

## AMOR Y TERROR DE LAS PALABRAS: LA INFANCIA COMO MODELO PARA PENSAR LOCALMENTE LA RELACIÓN ENTRE PALABRAS Y COSAS

Luis Miguel Isava  
Universidad Simón Bolívar  
lmisava@gmail.com

A Rafael Tomás Caldera –el sabio amigo–, en homenaje.

*Reife des Mannes: das heisst den Ernst wiederge-  
funden  
haben, den man als Kind hatte, beim Spiel.*  
[Madurez del hombre: eso significa haber reen-  
contrado  
la seriedad que se tenía cuando niño al jugar<sup>1</sup>.]

Nietzsche

No son frecuentes las obras literarias latinoamericanas cuyo eje estructurante, sea éste narrativo o poético, lo constituyan desarrollos de índole filosófica. Vienen de inmediato a la mente, en poesía, “El primero sueño” de sor Juana Inés de la Cruz; *Altazor*, de Huidobro; *Muerte sin fin*, de José Gorostiza; *Anagnórisis*, de Tomás Segovia; *A máquina do mundo repensada*, de Haroldo de Campos –para sólo mencionar algunos–; mientras que en narrativa, una lista parcial podría incluir quizá *Adán Buenosayres*; de Leopoldo Marechal; algunos textos de Macedonio Fernández; algunos cuentos de Borges; *El falso cuaderno de Narciso Espejo*, de Meneses;

En este artículo propongo una lectura de la novela *Amor y terror de las palabras* (1986) de Briceño Guerrero desde una doble perspectiva. Siguiendo la trama de un niño que crece explorando la relación entre palabras, yo y mundo, intento evidenciar, por una parte, el complejo diálogo que este proceso establece con una variedad de tendencias de la historia de la filosofía y de la filosofía del lenguaje. Por otra parte, trato de demostrar que, a través de una aproximación sumamente sincrética, esas mismas tendencias se ven interrelacionadas en el texto con algunas experiencias locales –refranes, adivinanzas, juegos, textos literarios, mitos y tradiciones regionales–; experiencias que subrepticamente las asimilan y las traducen en un conjunto de discursos que activan

Recibido: 21 de julio de 2010  
Aceptado: 2 de septiembre de 2010

*Paradiso y Oppiano Licario*, de Lezama Lima; *Respiración artificial*, de Ricardo Piglia... A este –incompleto– árbol genealógico pertenece por derecho propio el texto *Amor y terror de las palabras* (1986) de José Manuel Briceño Guerrero.

Sin embargo, quizá sea imprescindible establecer algunas singularidades de este texto para poder alcanzar una mejor comprensión de su riqueza y sus implicaciones. En primer lugar, a diferencia de los textos mencionados anteriormente, aquí la reflexión, la indagación filosófica, más que un eje estructurante, constituye *la trama* misma del relato. En este sentido, se podría hablar de una escenificación o incluso de una alegorización de un complejo problema filosófico y de sus ramificaciones e implicaciones en la historia de la filosofía: el problema del lenguaje. En efecto, a partir de las experiencias de un “sujeto” –que sintomáticamente, como la mayoría de los personajes, carece de nombre– el texto parece ir interrogando, explorando la relación entre las palabras y las cosas, la lógica verbal que permite entender el mundo o, más radicalmente, la que lo subtiende, el carácter constituyente del lenguaje, la posición de control o sumisión que, respecto a él, ocupa dicho sujeto... es decir, las complejas e inextricables relaciones que se establecen entre el sujeto, las palabras y el mundo. Esto conformaría la parte filosófica del texto. Sin embargo, como contraste y a la vez suplemento a esa interrogación, toda esa escenificación *alegorizante* está anclada en un contexto histórico-geográfico preciso, un contexto que nos pone en contacto con un sinnúmero de tradiciones, cuentos, chistes, juegos, anécdotas que producen una familiaridad *localizada* que si bien puede ubicarse de manera general en Latino-

las formas complejas en que la cultura corporiza una visión de mundo. Al final, propongo que una concepción singular de la infancia, que la concibe como una suerte de sabiduría inherente a las manifestaciones culturales, sirve de mecanismo para hacer posible la comunicación entre ambas líneas de reflexión –la del impulso universal de la filosofía y las cristalizaciones locales de la cultura.

*Palabras clave:* Briceño Guerrero, relato, lenguaje, filosofía del lenguaje, cultura, tradiciones, locales, infancia.

*Childhood as a Model to Think Locally the Relationship between Words and Things*

In this paper I propose a reading of Briceño Guerrero's novel *Amor y terror de las palabras* (1986) from a twofold perspective. Following the thread of a boy who grows up exploring the relationship between words, self, and the world, I attempt to bear out, on the one hand, the complex

américa, corresponden en una medida particular a Venezuela.

No obstante, no es el contraste entre estos dos aspectos de la obra lo que resulta relevante sino, por el contrario, su *articulación* o, para decirlo con Hegel, su *Aufhebung*: la síntesis que los subsume y los supera. De esta manera, lejos de excluirse, estos dos aspectos se complementan e incluso –como veremos– se *retroalimentan*, lo que implica una radical desconstrucción de la oposición entre lo universal y lo regional que resulta más sorprendente si se piensa que se lleva a cabo en gran parte en el marco de la actividad discursiva que ha hecho de la “universalidad” su fundamento: la filosofía –occidental, habría que agregar, para evidenciar de entrada la ironía.

Esta vinculación entre lo “universal” y lo “particular”, sin embargo, no resulta tan sorprendente si se repasa el desarrollo de la obra de Briceño Guerrero. De formación fundamentalmente lingüística y filosófica, con un profundo conocimiento de las lenguas clásicas y de varias modernas, Briceño Guerrero ha desarrollado una obra ensayística que combina la pregunta por el ser y por el status histórico de Latinoamérica, con la interrogación sobre el lenguaje, tanto en su especificidad como en la manera en que “proyecta” una coherencia sobre el mundo, una *Weltanschauung*. De allí la presencia en su obra de libros tan aparentemente diversos como *América Latina en el mundo*<sup>2</sup> (1966) o *América y Europa en el pensar mantuano* (1981) y *¿Qué es la filosofía?* (1962) o *El origen del lenguaje* (1970). Ambas vertientes parecen reunirse, problematizarse, *dramatizarse*, en un libro: *Discurso salvaje* (1980)<sup>3</sup>, donde la tenta-

dialog this process establishes with a variety of trends of the history of philosophy and of philosophy of language. On the other hand, I try to demonstrate that, in a highly syncretic approach, those very trends are shown to interrelate in the text with some local experiences –sayings, riddles, games, literary texts, myths and regional traditions–; experiences that surreptitiously translate and assimilate them into a set of discourses that put in motion the complex ways in which culture embodies a worldview. At the end, I suggest that a singular conception of infancy, thought of as a sort of wisdom inherent in every cultural process, serves as the mechanism that makes the bridging between those two lines of reflection –the universal impulse of philosophy and the local crystallizations of culture– possible.

*Key words:* Briceño Guerrero, narrative, language, philosophy of language, culture, local traditions, infancy.

tiva de “pensar” lo latinoamericano se aúna con un rechazo a acogerse al modelo occidental de pensamiento discursivo. Ese intento de síntesis, sin embargo, difiere radicalmente del texto que nos ocupa; y será la exploración de las manifestaciones de esa diferencia lo que nos permitirá situar algunas claves para su lectura.

En primer lugar, tenemos un desplazamiento genérico. Como recuerda Bajtin, los géneros son “formas de ver” y por ello no puede subestimarse la “traducción”, la transposición de la exploración de estas problemáticas (lenguaje y cultura local) de una exposición ensayística, por más resistente que ésta sea a los moldes de una cultura, a su dramatización narrativa, a una narración. El gesto resta, por una parte, taxatividad a lo expuesto, pero a la vez le otorga la fuerza de lo experimentado —aquí la anfibología de esta palabra, *experiencia* y *experimento*, resulta extraordinariamente enriquecedora. Así, más que una reflexión, lo que se *presenta* es una síntesis de vivencias que adquieren coherencia no en tanto sistema, sino como formas de sedimentación de sentidos que fundamentan la forma de pensamiento que llamamos cultura y sus procesos concomitantes. Allí radica en parte la complejidad de este texto, indiscutible ejemplo de los “géneros borrosos” como los llama Geertz, a caballo entre el *Bildungsroman* y el *conte philosophique*: una obra que insiste en desbordar toda delimitación, todo encasillamiento, para apuntar a una heterodoxia que sabe que el pensamiento es un tejido, un *textum*, de los más variados elementos que componen la cultura; elementos que hay que activar en su rica multiplicidad para que se produzca el sentido; un sentido que responde simultáneamente a una vocación *totalizante* y a un anclaje *localizante*. Como veremos, será ésta una de las *Aufhebungen* fundamentales que logra el libro.

En segundo lugar, dicho desplazamiento genérico se complejiza por la naturaleza ficcional del relato; naturaleza que se evidencia en el prólogo mismo del libro —presuntamente escrito por Briceño Guerrero por encargo del autor. El prologuista interroga a éste sobre posibles objeciones: la distorsión de la infancia por el recuerdo, su falseamiento por la ficción, la inverosimilitud de las experiencias narradas... No hay, claro está, respuestas. Sí, sin embargo, una clave que propone el mismo prologuista: “el discurso teórico sal[e] de la ficción narrativa” (1987: 9-10); una clave que permite poner de manifiesto otra de las *Aufhebungen* del libro: la de la oposición entre discurso reflexivo, teórico, filosófico y ficción. En este texto estos “formatos”, en tanto modalidades

de la discursividad, lejos de excluirse –como lo ha postulado e impuesto la tradición filosófica occidental–, se funden, se retroalimentan, se fundamentan recíprocamente, de manera que el relato narrativo es el discurrir teórico mismo.

Por último, nos encontramos con la problematización de la oposición infancia/adulthood. Si bien podemos pensar el libro en términos de memorias de la infancia, habría que apresurarse a indicar que la infancia no es aquí exclusivamente el ámbito paradisiaco del que somos expulsados al crecer –como se deja ver en las últimas líneas de *La lengua salvada* de Canetti–, sino una especie de espacio interior, de estado accesible en cierta medida al adulto y que por ello puede informar, y de hecho informa, sus acciones, pero sólo en la medida en que éste es fiel a aquel estado. De allí que el personaje, en su intento por organizar sus experiencias para alcanzar el (un) *conocimiento*, se aleje no solamente del centro de su búsqueda, sino de la posibilidad misma de llevarla a cabo. La infancia debe entonces permanecer como hilo conductor de la experiencia; lo que implica que no puede pensársela como estadio a superar sino como síntesis a alcanzar.

