

# “¿No habría algún lugar en que se pudiese estar como en la propia casa?”

*Saenz, la cuestión del “estar”, el encuentro con Heidegger y la proyección de estos asuntos en Kusch y Churata*

Elizabeth Monasterios Pérez

*University of Pittsburgh*

## Abstract

This article addresses one of the major themes for reflection in Jaime Saenz's work: the question of “el estar”, developed as an artistic-epistemological elaboration that owes nothing to Western metaphysics. What interests here is to expose a poetic, critical and philosophical tradition of Latin American making, which is built around an ontology of “estar” and through the intervention of three key thinkers who in decisive moments of their reflection coincided in Bolivia: Jaime Saenz, Gamaliel Churata and Rodolfo Kusch. From different perspectives and expectations, these thinkers installed the philosophical provocation of “estar”, giving way to the disturbing proposal that “estar” in life could precede and / or problematize the Heideggerian “being” in-the-world. The present work addresses these discussions in the case of Jaime Saenz.

## Keywords

*Churata, Heidegger, Kusch, ontology of being, ontology of estar, Saenz, Western metaphysics*

## Resumen

Este artículo aborda uno de los grandes temas de reflexión que plantea la obra de Jaime Saenz: la cuestión del "estar", desarrollada como elaboración artístico-epistemológica que nada le debe a la metafísica occidental. Interesa poner al descubierto una tradición poética, crítica y filosófica de hechura latinoamericana, que se construye en torno a una ontología del "estar" y a través de la intervención de tres pensadores claves que en momentos decisivos de su reflexión coincidieron en Bolivia: Jaime Saenz, Gamaliel Churata y Rodolfo Kusch. Desde perspectivas y expectativas distintas, estos pensadores instalaron la provocación filosófica del "estar", dando paso a la inquietante propuesta de que "estar" en la vida podría anteceder y/o problematizar al heideggeriano "ser" en-el-mundo. El presente trabajo aborda estas discusiones en el caso de Jaime Saenz.

### Palabras clave

*Churata, Heidegger, Kusch, metafísica occidental, ontología del estar, ontología del ser, Saenz*

¿Por ventura, no habría algún lugar en que se pudiese estar como en la propia casa, pero con mayor libertad, un poco más solo y un poco menos solo, por así decirlo, y más conforme con uno mismo?

Jaime Saenz

En la literatura boliviana son pocas las obras que alcanzan consumo masivo o, mejor dicho, que conmueven masivamente. En las últimas décadas del siglo XX Bolivia experimentó este extraño fenómeno cuando se sintió en presencia de un poeta entrañable que con igual intensidad convocaba a collas y cambas, profesores y estudiantes, letrados y no letrados, jóvenes y no tan jóvenes, clases medias, medio altas y populares, nacionales y extranjeros. No faltaron voces adversas, pero la inconclusividad de sus reclamos y el fervor que rodeaba a Saenz impidió que desestabilizaran el sitio que el país profesaba al escritor. Hoy día, ese sitio se conserva intacto, como también la ineficacia de quienes lo adversan.

Indicativo del lugar que tiene Saenz en la literatura boliviana es que en un lapso de tiempo relativamente corto (entre 1989 y el momento actual) no solo

la totalidad de su obra inédita fue publicada, sino también múltiples reediciones de sus libros y sendas traducciones al italiano (*Percorrere questa distanza*, 2000; *Felipe Delgado*, 2001), alemán (*Die Räume*, 2001; *Der Señor Balboa*, 2001; *Santiago de Machaca*, 2002; *Die Nacht*, 2003) e inglés (*Immanent Visitor. Selected Poems*, 2002; *The Cold*, 2015). A ello se suma una serie de antologías y muestras publicadas tanto dentro como fuera de Bolivia, además del contundente número 18 de *La mariposa mundial* (2010), que recoge escritos publicados en revistas, correspondencia personal y obra gráfica. Triunfo editorial, sin duda, acompañado de una vigorosa atención crítica y formidable recepción en la escena artística nacional.<sup>1</sup> Hay que anotar, sin embargo, que en general la crítica boliviana se ha aventurado poco a llevar el estudio de Saenz más allá de los territorios explorados por sus primeros críticos y/o de marcos conceptuales tributarios de la autonomía literaria. Entre los trabajos que sortean estas limitaciones pienso en las páginas que Blanca Wiethüchter dedica a Saenz en *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (2002), el trabajo colectivo que bajo el cuidado de Mónica Velásquez se publicó en 2011 con el título *La crítica y el poeta. Jaime Saenz*, y las innovaciones teóricas e interpretativas que ofrecen trabajos de reciente publicación y tesis de licenciatura y maestría.<sup>2</sup> Fuera de Bolivia Saenz ha recibido notable atención por parte de la crítica universitaria y ha sido incluido en múltiples enciclopedias, libros de referencia y diccionarios literarios.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En su Epílogo a *Immanent Visitor. Selected Poems*, Leonardo García Pabón caracteriza el impacto de Saenz en la cultura boliviana de la siguiente manera: "In Bolivia, Saenz's mark is surprising: His work has been treated by filmmakers, dramatists, painters, journalists, and intellectuals. Ever larger groups among the very young have absorbed Saenz's poetry as an integral part of their soul-making. This is what I would like to call the "Saenz effect" [En Bolivia, la marca de Saenz es sorprendente: su obra ha sido tratada por cineastas, dramaturgos, pintores, periodistas e intelectuales. Incluso grupos cada vez más grandes de jóvenes han absorbido su poesía como parte integral de su formación artística. Esto es lo que me gustaría llamar el "efecto Sáenz"]. Traducción de la autora.

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, los trabajos de Lucía Isabel Aramayo Canedo, Boris Inti Chamani Velasco, Ramiro Huanca, y Mirka Wanda Slowik citados en la bibliografía.

<sup>3</sup> Sólo en Estados Unidos, Saenz está incluido, por ejemplo, en el *Handbook of Latin American Studies* (varios números); *The Oxford Book of Latin American Poetry* (Cecilia Vicuña y Ernesto Livon Grosman, eds. 2009); *Dictionary of Literary Biography: Modern Latin American Fiction Writers* (William Luis y Ann González, eds. 1993); *Dictionary of Literary Biography. Modern Spanish American Poets* (María Antonia Salgado, ed. 2003); *The Bolivia Reader* (2018); *Encyclopedia of Latin American History and Culture* (Jay Kinsbruner et al., eds. 2008); *Encyclopedia of Contemporary Latin American and Caribbean Cultures* (Daniel Balderston, Mike Gonzalez, Ana M. López, eds. 2002); *Andean Journeys: A Bilingual Anthology of Contemporary Bolivian Poetry*, y *Twentieth-Century Latin American Poetry: A Bilingual Anthology* (Ronald Haladyna, ed. 2011).

