, el fracaso, el azar; estos elementos que son claves para otras construcciones discursivas, como fue para la tragedia ática, son menguados dentro del quehacer de la filosofía. Buscamos presentar una modalidad de sujeto filosófico que no es tan fácil apreciar, ni dentro de la construcción del discurso filosófico, ni dentro de la construcción del sujeto literario, una modalidad que permite criticar conceptos como razón, éxito, cultura, lenguaje, desde la parodia, desde lo cotidiano, desde la intemperie del pensamiento.

Palabras clave: filosofía, racionalidad, mentira, Ricardo Piglia, *Respiración artificial*

ABSTRACT

In this essay I use the work *Respiración Artificial* written by Ricardo Piglia to show how the philosophical discourse presented by one of its main characters (Tardewski) is interwoven with those elements that the philosophical institution and discourses try to destroy, namely lie, parody, failure and chance. Even though these elements are very important for other discursive constructions, as they were for the Attic tragedy, they are diminished within the realms of philosophical work. My objective is to present a modality of the philosophical subject that is not so easy to find either in the construction of the philosophical discourse or in the construction of the literary subject. It is a modality in which it is possible to question concepts such as reason, success, culture or language, through parody, everyday situations and bare thinking.

Key words: philosophy, rationality, lie, Ricardo Piglia, *Respiración Artificial*

Des mensonges philosophiques parmi des vérités narratives dans Respiración artificial de Ricardo Piglia

RÉSUMÉ

Cet essai emploie l'œuvre *Respiración artificial* de Ricardo Piglia comme véhicule pour montrer que le discours philosophique présenté par un des ses protagonistes –Tardewski– est construit à l'aide d'éléments que l'institution philosophique et les discours philosophiques essaient d'annuler, tels le mensonge, la parodie, l'échec et le hasard. Ces éléments, clés pour d'autres constructions discursives, voire la tragédie attique, sont minimisés par la philosophie. L'essai vise à présenter une modalité de sujet philosophique plutôt difficile à apprécier dans la construction du discours philosophique et dans celle du sujet littéraire. Cette modalité permet de mettre en question des concepts, tels la raison, le succès, la culture et le langage, sous la parodie, le quotidien et les perspectives de la pensée.

Mots clés: philosophie, rationalité, mensonge, Ricardo Piglia, *Respiración artificial*

*Mentiras filosóficas dentro de verdades narrativas em
Respiración Artificial de Ricardo Piglia*

RESUMO

O presente ensaio usa a obra *Respiración Artificial* de Ricardo Piglia como instrumento para mostrar como o discurso filosófico utilizado por um dos seus protagonistas –Tardewski– vai se formando com elementos que justamente a instituição filosófica e os discursos filosóficos pretendem invalidar, como são a mentira, a paródia, o fracasso, o azar. Estes elementos que são fundamentais para outras construções discursivas, como por exemplo para a tragédia ática, não são utilizados dentro do dia-a-dia da filosofia. Nosso objetivo é apresentar uma modalidade de sujeito filosófico que não é comum, nem dentro da construção do discurso filosófico, nem dentro da construção do sujeito literário, uma modalidade que permite criticar conceitos como a razão, o sucesso, a cultura, a linguagem, a partir da paródia, do cotidiano, da intempérie do pensamento.

Palavras-chave: filosofia, racionalidade, mentira, Ricardo Piglia, *Respiración Artificial*

Recibido: 01/06/07

Aceptado: 08/07/07

MENTIRAS FILOSÓFICAS DENTRO DE VERDADES NARRATIVAS EN *RESPIRACIÓN ARTIFICIAL* DE RICARDO PIGLIA

Sabemos que a veces alguien narra la vida de alguna persona que no existió o que, por lo menos, vivió de una manera distinta a como se le describe o describió. Podemos tener a un Defoe inventando desde su imaginación, y con comentarios diversos, a un Robinson Crusoe, para publicar en el periódico *The Englishman* las aventuras de un tal Alexander Selkirk, o a un J. M. Coetzee narrándonos las aventuras de un tal Robinson y su esclavo Viernes a través de diversas cartas y encuentros entre la señora Crusoe y Defoe en su obra titulada *Foe*.

Sabemos que a veces alguien nos cuenta una vida diciendo que es suya y confiando en nuestra credulidad, nace la confesión; así lo presenta San Agustín y lo consolida Rousseau. Pero podemos toparnos con obras que nos cuentan la vida de personas que hallan cosas: ideas, verdades, historias, y donde la existencia del personaje es una excusa narrativa y el fin o fines discursivos son propuestas: políticas, filosóficas, históricas o combinaciones variadas.

En la novela *Respiración artificial* escrita en 1979, Ricardo Piglia nos narra acerca de personajes que hallan cosas: cartas, historias, ideas, anécdotas, personajes; pero pensamos que también hallan un núcleo filosófico que pone al sistema filosófico mismo en cuestionamientos a través de una narrativa ficcional. La obra comienza narrando la vida de Enrique Ossorio, quien siendo exiliado político del gobierno de Juan Manuel de Rosas, escribió desde Nueva York, en el siglo XIX, su autobiografía, "sus confesiones", acompañada de una carta para alguien en el futuro. El profesor Marcelo Maggi halla estos escritos en el porvenir y trata de rehacer el rompecabezas de Ossorio, a la vez que su sobrino, Emilio Renzi, recibe una carta del profesor citándolo en un bar en el interior del país, en una parte de la república, fuera de la capital, de los símbolos del poder, de lo central. En ese futuro encuentro el profesor le entregará algunos documentos pertenecientes a Ossorio, que explicarán parte del rompecabezas que de alguna manera afecta a su sobrino.

