

PENSAR LA TIERRA PARA RECUPERAR EL TERRITORIO: LUDWIG SCHAJOWICZ Y LA CULTURA COMO INICIATIVA**

RAÚL DE PABLOS ESCALANTE*

Resumen

El artículo destaca el interés de Ludwig Schajowicz en la superación del nihilismo mediante la preservación de lo sagrado. Lo sagrado es pensado desde el mito y la tragedia. Con Nietzsche se destaca la necesidad de fidelidad a la tierra. Pero la fidelidad y cuidado de la tierra debe constituir una fecundación de la cultura para su transformación.

Quien cultiva la tierra no intenta (...) imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios.

L. Schajowicz

* Raúl de Pablos Escalante, es profesor de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

** Edición aumentada del texto leído en la actividad *Celebración de la vida de Ludwig Schajowicz*, que tuvo lugar el 20 de marzo de 2013 en el Teatro de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Dedico este breve escrito e investigación a los maestros y amigos Enrique Pajón y Ana María Leyra, quienes llevan años dedicándose al estudio y difusión de la obra de Ludwig Schajowicz.

..los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.

G. Deleuze y F. Guattari

En los escritos de Ludwig Schajowicz hay algo muy gestual, que quizás perdamos de vista si intentamos traducir su pensar sólo a un «discurso filosófico», obviando la elección de vida intrínseca a todo filosofía.¹ La expresión gestual no es algo que esté al margen de los intereses de nuestro autor sino que es algo de lo que se ocupó tanto como actor como discípulo de Karl Bühler.² En *Los nuevos sofistas* escribe que el «gesto –que no es sólo propio del cuerpo sino de cualquier medio expresivo del ser humano– suple entonces lo «no formulable» –lo *místico* de Wittgenstein–...». En estas palabras del capítulo titulado «El resurgir de la sofística», el autor distingue entre el «lenguaje *pathico* del cuerpo entero, que invita a la interpretación» y el «lenguaje articulado de la comunicación».³ Escribe al respecto:

Comunicable, en sentido corriente, es sólo parte de lo consciente, pero la palabra gética de los sofistas –en la que se interpenetran el logos y la pasión– incluye en su manifestación retórica tanto lo racional como lo irracional –mejor dicho, para evitar malentendidos: lo no-racional...⁴

Dejemos de un lado, en este momento, la caracterización que late detrás de estas distinciones respecto del filósofo y del sofista pero tengamos en mente el siguiente recordatorio:

no debemos olvidar nunca la relativa intraducibilidad de la pasión humana, es decir, nuestra incapacidad de comunicar a alguien, con la palabra meramente racional, un estado de ánimo que sólo puede manifestarse por unos gestos no intencionados, por el lenguaje del cuerpo, como es el caso de la «crueldad» de Antonin Artaud cuyos dos polos son: el apetito de vivir y la inexorabilidad del hado.⁵

Señalemos que la referencia a «la inexorabilidad del hado» en relación a los límites de lo comunicable y a la experiencia de ser cuerpo no es algo que quede desligado del gesto mismo que quisiéramos señalar. El amor al destino será un tema constante de nuestro autor. La idea de la interiorización y, por lo tanto, de la aceptación del destino –el de cada cual– es un tema recurrente en las obras de Schajowicz. El hacerse con un destino que uno no elige pero termina convirtiendo en lo más propio, el estar a la altura de las solicitudes que nos ofrece la vida, es uno de los motivos de sus páginas. Conviene percatarse que esta apropiación del destino no es un hecho que nos aísle y nos enfrente al reto de la existencia a modo de individuo sino que inmediatamente nos liga a lo que nuestro autor llama las *iniciativas culturales*. El libro *Mito y existencia*, en un capítulo que lleva el nietzscheano título de «*Amor fati*», insiste en esta idea, que en términos del mito se describe así:

El Hado nos envía –es decir, nos «destina»– las condiciones de nuestra autorrealización. Asumir el destino equivale, entonces, a un acto de «interiorización» del hado, o sea, a la aceptación de sus condiciones –por difíciles que sean– pero no en el sentido de una actitud resignada ante lo inevitable, sino en el sentido de una progresiva autenticación de la tarea vital.⁶