También en este contexto, sin embargo, escasean los estudios que toman distancia de lecturas canónicas y del mito que se ha hecho de Saenz como “poeta maldito”.<sup>4</sup>

Con este escenario de fondo, la iniciativa de un libro que actualice el corpus crítico existente y ensaye aproximaciones comparativas entre Saenz y otros autores, resulta novedoso y definitivamente oportuno. En mi caso particular, llega en momentos en que retorno a Saenz con un proyecto distinto al desarrollado en *Dilemas de poesía de fin de siglo. José Emilio Pacheco y Jaime Saenz* (2001), donde el objetivo era un estudio de su obra poética en diálogo con los saberes andinos y la poesía de José Emilio Pacheco. Veinte años después de esa publicación, y ahora cargada de lecturas y autores andinos que entonces no incidían en mi trabajo pero que ahora lo fundamentan (Rodolfo Kusch y Gamaliel Churata principalmente), regreso a uno de los grandes temas de reflexión que plantea la obra de Saenz: la cuestión del *estar*, desarrollada como elaboración artístico-epistemológica que nada le debe a la metafísica occidental —entendida como modo de aprehender la realidad a partir de lógicas ordenadas y jerárquicas que caprichosamente controlan el consciente y el inconsciente humano como si de un logos universal se tratara. Me interesa la posibilidad de poner al descubierto una tradición poética, crítica y filosófica de hechura latinoamericana, que se construye en torno a una ontología del *estar* y a través de la intervención de tres pensadores claves que en momentos decisivos de su reflexión coincidieron en Bolivia: Jaime Saenz (1921-1986), que vivió prácticamente toda su vida en el país; el escritor peruano Gamaliel Churata (1897-1969), que vivió dos temporadas en Bolivia, la primera en 1918 y la segunda, en calidad de exiliado, de 1932 a 1964; y el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), que entre 1967-1975 realizó varias estancias de investigación en La Paz, Oruro y Cochabamba. Desde perspectivas y expectativas distintas Saenz, Churata y Kusch instalaron la provocación filosófica del “estar”, dando paso a la inquietante propuesta de que “estar” en la vida podría anteceder y/o problematizar el heideggeriano “ser” en-el-mundo. La finalidad del presente trabajo es abordar estas discusiones en el caso de Jaime Saenz, teniendo en cuenta que lo que aquí se diga forma parte de un proyecto más abarcador, enfocado en la emergencia de una ontología del *estar* cuyos exponentes andinos serían Saenz, Kusch y Churata.

---

<sup>4</sup> Estudios y perspectivas innovadoras pueden apreciarse en trabajos como los de Carolyn Wolfenzon, Lara Sofía Benmergui, Beth Bouloukos, y Antonia Viu consignados en la bibliografía.

## Saenz y la cuestión del *estar*

Todo lector(a) y estudioso(a) de Saenz sabe que una de las singularidades de su obra es haber fundado un lenguaje poético propio y novedoso, con capacidad de filtrarse en el hablar cotidiano. En una de sus singularidades, ese nuevo lenguaje que entra a la poesía le otorga al verbo “*estar*” fundamento filosófico, convirtiéndolo en “el *estar*” o, en su forma reflexiva, en el “*estarse*”. Mitad verbo, mitad sustantivo, el *estar* saenziano pone en marcha una poética que, siendo profundamente íntima, es también profundamente próxima a las dinámicas andinas y urbano-populares de la ciudad de La Paz. Propone Saenz que el ser humano alcanza plenitud cuando encuentra un lugar para poder *estar(se)*. De aquí el carácter de urgencia que rodea la búsqueda de ese *lugar* y el surgir de la contundente figura del *estar*, explícita por primera vez en los versos de *Visitante Profundo*, libro publicado en 1964, donde leemos:

Nadie ama y las cosas son las que aman,

    Cuando miro el mundo y los vientos late suntuoso  
mi corazón en la congoja

    —Veo los seres solos y ajenos al mundo, exploro  
y me aventuro por ellos al nacer

    y no aman *ni se quieren estar*, transitan y yo soy  
su solo amigo. (*Visitante Profundo* 151. Mi énfasis)

Con la imagen de un mundo habitado por seres que “no aman ni se quieren *estar*”, se configura una poética conducente a revertir esa indiferencia ante el amor y ante el *estar*. Pero ¿cómo entender la contorsión semántica aplicada al verbo *estar*? ¿Con qué equipaje mental ensayar interpretaciones? Blanca Wiethüchter, primera en advertir estas cuestiones, encontró respuesta en la oposición entre “*ser*” y “*estar*”, donde *estar* “implica un modo de ser ontológicamente distinto y determina otro espacio y otro tiempo”. El *estar*, anota Blanca, “se da como un espacio ontológico, un modo de ser, pero no es el ser todavía” (“Estructuras de lo imaginario” 360, 365).

A esto se suma el carácter multifacético, inacabado y en continua transformación que tendrá la búsqueda y el encuentro del *estar*. Casi diez años después de *Visitante profundo*, *Recorrer esta distancia* (1973) captura maravillosamente el momento en que el sujeto lírico saenziano encuentra el *estar*, y lo hace desde el horizonte de lo íntimo, de lo que le sucede a él:

Qué día, qué hora, en qué lugar, habré encontrado este cuerpo y esta alma que amo.

En qué misterioso momento habré encontrado mi alma y mi cuerpo para amar como amo esta alma y este cuerpo que amo.

Este cuerpo, esta alma, están aquí.

Yo soy y estoy en esta alma, en este cuerpo, en esta alma que amo y en este cuerpo que amo.

Por el modo en que respiraba, en lo invisible y recóndito encontré esta alma.

En el modo de mirar y de ser de este cuerpo —en el modo de ser del ropaje,

en el modo de estar y no estar, oscuro y sutil del ropaje, encontré el secreto,

*encontré el estar.*

*(Recorrer esta distancia 263-264. Mi énfasis)*

El tratamiento del *estar* reaparece de lleno en *Bruckner* y en *Las tinieblas* (ambos de 1978), pero ahora desde perspectivas que, apuntando a lo mismo, incorporan diferencias. En *Bruckner*, el factor que desencadena la búsqueda del *estar* es el proceso de creación artística expresada en la lucha por “hacer la obra”. Anton Bruckner, el último exponente del romanticismo austro-alemán, emerge cargado de poética saenziana:

Y tal el hombre que hace y deshace la obra y el hombre, el cual hace la obra.

con cara de brujo, con la cabeza pelada, y con la nariz arrugada, como si estuviera oliendo no sé qué,

[...]

con el Ángel a la diestra y con Satanás a la siniestra.

[...]

por gana soberana del hacedor afecto a gobernar lo ingobernable, nada afecto a razonar,

[...]

iba y venía, de aquí para allá, *en el estar*,

cuidando un poco *el estar*, y otro poco la vida y otro poco la muerte, (*Bruckner* 17-21. Mi énfasis)

Los últimos versos de este poemario ofrecen una imagen del compositor en plena faena creadora, próxima, pero todavía lejos de “la arista en que se acaba el camino y en que / se abre el espacio / en que la música del músico se encuentra” (23). En *Las tinieblas*, en cambio, la búsqueda del *estar* se propone de otra manera. Ahora tenemos un hablante lírico interesado en escudriñar “las trampas mortales que el mundo, en lo oculto, utiliza para atrapar al hombre” (38). Esas “trampas” no pueden ser otras que las fraguadas por el logos metafísico, por lo que advertirlas requerirá fortalezas poco comunes. Es aquí cuando Saenz propone la figura de los “hombres amantes del alba”, aquellos que aman el mundo engañoso de los lugares comunes y “carecen de fuerza” para dominar el dolor que inspira ese mundo. Contra ellos, se alza la inquietante figura de los “hombres afectos a las tinieblas”, aquellos que se interesan por escudriñar las trampas de

—un mundo despiadado, invisible y temible,  
que no cejará hasta no haber aniquilado al género humano  
—eso les interesa a los hombres amantes de las tinieblas;  
[...]  
La fuente de sabiduría, de fuerza y de experiencia,  
lo constituyen los muertos;  
[...]  
Por eso los hombres amantes de las tinieblas,  
escudriñando *el estar* de los muertos encuentran el camino cierto. (*Las tinieblas* 38-40. Mi énfasis)