El resultado, quizá el aspecto del libro más desconcertante desde el punto de vista filosófico, es que no hay “conocimiento” que organice, estructure, jerarquice las experiencias sino sólo un “estadio” en el que éstas se *hacen lenguaje* y se distribuyen en una singular *topología* –volveré sobre estos aspectos más adelante–, gracias al cual dichas oposiciones conviven sin resolverse.

*Amor y terror de las palabras* es por tanto una dramatización, un *enactment* de la reflexión sobre el lenguaje y esto le otorga un definido carácter alegórico: el que se revela en la posibilidad de establecer un paralelismo entre las etapas de dicho aprendizaje y las de la historia de la filosofía del lenguaje, desde su observación empírica hasta su investigación trascendental, desde el planteamiento y cuestionamiento de la relación palabra-cosa hasta la irrupción de la imagen del mundo como un universo de discursos<sup>4</sup>. La alegoría se ve reforzada, además, por la insistencia en el uso de nombres comunes genéricos –el maestro, la bruja, el sabio–; la ausencia de nombres propios, salvo en el caso de la bruja y el loco, cuyos nombres, significativamente, son Sofía y Heliodoro –es decir, “sabiduría” y “regalo del sol”–; y la narración construida desde un yo que sólo se “cualifica” por su lengua y por las costumbres y geografía del pueblo en el que vive; un yo que se hará –otro paralelismo con la historia de la filosofía–

pronto objeto de la investigación, cuando surja la pregunta por el sujeto. Así, desde la perspectiva de un niño que *juega* –la expresión ha de pensarse en el sentido del epígrafe de Nietzsche–, y con la historia de la filosofía como trama implícita, este libro constituye, a contracorriente de la tradición filosófica occidental, la corporización, la encarnación de una reflexión y por ello mismo la pasión de *la teoría vivida como experiencia*, de la *experiencia pensada como teoría*.

Aunque inextricablemente asociados, pueden identificarse en la narración diversos itinerarios. El primero, que llamaré “filosófico”, describe en efecto las etapas de una “investigación” –quizá aquí se revele una cierta afinidad con el proceder del pensamiento de Wittgenstein– de ese orden. El segundo, que por razones que se harán evidentes más adelante llamaré “cultural”, muestra en qué forma aquella indagación filosófica encarna, cristaliza en formas de pensamiento ajenas a la disciplina filosófica que se convierten, no obstante, en formas complejas y *oblicuas* de pensamiento. Con estos dos itinerarios se entrecruzan, como veremos, lo que he denominado “hacerse lenguaje” y “topología”. En lo que sigue, propongo repararlos por separado para volver al final a su singular síntesis.

### *La aporía del saber universal: la filosofía*

*D.h. ja nichts anderes als: Ich kann  
mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus.*  
[Eso en efecto no quiere decir sino: no puedo  
salir del lenguaje con el lenguaje]

Wittgenstein

En el itinerario filosófico, el niño, en un principio como el pequeño San Agustín, intentaba reunir las cosas y sus nombres; pero no para identificarlos sino, como él mismo afirma, para sacar las cosas del anonimato, de la vida oscura que llevaban fuera del lenguaje. Hay aquí una clara conciencia de que los nombres *no* son las cosas. Pero tampoco se establece aquí ningún vínculo de adecuación entre ellos, sea éste natural o convencional –tal como se discuten en *Cratilo*. Para este contacto palabra-cosa se postula la existencia de una *re-*

gión: “la región más transparente del habla” que “es un lugar de acoplamiento [entre las palabras y las cosas] válido para nuestra vida, es un territorio conquistado, habitable, es la casa del hombre” (Briceño Guerrero, 1986: 51)<sup>5</sup>. Esta región corresponde precisamente a la concepción menos reflexiva del funcionamiento del lenguaje. Por ello, como intuirá el niño casi de inmediato, fuera de esa región, palabras y cosas han de seguir cursos separados, incluso independientes. Y eso es lo que determina el objetivo de los primeros experimentos del niño: explorar las palabras liberadas de las cosas. Pero una palabra liberada de toda referencialidad “rompía las estructuras de [su] mundo”, lo que lo conducía irremediabilmente al “sagrado terror de la locura” (18). El experimento no resultará inocuo y como admonición de lo que vendrá, el ejercicio de liberación de las palabras irá minando la solidez de “la región más transparente”, haciendo que las palabras comiencen a independizarse incluso involuntariamente. Se alcanza así un estadio más complejo de la reflexión: la “región más transparente” obedece en realidad a convenciones y, por tanto, es esencialmente inestable. Aparece entonces el carácter corrosivo de la palabra pura, su tendencia a separarse y arrastrar al umbral de la locura. En esta situación, el “cuerpo propio” –la expresión que introduce Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*– se revela como un aliado para explorar dicho umbral. En el momento de vértigo supremo era posible atraer la atención hacia el cuerpo a través del dolor y regresar con seguridad a la “región más transparente”. Sin embargo, esta técnica fracasará pues ni le permite adentrarse en la exploración de las palabras, ni lo libera de la inseguridad, de la inestabilidad que se había enseñoreado de ellas. El niño entonces opta por intentar ir “hacia las cosas mismas” –la frase proviene, esta vez, del programa husserliano: “*zu den Sachen selbst*”–, es decir, resuelve huir de la palabra. Esto lo conduce a otro umbral: “el sagrado terror de la muerte”. El universo de las cosas sin lenguaje hace del sujeto otra cosa, lo reifica, es decir, lo lleva a la muerte. También de esta experiencia lo salvará el cuerpo. Un segundo intento de explorar las cosas mismas, ahora a través de los mecanismos del sueño –guiado esta vez por el *locus* clásico: “el sueño es hermano de la muerte”–, le induce una especie de experiencia mística –la primera–, de viaje a través de las cosas. No obstante, la naturaleza de esta vivencia resulta en una exploración más cercana, igualmente verbal. Transcribo a continuación el pasaje del análisis de sus observaciones:

Ahora veía claro: todo el mundo real o imaginario tiene por fuerza la misma textura que la región más transparente. Cosas ligadas a nombres. Todo lo que yo había visto en el viaje o bien tenía ya nombre o bien yo podía ponérselo siendo yo mismo portador y ejecutor del verbo. Es más: aunque ninguna de esas cosas tuviera nombre era nombrable, tenía una cierta individualidad definida y estaba relacionada con las demás de manera extrañamente parecida a las partes de la oración [...]. *Las cosas se comportan como un lenguaje tácito con una gramática tácita. El mundo tiene la estructura de un discurso. [...] Nuestro lenguaje, se diría, reproduce y vocaliza en su seno el lenguaje de las cosas mismas.* Aunque no lo logre del todo, está siempre en eso. Las cosas son parientes íntimos del lenguaje aunque el acercamiento de ambos no se ajuste plenamente nunca (50-51; subrayado mío).

En consecuencia, la exploración separada de las cosas nos ha retrotraído al lenguaje. Habrá un tercer intento, buscando explorar la “presencia individual”, el “esto aquí” (57), lo que el personaje denominará más adelante con un curioso oxímoron, la “esencia individual” (63), es decir, lo propio de la cosa particular, independiente de lo verbal –investigación en la que se invierte la noción de la “idea” platónica para tratar de asir la inaccesible “cosa en sí” kantiana. Infructuosamente: la exploración repasa la discusión de la problemática de la percepción sensible analizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, con la variante de que, en lugar de quedarse en la indeterminación de la percepción de un “esto” y un “aquí” que son siempre algo general, el personaje recae en el vértigo del segundo umbral: el de la muerte.

En ambas búsquedas, como vimos, surgió la presencia redentora del cuerpo y, como consecuencia de ello, la necesidad de explorarlo. Pero en ese proceso el cuerpo se volvió extraño al yo, “ajeno, inhóspito y tan distante y tan distinto de mí [...] como perteneciente a un mundo en total y en absoluto diferente a mí” (63). Era el tercer terror, “el terror de mí mismo”. A partir de este momento las actividades del niño adoptan un carácter defensivo; la inquisición de la esencia verbal se abandona. La indagación primera del lenguaje se resume ahora en la pregunta *¿cómo mantenerse en la cercanía de las palabras sin que éstas lleven al terror primero?* Se intenta controlar los impulsos de éstas, sometiénolas a la servidumbre de un discurso. Inútilmente; el discurso se libera íntegramente. Se aprenden otras lenguas, se estudian las lenguas



desde sus gramáticas, es decir, desde un metalenguaje. Recurso igualmente infructuoso pues estos nuevos discursos se independizan a su vez, arrastrando al sagrado terror de la locura. Ante esta nueva disyuntiva, el personaje –ya hecho hombre, convertido en traductor e intérprete– hallará un nuevo refugio, lugar de distanciamiento y aislamiento de la palabra. Es lo que llamará la “región intermedia”:

logré, en efecto, distanciar todos los discursos. Vi que obtenían su estructura y movilidad de mí. Vi entre ellos y yo una región donde se desplegaba la fuerza que los constituía y nutría; en la proximidad de ellos tenía carácter geométrico, en la mía carácter algebraico y en mí estaba la unidad.

[...] ambos [el verbo humano y el de la naturaleza] existían para mí gracias a esa región intermedia que me conectaba con ellos y les otorgaba no sólo la posibilidad de ser para mí, sino también la posibilidad de ser como eran y de actuar como actuaban, pues la región intermedia, en su parte geométrica, contenía ya la distinción entre verbo humano y verbo de la naturaleza con sus zonificaciones, así como también las distinciones entre a) los dos verbos, b) los discursos derivados de sus reglas de juego y c) los discursos sobre los discursos; en su parte algebraica, gobernaba el dinamismo de la combinatoria enunciativa y su decurso con la coherencia que obtenía de la regia unidad sita en mí, generadora de principios de orden [...]