Si quisiéramos insistir no en lo que *muestra* Schajowicz, sino en lo que *dice*, en su discurso, tendríamos un campo amplio de problemas para discutir y reflexionar.⁷ En tal caso, sería imprescindible tener el tiempo para aclarar su posición respecto del pensar de Heidegger y de su interpretación de la diferencia ontológica, diferencia entre los entes y el ser.⁸ Dentro de esta problemática, nuestro autor tiende a reificar la noción de ser, en muchas ocasiones escribiéndola en mayúsculas y ligando finalmente el pensamiento heideggereano a la mitografía de W. Otto, donde los dioses del Olimpo son comprendidos como «figuraciones del ser».⁹ En la opinión de este lector, la influencia de Otto hace más difícil introducirse en la fluidez del pensamiento de Schajowicz y en su posible actualidad. Hay, por decirlo con palabras de F. J. Ramos, *una sacralización del Ser*.¹⁰ Esta tendencia a la sacralización, que responde a la preocupación genuina de nuestro autor por la vivencia de lo sagrado, no deja de verse mistificada por la influencia de Heidegger y Otto. Estas dos figuras ilustres en el panorama del pensamiento europeo del siglo XX no están exentas de conflictos inherentes a sus propuestas, proclives en ambos casos hacia los esencialismos, la lógica de lo originario y lo auténtico y hacia el etnocentrismo. El corazón de los dos pensadores alemanes late en el proyecto de Schajowicz y con justicia pueden ser consideradas como las dos fuentes más importantes en el dar forma a su preocupación básica, quizás, resumida en la frase «lo sagrado en la era del nihilismo». En el primer capítulo de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, que lleva por título la frase citada, un Schajowicz muy maduro afirma que:

En efecto, lo sagrado parece ser la única experiencia que nos puede preservar del empuje del nihilismo contemporáneo. Este

ha roto, en nuestro siglo, todos los diques, inundando la tierra supuestamente firme de la racionalidad occidental.¹¹

A los que se sientan interpelados por este lenguaje, por este mundo conceptual, me dirán que olvido la influencia más esencial en las referencias que iluminan el pensar de nuestro autor, es decir, al filósofo alemán Nietzsche. Pero entiendo que justo el encuentro duradero con este pensador¹² es una de las claves para romper con esa «retórica del Ser»; no uso este término despectivamente sino que lo uso para identificar este espacio donde lo esencial escapa toda conceptualización y la pregunta por el Ser se pierde, se esquiva en cada intento de asirlo, pero se piensa que es lo más digno de ser pensado.

La obra del filósofo exiliado, vista desde el panorama intelectual europeo de la posguerra, se adscribe a las corrientes que abogaban por una recuperación de lo sagrado, de la experiencia de lo sagrado, justo en el momento en que Europa parecía estar viviendo en un mundo desdivinizado. Las fuentes a partir de las cuales podría darse una nueva vivencia de lo sagrado son el mito y la tragedia. Como el mismo autor nos dice en una entrevista publicada en 1990:

Yo diría que la clave de toda mi obra se concentra en el título de la primera que escribí en Puerto Rico: *Mito y existencia* y en el subtítulo de la última: *Consideraciones de lo sagrado*. Desde luego, esto implica, (...), el intento de precisar el sentido de lo trágico, pero sobre todo de rescatar la experiencia de lo sagrado, que precisamente hoy está en peligro de ser monopolizado por las religiones institucionales.¹³

Este esfuerzo, de modo más claro expuesto en su primera obra *Mito y existencia*, no está tan distante del proyecto de una renovación cultural presente en *El nacimiento de la tragedia*¹⁴ del joven Nietzsche, y, como ya se apuntó, se trata de un pensamiento muy influenciado por M. Heidegger y Walter Otto. Con estos referentes podemos comprender el trabajo de Schajowicz y sentirnos agradecidos de que abriese un espacio para esta reflexión en América y en español; detalle que no pasó desapercibido por José Gaos en su caracterización de Schajowicz como «un heleno redivivo, en quien el pasado es presente vivo».¹⁵ Escribió a este respecto Manfred Kerkhoff, que «unos de los méritos de este libro será siempre que ha familiarizado al mundo hispanoparlante con los nombres y las ideas de los más ilustres poetas y pensadores colaboradores en tal re-nacimiento de una cultura declarada muerta ya».¹⁶ Quede postergado para una futura ocasión, mostrar la confraternización de Kerkhoff con el proyecto inevitablemente trágico pero con fuerza renovadora de esta vuelta al mito y, más interesante aún, la fractura en el proyecto del *kairólogo* de sus inclinaciones más metafísicas y su continua apertura hacia un discurso consciente de sus límites y de su violencia implícita.¹⁷

En *Los nuevos sofistas*, su segundo libro publicado en español, Schajowicz amplía el horizonte de su tradición para enfrentarla al arte, no sólo a grandes poetas considerados como «esenciales» (Hölderlin o Rilke) sino a la radicalidad de autores como Gombrowicz, Beckett, Artaud, Brecht, Cioran o Celan, donde el discurso racional, por lo menos el discurso argumentativo, tiende a perder consistencia y dar paso al balbuceo, al silencio, a la expresión no-lingüística, a la teatralidad, y justo ahí donde amenaza el mutismo, se rencuentra el autor con lo sagrado. No en balde es Nietzsche el que abre este nuevo horizonte, a veces más

páthico que argumentativo. La conciencia filológica de este, le hace recordar a Schajowicz que:

La realidad no es, (...), tan sencilla como las palabras que empleamos para designarla; los hechos no están aislados los unos de los otros, tal como nuestra descripción de ellos los haría suponer. (...) Nietzsche culpa, pues, al lenguaje de haber desembocado en una metafísica imponiendo al hombre las reglas de su pensar al crear insidiosamente ciertos hábitos en nosotros de los cuales no podemos liberarnos, a no ser por el silencio.¹⁸