Hasta aquí, la cuestión del *estar* parecería expresar la médula de la poética saenziana, pero ¿podemos conjeturar que del encuentro con ese “espacio ontológico” dependerá la jornada poética que Saenz inaugura en Bolivia? Blanca Wiethüchter, ya lo vimos, advirtió que en Saenz el *estar* es un “modo de ser” ontológicamente distinto pero que “no es el ser todavía”, insinuando que lo sustancial en su obra no es tanto el *estar* sino el *ser*. Cuatro años después de que Blanca hiciera estas reflexiones, Saenz las ratificó en *Imágenes paceñas* (1979), un libro dedicado a la ciudad de La Paz donde quedan al descubierto las incompatibilidades del mundo moderno con los modos de *estar* y de *ser* de sus habitantes, “en su gran mayoría aymaras y descendientes de aymaras”:

[...] alzándose a una altura de 3.600 metros sobre el nivel del mar, con una población integrada en su gran mayoría por aymaras y descendientes de aymaras, La Paz asume un carácter altamente diferenciado. Las influencias del mundo actual, con múltiples desarrollos tecnológicos que desafían y sobrepasan todo lo imaginable, y de cuyas corrientes difícilmente podríamos substraernos, encuentran natural resistencia en estas alturas, pues dichas influencias, aunque en algunos casos reportan beneficios, las más de las veces resultan nocivas, con normas, adelantos, divisas y aun costumbres que, decididamente, no concuerdan –por así decirlo– con nuestro modo de *estar*, y mucho menos con nuestro modo de *ser*. (*Imágenes paceñas* 11. Mi énfasis)

Como habitante no-aymara de la ciudad, pero tal vez buscando hacer comunidad con esa “mayoría”, Saenz enfatiza que “las influencias del mundo actual no concuerdan con nuestro modo de *estar*, y mucho menos con nuestro modo de *ser*” (11). El asunto que merece discusión es por qué, en última instancia, Saenz privilegia al *ser* por encima del *estar* y las repercusiones ontológicas que el hecho conlleva.

## El ámbito filosófico que rodea al *estar* (y conduce al *ser*)

Mucho se ha dicho acerca de las influencias de la filosofía alemana en Saenz, pero hasta donde he podido investigar son pocos los trabajos que exploran a fondo el modo en que ese filosofar entra a su obra, particularmente Heidegger, cuyo pensamiento (como veremos más adelante) la permea significativamente. Entre los pocos estudios que ofrecen una discusión de la relación Saenz-Heidegger destaca un reciente artículo de Boris Inti Chamani Velasco, titulado “Jaime Saenz, Heidegger y el Nazismo. Entre filosofía y literatura” (2018), y la Tesis de Licenciatura de Mirka Wanda Slowik (2016). En ambos casos, el enfoque está puesto en *Los papeles de Narciso Lima-Achá* (1991), novela póstuma en la que se articulan sendas discusiones en torno a Heidegger, la cultura alemana y el nazismo.

Es sabido que en 1938 Saenz visitó Alemania y quedó impactado por su cultura, su música y su filosofía. La Alemania que conoció Saenz vivía la conmoción causada por *Ser y tiempo* (1927), un libro que reorientaba la filosofía moderna desvinculándola de herencias metafísicas responsables de la percepción que se tenía del ser humano como animal racional superior que piensa lógicamente, posee lenguaje y está en control de la naturaleza. Proponía Heidegger que esa comprensión del ser humano era una ilusión teórica que la filosofía debía superar. Recurriendo a la noción de *Dasein*

(traducido como “ser-ah” pero utilizado en sentido de “existencia”) entendió al sujeto humano como una existencia “arrojada al mundo”, por lo cual la pregunta por el “ser” de esa existencia debía apuntar a una comprensión de su derrotero en-el-mundo, en otras palabras, a una comprensión de su estar en-el-mundo. Más que una abstracción conceptual, proponía Heidegger que aquello que al sujeto humano le sucede mientras está en-el-mundo constituía un hecho fáctico, temporal e histórico que acontece entre el nacer y el morir. El planteamiento indicaba que “siendo-en-el-mundo”, el sujeto puede elegir cómo vivir su existencia. Puede dejarse caer en los lugares comunes de la mundanidad y quedar atrapado en el logos metafísico que lo empujará al “olvido” de la pregunta por el “ser” de su existencia; pero también puede evitar la caída, asumir riesgos, establecer relaciones afectivas con su entorno, trazarse caminos, indagar por sí mismo el sentido de su existencia, hacerse un mundo, hasta que acontezca el evento único e irreplicable de su muerte. El inquietante “ser-para-la-muerte” heideggeriano involucraba un entendimiento del sujeto como único existente que cultiva el pensamiento de la muerte y adquiere conciencia de su finitud. Al reconocer que su única posibilidad es la posibilidad de morir, el sujeto reconoce también su condición inacabada e inacabable. Ese discernimiento, irónicamente, convierte su existencia inacabada en una existencia auténtica.

Profundo tuvo que haber sido el impacto de estas disquisiciones en el joven Saenz de 1938. Con apenas 17 años, se le abrían las puertas a un pensar post-metafísico que se traducía en un salir de la racionalidad clásica para explorar lo que desde esa racionalidad y desde el mundo por ella creado era imposible pensar. De aquí su obsesión por vivir “mascando lo que no se sabe, pensando lo que no se sabe” (*Muerte por el tacto* 111). Desde su primer libro, publicado diecisiete años después de su viaje a Alemania (*El escalpelo*, 1955), Saenz se propuso la creación de una poética libre, post-metafísica y poderosamente inquietante, donde el pensamiento de Heidegger resuena de múltiples maneras. Uno podría preguntarse por qué dejó pasar tanto tiempo antes de publicar un libro en el que Heidegger y la experiencia alemana permean tan profundamente su contenido. Una hermosa respuesta aparece en *Los papeles de Narciso Lima-Achá* (1991), cuando tres personajes francamente extravagantes se enfrascan en disquisiciones heideggerianas. Uno de ellos, Carlos María Canseco, es un comerciante boliviano mestizo experto en cuestiones aduaneras y, en opinión de Lima-Achá, un perfecto “cuadrúpedo racional” (*Los papeles* 492). El segundo es un conde alemán de nombre Johannes von Kranke que, siendo nazi y fanático admirador del Führer, es también admirador de la raza aymara, a la que considera “superior”. El

tercer personaje es Narciso Lima-Achá, un aymara-mestizo especialista en sabiduría popular que ha vivido en Alemania, habla alemán, sirve de traductor y sostiene que “si todo alemán es fanático por excelencia, no lo es menos todo aymara” (159):

**Canseco:** Dile al conde [...] que me han dicho que Heidegger es el mayor filósofo del siglo [...] que es el autor de un libro llamado *Ser y Tiempo*, la cosa más endiablada y temible que imaginarse pueda; y dile que un amigo me ha asegurado que hay que estudiar veinte años para leerlo, y que uno tiene que romperse la cabeza otros veinte años para entenderle. A ver qué dice.

**Lima-Achá** (traduciendo al conde, que no habla castellano): Dice que no es para tanto. Dice que quizá cinco años para leerlo; y para entenderlo, toda la vida. (146)

No veinte, sino diecisiete fueron los años que precisó Saenz para procesar a Heidegger, y cuando lo hizo, no lo repitió, ni lo imitó; más bien complementó y problematizó sus planteamientos. Ante el “pensamiento de la muerte”, por ejemplo, inauguró horizontes ontológicos distintos a los heideggerianos. Si para el autor de *Ser y Tiempo* el humano es el único existente que cultiva el pensamiento de la muerte, para Saenz:

Los muertos tienen la capacidad de morir.

El hecho de morir no le priva a uno del derecho de morir otra vez. Ahí está el secreto de la existencia.