Habrà una espera que será llenada por historias, literatura y filosofía. Las historias serán narradas dentro de un eje histórico "verdadero" en el que las coloca Piglia, permitiendo jugar su escritura con la de un historiador ficcio-

nal.¹ La literatura se desarrolla como un narrar de diversas perspectivas, situaciones, emociones y descripciones. La narración oculta y devela mensajes, interroga sobre los sentidos del mundo, de las ideas, de lo cotidiano, a partir de los diversos personajes; pero quizás nuestro mayor interés se enfoque en la relación de un personaje literario como es Emilio Renzi y un personaje de corte filosófico como lo será Tardewski, que es presentado como un exiliado polaco, discípulo de Wittgenstein, y que tratará de mostrar sus ideas, reflexiones y pensamientos filosóficos con cierta originalidad y drama, vinculándose y desvinculándose de las instituciones, de la vida, de los sentimientos, de la razón.

Hemos referido los personajes principales de la novela *Respiración artificial*; ésta es una obra compuesta por dos direcciones: por un lado, está la historia de Enrique Ossorio que se desarrolla a mediados del siglo XIX, y por otro está la de Maggi, Renzi y Tardewski a finales de los 70, y si bien parecen conservar un hilo causa-efecto, son fragmentos que debemos armar. Vemos que el problema es básicamente las historias de Enrique Ossorio en 1850 y la de Maggi, Renzi y Tardewski en 1979, las historias de la Argentina de Rosas y la Argentina de Videla. A partir de ahí sería simple encontrar un sistema de equivalencias entre Maggi y Ossorio, los dos textos que escriben, las dos muertes, las dos dictaduras, y quizás coronarlo todo con la conclusión de que “la Argentina no ha cambiado nada”. Éste sería el juego desde la visión de un narrador historiador o un historiador narrador; pero nosotros apuntamos a observar las argumentaciones filosóficas, los diversos núcleos de alegorías, metáforas, concordancias históricas-filosóficas y discursos propios de la filosofía que se arrojan con la verdad. Pero ¿cómo ver este discurso dentro de tramas de mentiras?

Podríamos visualizar un problema con un eje donde se relacionan la literatura y la filosofía, como marcos en los cuales se elaboran lo narrado, y dete-

¹ A este respecto Hyden White nos da la posibilidad de pensar en un historiador ficcional cuando nos comenta: “A veces se dice que la finalidad del historiador es explicar el pasado ‘hallando’, ‘identificando’ o ‘revelando’ los ‘relatos’ que yacen ocultos en las crónicas; y que la diferencia entre ‘historia’ y ‘ficción’ reside en el hecho de que el historiador ‘halla’ sus relatos, mientras que el escritor de ficción ‘inventa’ los suyos. Esta concepción de la tarea del historiador, sin embargo, oculta la medida en que la ‘invención’ también desempeña un papel en las operaciones del historiador” (White, 1992: 18). Podemos precisar a partir de aquí como las categorías ficción e historia se desvanecen, pero no sólo esta visión la muestra Piglia en esta novela, sino categorías más alejadas, más incommunicables como probablemente son ficción y filosofía.

nernos en el problema de los límites, permitiendo así observar sus márgenes, separaciones y/o confusiones. Pensamos que para observar lo planteado debemos apreciar las *formas de certeza* y los *contenidos de verdad* inherentes en el discurrir de la obra de Piglia; para apreciar estas *formas de certeza* y los *contenidos de verdad* nos enfocaremos en el discurso de Tardewski, el personaje de corte filosófico. Un personaje de corte filosófico debe dar a su narración, a su discurso, una vinculación con las instituciones del pensar filosófico; las instituciones filosóficas tienen como fin juzgar acerca de la verdad de un discurso;² para ello usan herramientas como la lógica, los razonamientos, las evidencias, los conceptos universales, los métodos científicos o humanísticos, las cosmovisiones, las categorías, etc. Si bien la verdad puede ser cuestionada, la verdad como premisa propia del filósofo, como esencia que sostiene el pensamiento, se presenta como “verdad” así como certeros o ciertos los elementos de su construcción, por lo que pareciera no existir una paradoja mayor y más aterradora para la institución filosófica y el discurso filosófico que estén estructurados desde el mentir o de dejar espacio en “sombras”.