Pensar que el silencio es no expresar nada es un prejuicio, un prejuicio excesivo en su limitación. Me encuentro entre los que sienten que *más* dice el silencio de alguien que su discurrir y sé también que en el silencio soy más honesto. ¿Más honesto con qué? Con lo que más importa. ¿Qué es eso que importa? Las vivencias que uno valora como más fundamentales. ¿Cuál es la vivencia más fundamental para Schajowicz? La experiencia de lo sagrado y el inevitable silencio que esto conlleva. Silencio que no sólo es un luchar con lo inarticulable de una vivencia, en el fondo, singular, sino, *el silencio de la cautela*, que pretende evitar la fácil ideologización y fetichización de lo que pretende comunicar. Pero también el silencio de *la precariedad* de una palabra golpeada, de la palabra que afirma la existencia desde el sufrimiento más radical, desde el intento sistemático por exterminar un pueblo, desde la desaparición de lugares (desde las plazas y bibliotecas al país mismo – recordemos que nuestro autor nace en Cernowitz, que ha sido parte de Austria, de Rumanía, de la Unión Soviética y hoy es parte de Ucrania¹⁹–). Una palabra golpeada por la pérdida de la familia, de la pertenencia, y a pesar

de..., no sucumbir pero tampoco hablar como si nada hubiera pasado en el seno de la tradición desde la que habla nuestro autor, la tradición occidental.

Schajowicz describe con un neologismo esta experiencia como un *nihilismo religioso*²⁰, de una veneración sin deidad, que el poeta Celan tan estremecedoramente expresó en los siguientes versos del poema «Salmo», que presentamos en alemán y en la traducción que encontramos en *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*:

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.

Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.

Dir zulieb wollen

wir blühen.

Dir

entgegen.

Ein Nichts

waren wir, sind wir, werden

wir bleiben, blühend:

die Nichts-, die

Niemandsrose.

(...)

Nadie nos volverá a amasar de tierra y barro,
nadie conjurará nuestro polvo.

Nadie.

Loado seas tú, nadie.

Por tu amor queremos
florecer.
Hacia
ti.

Una nada
éramos, somos, seremos,
floreciendo;
la rosa de nada,
la rosa de nadie.²¹

Después de estas palabras de Celan lo apropiado sería callar, cierto, pero sólo diré en el intento de comprender uno de los núcleos del pensamiento de Schajowicz, que siento que esta no es la única lectura posible del poema de Celan. El poema de Celan es devastador y quizás sea más apropiado no situarlo sobre el telón de fondo de las relaciones entre lo ausente y lo presente, es decir, dejarlo en su contundente desnudez y soledad. Creo que a través de este señalamiento se expresa un problema irresoluto en la obra de Schajowicz entre la apuesta por la vida inmanente y la nostalgia por lo sagrado, que condiciona la defensa de la inmanencia al reconocimiento de lo sagrado, de sus huellas, de lo que en tiempos oscuros aún brilla aunque sea por medio de su ausencia. Late siempre en Schajowicz la idea de la experiencia fundadora y nuestra constante gratitud hacia esta pero si lo que verdaderamente importa no está presente, la fidelidad a la tierra se ve amenazada por una realidad más auténtica. Para evitar ser injustos con las pretensiones de Schajowicz, se debe recordar siempre el doble aspecto de tentativa e iniciativa que da forma a su impulso de filosofar y, sobre todo, el énfasis en última instancia *ético* de la recuperación de lo sagrado. En *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare* se refiere de esta manera a su interés

en algunas obras clásicas de teatro: «Mi deseo de salvar lo sagrado en ellas es una tentativa de resucitar nuestro *Gewissen*, es decir, nuestra conciencia ética, que quizás depende más de nuestra apertura a lo sagrado que de nuestra «filosofía».».²²

Fue una profundización en la cultura griega, en su rescate de la figura del sofista, vinculado quizás primordialmente a dos temas: el lenguaje y el juego, lo que le brinda los elementos para sacudir su propia herencia humanista. Como podemos ver, tenemos entre nosotros a un representante muy transparente, no de una vuelta anacrónica e imposible a los griegos pero sí de una recuperación del impulso creador, de lo que el filósofo austriaco-puertorriqueño entiende como la fuente de la cultura occidental; no es igual, por ejemplo, su valoración de la cultura romana y, sorprendentemente, es menor aún, la del aporte hebreo.²³ Si bien pasa por un ajuste de mirada, la experiencia primordial de los griegos sigue siendo la fuente. Como se puede observar, he mencionado bastantes temas que ameritarían una discusión académica al respecto, donde con cierta distancia en el tiempo, habría que repensar la fuerza que conducía los diversos planteamientos sobre lo trágico, el mito, las relaciones entre arte y filosofía, el teatro y la ludosophía (donde el diálogo con Fink vía Heidegger es imprescindible), en fin, sobre el ideal de una «nueva Hesperia», junto a la compañía de Heidegger, Otto, Jünger y autores contemporáneos que mantienen en vilo esta preocupación, por ejemplo, Manfred Frank y cierta vuelta al último Schelling (autor muy presente en *Mito y existencia*). Ahora bien, habría que señalar la absoluta singularidad de nuestro autor, que desarrolla estos planteamientos desde el exilio inevitable, dada su ascendencia, y desde la escritura en español, lengua poco hegemónica en el mundo académico; además de hacerlo con belleza y con agradecimiento

cada vez que encontraba un matiz particular que le facilitaba su nueva lengua.