(*El escarpelo* 74)

Saenz llega incluso a parodiar a Heidegger y a los alemanes creando un personaje nazi que admira la raza aymara por considerarla “superior”, y un Lima-Achá que sin reparos, en un momento de confianza, le dice a Canseco que el conde “está hablando huevadas, y ya se pasa de raya” (152). En lo que Saenz sí coincide con Heidegger es en un tajante rechazo del logos metafísico. *Muerte por el tacto* (1957), su primer libro de poemas, se inicia con una composición que insta a recordar “los rigurosos alegatos en favor del desquiciamiento, / de un anti-orden, para el retorno profundo al / verdadero ordenamiento” (97). En el mismo poema, se solicita olvidar “las primeras máscaras inventadas por la humanidad / para que el olvido sea la fuerza motora y suprema / y para que del olvido sólo surja el olvido” (98). Como antes las “trampas” que el mundo utiliza para atrapar al ser humano, ahora estas “máscaras” no pueden ser otras que las inventadas por el logos metafísico.

De ellas hay que olvidarse. Sin pausa, la poética saenziana gravitará en torno a una urgencia por “olvidar” el determinismo racional y atreverse a *estar* en el mundo “mascando lo que no se sabe”.

En este seguimiento del ámbito filosófico que rodea al *estar* no puede dejar de considerarse que en 1938, cuando Saenz visitó Alemania, el pensamiento de Heidegger ya había “girado” hacia preocupaciones ausentes en *Ser y tiempo*. La derrota alemana en la primera guerra mundial y una creciente desconfianza en el racionalismo científico-tecnológico lo llevaron a interpelar el principio último de la existencia ya no desde un método filosófico indagador de la verdad del ser, sino más bien desde lo que llamó el “claro” [Lichtung] de la revelación poética, donde “habita” la esencia del ser (*Carta sobre el Humanismo* 27 y ss.). Es cuando se produce en Heidegger el encuentro entre filosofía y poesía que re-orientará en definitiva el curso de su pensamiento. Donde mejor se aprecia este “giro” es en un ensayo de 1936 titulado “Hölderlin y la esencia de la poesía” y en una serie de textos escritos después de 1945, cuando Alemania vivía el hundimiento del Tercer Reich y Heidegger luchaba por recuperar el prestigio que había perdido a causa de sus vínculos con el nazismo. Esos vínculos lo habían llevado a proyectar la ontología desarrollada en *Ser y tiempo* en la “misión espiritual” del nacional-socialismo, entendido como instrumento que conduciría a la cultura europea hacia un nuevo inicio bajo el liderazgo de Alemania, pueblo en el que resonaba la grandeza griega y en el que se resolvería la problemática del sentido del ser.<sup>5</sup>

Desencantado por la incompetencia de la política para concretar el destino histórico del pueblo alemán, Heidegger volcó sus reflexiones ontológicas en el proyecto poético de Hölderlin, trazando la idea de que en la poesía

---

<sup>5</sup> Heidegger fue miembro del Partido Nazi desde 1933-1945. Su identificación pública con el nazismo se produjo en 1933 (poco después del ascenso de Hitler al poder), cuando pronunció el discurso de aceptación al Rectorado de la Universidad de Freiburg. En ese discurso, titulado “La autoafirmación de la Universidad alemana”, caracterizó el “momento” que vivía Alemania como punto de inflexión en la historia universal y en la realización del “ser” alemán como medio para un auténtico pensamiento del Ser. Ante la comunidad universitaria, expuso su convencimiento de que el destino histórico de Alemania se realizaría con el nacional-socialismo y bajo el liderazgo espiritual de la filosofía. Abiertamente, llevó la ontología desarrollada en *Ser y tiempo* hacia el campo de la acción política nazi. En 1944, durante la ocupación aliada de Alemania, estas asociaciones con el nazismo le costaron su despido de la Universidad de Freiburg y el encono de la opinión pública. Recién en 1951 le fue permitido reintegrarse a la docencia, pero la controversia de un pasado nazi nunca dejó de perseguirlo. Recientemente, se dieron a conocer varios tomos de la serie *Cuadernos negros*, textos personales que habían permanecido inéditos hasta 2014, en los que además de su filiación con el nazismo, queda expuesto un anti-semitismo central a su proyecto filosófico.

acaecen verdades y desaparecen apariencias, por lo que lejos de ser “un adorno que acompaña la existencia humana”, la palabra poética “es el fundamento que soporta la historia”, está “ligada a los signos de los dioses” y al mismo tiempo “no es más que la interpretación de la voz del pueblo” (Hölderlin y la esencia de la poesía 20, 23). Hölderlin, en su opinión, era el poeta que vislumbró la esencia de la poesía, advirtió el abismo que separa al ser del inevitable ocultarse de la verdad, y adquirió plena conciencia de los fracasos del tiempo histórico. Los mayores acontecimientos de su tiempo (la Revolución Francesa que fundamentó la emergencia de la segunda modernidad, el derrumbe de los ideales jacobinos, y el fracaso revolucionario a fines de 1879) le habían mostrado que “por donde [se] mire, todo es violencia y angustia / todo se tambalea y se desmorona” (“El espíritu del siglo”), y que las luchas revolucionarias probaban que “siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno” (*Hiperión*).<sup>6</sup> De aquí la conciencia que cultiva el poeta moderno de estar hundido en tiempos de indigencia, en un mundo del que los dioses antiguos (los griegos que habían creado un mundo coherente) han huido y los nuevos (los que podrían darle sentido a la historia y a la patria) o han fracasado o todavía no han llegado. Ante esa indigencia, el último Hölderlin opta por el “mutismo” y el amparo de la “tierra callada”. Refrendando el gesto, Heidegger concluye que, al reconocer esa indigencia, ese todavía-no, el poeta (y la poesía) se acercan al silencio y, en ese callar, encuentran su autenticidad.

En su célebre *Carta sobre el Humanismo* (1947) Heidegger retomó la cuestión de la indigencia, señalando que “tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica” (53). Implícita, estaba la idea de transformar ese destino y abrirse a otra manera de existir. A esa *otra* manera de existir Heidegger ya no se refiere con el término “existencia” sino con el concepto “ex-sistencia”, y nos explica por qué:

[...] la existencia no es aquí la realidad del ego cogito. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos. “Ex-sistencia” es, a diferencia fundamental de toda existencia y “existence”, el *morar ex-stático en la proximidad al ser*. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser [...] A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. (*Carta sobre el Humanismo* 58 y 27. Mi énfasis)

---

<sup>6</sup> Un estudio detenido de la dimensión política en la obra de Hölderlin puede verse en el libro de Pierre Bertaux, *Hölderlin y la revolución francesa*.

*Morar* en la proximidad del *ser* que uno *es*, pero que el régimen de la metafísica oculta, ha de requerir la intervención de la poesía, un *estar* en el claro [Lichtung] de la revelación poética, donde “habita” la esencia del ser. Se llega así al planteamiento de que “el destino del mundo se anuncia en la poesía” (52) y a la idea de que la poesía no recurre al lenguaje en cuanto constructo ya existente, sino que forja un lenguaje destinado a convertirse en “la casa del ser”. Rotundamente, lo que en Heidegger se privilegia, es el ser:

Ahora bien, lo que ante todo “es” es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. *Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada*. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos lo llevan al lenguaje y allí lo custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar solo actúa en la medida en que piensa que piensa (*Carta sobre el Humanismo* 11-12. Mi énfasis).