Si bien dentro del discurso cotidiano, dentro de las narraciones literarias, y por ende, en la confección de la historia, de las confesiones, no nos inco-

² A este respecto podemos hallar varias referencias de filósofos, entre las que podemos destacar las observaciones que elabora Kant sobre el tema en su obra *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, donde precisa: “La Facultad de Filosofía comprende dos Departamentos, el de la ciencia histórica (donde se inscriben la historia, la geografía, la filología, las humanidades con todo cuanto presenta la ciencia natural del conocimiento empírico) y el de las ciencias racionales puras (matemáticas puras y de la filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de las costumbres). Así como la mutua correlación entre ambas partes del saber. Abarca, pues, todos los ámbitos del conocimiento humano (...) La Facultad de Filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha Facultad no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito, de suerte que las Facultades Superiores no pueden sustraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, indudablemente, debe resultar harto incómodo (...) Si por poner un ejemplo, los predicadores o los magistrados se dejaran llevar por el antojo de comunicar al pueblo sus reparos y dudas frente a la legislación eclesiástica o civil, le haría sublevarse con ello en contra del gobierno; en cambio, si son las Facultades, en tanto centros de investigación, quienes se limitan a participar mutuamente tales dudas, el pueblo no recibe prácticamente noticia alguna de todo ello; al darse por satisfecho con el reconocimiento de que semejantes sutilezas no son asunto suyo se siente vinculado tan sólo con cuanto le hacen saber los funcionarios comisionados por el gobierno para tal efecto” (Kant, 1999: 11-12), o más contemporáneamente como las de Eugenio Triás en su libro *Meditación sobre el poder*, donde nos comenta: “La filosofía más verdadera es, pues la más poderosa. Y el poder, el poder esencial, el poder uno con el ser y con el pensar, se despliega en forma de absoluta afirmación. Las filosofías se miden, por consiguiente, en función de su potencia de afirmación, de modo que la más afirmativa es también, si verdaderamente lo es, la más poderosa; y por lo mismo la más verdadera. Nada es propiamente verdad, pero todo puede ser más verdad (...) Lo que la filosofía rechaza constituye, por tanto, el reverso mismo de su poder y su zona de vulnerabilidad (...) Una filosofía es tanto más poderosa cuanto menos espacio deja en sombra: tal podría ser la primera ley general de una posible Metafilosofía (Triás, 1993: 88-89, 91).

moda observar la mentira como parte de estos discursos, el discurso y las narraciones desde el pensamiento, de las cosmovisiones filosóficas, serán afectados por un posible contenido de mentira, ya que la mentira en esencia lleva un matiz de voluntad, de premeditación, de gozo, de manipulación, no propio con la verdad y por lo tanto siempre se presentan líneas oscuras, sombreadas, peligrosas. La mentira no entraría en la problemática de la *certeza* o de la *verdad* en la cual discurriría el pensamiento y las instituciones sustentadas por la filosofía.

El problema de la mentira es una “gracia” aparentemente propia de la narrativa literaria, y su reapropiación es válida sólo como forma de ficción, aunque no necesariamente toda ficción o fábula provenga de “mentiras”.

He aquí pues, tal como creo que debo formularla aquí, una definición de la definición tradicional de la mentira. En su figura prevaeciente y reconocida por todos, la mentira no es un hecho o un estado: es un acto intencional, un mentir. No hay mentiras, hay ese decir o ese querer decir al que se llama mentir: mentir será dirigir a otro (pues sólo se miente al otro, uno no se puede mentir a sí mismo, salvo a sí mismo como otro) un enunciado o más de un enunciado, una serie de enunciados (constatativos o realizativos) que el mentiroso sabe, en conciencia, en conciencia explícita, temática, actual, que constituyen aserciones totales o parcialmente falsas; hay que insistir desde ahora en esta pluralidad y en esta complejidad, incluso en esta heterogeneidad. Tales actos *intencionales* están destinados al otro, a un otro o a otros, para engañarlos, para *hacerles creer* (aquí la noción de creencia es irreductible, aun cuando permanece oscura) en lo que se ha dicho, cuando por lo demás, se supone que el mentiroso, ya sea por un compromiso explícito, un juramento o una promesa implícita, dirá toda la verdad y solamente la verdad. Lo que aquí cuenta, en primero y en último lugar, es la intención (Derrida, [2005]).

Derrida introduce la apropiación de una definición de mentira que pensamos desarrolla discursivamente Tardewski, en otras palabras, una apuesta por la desterritorialización que este personaje filosófico hace de la filosofía dentro de una narración de ficción. Pensamos que Piglia trata, más allá de

una imagen de quien bosqueja la modernidad que se fundamenta en la razón –Descartes. El hombre que inaugura la modernidad racional, el filósofo sale del retrato y, sin moverse de su estufa, resuelve los crímenes de las teodiceas, los asesinatos de la ignorancia, hallando al culpable en las certezas no cuestionadas. Descartes, personaje–protagonista, imagen y símbolo, es lo extra que nos introduce en la obra de Piglia, un extra de modernidad, pero que en el fondo es una invitación a cuestionar la razón moderna, ejercicio que realizará Tardewski, un personaje que sale de un cuadro inexistente –aunque hay *certeras sospechas* de que Piglia se inspira en Wiltold Gombrowicz para armar a su personaje Tardewski–, para resolver los frutos de la razón moderna, frutos que se presentarán en el siglo XX, y que se sintetizan en las narraciones, en los discursos de dos seres reales, ficcionales: Kafka y Hitler, frutos que nos muestran, más que una racionalidad que los genera, mentiras que los soportan.