Por razones de edad nunca fui alumno de Ludwig Schajowicz pero por lo que he podido escuchar sé que fue un gran profesor y maestro, por supuesto que esto ya es de agradecer y hace a nuestro pensador más completo aún. También es de suma importancia el rol de Schajowicz en el teatro cubano y puertorriqueño.²⁴ Pero tampoco es este el gesto que deseamos hacer escuchar, que quizás sea su mejor regalo, su dádiva. Empecemos por preguntarnos cómo puede estar expresado este gesto. Incorporando a Nietzsche como el inicio de esa subversión cultural que va hasta Beckett y por lo tanto, pensándolo como sofista, escribe lo siguiente:

el filósofo cree servirse de *conceptos* más o menos definitivos; el sofista está muy consciente de las *metáforas* que usa, y estas metáforas van a manifestarse igualmente en sus gestos y entonaciones de la voz, es decir, en su expresividad.²⁵

Insistamos en que la gestualidad no se limita en Schajowicz al cuerpo sino a todo el ámbito de expresividad. Y la escritura también se vuelve gesto, de hecho, es el gesto que me une a nuestro autor y el que puede unir a nuevos lectores. Esa escritura se inició en nuestro territorio con una fuerza preclara. Creemos que Schajowicz estaría de acuerdo con el filósofo francés G. Deleuze cuando afirmó que *se escribe por un pueblo que falta*.²⁶ El subtítulo de su obra de 1962, *Mito y existencia*, se presenta a modo de una auto-confesión: «Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales», subtítulo que desaparece en la segunda

edición.²⁷ Consecuentemente esta idea de una *iniciativa espiritual* estará presente en la fundación de la revista *Diálogos* cuyo primer volumen se publica, dos años después, en 1964. En el primer volumen de una nueva revista filosófica, más allá de las determinaciones raciales, se nos dice que se desea «hacer que se escuche la voz de la comunidad puertorriqueña». El primer artículo de esta revista escrito por la pluma de nuestro autor se titula: «La fidelidad a la tierra». Bajo la estela de Nietzsche, Schajowicz nos invita a una suposición, a una tentativa y desde ella, entiendo, se han de comprender los temas de su filosofía. Se trata de un ensayo de cambio de perspectiva, de intentar una mirada distinta, así como el filósofo alemán nos invitó a *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*²⁸, Schajowicz nos invita a *ver en la cultura, primariamente, un campo de iniciativas*. Este breve texto es fundacional, en la medida en que se presenta como la apertura de un lugar propicio para hacer escuchar la voz «de la vida filosófica puertorriqueña», e iniciático, en la medida en que no deja de poner en evidencia el modo en el cual L. Schajowicz intenta lidiar con lo sagrado y su deseo de «participar de la herencia griega». En «La fidelidad a la tierra» nuestro autor afirma lo siguiente:

Quizá sea lícito suponer que la cultura es algo más que un mero resultado de la intelección y creación del género humano; cabría ver en ella, primariamente, un campo de iniciativas, o sea, el horizonte de las posibilidades que el espíritu descubre para conferirle un sentido al ente.²⁹

Deleuze y Guattari acuñaron la noción de *geofilosofía*, respecto de la cual, escribieron:

Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra.³⁰

Si se afirma que *la tierra* es una metáfora, hay que decir que esta metáfora en particular es expresión de una *vivencia*, la de la fecundidad de la vida. Acertadamente, el filósofo español E. Pajón dedicó a Schajowicz su obra *Ser y pensar* de 1995 mediante estas palabras: *A Ludwig Schajowicz, que supo hacer el exilio fecundo, que supo convertir la tragedia en sabiduría.*

Nietzsche, referente constante de nuestro autor, pensando el problema de la cultura, nos describe la noción de «fuerza plástica» de un ser humano, de un pueblo o de una cultura como «esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas».³¹ Me pregunto, ¿cómo será la *fuerza plástica* de esa *voz de la comunidad puertorriqueña* a la que aludía nuestro autor y de la que me siento parte? ¿*Cuánto podemos transformar a partir de nosotros mismos?*