En su búsqueda de un “pensar” que no estuviera determinado por la metafísica, Heidegger entendió la poesía como actividad “pensante” con capacidad de poner-en-obra- la verdad de la existencia y hacer posible un habitar poéticamente-en-el-mundo.<sup>7</sup> En una conferencia de 1968 titulada “El poema” e incluida en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, regresó a la metáfora del “claro” [Lichtung], ese lugar donde se materializa la revelación poética, para subrayar que semejante metafísica de la luz no debe ser entendida en sentido convencional. Aquí la excesiva claridad enceguece, “lanza al poeta a las tinieblas”. Aquello a lo que se aspira, entonces, es a *estar* en ese claro que es *oscuro* a la vez, pero no como inquilino(a), sino más bien porque se ha hecho comunidad con él, de suerte que *estar* dentro del *claro* equivale a *estar* dentro de la verdad del *ser*. Otra vez, es el *ser* lo que se privilegia.

<sup>7</sup> Estas reflexiones quedaron plenamente elaboradas en una serie de ensayos y conferencias fechadas a partir de 1951 que, desde sus títulos, capturan la intensidad de los asuntos hasta aquí expuestos. Cito algunos de ellos: “...Poéticamente habita el hombre...” (Conferencia dictada en Bühlerhöhe, 1951); “Construir Habitar Pensar” (Conferencia dictada en Darmstädter, 1951); “¿Qué significa pensar?” (Seminarios en la Universidad de Freiburg, 1951-1952); “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (Conferencia dictada en 1964 en París, en el coloquio “Kierkegaard vivo”, y publicada en 1966).

El pensamiento de Saenz está plenamente sintonizado con estas formas de entender (y vivir) la creación poética. En el episodio ya citado de *Los papeles de Narciso Lima-Achá* encontramos momentos reveladores del conocimiento que Saenz tenía del proyecto ontológico de Heidegger y del interés que éste suscitaba en su trabajo:

**Lima-Achá (traduciendo al conde, que no habla castellano):** Dice que Heidegger, para habitar el espacio filosófico, ha convocado el signo de la poesía y dice que es capaz de sobrecogerse con la poesía, virtud de lo más rara en un filósofo. (146)

Algo que no se puede pasar por alto es que el conocimiento y admiración de Saenz por Heidegger eran extensivos a los vínculos que el filósofo alemán cultivó con el nazismo. *Los papeles de Narciso Lima-Achá* lo ilustra a cabalidad en el diálogo que sostienen Canseco, Lima-Achá y el conde von Kranke:

**Lima-Achá (traduciendo al conde, que no habla castellano):** Herr von Kranke desea que conozcas el susodicho juicio de Heidegger, que dice lo siguiente: “Ni los dogmas, ni las verdades racionales deben erigirse en normas de nuestra conducta. Hoy y siempre el Führer es el único capacitado para decidir lo que es bueno y lo que es malo. El Führer es nuestra única ley”.

**Canseco:** Qué cosa sería. Dile al conde que tomo debida nota [...] Claro... imagínate. Son palabras tajantes y radicales que realmente asustan [...] si Heidegger se ha referido al Führer alemán con las palabras que acabamos de conocer, es seguramente porque ha tenido sus razones. No en vano habrá sido un Heidegger quien ha dicho lo que ha dicho.

**Lima-Achá:** El conde dice que hay que ser fanático, dice que la razón no existe. La verdad no existe. Sólo existe la energía. Sólo existe un mandato: hay que crear. Hay que hacer y hay que deshacer. La suprema ley es la voluntad y el fanatismo. (145-148, 159)<sup>8</sup>

Decir que leyendo a Saenz se comprende mejor a Heidegger, y viceversa, no es una exageración, pero siempre tomando en cuenta que mientras uno se expone al fuego de la poesía, el otro enciende el fuego. Quizá por eso, al margen de las contradicciones y ambivalencias que la atraviesan, la obra de

---

<sup>8</sup> Un estudio detenido de la relación entre Saenz, Heidegger y el nazismo, puede verse en el trabajo de Chamani Velasco citado en la bibliografía.

Saenz no deja de interpelarnos ni de sembrar dudas sobre el excepcionalismo de la razón metafísica:

“De lo desconocido vivo, y le ofrezco mi gratitud  
posada en el mar”. (*Visitante profundo* 146)

Acostúmbrate a pensar en una sola cosa; todo  
es oscuro.

Lo verdadero, lo real, lo existente; el *ser* y la  
esencia, es uno y oscuro.

Así la oscuridad es la ley del mundo; el fuego  
alienta la oscuridad y se apaga –es devorado por ésta.  
(*Recorrer esta distancia* 260. Mi énfasis)

En cuanto a la cuestión del *estar* que mi trabajo busca dilucidar, todo parece indicar que en Saenz la apertura hacia una ontología del *estar* se anuncia, pero no se concreta (o se concreta a medias), porque lo que prevalece es una ontología del *ser* inspirada ciertamente en Heidegger, pero sin caer en la repetición obediente. Urge, por tanto, discutir esa *diferencia*.

## La diferencia ontológica del *ser* saenziano

Hemos visto que el “giro” de Heidegger hacia la poesía no involucró un abandono de la ontología desarrollada en *Ser y tiempo* sino más bien un percatarse de que ni el lenguaje de la filosofía ni los proyectos de la política resolverían la pregunta por la “verdad” del ser y el sentido de su estar-en-el-mundo. Buscando cómo hacer *aparecer* lo que el ser es, Heidegger concibió la metáfora del “claro” de la revelación poética, donde se abre un horizonte desde el cual puede el humano vislumbrar su esencia, des-ocultar la verdad de su existencia y dejar de ser aquello que la metafísica le ha dicho que es (animal racional que piensa lógicamente, posee lenguaje y está en dominio de la naturaleza). Vimos también que esta metáfora del “claro”, si bien señala un espacio abierto y luminoso, no equivale a la luz misma. Aquí la claridad enceguece y lanza al poeta a las tinieblas, destinándolo a nunca realmente concluir su obra des-ocultadora, porque en la dialéctica del des-ocultamiento no existe sutura. Al mismo tiempo, es una claridad que encuentra referente en las montañas de la Selva Negra alemana, famosas por sus *claros del bosque* y por la cabaña que allí tenía Heidegger, donde escribió gran parte de su obra, incluido *Ser y Tiempo*. (Fig. 1)



**Figura 1: “En medio de los seres entendidos como un todo se produce un lugar abierto. Hay un claro, una iluminación. [...] Sólo este claro nos concede y garantiza a los humanos un pasaje a aquellos seres que nosotros mismos no somos, y acceso al ser que nosotros mismos somos”**  
 (“The Origin of the Work of Art” 53. Mi traducción)  
 Fuente: *Pregnancia existencial*  
<https://joseluis817.wordpress.com/2013/09/30/lichtung/>

Hondamente tocada por el pensamiento heideggeriano y, a través suyo, por el de Hölderlin, Saenz entra a la ontología del ser con proyecto y lenguaje propio. Si para hacer aparecer la verdad del *ser* Heidegger forja la metáfora del “claro” a sabiendas que a esa verdad siempre perseguirá la no-verdad de la metafísica, y entendiendo el “claro” como un lugar mental; Saenz forja

la metáfora del *otro* lado de la noche para “ver mejor la luz de las cosas” y llegar a *ser* lo que uno *es* a sabiendas que la experiencia más que en un *iluminado* lo convertirá en un *sentenciado*, y que el *otro* lado de la noche más que un sitio mental, es un existente:

En realidad, el otro lado de la noche es un dominio sumamente extraño,

y es el alcohol quien lo ha creado.

Nadie puede pasar al otro lado de la noche;

El otro lado de la noche es una region prohibida, y solo podrán entrar en ella los sentenciados.

¿En qué consiste el otro lado de la noche?

El otro lado de la noche consiste en que la noche simple y llanamente,

se te entra por la espalda y se posesiona de tus ojos, para mirar en ellos lo que no puede mirar con los suyos.