Tardewski es

un intelectual polaco que había estudiado filosofía en Cambridge con Wittgenstein y que termina en Concordia, Entre Ríos, dando clases privadas. En este sentido, le digo, mi situación le parecía al profesor la metáfora más pura del desarrollo y la evolución subterránea del europeísmo como elemento básico en la cultura argentina desde su origen (Piglia, 2001: 113).

Este intelectual polaco, este “*sujeto filosófico*”, parece que no sólo muestra una evolución del asesinato del pensamiento, de los filósofos y sus desplazamientos, desterritorializaciones y rizomas en América –evolución subterránea–, sino que demuestra cómo el sujeto racional esbozado por Descartes tendría su cúspide en un “Descartes” mentiroso –segunda parte de la novela.

Los espejos reproducen pero también distorsionan, en él mi mano izquierda será la derecha, pero a sabiendas de esta paradoja, sigo mintiendo(me) en la medida en que enuncio que el espejo “reproduce” la realidad. Todas las distorsiones crean paradojas y las paradojas son aberturas por donde la(s) mentira(s) se desplaza(n) entre lo que se ignora, fundando alternativas ficticias dentro del espacio donde se desarrollan los acontecimientos

por lo que el fracaso será probable. Lo anterior nos sirve para visualizar el primer capítulo como si fuéramos “inviernos sombríos”, y en el segundo nos vemos en unos espejos que nos distorsionan nuestra “racionalidad”. Al principio de la segunda parte de la obra, Tardewski “parece” que sabe el destino de Maggi, a diferencia de un primera parte donde Tardewski pasa como un personaje extraño, curioso, exótico. Tardewski sabe algo del destino del profesor Maggi y que no es aquel destino que explica Elvira a Emilio: que Maggi está en Uruguay despidiéndose de una mujer, sino que insinúa aquello como una mentira o él elabora una. Tardewski miente a sabiendas de un “real conocer”, de mostrarse como un sujeto de saber “verdadero”. Si Tardewski sabe tanto de Maggi, ¿no puede ser Tardewski quien escribe las cartas a Emilio? Las cartas de su tío comienzan a llegar a Emilio Renzi por la novela que publica. La novela debe decir “algo” que perturba a Maggi y/o Tardewski, ¿lo familiar?, ¿lo íntimo?, ¿lo vivencial?, ¿una mentira?, que no nos sirve para escribir sino sólo historia y provocar más mentiras, historias de mentiras, mentiras de la historia, variaciones de la verdad.

La relación entre el escritor Emilio Renzi y Tardewski es una relación maestro-discípulo, pero con una distinción clara que asume Tardewski cuando explica a Emilio Renzi, con mucha precisión, elementos de la historia de Argentina y la relación entre un maestro –Europa– y un discípulo –América– a sabiendas de que el maestro es un sofista ignorante, a sabiendas de que está *haciendo* una mentira, un acto volitivo de engaño; ¿cuál es el sentido de esta mentira? En un principio parecería confundir al discípulo, como podemos observar en los diálogos entre Maier y Arregui –página 119 y sucesivas. La mentira se presenta en un primer momento como capacidad de perplejizar, para desacralizar un saber; Piglia no sólo expresa explícitamente esta condición, sino que la muestra como una de las características que ocurren cuando el pensamiento moderno llega a tierras que están fuera de los centros, fuera del poder, en lo marginal, en lo propio de América; de aquí que nuestro “*sujeto filosófico*” plantee en la obra el eje de la mentira como elemento distorsionador del discurso filosófico que se podría refundar desde América.

¿Todo es mentira o el discurso de Tardewski es el discurso de un *mitómano* que será obviamente execrado por el discurso filosófico? La razón mitó-

mana —quizás filosófica—³ genera la posibilidad de (re)presentar la parodia,⁴ la imitación burlesca de las cosas, generando risa, perplejidad, para así desmontar la sacralidad de un conocimiento que es descartado por improbable o confuso aunque sea heredado, inclusive aunque sea necesario.

La historia “colecciona mentiras” en su escritura, porque pareciera que ella permite la probabilidad de hacer parodias de sí misma y no concretarse como “Verdad”, pero la filosofía no permite la parodia ni la burla, y menos consistirá en una “colección de mentiras”; ella pareciera que se halla “al principio de las cosas” y nunca es el resultado de algo, de ahí que sea la literatura el puente que permite ver la incursión de la mentira en el discurso filosófico y sus consecuencias.

En *Respiración artificial* podemos ver un rápido paneo de este tipo en las imprecisiones y precisiones sobre la inutilidad de los aparatos teóricos y su cuota de mentira, así se nos habla de la filología en boca de Maier; o en las reflexiones literarias que hacen Marconi y Renzi sobre Sarmiento, Borges y Arlt, o acerca de la burguesía y los problemas políticos representados por el

³ La razón filosófica es una mentira, o por lo menos así lo asume Nietzsche en “La ‘razón’ en la filosofía”: “mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaban el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraba las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él —no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración... La ‘razón’ es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que un *añadido mentiroso*” (Nietzsche, 1975: 46). Esta relación mentira-verdad tiene un origen cuando Nietzsche sigue el camino kantiano del conocimiento y de la noción de verdad. La verdad crítica kantiana no conserva ya la definición tradicional de verdad como *adequatio* más que como definición formal o nominal. La verdad trascendental no es más que la realidad objetiva de los conceptos, condición de posibilidad de la comprensión efectiva de algo. O dicho de otra manera y con terminología kantiana: “La verdad trascendental no es más que el proceso mismo de la representación del concepto en la intuición” (Kant, 2000: 196).