*Se me hizo evidente, además, que la fuerza de la región intermedia había estado siempre presente en todas las instalaciones que yo había asumido, de lo contrario todo hubiera sido dispersión y caos, encadenamiento al instante; sin ella no podía concebir la vida humana* (113-114; subrayado mío).

La reflexión, así, da un paso atrás en la búsqueda del fundamento y encuentra esta nueva región, que, ahora se sabe, preexiste al sujeto, organiza el mundo y les da coherencia a ambos gracias a los dos verbos y sus metadiscursos.

Sin embargo, este proceso de distanciarse del lenguaje, retrocediendo hacia los niveles más fundamentales, hace impostergable la clarificación de este otro polo, la pregunta por el sujeto que había surgido antes, al interrogar las relaciones entre el yo y el cuerpo. Ésta se plantea así:

Yo era siempre el que miraba; el yo visto ya era otro, un objeto de mi atención, distinto de mí aunque creyera a veces poder identificarme con él. No lograba ponerme a mí mismo en cuanto sujeto como objeto de mi atención. No podía volverme objeto a menos de engañarme; era sujeto irreductible (121-2)<sup>6</sup>.

El sujeto se revela aquí como sujeto trascendente, sin relación posible con los objetos en el espacio –para usar dos de las categorías que Kant introduce en la *Crítica de la razón pura*–; es decir, el yo se presenta como una “subjetividad indeterminada” o, como dirá un poco más adelante el mismo Briceño Guerrero, como “sujeto irreductible” (122), como “aprehendiente inaprehensible” (126). No obstante, el personaje no quiere abandonar su subjetividad personal –aunque reconoce la imposibilidad de hablar de ella– pues sentía su “diferencia originaria, no dependiente de las circunstancias, un estar ahí siendo alguien, centro individual de la vivencia” (121). Lo que asimismo lo lleva a reconocerse separado del mundo; no era parte del mundo, estaba “atrapado en el mundo, condenado a mirarlo constituyéndolo con la mirada” o, para decirlo en términos de Wittgenstein, situado en él “como el ojo en el campo visual” (1984, Tomo I: 68). El hecho de que en ese momento ocurra una segunda experiencia mística parecería reforzar la estabilidad alcanzada gracias a la “región intermedia”. No obstante, resulta evidente que este segundo viaje no se realiza al margen de la verbalidad. Es entonces cuando adviene la “catástrofe”:

Primero vi que mi visita al interior oculto de la piedra se había hecho inteligible desde la mismísima región intermedia que mediatizaba, al parecer, todas mis experiencias. Después, como una centella reventó en mí de un solo golpe, de un golpe solo, la aciaga comprensión: *vi que la región intermedia era también lenguaje, y no un lenguaje más, sino lenguaje por excelencia, lenguaje primero, tal vez lenguaje único proyectado hacia la exterioridad del mundo, si es que el mundo no era sólo esa proyección misma diversificada y complicada en heterogéneos espejos también verbales, dentro del espacio verbal único del verbo* (126; subrayado mío).

El personaje aquí se topa con un límite en su indagación regresiva hacia los fundamentos. De la región que daba coherencia al caos del mundo y articu-

laba al sujeto, tanto en sí mismo, como en relación a dicho mundo, viene la “revelación” (“reventó en mi la aciaga comprensión”): la región intermedia no sólo era lenguaje sino que era *el lenguaje primero*. Como consecuencia, aparece la hipótesis que cerraría la posibilidad de toda ulterior investigación: “si es que el mundo no era sólo esa proyección misma diversificada y complicada en heterogéneos espejos también verbales, dentro del espacio verbal único”. He dicho un límite. Veamos por qué.

Es éste sin duda uno de los hallazgos más sorprendentes del libro. Afanado por investigar los mecanismos profundos del lenguaje, su indiferencia a toda *mimesis*, sus determinaciones intrínsecas y estructurales, así como su capacidad de generar y conformar mundos, el hombre se descubre atrapado en el universo del discurso, en “the prison-house of language” (para usar el título de un libro de Jameson). La tríada sujeto-palabra-mundo se ha reducido a la díada sujeto-lenguaje. Si bien es cierto que el pensar, en un sentido general, se hizo posible siempre *desde* el lenguaje, *desde* el discurso, lo que implica ahora la “catástrofe” –para emplear el término de Briceño Guerrero– es el hecho de que sólo parece poder pensarse *el* discurso, *el* lenguaje, puesto que el mundo ahora aparentemente no es más que una proyección del verbo: “Todos los discursos el discurso. Todas las lenguas el lenguaje. Todos los verbos el verbo” (126). La clásica pregunta por el sentido se borra entonces al quedar las palabras y las cosas –con su mutua vinculación– subsumidas en un universo de lenguaje. Vemos así, con más claridad, las implicaciones de algunas experiencias anteriores. Por una parte, no nos sorprende que una vez liberadas, las palabras hubieran comenzado a desestabilizar la firmeza de “la región más transparente.” Tampoco es extraño que las experiencias místicas vividas se hicieran posibles gracias al discurso. Estos no eran sino indicios del poder omnímodo y omnívoro que más tarde iba a desplegar el lenguaje. Pero volvamos a la “catástrofe”.

El sujeto, que a lo largo del texto se ha ido definiendo negativamente –antes descubrió que no era mundo, ahora entiende que no es verbo–, se encuentra acorralado por su propia indeterminación, a punto de disolverse en inexistencia. Aquí el terror tercero, el terror de sí mismo, se manifiesta en toda su filosófica significación. El sujeto –del discurso, del lenguaje, de la actividad pensante– es una *utopía* en el sentido que apuntaba Quevedo: “no hay tal lugar”; sentido que ya se insinuaba en la discusión de inspiración kantiana

sobre su localizabilidad. Sólo quedan, pues, el yo, ocupando una “región cis-verbal”; el yo arrinconado por la arremetida de las palabras, “encarnado en la palabra, transido de palabra, empalabrado” (127); y la palabra, omnipotente, fuente del universo del discurso.

En un último arrebató, aquél intenta diferenciarse –de nuevo– para así, desde una identidad, invocar la Palabra, hacerla presente para cumplir el acto legítimo de “fecundación”, al margen del discurso estructurado en mundo; para apelar a lo que Merleau-Ponty, en un curso sobre la obra de Valéry, llama el carácter “heurístico” del lenguaje. El lenguaje cae destrozado: leemos fragmentos inconexos de palabras en varias lenguas<sup>7</sup>:

Lidal, erviré, silisco, oli, magna, cara, cás, ser don l, anive, coeli, siverunidad, mora, drimad, estroma, jubra, cresetre, potrom, diepra, viresenor, métea, sa prín, se prín, saprince, bereshit, tohú, tejom, jélos, ne, bambol, al tigrá, cú, man, a, tilsir, bur, pisa, país, repisa, sapir, ex, éxjero, tratl, catépetl trk...(131).

Entonces responde la Palabra, la palabra constituyente, señalándole lo ilusorio, lo ridículo de su intento. Ella sólo se rinde ante la fuerza del silencio, sólo se entrega al que la invoque desde allí. Pero esta posibilidad está casi vedada al hombre, el ser “empalabrado” por excelencia, cuya estructura perceptual recibe su organización de la palabra. Abandonarla, por tanto, implicaría su negación en tanto hombre, su desaparición:

¿No sabes que repudias tu propia configuración? No eres palabra-mundo; esa comprensión te ha permitido invocarme; pero estás en el mundo de la palabra constituida, estás inmundo, minuciosamente circunscrito en laberintos verbales. Sin embargo, tu anhelo de llegar hasta mí como impulso genésico y brote cosmogónico es de buena ley. Es lo que te queda de tu esencia infantil porque los in-fantes, nepioi, son silencio aunque silencio inconsciente. La has ido perdiendo a medida que has ido entrando en el mundo de la palabra constituida o ésta más bien te ha ido penetrando y poniendo a su servicio como te corresponde por destino (131-132).

Llegamos entonces a la aporía central del relato: a la palabra fundamental, constituyente, no puede llegarse a través del lenguaje. No puede pensarse el

fundamento del lenguaje a partir del lenguaje, lo que condena de antemano a toda investigación filosófica de esta naturaleza a un impasse. Esa comprensión es imposible fuera del discurso; pero es inválida, por tautológica, dentro de él. Ya el personaje había intuido esta situación: “Yo no había abandonado el lenguaje ni podría abandonarlo por esa vía” (51), constatación que no es más que una transposición de la admonición de Wittgenstein: “no puedo salir del lenguaje con el lenguaje” (1984, Tomo II: 54). De allí que se intente salir de la aporía a través de una forma alternativa de pensamiento.

*La “línea de fuga” del no-saber local: la cultura*

Allá arriba no sé donde,  
en casa número tanto,  
venden yo no sé qué cosa  
y vale yo no sé cuanto.

Folklore venezolano

Como indiqué al comienzo, el desarrollo anterior es sólo *una* parte de la historia. Simultáneamente al desarrollo del itinerario filosófico y en sintomático contrapunto con él, se da una exploración que sería necesario calificar de “suplementaria”. En dicho proceso, el personaje intenta explorar desde perspectivas “no académicas”, es decir, no sancionadas por el campo intelectual, la misma problemática que lo apasiona. En un primer momento, la variedad de los juegos infantiles –que van desde aquellos en que “predomina abiertamente la palabra” hasta los “más cercanos al borde del lenguaje” (26-27)– le permite, por una parte, enfrentar el terror primero y, por la otra, poner de manifiesto la existencia del cuerpo. Esta exploración les otorga un estatuto reflexivo que sin duda no se les concede en el ámbito del pensamiento discursivo. Más adelante, ahora en el afán de explorar “las cosas mismas”, intentará alcanzar el conocimiento de la magnolia por un método que nada tiene que ver con el discurso filosófico: “me abracé a su tronco... pero esta vez para liberarla y liberarme de las palabras” (39) –método que, valga la pena recordarlo, ya Platón cuestionaba en *El sofista* (246a). Se encontrará luego, ante la incapa-

cidad de dar cuenta de la experiencia del tercer terror, el “terror de mí mismo”, en la necesidad de refugiarse en el juego verbal del “cuento del gallo pelón”, a partir del cual ya se vislumbra, desde la neutralización que opera el aspecto lúdico, la aporía del decurso filosófico: “Efectivamente, no es nada de lo que puedas responder, es que si quieres que te cuente el cuento del gallo pelón” (64). Estos primeros intentos se verán complejizados por el encuentro con la bruja Sofía y su idiosincrásico discurso. Esta le señala que su afán de comprender es en realidad un alejamiento de la infancia:

Cacareó. Te estás yendo, te estás yendo. [...]. Estás creciendo mucho, vas para cáscara, vas para cáscara. Profesión, oficio, trabajo, cáscara. Eso tal vez se decide. Pero brujo no se decide ser. Brujo es escogido. Brujo es escogido. El basilisco escoge. Germen, grano, tusa, cáscara, mata de maíz, agua de maíz, ¿vas para tusa? ¿vas para tusa? (87-8).