Entonces ocurre una cosa muy rara:

en determinado momento, tú empiezas a mirar el otro lado de la noche,

y muy pronto llegas a comprender que éste se halla ya dentro de ti.

Mas esto, por supuesto, es algo que sólo se da en los grandes bebedores.

[...]

La noche, en las profundidades, ha imaginado una broma pesada –pues la noche escribe,

para buscar y encontrar.

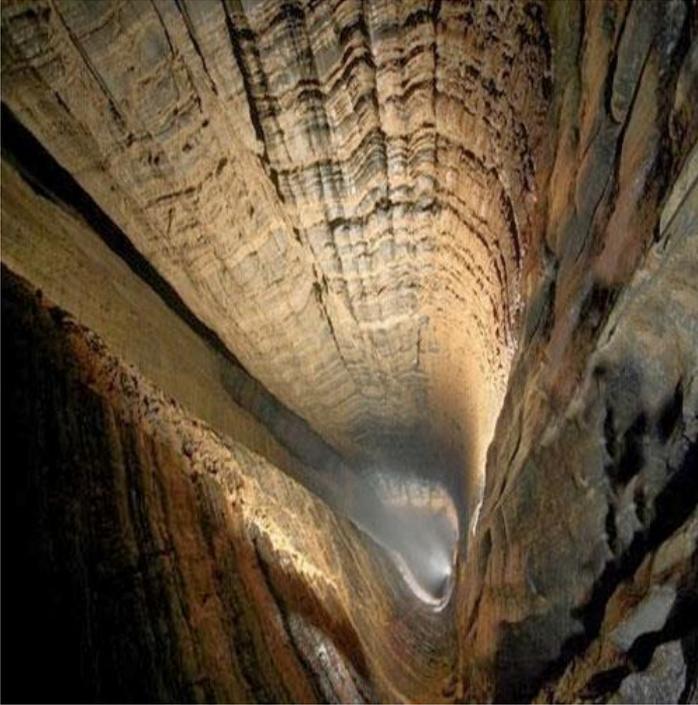
La noche propicia para perderse y desaparecer, para renacer y morir, en oscuridades que te hablan y te señalan.

Por eso la luz de la noche es una luz aparte: muchas cosas muy extrañas,

se iluminan a la luz de la noche

—las cosas vuelven a ser como lo que son, y uno mismo llega a ser como lo que es. (*La noche* 15-16, 20)

Y si en Heidegger la metáfora del “claro” tiene un referente en la Selva Negra alemana, en Saenz la metáfora del *otro* lado de la noche encuentra referencia en las “profundidades del mundo”, en sus fascinantes concavidades geológicas y espacios vacíos (Fig. 2).



**Figura 2: “En las profundidades del mundo existen espacios / muy grandes / un vacío presidido por el propio vacío / que es causa y origen del terror primordial, del / pensamiento y del eco. / Existen honduras inimaginables, concavidades / ante cuya fascinación, ante cuyo encantamiento, seguramente uno se quedaría muerto” (Recorrer esta distancia 257)**

**Fuente: Caverna Krubera**

**<http://www.geologypage.com/2016/05/krubera-cave-the-worlds-deepest-cave.html>**

Esa “hondura inimaginable”, esa “entidad tenebrosa y sutil” que encarna la metáfora del *otro* lado de la noche está plenamente desarrollada en el poema del mismo nombre (*La noche*, 1984) y ficcionalizada en *Los papeles de Narciso Lima-Achá*, cuando Carlos María Canseco, en su peregrinación por Oruro, da cuenta del “abismo de Andamarca”:<sup>9</sup>

Trataré de ofrecer (con mísera pluma) una descripción del abismo (y digo que trataré), tal como se ofrecía a mis ojos y tal como yo pude ver. Era cosa inenarrable. Algo sencillamente apocalíptico; inaudito. Ya quisiera un Dante o un Milton aventurarse en regiones tales; en resplandeciente negrura que colindaba con el acabose y con la muerte. (66-67. Mi énfasis)

En este abismo “inenarrable” que prefigura el *otro* lado de la noche ha de producirse, como en Heidegger, una “revelación poética”, pero acompañada de elementos que la singularizan y vinculan a los asuntos que obsesionan a Saenz: la superación de las dicotomías clásicas entre alma/cuerpo, vida/muerte, vivos/muertos, y la dinámica alquímica que adquiere la revelación poética al presentarse como momento en que el poeta-alquimista, gran-bebedor, amante-del-Ilumani y habitante-del-lado-oscuro-de-la-ciudad-de-La-Paz transmuta su propio ser, experimenta el *júbilo* que ello ocasiona y jubiloso, solitario, triunfante, desaparece de la faz de la tierra (en *Felipe Delgado*) y del poema (en *La noche*). Todo ello, prolijamente elaborado a través de toda su obra, y re-concentrado en *Recorrer esta distancia*:

En la oscuridad profunda del mundo ha de darse  
la sabiduría; en los reinos herméticos del ánimo;

en las vecindades del fuego y en el fuego mismo,  
en que el mismo fuego junto con el aire es devorado  
por la oscuridad.

Y es por lo que nadie tiene idea del abismo, y por  
lo que nadie ha conocido el abismo ni ha sentido el  
olor del abismo,

por lo que no se puede hablar de sabiduría entre  
los hombres, entre los vivos.

---

<sup>9</sup> Este “abismo” hace referencia concreta a un barranco de Oruro que el Instituto Nacional de Estadística describe como “barranco abierto por el escurrimiento de las aguas en la superficie de la sierra” (INE 77).

Mientras viva, el hombre no podrá comprender el mundo; el hombre ignora que mientras no deje de vivir no será sabio.

Tiene aprensión por todo cuanto linda con lo sabio; en cuanto no puede comprender, ya desconfía

—no comprende otra cosa que no sea el vivir.  
(*Recorrer esta distancia* 258-259)

Puede conjeturarse que mientras en la metáfora heideggeriana del “claro” acaece la revelación poética que des-oculta la verdad del ser, en la metáfora saenziana del *otro* lado de la noche acaece la desintegración de la metafísica, expresada en la imagen del *júbilo*. Saenz se encarga de hacernos saber que “no hay palabras para ponderar la importancia del júbilo. El júbilo es el supremo terror de la revelación” (*Felipe Delgado* 256). Esto, por cuanto pulveriza la metafísica, pone al sujeto fuera del mundo por ella inventado, lo obliga a inventarse *otro* mundo y a *estar* en él. Por eso el júbilo “es aniquilador” (*Bruckner* 15). Y si en Heidegger la iluminación des-ocultadora llega de arriba, movilizando una dinámica del intelecto y del pensar acorde con la tendencia occidental de priorizar lo abstracto sobre lo concreto, en Saenz el júbilo llega de abajo, del abismo, y privilegia una dinámica de la meditación que suspende el pensar y conduce al inquietante sentir/presentir que el “abismo” es uno mismo. Carlos María Canseco lo formula lúcidamente, pero como perfecto “cuadrúpedo racional” que es, se desentiende de la cuestión:

Ahora bien, nadie ha visto un abismo pero yo sí. ¿Y qué será un abismo? No sé. Tal vez uno mismo. Uno mismo, visto por alguien que no es sino uno mismo. Un abismo. Pero basta de palabras huecas (*Los papeles de Narciso Lima-Achá* 67).