La tierra, esa tierra por cultivar a la que Ludwig Schajowicz nos pide fidelidad, no se identifica con una nación o un estado, no es meramente un territorio. «La vida filosófica puertorriqueña», quizás no tenga territorio pero si es fiel a su herencia es tan terrenal como toda fidelidad a la vida misma. Erraríamos si entendiésemos el gesto de Schajowicz como un capítulo más de la grecofilia romántica pasada por la crítica anti-ilustrada, por lo menos ese no fue el gesto que nos legó. Nuestro autor nos recuerda la raíz común entre la tierra y la cultura:

Pero ¿cuál es la etimología de la palabra *cultura*? Ella viene del latín *colere*, que significa *cultivar* (de ahí agricultura, cultivo de la tierra) y también *cuidar, rodear de consideraciones, honrar, venerar* (de ahí, asimismo, el *culto* a los dioses).³²

La cultura no es, por consiguiente una acumulación de conocimientos, no es erudición, sino algo más, dinámico y vivo como la propia naturaleza. Semejante a la tierra, el individuo y la sociedad necesitan un abono especial, un clima favorable, una simiente escogida, un determinado tiempo de fecundación y gestación y cuidado amoroso y continuo para que se produzca el milagro de la eclosión de un fruto.³³

Retengamos el «milagro de la eclosión de un fruto». La palabra *eclosión* es una palabra-motivo en su escritura. Schajowicz nos deja una pregunta, y este me parece su gesto definitivo, a todos los que formamos parte de esta comunidad, de esa voz, de esa vida: ¿Qué surge de nosotros, hacia qué eclosión labramos, qué pretendemos transformar? Y el regalo de este gesto, es que él mismo se convierte en parte de esta voz, no se trata de una mirada externa o paternal sino que se adentra en aquella voz que tiende a hacerse escuchar. Europa está en nosotros, no sólo Europa, por supuesto, pero no cabe duda de que adentrarse en la cultura europea no nos es algo ajeno: Europa está dentro de nosotros. Schajowicz nos permite dar pasos importantes en el proceso de auto-gnosis y lo que traía consigo era justo y necesario sembrarlo en estos lares, el terreno ya estaba preparado. Por otra parte, se debe exaltar la receptividad del Caribe, es desde estas tierras que florece este pensador, en sus celebraciones y en sus rechazos.

Fidelidad a la tierra es ser fiel a lo que se transforma, a la mutua transformación. Nietzsche soñó con estas posibilidades para escapar del espíritu de la pesadez que se cernía en Europa en el siglo XIX, Schajowicz y Kerkhoff se encuentran entre los que pudieron-tuvieron que realizar esta experimentación.³⁴ Como todo experimento vital, duro y difícil, pero una vez más, uno no elige las condiciones de su realización.

Quince años más tarde en *Los nuevos sofistas*, su libro más desesperanzado, quizás por eso, extrañamente más libre, vuelve a reafirmar su *fidelidad a la tierra*. Pero esta vez, el tono no lo marca sólo Nietzsche, sino que lo acompaña también Spinoza:

Ser libre significa, pues, ser libre para algo. *¿Y si este algo fuera el mundo mismo*, a cuya epifanía responde el pensador con un acto de gratitud, el de *pensarlo*? (...) La libertad creativa sólo se constituye cuando renunciamos a nuestro afán de dominio sobre las cosas, cuando en vez de *imponer* nuestra voluntad a ellas, estamos dispuestos a *exponernos* a lo real, o sea, a lo que nos concierne, a lo que nos «toca». El hombre pensante «libera» el universo de las causas finales de un presunto «Creador» personal, logrando participar, de este modo de la creatividad misma que, por cierto, no es una libertad de elección (*ex rationis boni*) sino un ser-libre-para-lo-necesario. Hay que distinguir, por lo tanto, entre el conocimiento de lo «divino», facilitado por nuestra apertura al mundo, y el conocimiento del bien y del mal, motivado por el temor y la esperanza. (...) Sólo el pensar genuino –o, dicho en la terminología de Spinoza, el amor intelectual a Dios– nos permite enfocar todo acontecer *sub specie aeternitatis*,

nos permite comprender el proceso cósmico y reintegrarnos a su ritmo. Por lo tanto, *la tarea esencial del pensamiento crítico en la edad moderna consiste en redimirnos de lo trasmundano para llevarnos de vuelta a la mundanidad*.³⁵

Esta «tarea esencial» se describe como el «antagonismo básico» en *Los nuevos sofistas*, previamente se había descrito este antagonismo entre lo trasmundado y la mundanidad como la «alternativa fundamental».³⁶ No estamos sólo frente a la defensa de un principio de inmanencia a secas, sino que se insiste en la idea de una naturaleza creadora como si no pudiéramos corresponder a esta generosidad sino creando: *venerar*, para Schajowicz, *es crear, crear es dar gracias*. No es sólo la mundanidad a toda costa, sino el cuidado y la veneración y eso comienza con el cuidado del suelo propio, ahí donde se esté. Retomemos el epígrafe del comienzo:

Quien cultiva la tierra no intenta (...) imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios. El agricultor se propone hacer la tierra más fértil y mejorar la calidad de los frutos, convirtiéndose de este modo en un colaborador de la *natura naturans*.³⁷

El gesto de Schajowicz es una invitación. La lectura de sus libros nos enfrenta a un número muy considerable de pensadores y artistas y más de uno puede quedar paralizado frente a tantas referencias pero en su gran mayoría estos ejemplos ilustran la veneración a una naturaleza creadora, la fidelidad a la tierra³⁸, la afirmación desesperanzada, «el amor que no espera ser amado», la catarsis de la meritocracia, la gracia que se resiste al cálculo.