Luego de esta constatación, la bruja le presenta una enrevesada y muy singular verbalización de su visión del mundo; enrevesada al punto que, más adelante, el personaje dedicará un capítulo entero a poner en claro lo que Sofía quería decir, explicando que la claridad que podía haber en dicha exposición se debía “al método del maestro”<sup>8</sup>. A pesar de ello, el personaje confiesa que “en realidad yo estaba confundido y no entendía nada” (95). Quedará en su haber, sin embargo, la siguiente extraña sabiduría:

El brujo aprende a hablar la lengua de los vientos y de las aguas. Aprende sólo a entender la lengua de la tierra. Y aprende a oír, sin hablar y sin entender, la lengua del fuego, aprende a recibirla sin quemarse (88).

Poco servirán estas enseñanzas al personaje a la hora de *dilucidar* el sentido de las experiencias que le esperan. Sin embargo, se le volverán a presentar para enfrentarlo a la aporía del pensamiento y precipitarlo en la catástrofe. En ese momento vendrá en su ayuda otra forma de sabiduría, otra forma de “pensamiento”: “comprendí que mi errancia era, de alguna manera, una danza” (137). Se le aparecerá, en el sueño, el secreteamor con la adivinanza que se refiere al trompo. Y será al despertar, en el impulso de hacer bailar al trompo, que encontrará, no la salida ni la solución, no la explicación ni la teoría, sino

la paz. No deja de ser sintomático constatar que en este punto la reflexión se ha desplazado al acto mismo de bailar el trompo –y a la adivinanza que define su dinámica–y qué sólo a partir de este desplazamiento se puede “repensar” la aporía, no transgrediendo el límite que impone, sino asumiéndolo en sus más complejas implicaciones:

Le puse su capa de guaral cuidadosamente, las palabras me rodearon entonces como enjambres de avispas. Lo lancé con la punta hacia arriba [...] y ¡funnn!, los enjambres se arremolinaron. El trompo dio varias vueltas bailando, y bailando se quedó quieto en un punto. Me arrodillé y agache la cabeza hasta el suelo para oírlo de cerca, las palabras convertidas en gusanos se revolvían y revolcaban en mí, gusanera yo. El murmullo del trompo era casi inaudible (139).

Y de allí que se desencadene la tercera y última experiencia mística del libro: “No hubo ya más tiempos, ni palabras, ni imágenes. Silencio vacío, homogéneo, uno. Paz profunda” (139). En ella el personaje parece finalmente alcanzar un estado en el que puede convivir sin contradicción y sin temor con las palabras que ahora giran, en un murmullo, en torno a él.

Intentemos precisar lo que ha ocurrido. El texto propone, en efecto, no salir de la aporía sino salir de su radio de acción, proponiendo lo que Deleuze y Guattari llaman una “línea de fuga” (1975). Al desarrollo racional que opondría a la aporía (“no puedo salir del lenguaje”) una salida de tipo discursivo-racional, el texto de Briceño Guerrero propone una trasgresión del curso filosófico que consiste en transponer la aporía en términos de otro registro que escapa a las correspondencias conceptuales. En este caso, frente a la aporía se propone no salir de ella sino “bailar el trompo”. La fuerza de este procedimiento se hace evidente si nos damos cuenta de que en realidad la aporía de “no poder salir del lenguaje con el lenguaje” ha sido asimismo traducida al lenguaje cultural y alegorizada en la siguiente adivinanza:

Para bailar me pongo la capa  
porque sin la capa no puedo bailar  
para bailar me quito la capa  
porque con la capa no puedo bailar (138).

La aporía se disuelve así, neutralizada por la mediación de una experiencia que, aunque todavía de orden discursivo, le permite asumirla sin *impasse*. La “catástrofe” –que, recordémoslo, en griego significa “inversión”–, ahora lo entendemos, ha sido en realidad la inversión a la que se ha sometido el pensamiento que, como al trompo, hay que bailarlo “con la punta hacia arriba” (139). El resultado es que no hay respuestas, sino... “que si quieres que te cuente el cuento del gallo pelón”. De ello resulta una forma singular de *docta ignorancia*: expresión que aunque tomada del célebre tratado de Nicolás de Cusa, debe ser entendida aquí transpuesta *al espíritu y la letra* del epígrafe de esta sección, es decir, como no-saber asumido, incorporado, encarnado *en palabras* (volveré más adelante sobre este punto).

### *El pensar espacial: la topología*

“*Cogito ergo sum*”, *ubi cogito, ibi sum*.  
[“Pienso luego existo”, donde pienso, allí existo]

Lacan

A todo lo largo de la exploración y discusión de estas experiencias, una categoría poco convencional respecto al pensamiento discursivo se ha ido imponiendo como uno de los ejes organizadores del relato, una categoría que me gustaría llamar “topológica”. Si seguimos secuencialmente las concepciones que el niño va precisando en sus investigaciones, encontramos una insistencia en configurar sus comprensiones a través de una espacialidad; espacialidad que no obstante va a problematizarse en la medida en que la reflexión intente situar la presencia del sujeto. En efecto, el primer concepto generalizador que se formula es el de “la región más transparente”, que constituye “la casa del hombre” pues configura el lugar del encuentro armonioso entre las palabras y las cosas. Después, pasadas las terribles vivencias que surgen como correlato del adentrarse en el verbo tácito de la naturaleza y el explícito del lenguaje humano, éstos se descubren organizados y mediatizados por la “región intermedia” (114). Ésta, en apariencia, sólo toca al sujeto en forma tangencial. Significativamente, este contacto se realiza –según la descripción del propio



Briceño Guerrero— en la parte más abstracta de dicha región, la algebraica; mientras que su parte espacial, extensa, la geométrica, está en contacto con los verbos tácito y explícito. En este punto, el personaje llega a imaginar como campo de estudio “el levantamiento de un mapa” de las distintas partes de la región intermedia. Se apodera de él un sentimiento de seguridad fundamentado en el “control” que en tanto sujeto ejerce en dicha región:

Me resultaba fascinante que la inmensa, en apariencia inabarcable, multiplicidad y diversidad del mundo pudiera gobernarse desde mi unidad central con su exigencia inexorable ya activa en las experiencias más sencillas, en las más primitivas, en las iniciales de la infancia, con el mismo vigor que en las complejas de la teoría científica (115).

Nos encontramos de nuevo aquí con una suerte de síntesis: la “exigencia inexorable” de la “unidad central” del personaje se encuentra “con el mismo vigor” en las experiencias más sencillas y en las más complejas. No obstante, dicha “unidad central” comenzará a ser investigada casi de inmediato, con la pregunta “¿quién soy yo?”, es decir, con la pregunta por el sujeto. Esta interrogación hace manifiesta su inasibilidad, su desplazamiento radical desde el centro de “la región intermedia” hacia la periferia y por tanto hacia un margen del nuevo “mapa” de la organización, de estructuración de los saberes. El sujeto resulta inaprehensible, sólo localizable *frente* al mundo. Y si bien tiene la intuición de “tener [su] patria en una región cisverbal” (126) —otra caracterización topológica—, reconoce de inmediato que “la toma de consciencia de esa región es verbal. La estoy diciendo” (127). Estamos, aquí, en el centro de la aporía que hemos estado discutiendo. En un impulso por salir de ella, el personaje escribe una curiosa carta de amor al lenguaje (127) apelando a una unión “fecundadora”: “yo el rayo genésico” (128). Sin embargo, será rechazado con un replanteamiento de la aporía: “Para llegar hasta mí tienes que liberarte de mí [...]. De lo contrario te integras al mundo constituido” (133)<sup>9</sup>.

Ante este nuevo fracaso, surge una nueva descripción de orden topológico, pero esta vez aplicada al sujeto mismo y con la sintomática denominación de “la tierra de nadie”:

La tierra de nadie en que me había convertido tenía un eje vertical en el medio. Un polo romo señalaba mi origen desconocido hacia el cual podía pero no quería volver. El otro polo, puntiagudo, señalaba la princesa hacia la cual quería, pero no podía ascender. En torno al eje, formaba esfera el mundo constituido, con sus múltiples sujetos supraindividuales cuya servidumbre repudiaba. En el centro yo, glóbulo vano corroído de palabras raíces que se bifurcaban y fibrilaban en mí como flexibles alfileres succionantes (135)<sup>10</sup>.

La travesía por las descripciones topológicas nos ha dejado de vuelta frente al *impasse*. No resulta difícil reconocer en esta insistente topologización y en el gradual desplazamiento del sujeto fuera de toda determinación espacial que patentiza, un paralelismo con la desconstrucción del sujeto, en tanto entidad, en tanto objeto de la reflexión. Es claro que, a medida que el sujeto intenta volverse objeto de la reflexión, la imposibilidad de objetivarse lo condena a salir del centro de la esfera del pensamiento, lo *sujeta* al margen, al punto inextenso, a la “tierra de nadie”. Ésta sería, en cierta forma, otra cara de la aporía: el no poder salir del lenguaje condena al sujeto, como consecuencia, a una existencia vicaria, dependiente, ancilar respecto al lenguaje. El *locus* del sujeto se reduce así a una *atopía*; una *atopía* que, como en el caso de la aporía, habrá de resolverse en una transposición a otro “espacio de pensamiento” —otra “línea de fuga”—como veremos al final.

### *El hacerse lenguaje o el saber en la lengua*

Ya no nos quedan más que citas.  
La lengua es un sistema de citas.