⁴ A este respecto es interesante observar cómo Piglia desarrolla toda una visión de la parodia y sus propiedades a partir de los estudios teóricos de Tiniánov, asumiendo: “No se trata de una decisión arbitraria, quiero decir, lo aparentemente arbitrario del gusto paródico está siempre determinado por ciertas condiciones que lo hacen posible, y esas condiciones dependen del conjunto del sistema y de su transformación. Desde esta perspectiva habría que decir: no siempre hay parodia cuando hay cambios de función, pero no hay parodia si no hay cambios de función (...) No puede hablarse de la parodia como el motor del cambio, porque en realidad la parodia es el resultado del cambio” (Piglia, 1998: 65–67). Obviamente la parodia tendrá una vinculación con el sistema de significados, sus resultados se muestran en la medida en que se generan modificaciones e improbabilidades, que se mantenga dinámica y permita el azar y por ende el fracaso, lo que origina para Piglia la parodia en sí. La filosofía por lo tanto sería la encargada de eliminar la parodia, pero su obsesión por anularlas nos muestra los andamiajes que usa, andamiajes de fuentes dudosas, ficciones, voluntad de mentir.

conde Tokray; o en las citas académicas acerca de la lingüística y la problemática entre el signo y el significado en el artículo “Hjelmlev entre los gaucheros entrerrianos o un ejemplo de gauchesca semiológica” que ocurre “en la pulpería La Colorada (...) ubicada entre Ubajav y Derrida, a 70 km de la capital de la provincia” (p. 143). Mentiras que generan parodias y apuntan al azar, como la conciencia de que para escribir literatura hay que vivir, y que la mejor escritura que recibe Marconi es la de un “monstruo” que nunca ha salido de casa y se la pasa todo el día bordando, y a la cual Marconi exilia como escritora por “no vivir”. Pero un tema clave y que guía estas reflexiones es la mentira en la filosofía y la capacidad de reírnos de ella; en este sentido, nos comenta Tardewski que el saber y las academias argentinas padecen ciertos virus que infectan los círculos intelectuales con agentes contaminantes como las lecturas de las obras de Keyserling, un pseudofilósofo orientalista, admirado por Victoria Ocampo; también cuando trata de demostrar matemáticamente, siguiendo las anotaciones de Kluge, la posibilidad de un encuentro a principios del siglo XX entre Hitler, quien huye del servicio militar, y Kafka, al que, paradójicamente, un amigo ha obligado a “salir” de su encierro en su cuarto, para que esté en contacto con la gente y vea el mundo con otros ojos. Pareciera que todo se centra en mentiras, parodias, paradojas de la modernidad, en textos apocalípticos totalitarios racionales realizados por un maniático paranoico, como fue Philip Dick, a quien han leído Tardewski y Renzi.

Ahora bien, la historia y la literatura como espacios en constante estructuración y reestructuración permiten puentes para (re)crear todas estas posibilidades y a la vez presentar a la filosofía como campo infértil, afirmando que para poder florecer este campo necesitaría de la complicidad que daría como resultado la parodia y no curiosamente su eliminación.

No es que esté inventando una teoría o algo parecido, me dijo Renzi. Sencillamente se me ocurre que la parodia se ha desplazado y hoy invade los gustos, las acciones. Donde antes había acontecimientos, experiencias, pasiones, hoy quedan sólo parodias. Eso trataba a veces de decirle a Marcelo en mis cartas: que la parodia ha sustituido por completo a la historia. ¿O no es la parodia la negación misma de la historia? (Piglia, 2001: 112).

El discurso de Tardewski muestra la hipótesis de que se puede generar todo desde la mentira y concretarse en parodia; esto subyace subterráneamente en su discurso, si bien se presenta en el texto como un personaje con la mirada de alguien procedente de la institución filosófica, y por ende con capacidad de detener la parodia. El discurso de Tardewski nos enseña que la parodia nace en su misma anulación, en la medida en que progresivamente se aleja de ella, transformando su discurso en uno presentado por un *sujeto filosófico*, nihilista y, por ende, más próximo al “fin de la modernidad”, como apunta Vattimo, autor italiano que define el nihilismo moderno siguiendo los preceptos de Nietzsche, como aquel donde “el hombre se aparta del centro hacia la X”. Tardewski se aleja del centro, de los *logocentrismos*, mostrándonos las cantidades de nebulosas y mentiras que nos envuelven y diseccionan en esos centros que pareciera panópticos para controlar la parodia; por lo tanto, a medida que nos apartamos del centro hacia la X nos volvemos pensadores más paródicos, visionarios de mentiras, y al ir hacia los centros –de poder, institucionales, políticos, religiosos, académicos– en más profetas de la verdad nos transformamos y más “racionalmente” actuamos.