No quisiera terminar sin rescatar una idea de nuestro autor que formula en *Mito y existencia* de la siguiente manera:

Hay pensadores a quienes basta *enseñar* su doctrina y otros cuya doctrina adquiere su máximo grado de diafanidad si lo enseñado es, a su vez, *vivido* por ellos. De Sócrates, Spinoza y Nietzsche podría decirse que en la coincidencia de su ser con su obra reside el núcleo profundo de su mensaje. El vivir una doctrina no significa lo mismo que el vivir según una doctrina, o sea, el actuar en consonancia con determinadas máximas morales que el pensador considera como válidas. El vivir una doctrina es el descubrirla y ejemplificarla en la totalidad de la existencia, lo cual no excluye que el pensador exprese sus ideas de modo indirecto, es decir, que se sirva de «máscaras» para proteger el rostro de su verdad.³⁹

La doctrina vivida, a diferencia de la repetición de un arquetipo mítico, añade un *nuevo* arquetipo del existir al repertorio de las posibilidades humanas.⁴⁰

Que Ludwig Schajowicz haya podido vivir de nuevo el sentido de lo trágico y, en momentos oportunos, la recuperación de lo sagrado, no es algo que pondría en duda, cada cual tiene que escuchar lo que le ha sido destinado, incorporarlo, transformarlo, hacerlo suyo. En la entrevista anteriormente citada, expresa nuestro autor:

Hablar en este medio de lo sagrado va a parecerle a los «ilustrados» un anacronismo, sólo útil quizás para controlar

a los que se rebelan contra algunas instituciones «venerables» que ‘conviene’ perpetuar. Desde luego están equivocando el sentido de aquella palabra, pues lo sagrado demanda de nosotros una resonancia y esto parece perdido en muchos casos. Pero tal vez quedan por ahí algunos «espíritus libres», algunos «exaltados», que están dispuestos a un nuevo inicio ‘fuera’ de las instituciones.⁴¹

Schajowicz realizó su tarea, ahí donde fue destinado, aquí entre nosotros, donde se esforzó por vivir su doctrina y por darle forma a sus vivencias más fundamentales a través de su palabra y de sus actos (pensar, escribir, leer, enseñar, dirigir teatro...). L. Schajowicz da ejemplo, es un ejemplo, no el único ni el último, pero la paleta de posibilidades cuenta con un testimonio más, donde la diafanidad de una doctrina se mide en su ser vivida. Es una ocasión leerlo, recogernos en él, para así agradecerle del modo más adecuado, y después de escuchar, hacer el ensayo nosotros mismos y así forjar una comunidad de pensamiento filosófico, donde cada cual intente hacer más tangible, con más perfiles, a ese pueblo que falta. Crear algo nuevo, el pueblo que haga habitable la tierra, que habite a tono con la fuerza creadora.

Quisiera finalizar con las siguientes palabras de Ludwig Schajowicz tomadas del primer número de *Diálogos*: «Participar de una cultura significa también *modificarla*.».

Bibliografía básica de Ludwig Schajowicz:

Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1962.

Mito y existencia, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 (2ª. ed.).

Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1979.

De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986.

El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.

El ocaso de los héroes, Sonseca (Toledo), Instituto de Bachillerato «La Sisle», 1994.

«La fidelidad a la tierra» en *Diálogos* 1, 1964, pp. 9-21.

«Filosofar-dialogar» en *Diálogos* 2, 1964, pp. 7-15.

(Editor) *La filosofía y el mundo contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1964.

(Editor) *La encrucijada del hombre contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1977.

Selección de fuentes bio-bibliográficas sobre Ludwig Schajowicz:

Echeverría, J., «Schajowicz, Ludwig: *Los nuevos sofistas*», *Sin Nombre* 6, 1982, pp. 85-87.

Kerkhoff, M., «Hierofanías. Una retrospectiva de la obra de Ludwig Schajowicz» en *Diálogos* 57, 1991, pp. 35-57.

Kerkhoff, M., «Schajowicz, Ludwig: *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*», *Diálogos* 36, 1980, pp. 160-168.

Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998.

Mansilla Triviño, A. y Rojas Osorio, C. (editores), *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*, San Juan, Isla Negra, 2000.

Murray, W., «De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán» en *Homines* 13-14, 1989-1990, pp. 351-353.

Pajón Mecloy, E. (ed.), *Ludwig Schajowicz o la razón sin fronteras*, Madrid, Fundamentos, 1995.

Homenaje a Ludwig Schajowicz en *Diálogos*, año XX, número 46, noviembre, 1985.