Borges

El elaborado panorama reflexivo descrito hasta aquí, se complejiza aún más gracias a una característica muy singular en el uso del lenguaje del texto. Aquí podemos ver la misma suerte de reflexión operando sin embargo de una forma que casi podríamos llamar inconsciente —en todo caso opera de forma incons-

picua. Se trata de los usos del lenguaje en los que el discurso teórico-cultural se lleva a cabo. Hemos visto, hasta acá, cómo la reflexión sobre las exploraciones del personaje se discuten de manera explícita, bien sea de forma teórica o con la ayuda de elementos del plano cultural (local). Ahora quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el uso mismo del lenguaje va operando complejas síntesis “teóricas” a la par que va exhibiendo su naturaleza híbrida, heterogénea e incluso heterónoma. Tanto los discursos de orden filosófico como los de orden cultural –y éstos no menos que las formas del pensar espacial– constituyen formas *explícitas* de reflexión que refieren y requieren de un cierto control subjetivo. El sujeto enunciador es quien las lleva a cabo y, por más complejas que éstas sean, deben responder a sus intenciones descriptivas, clasificatorias, jerarquizadoras y conceptuales. Otra naturaleza parece ser la que se revela en el uso del lenguaje al que me refiero. Como afirman los teóricos más contemporáneos (pienso en particular en los trabajos de Derrida y Foucault), el lenguaje antecede al hablante y le impone formas y relaciones que escapan totalmente a su control y que, al contrario, parecen imponer fórmulas de pensamiento que lo anteceden y lo trascienden. Este estado de cosas se ve *escenificado* en el texto en un sinnúmero de citas de los más diversos registros que, más que apuntar o apelar a la autorización discursiva, revelan hasta qué punto el discurso mismo está compuesto de sus ecos y de su integración a un complejo de significaciones convertidas o, mejor, sedimentadas en experiencias. Esto se hará más evidente con algunos ejemplos.

En primer lugar, tenemos la mención de expresiones del saber popular: “no sean hijos del rigor”, “hoy la masa no está pa’ bollo”, o “guerra avisada no mata soldado”, a las que el personaje daba más importancia que al castigo que acompañaban (15). Pero a esta mención explícita le siguen usos de corte antes bien irónico como: “Oír conversaciones de lejos era tranquilizante como el ruido de la lluvia y yo intentaba siempre *oír regaños y discursos como quien oye llover*” (17; subrayado mío), en las que el uso de la expresión se muestra todavía intencional. Sin embargo, poco a poco van apareciendo en el texto frases y expresiones que ahora se presentan como complementos de las expresiones corrientes y que si bien no refuerzan la significación (de hecho, por momentos incluso la hacen redundante) patentizan, por otra parte, la compleja trama de sentidos (heredados, históricos, tradicionales, culturales) que la conforman. Tal es el caso de las siguientes frases: “lo que más me agradaba era

quedarme *a solas, sin testigo*" (17); "la *región más transparente del habla*" (19); "se sosegó la casa, *salí sin ser notado*" (43); "sentí los arañazos del espinito, *que en la sabana florea*" (46); "el lucero de la tarde *que es el mismo lucero de la mañana*" (103); "la luz eléctrica, *esa luz que fabrican en países extranjeros como Maracaibo atrapando relámpagos en frascos*" (117); "Rompamos los velos de este encuentro" (129); "como de magnolia amaneciendo, *con voz no usada*" (131); "con el eje inclinado, *como el de la Tierra*" (140); "conectaba dos infinitos incomprensibles [...] que yo *doctamente ignoraba*" (144). En ellas, el sentido de la oración se ve asociado, sin pérdida del sentido comunicacional, con tradiciones que van desde la literatura hasta el saber popular, pasando por la enseñanza escolar y la filosofía<sup>11</sup>.

Estos usos se extienden, asimismo, a la aplicación que el personaje hace del lenguaje. Al describir la magnolia, ésta se adorna –a lo largo del relato– de epítetos casi homéricos: "Amaba el verde casi noche de sus hojas lustrosas. Amaba esas sus flores grandes como palomas" (39); epítetos que acompañarán en adelante cada aparición de la magnolia.

De allí que los usos más comunes del lenguaje disparen las resonancias de textos anteriores, de frases hechas, de expresiones sedimentadas en el lenguaje: "Alguien preguntaba: *¿Quién es aquél que se está montando en el almendro?, y yo sufría la compulsión de preguntar ¿Quién es aquél que el paso lento mueve sobre el collado que a Junín domina?*" o *¿Quién es aquél que se alza como una columna de humo en el desierto?*" (21). De esta forma, una frase trivial, corriente, puede resultar una cita no intencional, secreta, pero no menos significativa, en este caso, del *Canto a la victoria de Junín*, de Olmedo o de *El cantar de los cantares*.

Consecuentemente, la descripción que hace el personaje de los cuadernos y libros de sus estudios de lenguas clásicas es en realidad, ampliando el número de registros a todo tipo de usos y tradiciones verbales, la descripción del funcionamiento semántico del lenguaje:

había páginas pantanosas donde acechaban leviatanes y behemot, páginas selváticas donde reptaba la ponzoña de sierpes y volaba el dardo envenenado de guerreros enemigos, páginas oceánicas donde campeaba la gracia de Anfitrite y resonaba reiterado el bramido sordo interminable de Poseidón, páginas desérticas donde un dios sin nombre declaraba que nadie

podía verlo y no morir. Había vastas llanuras pobladas de arbustos amargos y aromáticos, había una sibila desgredada que enloquecía de divinidad en una cueva sagrada, había profetas. El lucero de la tarde acudía al llamado de una mujer de ojos lila, y un sabio ardía por volverse urano mil ojos para mirar su estrella, caída sobre la hierba. Sabor ambrosía, manzanas de oro. Ungüento derramado es tu nombre (83).

Otro aspecto de esta multiplicidad de planos discursivos se observa en el recurso de varias lenguas que exhibe el texto. Cuando el personaje explica al maestro las conclusiones que ha alcanzado a través de sus experimentos y reflexiones, éste le indica que las descripciones de verbo explícito y verbo tácito que proponía podían en cierta forma identificarse con ciertos vocablos de las lenguas clásicas. Así, al verbo explícito, que comprendía la palabra hablada, el pensamiento, los conocimientos, el sentido, las nociones, la escritura, los procesos lógicos, etc. (76), correspondía una palabra del griego antiguo. El maestro, aunque no la menciona, se refiere sin duda a la palabra *logos*. Al verbo tácito, por su parte, que implicaba “la estructura y comportamiento de las cosas naturales todas y al orden cósmico” (76), correspondía una palabra del hebreo clásico. Tampoco en este caso el maestro menciona la palabra, pero parece referirse esta vez a la palabra *dabar*. Esto implica, en cierta forma, que la sabiduría que penosamente parece alcanzar el personaje está ya *en el lenguaje* de la infancia de los pueblos occidentales, esto es, en un saber que se encuentra desde antes *inscri(p)to en el lenguaje*.

En un plano menos conspicuo, pero no menos relevante, se presenta la numeración de los capítulos del libro. Aquí el autor ha escogido la numeración hebrea que, significativamente, se hace a partir del alfabeto, lo que, en cierta medida, arrastra consigo las implicaciones numerológicas y cabalísticas que en él se inscriben. No es este el lugar (ni tengo yo la competencia) para adentrarme en este tipo de especulaciones. Baste para los efectos de este trabajo indicar dos momentos significativos de esta escogencia. En el capítulo al que correspondería el número 21, la numeración se interrumpe. Es el capítulo en el que el personaje describe su transformarse, luego de la catástrofe y de su fallido intento de fecundar al lenguaje, en “tierra de nadie”. El capítulo se titula con el adverbio hebreo *éyn*, que significa “sin”, “nada”, “nadie”, “no hay” –un campo de significados verdaderamente apropiado para lo allí descrito.

Dije que la numeración se interrumpe en este punto: la palabra *éyn* no sustituye el número del capítulo; el siguiente —el último capítulo del libro— continuará con el número que le correspondía a éste (el 21, *caf álef*), lo que implica que el capítulo *éyn* queda en cierta forma fuera de la numeración e igualmente fuera del encadenamiento de las etapas que constituyen el proceso del personaje.

Por último, al final del texto del último capítulo, aparece la palabra hebrea *sof*, que significa “fin”. Esto sería simplemente consistente con la escogencia de numerar los capítulos según la numeración hebrea si no fuera por el hecho de que esta palabra, unida al “título” del capítulo antes mencionado, construye la expresión *éyn sof*, una expresión usada en la *cábala* y que podría traducirse como “sin fin”, “que no termina” o, simplemente, como “infinito” y que se aplica a la divinidad. ¿No escenifican ambas palabras la dialéctica que hemos venido describiendo al significar, separadas, los momentos de mayor arrasamiento del personaje y el límite infranqueable de las experiencias, mientras que unidas apuntan a una experiencia de plenitud? Y en este sentido, ¿no contribuyen de manera subrepticia a la conducción de una sabiduría ínsita en el lenguaje, contenida en su tradición pero sobre todo en su materialidad —en la materialidad de su pluralidad? El texto mismo propone la síntesis: “Todos los juegos el juego. Todos los discursos el discurso. Todas las lenguas el lenguaje. Todos los verbos el verbo” (126)<sup>12</sup>.

El lenguaje, así, se transforma en una suerte de cámara de ecos en los que los diversos registros discursivos vienen a contaminar y a complejizar la búsqueda de un uso puramente comunicacional del lenguaje. De esta forma, la “investigación” se conduce a la vez —subrepticamente, podría decirse— en un plano en el que se “pon[e] en juego y evoca [...] intencionalmente *la escondida entraña del lenguaje*” (16).