Suspender el pensar y presentir/sentir el abismo que uno es da paso a una zona de búsqueda poco elaborada en Heidegger, pero central a la poética saenziana. Aludo a la entrada de la materialidad del cuerpo en el campo ontológico. Mientras en Heidegger la idea de que el cuerpo “está contenido en el yo” prevalece sobre la posibilidad de configurarlo como un existente autónomo (*Nietzsche* 98, mi traducción),<sup>10</sup> en Saenz sucede lo contrario, el

<sup>10</sup> En un trabajo de reciente publicación Rodrigo Lagos Berríos ofrece una interesante actualización del pensamiento heideggeriano en relación al cuerpo. Admitiendo que en *Ser y Tiempo* no hay una propuesta clara de situar al cuerpo en el plano ontológico, observa que ese silencio se subsana en los *Seminarios de Zollikon* (que reúnen los

cuerpo (como también el *otro* lado de la noche) tiene *ser*, es un existente, y se presenta con características de “abismo”:

Cuando pienso en el misterio de la noche, imagino el misterio de tu cuerpo

que es sólo una manera de ser de la noche;

yo sé de verdad que el cuerpo que te habita no es sino la oscuridad de tu cuerpo;

y tal oscuridad se difunde bajo el signo de la noche.

En las infinitas concavidades de tu cuerpo, existen infinitos reinos de oscuridad;

y esto es algo que llama a la *meditación*.

Este cuerpo cerrado, secreto y prohibido, este cuerpo ajeno y temible,

y jamás adivinado ni presentado.

Y es como un resplandor o como una sombra:

sólo se deja *sentir* desde lejos, en lo recóndito, y con una soledad excesiva, que no te pertenece a ti.

[...]

se escucha una respiración en mis adentros. El cuerpo respira en mis adentros.

La oscuridad me preocupa —la noche del cuerpo me preocupa,  
El cuerpo de la noche y la muerte del cuerpo son cosas que me preocupan

---

últimos trabajos de Heidegger, tardíamente publicados en 1987). En esos textos se puede ver que “la búsqueda por pensar el cuerpo más allá del dualismo cartesiano que considera al hombre como un compuesto de alma y cuerpo llevó a Heidegger a pensar al ser humano desde una mirada ontológica más amplia e integral, que ve al ser humano como totalidad (Dasein) y no como un agregado de partes”. La conclusión de Lagos Berríos es que “no parece errado afirmar que [en el último Heidegger] el cuerpo es desplegado como un existencial que forma parte de un modo de ser del Dasein” (Lagos Berríos 14). Lo que Lagos Berríos ya no se plantea es que incluso desde ese ensanchamiento ontológico, no se da en Heidegger el pensamiento del cuerpo como un *ser* en sí mismo.

Y yo me pregunto:

¿Qué es tu cuerpo? Yo no sé si te has preguntado alguna vez qué es tu cuerpo.

Es un trance grave y difícil.

Yo me he acercado una vez a mi cuerpo;

y habiendo comprendido que jamás lo había visto, aunque lo llevaba a cuestas,

le he preguntado quién era;

y una voz, en el silencio, me ha dicho:

Yo soy el cuerpo que te habita, y estoy aquí, en las oscuridades, y te duelo, y te vivo, y te muero.

Pero no soy tu cuerpo. Yo soy la noche.

(*La noche* 63-64. Mi énfasis)

Atribuirle voz al cuerpo supone ingresarlo al campo ontológico como un *ser* más. Supone también un radical distanciamiento de la metafísica clásica y la teología cristiana que de ella deriva, ambas obstinadas en privilegiar el componente espiritual del ser humano (su alma) sobre el material (su cuerpo). En Saenz el cuerpo ya no es sólo el lugar en el que existo, sino también un inquietante existente que me habita. De “habitado” pasa a constituirse en “habitante” y, en el proceso, triza el humano-centrismo de la metafísica con la irrupción de un existente no-humano en quien la revelación poética también se manifiesta. En los versos finales del último poema de Saenz dos son los existentes que hablan y encarnan aquello que la poesía des-oculta, y ninguno es humano: el cuerpo y la noche.

Concluyo estas páginas volviendo a la pregunta por la cuestión del *estar*. ¿Podemos concluir que en Saenz la apertura hacia una ontología del *estar* se anuncia, pero no se concreta (o se concreta a medias)? Creo que no. Si bien es cierto que en su obra el *estar* “se da como un espacio ontológico, un modo de *ser*” (Wiethüchter 365), no es menos cierto que en su universo poético *estar* en ese *ser* deviene insoslayable: *estar* en la noche, *estar* en el cuerpo, *estar* en el júbilo. Resulta, entonces, que además de abrir la posibilidad de una ontología del *estar*, Saenz abre la posibilidad de que esa ontología ya no sea antropocéntrica, factor definitivamente ausente en Heidegger, que ni siquiera en su *Carta sobre el Humanismo*, que apunta a

una crítica del humanismo, prevee un cuestionamiento del humano-centrismo que gobierna su ontología fundamental.<sup>11</sup> Lo que en esa carta vamos a ver es tan sólo una reacción contra las discapacidades del humanismo europeo para realizar la *humanidad* del *ser*.

De una crítica al fundamentalismo ontológico de ese humanismo dan cuenta autores como Rodolfo Kusch y Gamaliel Churata, cuyas obras no sólo proponen una filosofía del *estar*, sino también su fundamentación en saberes indígenas —y muy particularmente andinos. Churata ha de referirse a esa filosofía como “filosofía salvaje” o “filosofía de la chujlla” (“Bocetos de una filosofía salvaje” y “Tendencia y filosofía de la chujlla”). Prestándonos versos de Saenz, podemos inferir que, en el régimen del discernimiento, esa filosofía va “más allá del más allá de todos caminos” (*Recorrer esta distancia* 265) porque al fundamentarse en saberes indígenas, echa a andar racionalidades que trizan el excepcionalismo de la ontología del *ser*. Como ejemplo, baste considerar que en esos saberes la tierra y lo que en ella vive (naturaleza, animales, agua, minerales, etc.) no son percibidos como bienes sujetos a explotación o apropiación, sino como parientes que se convierten en nuestra casa y, en el caso de la tierra, en nuestra madre. El *ser*, por tanto, es impensable sin el *estar* en su casa, porque en ella “se da la vida en mayor proporción” (Kusch 202). Con anterioridad a Kusch, allá por los años veinte, Churata ya advertía que no hay nada de ilusorio en esto, que “no se puede *ser* sin *estar*” (*El pez de oro* 298) y que “si el tiempo-social decursa, el de la vida sólo sabe del *Estar*” (*Resurrección de los muertos* 204).

Sorprende la ninguna noticia que hasta ahora tenemos de contactos entre Saenz, Kusch y Churata, pese a que a fines de la década de los sesenta coincidieron en Bolivia, cuando Saenz ya era un poeta reconocido, Kusch realizaba investigaciones sobre el pensamiento indígena y dictaba cursos de filosofía andina en la UMSA y la Universidad Técnica de Oruro, y Churata, desde la prensa nacional y la Subsecretaría de Prensa, Información y Cultura, institución eje de las políticas culturales del MNR, era una figura importante de la cultura boliviana. Todo indica que ni siquiera se conocieron, pero también que nuestras lecturas podrían acercarlos, facilitar los encuentros que no sucedieron y, por qué no, exponer sus desencuentros ontológicos.

---

<sup>11</sup> Heidegger designó con el término “ontología fundamental” el proyecto de pensar la verdad del *ser*, sugiriendo que mientras esto no sea posible, toda ontología carecería de fundamento.