NOTAS

¹ Sobre las relaciones entre filosofía y discurso filosófico, ver la obra de Pierre Hadot *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, de la que extraemos la siguiente cita: «No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto quiere decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates?» (pp. 14-15).

² Ludwig Schajowicz obtiene el doctorado con su tesis *Mimik als Kunstwissenschaft (La mímica como ciencia del arte)* bajo la dirección de Karl Bühler y Moritz Schlick en 1935. En el capítulo titulado «Strindberg y el expresionismo» en *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1979, pp. 173-204, Schajowicz recupera el modelo propuesto por Bühler de los fenómenos lingüísticos para explicar los fenómenos estéticos. En esta misma obra hay una interesante reflexión sobre la posibilidad del conocimiento a priori, que se basa en un texto de Schlick (pp. 306-307).

³ «El resurgir de la sofística» en *Los nuevos sofistas*, op. cit., pp. 25-60.

⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Mito y existencia*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 (2ª. ed.), p. 269.

⁷ Ana María Leyra en su ensayo «Estética y nihilismo. Ludwig Schajowicz o la reflexión creadora» (en Pajón Mecloy, Enrique, *Ludwig Schajowicz o la razón sin fronteras*, Madrid, Fundamentos, 1995, pp. 43-52) describe del siguiente modo el proceder filosófico de Schajowicz: «Desde *Mito y existencia* hasta su último libro, *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, el estudioso encuentra en Schajowicz una manera especial de hacer filosofía; podría decirse que su método es genealógico, que en cada interpretación de los problemas se busca más esclarecer

que explicar, y sobre todo que en cada recorrido temático emergen ante el lector las fuentes remotas de las que el pensamiento contemporáneo es heredero.» (p. 45).

⁸ Si bien el diálogo con Heidegger es constante en las obras de Schajowicz, el lector puede hacerse una idea adecuada de su interpretación al leer los siguientes tres capítulos: el último capítulo de *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, titulado «La experiencia de lo sagrado: Heidegger» (pp. 323-339), el tercero de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado*, titulado «Heidegger y los dioses de Esquilo» (pp. 59-81) y el segundo capítulo de *Los nuevos sofistas*, titulado «El final de la era humanista» (pp. 61-86). En esta última referencia señalada, Schajowicz indica lo siguiente: «(...) quizás un exponerse a lo que Heidegger llama el Ser, es decir, a una experiencia, mejor aún, a un des-cubrimiento en el que la vida se «concentra»...». (p. 62)

⁹ El epígrafe de *Mito y existencia*, que citamos a continuación, es de la autoría de W. Otto: «Zeus, Apolo, Atenea, Artemisa, Hermes, Dionysos, Afrodita – con cada uno de estos nombres emerge una gran realidad del mundo antes nosotros. La razón de la vigencia de todas estas figuras no está en su perfección artística, tantas veces invocada cuando se quiere explicar su juventud eterna, sino en su verdad. A través de ellas habla el Ser». La influencia de Otto se mantendrá a través de su obra como puede corroborarse en la página 70 de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, donde se cita el modo en que Otto se aproxima a la noción de *Gestalt*.

¹⁰ Véase Ramos, F. J., «El escándalo de lo sagrado» en Pajón Mecloy, E., *op. cit.*, pp. 53-66. Nos parece acertado y oportuno el diagnóstico de Ramos: «Tanto el pensamiento de Walter F. Otto como el de Martin Heidegger contribuyen aquí, en buen grado, a asentar el «esencialismo» epifánico del *mythos* griego, y el supuesto del «Ser» heideggeriano como ámbito privilegiado del pensar.» (pp. 56-57).

¹¹ *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990, p. 11.

¹² En 1929, Schajowicz presentó su tesis de bachillerato sobre la filosofía moral de Nietzsche y su primer artículo publicado en Puerto Rico sobre este autor data de 1950 («¿Qué debe la axiología a Nietzsche?, *Asomante* IV, 3, pp. 16-28.). El lector puede consultar la introducción del libro *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998, pp. 1-20, «¿Zaratustra ‘tropical’?

Una ojeada sobre tres décadas de estudios nietzscheanos en Puerto Rico», escrita por Manfred Kerkhoff.

¹³ Ramos, F. J., «La otra cara de lo sagrado» (Entrevista con L. Schajowicz), *El Mundo, Puerto Rico Ilustrado*, 6 de mayo de 1990, pp. 20-22.

¹⁴ M. Kerkhoff señala lo siguiente: «...todo lector atento que se haya familiarizado con la perspectiva adoptada en ese libro, la del retorno al *mythos* griego, se dará cuenta de cuánto ella no es sino una renovación de la iniciativa que empezó hace ciento veinticinco años con *El nacimiento de la tragedia*.» (*Filosofía del desencanto*, op. cit., p. 9). El proyecto de Schajowicz siempre estará vinculado a esta recuperación de la experiencia griega: «...nuestra concepción de la filosofía de la cultura como crítica de las iniciativas espirituales. Esta crítica nos remite a la tarea de esclarecer las experiencias básicas de los griegos, por poco adecuados que sean nuestros hábitos mentales para apropiarnos del mundo mítico que aquellos nos legaron.» (*Mito y existencia*, p. 233).