*La infancia como hilo conductor: la síntesis*

*Ciò che ha nell'infanzia la sua patria originaria,  
verso l'infanzia e attraverso l'infanzia deve mantenersi in viaggio.*  
[Lo que tiene en la infancia su patria originaria,  
debe continuar viajando hacia la infancia y a través de ella.]  
Agamben

La infancia es sin duda el hilo conductor –aunque por momentos secreto– del relato; infancia que hay que entender como una etapa precisa del desarrollo del ser humano y al mismo tiempo como una especie de núcleo que fundamenta la existencia humana en general, más allá de aquella primera etapa –que irremediablemente se supera. Pero la “infancia” es también una palabra y es en tanto tal que articula los diversos aspectos de la trama. El *in-fans* es el que no habla, es “silencio inconsciente” (132); pero ese silencio *se dice* en el anhelo imposible de ser recuperado. De allí que el verdadero drama que se escenifica en el libro no sea en absoluto el de liberarse de las palabras para alcanzar su fundamento (esto es, la versión de un “retorno a la infancia”, al tiempo y el lugar de la inocencia, del origen y el paraíso perdidos), sino –casi paradójicamente– el de alcanzar un estado en el que las palabras constituyen el mundo a partir de su (ausencia de) fundamento<sup>13</sup>. El mundo resulta así, de manera inescapable, un universo de lenguaje en el que la única verdadera sabiduría sería el no-saber: instalarse en él o, para decirlo en los términos de Briceño Guerrero, de “empalabrarse”, de hallarse “minuciosamente circunscrito en laberintos verbales” (132) que, por incomprensibles, “doctamente [se] ignora[n]” (144).

La referencia, como indiqué antes, es a la obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. No se trata, sin embargo, de una mera alusión: las implicaciones de referirse en este pasaje a la “docta ignorancia” son fundamentales para los planteamientos que he venido desarrollando en este trabajo. El tratado del Cusano versa, fundamentalmente, sobre los límites a la razón humana, particularmente en lo que respecta al conocimiento de Dios. El ser humano se encuentra, según el texto, ante un límite infranqueable que consiste en la imposibilidad de conocer lo infinito. A éste, a lo sumo, puede

acercarse por comparaciones y proporciones, en un acercamiento que podríamos llamar “asintótico”, pero que nunca llegará a un conocimiento efectivo. Alcanzar la “docta ignorancia” sería entonces reconocer la existencia de ese límite –infranqueable. Esta breve sinopsis hace patente el sentido en que Briceño Guerrero adopta la “vía” de Nicolás de Cusa. En efecto, si la reflexión especulativa no nos proporciona más que aporías, no nos queda en principio más que renunciar a alcanzar conocimiento alguno, y hacer de esa constatación, de ese no-saber, la verdadera sabiduría.

Pero quizá hay más conclusiones que extraer de la adopción del planteamiento del Cusano. Su conclusión tiene una implicación muy singular respecto a la especulación filosófica: éste propone, como única vía posible para ella, los procedimientos de la “teología negativa” introducida por Pseudo-Dionisio el Aeropagita. Estos consisten en proponer acercamientos “conceptuales”, o más precisamente “verbales”, a la divinidad que no sean afirmativos, sino negativos, es decir, ofrecer proposiciones de lo que ella *no es*. Esta “teología negativa” está en la base de gran parte de la tradición de la literatura mística occidental y, como recuerda Derrida, en ella se encuentran “los límites y las más grandes audacias del discurso en el pensamiento occidental” (1967: 399)<sup>14</sup>. Quiero decir, que casi paradójicamente, esta forma de acercamiento a la divinidad, lejos de restringir la especulación verbal, la hace proliferar de una forma que sólo conocen algunos de los movimientos más audaces de la tradición literaria. Esta paradoja, que está en el corazón de dicha tradición “verbal”, será aprovechada por Briceño Guerrero al darle un giro que podríamos llamar “deconstructivo” a su apropiación del sentido de la “docta ignorancia”. Veamos esto con más detalle.

Habíamos dicho que, para Nicolas de Cusa, la única forma de aproximarse a lo infinito –la divinidad– era precisamente a partir de la aceptación de la imposibilidad de alcanzarla, del reconocimiento (de allí lo “docto”) de esa imposibilidad (de allí la “ignorancia”). Por ello, recuerda el Cusano:

*oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt (De docta ignorantia, I, 2).*



[el que quiere alcanzar el sentido, sin embargo, debe antes bien conducir el intelecto por encima del poder de las palabras que insistir en las propiedades de los vocablos, que no pueden adaptarse propiamente a tantos misterios intelectuales.]

Pero la búsqueda del personaje del texto de Briceño Guerrero, al contrario, consiste en adentrarse en el poder de las palabras para alcanzar la revelación ¡precisamente del lenguaje! Y esto implica, en cierto modo, renunciar a “alcanzar el sentido” (“*attingere sensum*”), pero no para acceder a algo que trasciende el lenguaje –origen o fundamento– sino para llegar a la revelación del lenguaje mismo. De allí que su exploración, como la de la práctica mística de una teología negativa, sea en realidad una exploración de orden verbal –lo que la emparenta con procesos y tradiciones estrictamente literarias– que no puede resolverse en sentido especulativo, esto es, en *sentido*, pues ello implicaría, efectivamente, la *Aufhebung* del lenguaje. De lo que se trata, en última instancia, es de la posibilidad de mantenerse en el lenguaje desde, con, dentro de las palabras, sin que es-tas pierdan su fuerza productora, en otras palabras, sin que *se traduzcan en sentido*.

Sin embargo, y aquí comienzan a atarse una serie de cabos de este complejo *textum*, esa “docta ignorancia”, ese “no-saber” es, como quería Nietzsche, precisamente la madurez que alcanza el hombre cuando reencuentra la seriedad del niño en el juego. Es ésta, entonces, una infancia que no puede ser entendida simplemente ni como el espacio de una visión originaria y pura ni como paradigma originario de una existencia plena (en la versión romántica de, por ejemplo, Novalis y Wordsworth). La ambiciosa exploración verbal que el texto escenifica debe entenderse antes bien desde una concepción transfigurada de la infancia y, lo que resulta más significativo, inextricablemente asociada a ella: una infancia que ya no es una “etapa” del crecimiento del ser humano, sino una “experiencia” de una relación radicalmente transformada (des-naturalizada) del sujeto con el lenguaje:

*Poiché l'esperienza, l'infanzia che è qui in questione non può essere semplicemente qualcosa che precede cronologicamente il linguaggio e che, a un certo punto, cessa di esistere per versarsi nella parola, non è un paradiso che, a un certo momento, abbandoniamo per sempre per parlare, ma coesiste originalmente col linguaggio, si*

*costituisce anzi essa stessa attraverso l'espropriazione che il linguaggio ne attua producendo ogni volta l'uomo come soggetto* (Agamben, 2001: 46).

[Puesto que la experiencia, la infancia de la que aquí se trata no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un cierto punto, deja de existir para verterse en la palabra, no es un paraíso que, en un cierto momento, abandonamos para siempre para hablar, sino que coexiste originalmente con el lenguaje, más aun, ella misma se constituye a través de la expropiación que el lenguaje lleva a cabo en ella produciendo cada vez el hombre como sujeto.]

La infancia se convierte así, desde esta perspectiva, en el complejo proceso mismo de constituirse en lenguaje; por lo que ha de entenderse, no exclusivamente como *origen* (*origo ex quo*), sino de manera más radical, tal como lo deja ver el epígrafe de Agamben, como *medio* (*medium per quem*) y *destino* (*finis ad quem*).

Todos estos sentidos se patentizan inextricablemente vinculados en dos importantes pasajes del texto. El primero es el *discurso* de la bruja –pasado, eso sí, por el tamiz de la lógica del maestro:

Todo lo humano existe por mor del niño, y no como hombre futuro que debe ser protegido y educado para que crezca y madure hasta ser pilar de la sociedad, sino por mor del niño en tanto que niño. El niño decae, degenera al crecer y madurar para convertirse en servidor caricaturesco e inconsciente de la plenitud que perdió[...]

La familia y el pueblo se organizan, inventan, producen, consumen, piensan, sueñan, luchan, sufren, gozan y mueren inconscientemente por el niño; pero no son el sentido del niño, sino apenas el medio de que se vale para persistir mientras alcanza su sentido. El sentido del niño es el basilisco. El niño es anhelo de basilisco (92-93).

En él se expresa, es cierto, la noción de una “plenitud que se perdió”. Sin embargo, el impulso que dinamiza la sociedad y la cultura (“se organizan, inventan, producen, consumen, piensan, sueñan, luchan, sufren, gozan y mueren”) no es un deseo de “regreso” sino un “sentido”, es decir, un destino. Ese destino, que aquí se *nombra* explícitamente, es el basilisco: “el niño es

anhelo de basilisco”. Con esta formulación volvemos a encontrarnos de frente con la aporía en torno a la que hemos estado girando a lo largo de esta reflexión. ¿Cómo comprender el “sentido” de la palabra “basilisco” en este contexto?, ¿cómo “traducir” su (sin)sentido? Ambas preguntas apuntan al programa filosófico de la “comprensión”; responderlas sería agregar un eslabón más a la cadena de “sentidos” que, según Derrida, constituyen la historia de la filosofía occidental: “*eidos, archè, telos, energeia, ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.” (1967:411); lo que, como sabemos, nos dejaría atrapados en su discurso –sin salida. Intentemos pues la vía cultural.

La palabra “basilisco” proviene del griego *βασίλισκος*, diminutivo de la palabra *βασιλεύς*, que significa rey. Con ella denomina Plinio el Viejo, en la *Historia natural*, a un animal que describe como una pequeña serpiente muy venenosa (VII, 33). A través de su recepción, el basilisco aparece en la Edad Media (en los tratados alquímicos, de magia y en los bestiarios) transfigurado en una combinación de gallo y serpiente, cuya mirada era mortal. El mito se extiende en el tiempo a la contemporaneidad y traspasa el Atlántico para reaparecer en América en diversas mitologías locales en las que, sin embargo, conserva las características de su descripción y de sus efectos<sup>15</sup>. En la descripción de la bruja se pueden identificar tanto restos de la mitología medieval (“gallina de la parte serpiente del hombre”) como contribuciones de la cultura local (“guarracuco de la parte maíz del hombre”). De allí que tengamos que concluir que su sentido se ha transfigurado como resultado de múltiples procesos sincréticos. En todo caso, lo que resulta singular de este basilisco es que su significación está ahora *irreversiblemente anclada en lo local*:

Que los brujos de otros países pueden ver el basilisco de manera muy diversa y llamarlo con otros nombres. Que el sentido de todos los demás seres de la naturaleza también es el basilisco. [...] [Que] de no haber basilisco no habría nada, pues todo es por mor del basilisco (94).

El basilisco es, entonces, una especie de “estadio”, es decir, una forma de existencia localizada que da sentido a todos los aspectos de *cada* cultura; pero sólo “da sentido” en tanto conserva su –perdóneseme la expresión– generosa ambigüedad conceptual, verbal.