## Bibliografía citada

- ARAMAYO CANEDO, Lucía Isabel. 2012. Las pieles que habitamos: Chuquiago, la ciudad-mercado. Tesis de Maestría. The University of Texas at Austin.  
[<https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2012-05-5523/ARAMAYO-CANEDO-THESIS.pdf>] página descargada el 2 de septiembre, 2021.
- BENMERGUI, Lara Sofía. 2018. “La lógica cultural andina en la obra poética póstuma de Jaime Saenz: cruces entre la propuesta estética y la apuesta política”. REVELL: *Revista de Estudos Literários da UEMS* 18. 35-55.  
[<https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/2469>] página descargada el 2 de septiembre, 2021.
- BERTAUX, Pierre. 1992. *Hölderlin y la revolución francesa*. Mercedes Sarabia, trad. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- BOULOUKOS, Beth. 2011. *Mystical Queerings: Ecstasy and Transcendence in Latin American Texts*. Tesis de Doctorado. Cornell University. 56-98.  
[<https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29234/bmb36-thesisPDF.pdf;jsessionid=2C2432D064D123E90B631E422128BCE1?sequence=1>] página descargada el 15 de mayo, 2021.
- CHAMANI VELASCO, Boris Inti. 2018. “Jaime Saenz, Heidegger y el Nazismo. Entre filosofía y literatura”. *Estudios Bolivianos* 29. 50-68.
- CHURATA, Gamaliel. 2019 [1937]. “Bocetos de una filosofía salvaje”. *Gamaliel Churata: Textos esenciales/Versión final*. Wilmer Kutipa Luque, ed. Tacna: Perro Calato Ediciones. 119-122.
- . 2012 [1957]. *El pez de oro*. Edición de Helena Usandizaga. Madrid: Cátedra.
- . 2010. *Resurrección de los muertos*. Edición de Riccardo Badini. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- . 2009 [1933]. “Tendencia y filosofía de la chujlla”. Guissela González Fernández, ed. *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. 171-176.
- GARCÍA PABÓN, Leonardo. 2002. “The Saenz Effect”. *Immanent Visitor. Selected Poems of Jaime Saenz*. Kent Johnson y Forrest Gander, eds. y trads. Berkeley: University of California Press. 141-145.
- HUANCA, Ramiro. 2012. “El entretejido de una literatura boliviana andina desde las novelas *Felipe Delgado* de Jaime Saenz y *Cuando Sara Chura despierte* de Juan Pablo Piñeiro”. *Kipus: revista andina de letras*. 1 (I Semestre): 51-68.
- HEIDEGGER, Martin. 2017. *Cuadernos negros (1938-1939)*. Peter Trawny, ed. Alberto Ciria, trad. Madrid: Trotta.
- . 2009 [1954]. *¿Qué significa pensar?* Raúl Gabás, trad. Madrid: Trotta.
- . 2007 [1947-1959]. *Seminarios de Zollikon*. Medard Boss, ed. Ángel Xolocotzi Yáñez, trad. Morelia, México: Jitanjáfora.

- . 2001 [1951]. "Construir Habitar Pensar". *Conferencias y artículos*. Eustaquio Barjau, trad. 2ª edición revisada. Barcelona: Ediciones del Serbal. 107-120.
- . 2001 [1951]. "...Poéticamente habita el hombre..." *Conferencias y artículos*. Eustaquio Barjau, trad. 2ª edición revisada. Barcelona: Ediciones del Serbal. 139-152.
- . 2000 [1947]. *Carta sobre el Humanismo*. Helena Cortés y Arturo Leyte, trads. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2000 [1966]. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". *Tiempo y ser*. 2da edición. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, trads. Madrid: Ed. Tecnos. 77-93.
- . 1991. "Rapture as Aesthetic State". *Nietzsche. Vols. I and II*. David Farrell Krell, trad. San Francisco: Harper Collins. 92-106.
- . 1989 [1933]. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34*. Entrevista de Spiegel. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos.
- . 1983 [1936]. "Hölderlin y la esencia de la poesía". *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. José María Valverde, trad. Barcelona: Editorial Ariel. 69-96.
- . 1983 [1968]. "El poema". Conferencia. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. José María Valverde, trad. Barcelona: Editorial Ariel. 195.
- . 1971 [1927]. *Ser y tiempo*. José Gaos, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1971 [1935]. "The Origin of the Work of Art". *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadte, trad. New York: Harper & Row. 17-87.
- HÖLDERLIN, Friedrich. 2003 [1797]. *Hiperión*. Edición y traducción de Miguel Salmerón. Madrid: Gredos.
- . 1977. "El espíritu del siglo". *Hölderlin Poesía completa*. Federico Gorbea, trad. Barcelona: Ediciones 29. 119.
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2005. Departamento de Oruro: Estadísticas e indicadores sociodemográficos, productivos y financieros por Municipio. La Paz: INE. [[https://www.bivica.org/files/ag\\_indicadores\\_oruro.pdf](https://www.bivica.org/files/ag_indicadores_oruro.pdf)] página descargada el 20 de noviembre, 2020.
- KUSCH, Rodolfo. 2007. *Obras Completas*. Tomo II. Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross.
- LAGOS BERRÍOS, Rodrigo. 2020. "Heidegger y la cuestión del cuerpo en *Ser y tiempo*: Buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del Dasein". *Límite (Arica)* 15 (3): 1-16. [<https://dx.doi.org/10.4067/s0718-50652020000100203>] página descargada el 20 de noviembre, 2020.
- LA MARIPOSA MUNDIAL 2010. 18.
- MONASTERIOS, Elizabeth. 2001. *Dilemas de la poesía latinoamericana de fin de siglo*. José Emilio Pacheco y Jaime Saenz. La Paz: Plural.
- SAENZ, Jaime. 1991. *Los papeles de Narciso Lima-Achá*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

- . 1984. *La Noche*. La Paz: Altiplano.
- . 1979. *Felipe Delgado*. La Paz: Difusión.
- . 1979. *Imágenes paceñas. Lugares y personas de la ciudad*. La Paz: Difusión.
- . 1978. *Bruckner y Las tinieblas*. La Paz: Difusión.
- . 1975 [1973]. *Recorrer esta distancia. Obra Poética*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 231-265.
- . 1975 [1964]. *Visitante profundo. Obra Poética*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 137-199.
- . 1975 [1957]. *Muerte por el tacto. Obra Poética*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 91-113.
- . 1975 [1955]. *El escarpelo. Obra Poética*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 11-89.
- Slowik, Mirka Wanda. 2016. Obsesión solitaria —escritura y lectura en la narrativa saenzeana a partir de la novela *Los papeles de Narciso Lima-Achá* de Jaime Saenz. Tesis de Licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.  
[<https://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/6960>] página descargada el 2 de septiembre, 2021.
- VELÁSQUEZ, Mónica, et al. 2011. *La crítica y el poeta. Jaime Saenz*. La Paz: Plural.
- VIU BOTTINI, Antonia. 2014. “La cordillera de Los Andes en Jaime Sáenz y Antonio Gil”. *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana* 40 (79): 277-294. [[www.jstor.org/stable/43854820](http://www.jstor.org/stable/43854820)] página descargada el 20 de noviembre, 2020.
- WIETHÜCHTER, Blanca. 2002. “Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia”. *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. Tomo I. La Paz: PIEB. 1-168.
- . 1975. “Estructuras de lo imaginario en la obra poética de Jaime Saenz”. Jaime Saenz, *Obra Poética*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 267-425.
- WOLFENZON, Carolyn. 2015. “La figura del aparapita en Felipe Delgado de Jaime Sáenz: nacionalismo, misticismo y conflicto social”. *Chasqui* 44 (2): 241-257. [[https://go-gale-com.pitt.idm.oclc.org/ps/i.do?p=LitRC&u=upitt\\_main&id=GALE%7CA435451478&v=2.1&it=r](https://go-gale-com.pitt.idm.oclc.org/ps/i.do?p=LitRC&u=upitt_main&id=GALE%7CA435451478&v=2.1&it=r)] página descargada el 20 de noviembre, 2020.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).