Tardewski comienza a construirse partiendo de una serie de *experiencias con los discursos filosóficos centrales*; dentro de éstas podemos destacar su discípulado con Wittgenstein, sus intentos de realizar una tesis doctoral sobre Heidegger, sus esfuerzos por tratar de introducirse dentro de los círculos filosóficos académicos de Argentina al llegar a ese país “accidentalmente”, y finalmente, sus exposiciones y sus pensamientos alrededor del concepto de *fracaso* –normalmente el personaje o protagonista filosófico interactúa con “fracasados” de una u otra manera, pero Tardewski nos muestra cómo el filósofo incluso hace una abstracción del fracaso, lo vuelve un concepto, una posibilidad discursiva, para evitar *vivir su propia parodia*, lo cotidiano, la realidad, transformándose a la distancia en mentiras los conceptos. La exposición que realiza Tardewski del *fracaso* se inserta dentro de un replanteamiento conceptual del término “filosofía”, refundando el concepto de fracaso como *la no complicidad para la destrucción*, como *propuesta que critica el uso de una razón instrumental que se hereda dentro de las escuelas filosóficas y dentro de la sociedad moderna de avance, desarrollo y producción*; Tardewski argumentará esta noción de fracaso mostrando los pasos por los cuales el *cogito*

cartesiano termina como concreción práctica en el libro *Mein Kampf* de Adolf Hitler, pero, ¿esto no sería también una mentira?

Nuestro personaje de corte filosófico elabora discursos propios de un *sujeto filosófico*; es un polaco que termina viviendo sus últimos días en una región de América alejada de los “centros de poder”, construyendo “discursos” que se individualizan e identifican con el margen, con lo opuesto de las verdades de la historia y, por supuesto, de las certezas de la filosofía. Tardewski elogia la experiencia como elemento *sine qua non* para un conocimiento —método aristotélico por excelencia, y que se diferencia de los modelos platónicos mostrados por otros discursos de *sujetos filosóficos* dentro de la literatura latinoamericana como Samuel Tesler en *Adán Buenosayres*, de Leopoldo Marechal, o Fronesis en *Paradiso*, de José Lezama Lima— que le permitirá escribir abierta y riesgosamente un discurso y mostrar una *postura filosófica*. Tardewski construye éste discurso con las siguientes características: está fuera de los “centros de poder”, fuera de las categorías y los ordenamientos del mundo implementados por una “racionalidad instrumental”, fuera de las experiencias de una vida segura y cómoda, fuera de las universidades, fuera de todo fin, y también a sabiendas de que todo lo anterior realmente no es “necesariamente” verdadero, porque al provenir de un centro, pero elaborar discursos desde el margen, el discurso de Tardewski se transforma en paródico por excelencia.

Lo anterior lo podemos ver como un desplazamiento de una filosofía europea, identificada con el progreso técnico por un estatus de vida, pero que se vuelve paródica en la medida en que *se reconoce* como filosofía fuera de sus posturas, hallándose mentirosa. Tardewski nunca deja de ser filósofo, sólo presenta la postura de aquel que está fuera de los centros de poder, y pareciera que estar tanto fuera del poder como dentro del poder implica una capacidad de mentir, de ser una animal metafísico capaz de hilar historias para otros, con la certeza de que en su ingenuidad logrará concretar *formas de certeza y contenidos de verdad*, pero que se vuelve paródica y a veces fracasa fuera del centro.

Tardewski evalúa lo que ha sido el pensamiento filosófico, especialmente desde que Descartes —título de la segunda parte del libro— se “construyó” como *el* “sujeto filosófico moderno” por antonomasia, es decir, aquel “suje-

to que existe porque piensa” y cómo este “sujeto pensante” se construye gracias al establecimiento de una *institución filosófica moderna* que se separa de la *institución filosófica medieval*, y va dando forma a un “sujeto filosófico moderno” que se relacionará progresivamente con los conceptos de razón, modernidad, individuo, intimidad, evolución.

El “sujeto filosófico moderno” duda de todo, auspicia el uso de métodos para guiar al pensamiento, pero no a *cualquier tipo* de pensamiento, sino aquel que es una herencia directa de la tradición de pensar de la filosofía griega, es decir, el *pensamiento racional*; éste será el que resolverá los conflictos intelectuales, morales, humanos y pasionales del hombre moderno. ¿Es así?

Será la mirada de Tardewski, el desarrollo de sus posturas críticas desde fuera del poder, mostrando lo paradójico, lo que dictaminará una discusión entre el “sujeto filosófico moderno” –Descartes– y un “sujeto filosófico postulado” –Si yo mismo fuera un invierno sombrío– en la novela. Pensamos que el “sujeto filosófico postulado” trata de mostrarnos, gracias a las mentiras inherentes a su discurso, unos efectos en la realidad que serán recogidos por la historia –y a veces por la narrativa– y, por supuesto, las mentiras existentes en la argumentación del “sujeto filosófico moderno”, las trampas que se repotencializan con el uso del término razón. *Son las trampas del pensar correcto las que se descubren desde la literatura, y se usará la capacidad paródica de la historia para demostrarlo, todo esto hilado por el lenguaje, por el idioma, por la razón.*