El segundo pasaje al que me quiero referir es el epígrafe del texto de Briceño Guerrero, el famoso fragmento 52 (en la edición de Diels) de Heráclito: αἶῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ<sup>16</sup>. Propongo una traducción, lo más literal posible, para luego comentarla: “El tiempo de la existencia es un niño que juega moviendo estratégicamente las piezas. Del niño [es] el reino”. La primera palabra del fragmento, αἶῶν, traducida frecuentemente como “el tiempo”, tiene en realidad una significación más amplia. Como apunta Conche en su comentario, en ella convergen, en la época de Heráclito, diversos sentidos: vida, duración de la vida, muerte, destino, tiempo. “Se trata del tiempo –nos dice– pero en tanto que trae inexorablemente el término de la vida: del tiempo significando el destino...” (1986: 447). Otro aspecto que frecuentemente se ha prestado a confusiones para las traducciones y los comentarios es la naturaleza del juego al que se refiere la palabra πεσσεύω. En su *A Greek-English Lexicon*, Liddell y Scott registran la palabra πεσσεῖα con el significado de “un juego que se parece a las damas o al backgammon”. También Conche recuerda, en contra de lo que proponen muchos traductores, que no es éste un juego de azar, sino un juego calculado, de estrategia. Esto implica que lo que propone Heráclito –y a Briceño Guerrero le interesa rescatar– es que la existencia humana (vida, muerte, destino) se desarrolla y organiza en función de *una actividad lúdica, pero no arbitraria*, “*seria*” –agregaría Nietzsche–, cuyo paradigma sería el de un niño al jugar. Esto tiene implicaciones que a veces se pasan por alto. En primer lugar, hay que reconocer que en la metáfora que propone Heráclito, el αἶῶν (el tiempo de la vida) es el tenor y el παῖς (el niño) es el vehículo (según la conocida terminología de Richards). Por lo tanto, la reflexión que propone tiene que ver fundamentalmente con la existencia, no con la infancia. En segundo lugar, al asignar a dicha *actividad lúdica* la dinámica propia de la existencia, se desplaza necesariamente el sujeto de la posición central que ha ocupado históricamente a una periferia de su propia vida. Estas dos observaciones preparan el terreno para explorar otra de las sorprendentes síntesis que operan en el texto.

Entre el “origen” del pensamiento filosófico, el –supuestamente– más universal y la verbalización de un pensamiento local se establece un curioso vínculo: la frase “el niño es anhelo de basilisco” es en realidad una traducción

(sincrética, como toda traducción, y esto quiere decir “cultural”) de la frase de Heráclito: παιδὸς ἢ βασιληίη, “del niño [es] el reino”. Creo que se pueden sacar significativas conclusiones de este hecho. En primer lugar, estaríamos corroborando que, en un sentido esencial, toda la dinámica cultural se juega en términos de traducciones, pero no en un sentido heideggeriano –según el cual una mala traducción pudo signar el curso de un pensamiento<sup>17</sup> –, sino en el sentido de la fundamental transformación del pensamiento a partir de sus registros verbales, sea cual sea la dirección en, y la derivación a que éstos conduzcan. Es decir, que la cultura se juega en un campo esencialmente verbal de palabras y sentidos, en el lenguaje. En segundo lugar, que estas traducciones son siempre de carácter local: son las formas en las que una tradición se sedimenta en un espacio y un tiempo para adquirir los significados que le dan su fisonomía singular –aunque múltiple, por sincrética. Por último, que estas traducciones y estas sedimentaciones de sentidos no tienen como objeto hacer posible la comprensión –esto reduciría drásticamente su importancia– sino hacer posible la producción y circulación de sentidos; producción y circulación que impiden la fijación en esquemas universalistas y por ello mismo, por paradójico que suene, reductivos. Gracias a ello no es menos oscuro el “sentido” de lo que dice la bruja, como admite el personaje mismo, que la sentencia de Heráclito a quien, recordémoslo, se calificaba de “oscuro”.

Pero al apropiarse el fragmento de Heráclito, el texto de Briceño Guerrero le impone también una suerte de *anamorfosis*, lo *traduce* a las coordenadas de su propia reflexión:

[...] forzando *la fragilidad de mi estar ahí sin sentido*, reuní el poco silencio que era, lo amasé con los recuerdos de mi búsqueda fracasada y, *como si supiera de alguien abscondito y libre en mí, inventor lúdico del verbo*, prorrumplí en un grito que era yo mismo en el paroxismo del anhelo: ¡Báilame, niño! (140; subrayado mío).

Se patentiza la tensión entre un sujeto “débil” (“mi estar ahí sin sentido”) y *la actividad lúdica* que ahora se caracteriza con más precisión: “alguien abscondito y libre en mí, inventor lúdico del verbo”, es decir, con la dinamización de la cultura en tanto proceso verbal. A partir de ese momento se disuelve el relato, pues ya no se trata de un desarrollo ni hay etapas que retrasar:

Estaba vigoroso y sereno. *La tierra de nadie bailaba y bailaban las palabras con ella, en la periferia*; la distancia era justa, armoniosa; el eje conectaba dos infinitos incomprensibles, bellamente incomprensibles, que yo doctamente ignoraba (144; subrayado mío).

Volvemos a la danza, que como el juego, no tiene finalidad más allá de sí misma, pero construye por sí misma un sentido. Y en un claro momento deleuziano, pero con resonancias de la mística, concluye el personaje:

No es por superación ni por retorno la liberación, sino por una manera de rotar donde se encuentran enstáticamente la piedra, la princesa y su estela, el basilisco y el silencio en sublime eutaraxia (144).

La aporía no se resuelve, no hay “superación” ni “retorno”. A lo que se puede aspirar es a una integración (“enstática”, del griego ἐν-: “dentro” y στάσις: “localización”) de los diversos elementos del “viaje” en el modelo dinámico del “trompo” que, como vemos, se ha convertido en una verdadera piedra angular de este relato (“eutaraxia” del griego εὖ-: “armonioso, bueno” y ταραξία: “movimiento”). Hasta aquí la descripción interior.

La descripción exterior no es menos reveladora. El regreso al pueblo se cumple entre toda suerte de indicios de una síntesis. Se canta el famoso aguinardo venezolano “Niño lindo, ante ti me rindo, Niño lindo eres tú mi Dios...” que, ahora lo vemos, es una compleja y enriquecida traducción de las citas de Heráclito y Nietzsche. El universo, es decir, el pueblo, parece adquirir ahora un orden a través de una última topologización, una suerte de retrato, con un profundo efecto alegorizante, de la distribución de los saberes en el espacio de la cultura, de la singular “localización” –en el doble sentido del término– de todas las experiencias del texto:

Me subí a la torre que me había enseñado el vértigo para reconocer el mundo. Por el lado del camino grande, ese camino que lleva a todas las ciudades de la tierra, estaba la casa de doña Sofía, *humilde bajo la majestad del basilisco* que se hundía poco a poco en la luz del amanecer. Por el lado opuesto, la sabana inculca, desierta, donde el naturalista trabajó durante afanados meses, la sabana de las águilas. Por el tercer lado, la región pe-

cuaria, de guarracucos insomnes y nictálopes donde vivía el secreteamor. Por el cuarto lado, la región de los sembradíos llamada país del tigre por la aparición esporádica de grandes felinos. En el medio, el pueblo, y en el centro del pueblo, frente a la plaza, la casa del maestro. Vacía. *Pero se volvería a llenar de infancia el Día de Reyes*; infancia, región visible donde brota el silencio y se conjuga lentamente a la palabra sin dejar de ser silencio (144; subrayado mío).

Todas las experiencias y todos los “personajes” están *allí*: el sujeto –que contempla–, el cuerpo, los viajes, los estudios, la naturaleza, los saberes locales, el pueblo; la bruja, el secreteamor, el naturalista, el maestro. Además, como dos polos organizadores, están también el basilisco y una nueva versión *local* del fragmento de Heráclito. Por último, aparece la infancia en tanto conjunción –*ab-grundig*– de palabras y silencio que ahora se hace *visible*.

No se cierra aquí, sin embargo, el relato. Quizá porque era necesario culminar otro itinerario implícito en el texto. A lo largo de sus experiencias, el personaje recibe diversos regalos: una piedra ovoidal, que le ofrece la bruja; un trompo con guaral, que le da el secreteamor; una lupa, que le obsequia el naturalista. La primera le induce la experiencia mística que lo llevará a constatar que “toda la piedra era lenguaje” (125) y, en consecuencia, a la catástrofe. El trompo, como vimos, le servirá de complejo “modelo” (conceptual y descriptivo) de la síntesis que es necesario alcanzar para salir de la aporía. Ahora, de vuelta al pueblo, la lupa le servirá como instrumento de saber –del saber que reposa, en docta ignorancia, en las experiencias anteriores. A ésta viene ahora a añadirse la palmeta del maestro, lo que da pie a la discusión de si debe ser una o la otra la que sirva de instrumento para la enseñanza. Y aquí termina el relato propiamente dicho. Ya no se contará nada más: desaparece el personaje y, como cabía esperar, se cede la iniciativa a las palabras: “Las palabras palmeta y lupa se pusieron a retozar por toda la casa aprovechando el receso docente” (146).