Tardewski, polaco que habla varios idiomas, llega a Argentina por azar, se da cuenta de la imposibilidad de comunicar sus pensamientos en una lengua que no conoce, que no domina: el español. Este idioma le es extraño, y aunque maneja el inglés, el francés, el alemán y el polaco, y sabe lógica, los círculos filosóficos argentinos lo apartan, lo increpan y dudan de que lo que dice sea cierto –aquí el primer atisbo de mentiroso–, dudan de la institucionalidad filosófica que él soporta a través de sus discursos filosóficos, de su saber: “¿Discípulo de quién?, preguntó uno sentado en una sillita. De Wittgenstein, le susurró otro sentado en otra sillita. *Mon vieux, oh la, la...* dijo el otro. Tal vez creían que me había vuelto loco” (Piglia, 2001: 175). Además, Tardewski comenta que la filosofía que se institucionalizaba en la

Argentina de 1939 era: "...batido de orientalismo burocrático [estudio zen], radiofonía española [Ortega y Gasset] y un conde [Keyserling]" (Piglia, 2001: 171), y, por ende, se decepciona cuando observa que la institución y los círculos filosóficos no logran poseer la herencia de la institución filosófica de la cual él parte –logocéntrica–, pero también se da cuenta –y nos da cuenta– de que en el fondo sí la han heredado, pero de la única forma posible: *distorsionadamente*, produciendo así una cosmovisión inundada de "racionalidad" y mitos, de discursos apócrifos y sacros a los cuales sólo podremos acceder en la medida en que nuestro saber incomprendido sea adaptado por una persuasión iniciada y mantenida por una volición mentirosa.

Tardewski desarrolla un ensayo –una forma de validación institucional de un pensamiento– que presenta las trampas de la filosofía por medio de una metáfora. Esta metáfora se presenta en un diálogo que, según Tardewski, realizaron Hitler y Kafka. Tardewski llega a la necesidad de contratar a una persona que le *traduzca* estas ideas metafóricas –el ensayo lo llama él–, ideas que después él no puede leer por desconocer, en el momento de la publicación del artículo (1940), el idioma español y luego por perder dicho artículo. Pensamos que hay una primera metáfora: la de una trampa racional que conformará a un Hitler, pero aparece otra que se relaciona con lo intraducible de la lógica de la filosofía y su validación soterrada por el lenguaje.

La impotencia del lenguaje hace que Tardewski, como expositor de un discurso que lo convierte en un *sujeto filosófico*, deba aprender, por las experiencias de vida y los *sentidos* implícitos en las lenguas, a evitar una *homogeneidad de la razón desde el lenguaje* y, por ende, considere estas situaciones como una trampa para la consolidación de una razón hegemónica que usa el lenguaje como su particular vehículo. Tardewski rumia en sus diversas lenguas lo que para él se transforma en un acumular de conceptos sin precisión, sin sentidos, descubriendo la imposibilidad de intercambiar ideas entre las lenguas y las visiones; de ahí que siempre tenga Tardewski que *anotar* frases, ideas y citas para mantener la fuerza de las expresiones, de la razón, del sentido de la palabra y de la vida.

Esto es la filosofía, pensaba [Tardewski], a esto hemos llegado, es así como el *cogito*, ese huevo infernal empollado por Descartes junto a la chimenea, en su casa, en Holanda, se ha desarrollado. El sueño de *esa*

razón produce monstruos. En el fondo, fíjese usted, yo soy un racionalista, creo en la razón, no piense que me he puesto a la moda de estos días en que se predicán las virtudes de la irracionalidad. Pero esa razón nos llevó directo a *Mi lucha*. Por eso Heidegger, pensaba yo, pudo decir en julio de 1933, en su célebre *Völkischer Beobachter*, siempre en Friburgo: “Ni los postulados ni las ideas son las reglas del Ser. Sólo la persona del Führer es la razón presente y futura de Alemania y también su ley”. Él ha leído y comprendido *Mein Kampf*, pensaba yo. “A partir de ahora no le debe importar averiguar si esto o aquello es verdad, sino sólo si está o no de acuerdo con el sentido del movimiento nacional socialista.” Año 1933. Heidegger en Hitler. (Piglia, 2001: 196)

Aceptar la racionalidad es aceptar que el hombre es racional, abstracto, homogéneo, total, con dominio de lenguaje, y lo más importante: que no miente, y que el “sujeto filosófico” en general será: homogéneo, identificable, constructor de realidades, y por supuesto, dominador del lenguaje y que no miente. Esto nos da pie para pensar que la razón debe predominar en todas las ópticas de la construcción del discurso del “sujeto filosófico”, por lo que la interrogante: ¿qué es el hombre? —pregunta del profesor de filosofía de bachillerato—, se responde generalmente como: Un ser (animal) *racional* o un “sujeto pensante” —define el estudiante mediante tautología completa—, sin que nadie asome el matiz de mentira presente, ya que la racionalidad funciona para la verdad como para el error, y ni siquiera se piensa que la estructura de lenguaje que permite esta reflexión sea realmente dominada por el estudiante, o ¿por el profesor? Esta propedéutica institucionalizada permite que el “hombre racional” se diferencie de los animales, de lo irracional —concepto que no necesariamente involucra ni el error ni la mentira, en tal caso la torpeza en el pensar desde alguna óptica de poder—, pero además acuse desde su razón a lo místico, lo anárquico, lo impensable, lo azaroso, la no comunicación efectiva como errores, cuando son también resultados propios de un pensar racional. Pero a partir de los discursos que esgrime nuestro *sujeto literario filosófico*, ya sabemos que no sólo es posible sino racionalmente probable.