## Notas

- <sup>1</sup> Todas las traducciones en el presente trabajo son mías, a menos que se indique lo contrario.
- <sup>2</sup> El tercer capítulo de este libro se titula precisamente “Pensamiento, lenguaje y realidad”, lo que indica hasta qué punto estos dos aspectos se vinculan en su pensamiento.
- <sup>3</sup> Mención aparte merece, por supuesto, la ya extensa obra (aparentemente) narrativa de Briceño Guerrero: *Dóulos Oukóon* (1965), *Triandáfila* (1967); *Holadios* (1984), *El pequeño arquitecto del universo* (1990), *Anfisbena* (1992), *El diario de Saorge* (1997), *Esa llanura temblorosa* (1998), *Matices de Matisse* (2000), *Trece trozos y tres trizas* (2001), *El tesaracto y la tetractis* (2002), *Para ti me cuento China* (2007), *La mirada terrible* (2009); todos, salvo el que acá nos ocupa y *El pequeño arquitecto del universo*, publicados bajo el pseudónimo Jonuel Brigue.
- <sup>4</sup> Esta alegorización plantearía una suerte de paralelismo, à la Freud, entre la filogenia y la ontogenia, de manera que el proceso de las diversas “investigaciones” del niño sería el correlato de la historia de la filosofía del lenguaje. Esto se hará patente mucho más adelante en el texto mismo: “Mi propia lucha amorosa con las palabras, tan particular y privada en apariencia, era seguramente también con igual intensidad la lucha de otros hombres, reducidos en número tal vez, y en alguna medida, la lucha de todos los hombres” (119).
- <sup>5</sup> Está constituida, sin embargo, como proponía Wittgenstein, por un sinnúmero de “juegos-de-lenguaje”: “la región más transparente no es homogénea. Diferentes configuraciones del verbo humano se superponen, se interpenetran, se imbrican, se repelen. Hay discursos en formación, discursos muertos, discursos aparentemente muertos, todos sobre el discurso múltiple siempre igual a sí mismo, siempre repetido de la naturaleza” (87).
- <sup>6</sup> Esta descripción sigue de cerca el siguiente pasaje de Kant, que el mismo Briceño Guerrero traduce y cita en *El origen del lenguaje*: “Yo tengo consciencia de mí mismo, es un pensamiento que contiene un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto. Cómo es posible que yo, al pensar, pueda ser objeto para mí mismo y así me diferencie de mí mismo, es simplemente imposible de explicar, a pesar de que es un hecho indudable; pone de manifiesto, sin embargo, un poder tan superior a la intuición sensorial, que trae como consecuencia, al fundamentar la posibilidad de un entendimiento, nuestra distinción total con respecto al animal, al cual no podemos atribuir la capacidad de decirse yo a sí mismo, y nos permite constituir una infinidad de representaciones y conceptos. Pero aquí no se trata de una doble personalidad; sólo yo, yo que pienso e intuyo, es la persona; el yo objetivo, observado por mí, es la cosa, al igual que otros objetos fuera de mí. Del yo en el



primer significado (sujeto de la apercepción), del yo lógico, como representación a priori, no se puede conocer nada más, ni su esencia ni su consistencia; es, por decirlo así, lo substancial, lo que queda cuando le quito todos los accidentes, pero al quitárselos no puedo saber nada más de él, porque fueron precisamente los accidentes los que me permitieron conocer su naturaleza. Pero el yo en el segundo significado (sujeto de la percepción), el yo psicológico, la consciencia empírica se presta a un conocimiento múltiple” (32). Briceño Guerrero cita allí, en nota, el texto original de Kant que toma del escrito “¿Cuáles son los progresos efectivos que ha hecho la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolf?” (1804). Curiosamente, a partir de esta cita, Briceño Guerrero propone lo que llama un “experimento introspectivo” que tiene todas las características del pasaje de la narración que acá discutimos ( *El origen del lenguaje*, 1970: 32).

<sup>7</sup> Las resonancias entre este pasaje y textos claves de las vanguardias históricas son, por supuesto, evidentes. Esto apunta, en cierta medida, al desplazamiento del plano reflexivo hacia el plano de la creación verbal en el curso del “argumento”, que se hará aun más patente con el apóstrofe al lenguaje que tendrá lugar más adelante (127-129).

<sup>8</sup> Se evidencia aquí otra oposición que, como veremos, jugará un rol importante en la conclusión del relato. Los representantes del pensamiento racional-discursivo (filosófico) serán el maestro y el naturalista —éste introducirá a su vez al personaje a las figuras de los hermanos Alexander y Wilhelm von Humboldt, cuyas obras corresponden a lo que en el texto se denomina el verbo tácito (la naturaleza) y el verbo explícito (el lenguaje). Por su parte, la bruja y el secreteamor serán los representantes del pensamiento que he llamado cultural; pensamiento que si bien no responde a la lógica racional, no es menos discursivo.

<sup>9</sup> Esta respuesta de la palabra guarda una sorprendente cercanía con la “respuesta” que, según Lacan, ofrece el significante a la pregunta ¿qué queda de él cuando ya no tiene significación alguna? Este responde, “más allá de todas las significaciones”: “*Tu crois agir quand je t’agite au gré des liens dont je noue tes désirs. Ainsi ceux-ci croissent-ils en forces et se multiplient-ils en objets qui te ramènent au morcellement de ton enfance déchirée. Eh bien, c’est là ce qui sera ton festin jusqu’au retour de l’invité de pierre, que je serai pour toi puisque tu m’évoques*” (*Écrits*, 1966 : 40). [Tú crees actuar cuando yo te agito según la voluntad de lazos con los que anudo tus deseos. Así estos crecen en fuerzas y se multiplican en objetos que te devuelven a la división de tu infancia desgarrada. Pues bien, es allí que será tu festín hasta el regreso del convidado de piedra, que yo seré para ti, ya que me invocas]

<sup>10</sup> No resulta azaroso que esta descripción reproduzca en cierta medida las características de un trompo.

- 11 En el prólogo del libro encontramos una alusión a Wordsworth: “He oído de expertos que el niño es el padre del adulto” (10) y antes mencionamos el eco de la frase de Husserl “zu den Sachen selbst”.
- 12 Como vemos, hay aquí otro obvio eco literario.
- 13 Me sirvo, para esta idea, del “término” *Ab-grund* acuñado por Heidegger –utilizado en *Der Satz vom Grund* pero introducido en el texto anterior, aunque publicado póstumamente, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Este término resulta de poner de relieve los componentes de la palabra *Abgrund* (abismo) para evocar simultáneamente sentidos como “lo alejado del fundamento” y “el fundamento alejado”. “*Ab-grund* –indican los traductores al inglés de los *Beiträge*– cannot be translated with ‘abyss,’ or ‘non-ground’ because neither of these renditions reflect that *Ab-grund* is a ground that prevails while staying away” (Emad y Maly, XXXI) [*Ab-grund* no puede traducirse con ‘abismo’ ni con ‘no-fundamento’ porque ninguna de estas traducciones refleja que *Ab-grund* es un fundamento que prevalece manteniéndose alejado]. Por otra parte, en *Identität und Differenz*, afirma Heidegger: “*Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrmis, sondern: das Er-eygnis*” (1999: 28) [Este abismo, sin embargo, no es ni la nada vacía ni un caos oscuro, sino: el acontecimiento/apropiamiento].
- 14 Ver a este respecto mis “Derridianas: Reflexiones (y Refracciones)”.
- 15 Simultáneamente, el nombre designa allí a un animal específico, el *basiliscus basiliscus*, especie de lagarto que habita en las selvas de Centro y Sur América.
- 16 Contrasto el texto citado por Briceño Guerrero con el que aparece en la edición de Marcel Conche; el fragmento corresponde al 130 de esta edición que contiene un iluminador comentario filológico.
- 17 Tesis que expone en algunos ensayos de *Holzwege*.

### Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2001) *Infancia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- Antiseri, Dario y Giovanni Reale (1999) *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 3 vol. Barcelona: Herder.
- Bajtín, Mijail (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*. Dallas: University of Texas Press.
- Borges, Jorge Luis (1980). *El libro de arena*. Madrid: Alianza.
- Borgmann, Albert (1974) *The Philosophy of Language*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Briceño Guerrero, José Manuel (1994) *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_. (1987) *Amor y terror de las palabras*. Caracas: Mandorla.
- \_\_\_\_\_. (1981) *América y Europa en el pensar mantuano*. Caracas: Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_. (1980) *Discurso salvaje*. Caracas: Fundarte.
- \_\_\_\_\_. (1970) *El origen del lenguaje* en [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15560/1/origen\\_lenguaje.pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15560/1/origen_lenguaje.pdf) (visitada el 30 de agosto de 2010)
- \_\_\_\_\_. (1966) *América Latina en el mundo* en [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15477/1/america\\_latina.pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15477/1/america_latina.pdf) (visitada el 30 de agosto de 2010).
- \_\_\_\_\_. (1962) “¿Qué es la filosofía?” en <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15453/1/filosofia.pdf> (visitada el 30 de agosto de 2010).
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1975) *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1967) *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Emad, Parvis y Keneth Maly (2000) “Translators’ Foreword” en M. Heidegger. *Contributions to Philosophy. (From Enowning)*.
- Foucault, Michel (1960) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford (1985) *Local Knowledge*. San Francisco: Basic Books.
- George, Henry y Liddell, Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true&lang=greek>
- Hegel, G. F. W. (1988) *Phenomenologie des Geistes*. Leipzig: Meiner.
- Heidegger, Martin (1994) *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Contributions to Philosophy. (From Enowning)*. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (1995) *Der Satz vom Grund*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heráclito (1986) *Héraclite (fragments)*. Texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche. Paris: PUF.
- Isava, Luis Miguel (2005) “Derridianas: Reflexiones (y Refracciones)” en *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales* 12: 25: 387-415.
- Kant, Immanuel (1991) *Kritik der reinen Vernunft en Werkausgabe*. Vols. 3 y 4. Frankfurt: Suhrkam.
- \_\_\_\_\_. (1991) *Schriften zur Metaphysik und Logik 2 en Werkausgabe*. Vol. 6. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques (1966) *Écrits*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1990) *Phénoménologie de la perception*. Coll. Tel. Paris : Gallimard.

Luis Miguel Isava. *Amor y terror de las palabras...*  
*Estudios* 18:35 (enero-julio 2010): 105-140

- \_\_\_\_\_. (1968) *Résumés de courses*. Collège de France, 1952-1960. Paris : Gallimard.
- De Cusa, Nicolas *De docta ignorantia* en: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus\\_d000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_d000.html) (visitada el 30 de agosto de 2010)
- Nietzsche, Friedrich (1992) *Jenseits von Gut und Böse en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Vol. 5. München: DTV.
- Platón (1980) *Cratilo y Sofista en Diálogos*. Vols. II y V. Madrid: Gredos.
- Plinio el Viejo *Naturalis Historia* en [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/PliniusMaior/plm\\_h000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/PliniusMaior/plm_h000.html) (visitada el 30 de agosto de 2010)
- Roy, William. *A Complete Hebrew and English critical and pronouncing* en <http://books.google.de>
- Wittgenstein, Ludwig (1984) *Werkausgabe*. 8 vol. Frankfurt: Suhrkamp.