• Tardewski, en cuanto construcción del discurso del *sujeto literario filosó-*

fico, nos permite la posibilidad de pensar creativamente los discursos del *sujeto filosófico*, evitando la construcción de discursos solipsistas —encerrados en verdades que sólo se satisfacen frente al discurso filosófico—, prescriptivos para una voluntad ansiosa de encontrar o mantener la verdad, y protegidos por trascendencias de conceptos momificados en un plano sin pliegue, sin posibilidad de transgredir. Pensamos que Tardewski, en la obra de Piglia, asume un discurso que *apuesta a la mentira como conciencia del lenguaje*, porque la conciencia de la mentira no sólo está en su capacidad de evocar lo falso sobre lo certero, sino en tener conciencia de “crear” un ámbito inexistente en los discursos precedentes, de tener presente el azar, lo paradójico y el fracaso dentro de un ámbito objetivamente racional, realizando así un giro de lo sagrado a lo obscuro de la razón, giro que nos puede producir risa o llanto. Pensamos que si bien Tardewski es un “filósofo”, él está más cerca de la pregunta de Klossowski que de la afirmación de un Hegel o de un libro de historia de la filosofía:

¿El “filósofo” es todavía posible en nuestros días? ¿La aptitud de lo sabido es demasiado vasta? ¿No es inverosímil que logre abarcarlo todo con su mirada, es decir, menos en la medida en que se haga más escrupuloso? ¿A lo sumo *demasiado tarde* cuando lo mejor de su tiempo ya esté cumplido? (...) ¿Qué significa en la actualidad para nosotros una existencia filosófica? ¿No es casi un medio de esquivarse con artimañas? ¿Una especie de evasión? ¿Y vivir apartado y con toda simplicidad, es cierto que indica el mejor camino a seguir para quien busca su propio conocimiento? ¿No sería preciso haber experimentado diferentes maneras de vivir para autorizarse a hablar del valor de la vida? En resumen, pensamos que hace falta haber vivido de manera totalmente “antifilosófica”, según las nociones recibidas hasta entonces, y sobre todo no como insociable virtuoso, para juzgar los grandes problemas a partir de experiencia vivida. El hombre de experiencias más vastas, capaz de condensarlas en conclusiones generales: ¿no haría falta que fuese el más poderoso? (Klossowski, 1972: 19).

Este hombre, este “filósofo” que busca Klossowski, que seguramente apunta a Nietzsche, y que se aleja del “hombre racional”, y por ende, se sepa-

ra del “sujeto filosófico moderno” presentado por Descartes, ¿será Tardewski?; y si es así, ¿hacia dónde vamos? Hacia la conciencia de la filosofía como discurso productor de mentira, de ficción, de alteridad de escritura inscrita desde un ámbito transgredido. Visualizamos en Tardewski a un *sujeto literario filosófico dentro de la égida de la razón que permite la mentira, y así construye su identidad para “otros” y para sí mismo*; además, conoce lo movedido del lenguaje por habitar en lo distinto y en lo desconocido, que sólo puede entenderse en la medida en que se relaciona con el otro a través del discurso, la expresión, los encuentros, haciendo nacer metáforas, retóricas, analogías, que son normalmente erradas, pero aceptadas, pues en más de una ocasión el lenguaje responde con imprecisiones no exentas de “irracionalidad”, no exentas de mentiras, quizá por cierta “corporeidad”, por cierta “animosidad”, por cierta sensación de fracaso que intelectualiza, por cierta racionalidad –en la cual cree constantemente Tardewski. Tardewski se inhibe de abandonarse al camino de la poesía, que será tomado por Ricardo Fronesis, o al camino del misticismo, que tomará Samuel Tesler; quizá no pueda optar por ninguno de estos caminos porque en algún momento olvidó su lengua materna y el azar lo abruma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Derrida, J. (s/f) [2005]. *Historia de la mentira: Prolegómenos*. Conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires [Documento en línea].
 Disponible:
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mentira.htm>
- Kant, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Texto y traducción de J. Gómez Caffarena y R. Rodríguez Aramayo). Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Madrid: Grupo Santillana.
- Klossowski, P. (1972). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1975). *Crepúsculo de los ídolos* (A. Sánchez Pascual, trad.). Barcelona: Alianza.

- Piglia, R. (1998) *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Piglia, R. (2001). *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1993). *Meditación sobre el poder*. Barcelona: Anagrama.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós.
- White, H. (1992). *Metahistoria*. Buenos Aires: F.C.E.

ÁLVARO MARTÍN NAVARRO

Es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela, Magíster en Artes de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Instituto Pedagógico de Caracas y Doctor en Letras de la Universidad Simón Bolívar. En la actualidad es profesor de la Cátedra de Filosofía del IPC. En el año 2006 ganó el premio de ensayos inéditos auspiciado por Monte Ávila Editores y la publicación del libro titulado *Las estrategias del sujeto*. Ha escrito varios ensayos y publicado en revistas como *Letras*, *Apuntes Filosóficos* y *Objeto Visual*. Realiza diversos estudios acerca de los procesos culturales, con énfasis en las vinculaciones entre literatura y filosofía, así como entre cine y educación.