Vale la pena añadir que en el otoño de 1993, Schajowicz pronunció una conferencia titulada «El ocaso de los héroes» en la Universidad Complutense de Madrid (Sonseca, Instituto de Bachillerato «La Sísila», 1994) y que «El re-nacimiento de la tragedia» es el título de uno de sus últimos escritos (en Leyra, A. M., *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999, pp. 111-128). Estas dos publicaciones de Schajowicz son las últimas a las que este investigador ha tenido acceso y, por más que resulte obvio, es importante señalar el tributo que el autor le rinde a Nietzsche en ambos títulos, como quedará de manifiesto al lector familiarizado con su obra.

¹⁵ J. Gaos publicó una reseña de *Mito y existencia* en *Dianoia* volumen X, número 10, 1964, pp. 331-340. Esta reseña puede consultarse en la siguiente dirección: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/contenido/n-meros-anteriores/10/ludwig-schajowicz-mito-y-existencia-preliminares-a-una-teor-a-de-las-iniciativas-espirituales/>

¹⁶ Kerkhoff, M., «Hierofanías: Una retrospectiva de la obra de Ludwig Schajowicz» en *Diálogos* 57, 1991, pp. 35-57; p. 38. La lectura de este ensayo es esencial para aquellos que se interesen en la obra del filósofo austriaco.

¹⁷ En el ensayo citado, Kerkhoff da algunas pistas de su distanciamiento de Schajowicz y del distanciamiento interno a su propio proyecto filosófico. Así, por ejemplo, escribe que «la opción en favor de lo sagrado como realidad oculta que está por desocultarse sigue siendo una opción en favor de algo sustancial frente a lo meramente circunstancial...»

(Ibid., p. 55). Respecto de lo cual, escribe en este ensayo de 1991: «Entretanto creo –y en ello estoy influenciado por E. Levinas y J. Derrida– que hay que abandonar esta constelación clásica («logocéntrica»; greco-alemana). Por lo menos debe tratarse, en una primera etapa de su desmantelamiento, de invertir su orden jerárquico, de manera que la circunstancia (ocasión favorable o desfavorable) quede rehabilitada frente a la instancia predominante del instante eternizado (la presencia sustancial).» (p. 56).

¹⁸ Op. cit., p. 137. Resulta muy fecundo leer *Los nuevos sofistas* como una reflexión sobre los límites del lenguaje, la riqueza del silencio y el vigor de los cuerpos. Ahondando en la perspectiva primera, nuestro autor escribe: «Se trata para mí de contraponer, de un modo radical, la singularidad humana a la gregariedad: también el *concepto* –herencia cultural– tiende a igualar a los entes y, en última instancia, a los hombres mismos que hacen uso de él para comunicar sus experiencias, mientras suelen olvidar que lo más importante de éstas ha de permanecer, ya según Gorgias, *incomunicable*. / Nuestra investigación podría, pues, llamarse un intento de explorar los límites, siempre desplazables, de la comunicabilidad, que los nuevos sofistas nos sugieren, a veces con toda clase de aporías (que reconocen como tales).» (p. 17). Desde estos planteamientos puede comprenderse la convivencia de la reflexión teatral en este libro junto a la clara influencia de Ludwig Wittgenstein: el gesto expresivo y el ámbito de lo decible.

Nuestro autor vincula el silencio o lo que se *muestra* con lo ético, he aquí, otra intuición fructífera presente en este libro: «...no nos extraña que las dos obras tal vez más famosas de la filosofía contemporánea, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, tengan en el fondo carácter ético –o mejor, carácter ético-estético– si bien ambos autores reconocen que lo ético es solo experimentable pero no formulable. Si tomamos conciencia de esta incomunicabilidad, de esta condición inefable de lo ético –negada por la metafísica que se sirve de conceptos intemporales– ¿será esto algo más que un síntoma de nuestro despertar, que implicaría un desertar de nuestra cultura petrificada?» (p. 63).

¹⁹ De aquí la íntima cercanía con la vida de Paul Celan, a quien le dedica el mencionado primer capítulo de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*. Puede leerse al respecto el hermoso escrito de Francisco José Ramos «El pensamiento de la gratitud: Schajowicz y Celan» en *La Torre*, año XIV, 51-52, pp. 107-119.

²⁰ Tómonse en consideración las siguientes citas en relación a este tema: «Nuestra experiencia de una *Charis* nueva, o de la Nada, no conoce –más bien impugna– la

revelación de una «deidad» tal como la que hemos venerado hasta ahora. Esto es una especie de nihilismo religioso, que precisamente por ser religioso se diferencia del nihilismo a secas. La epifanía de esta Nada puede solamente realizarse cuando existen hombres que no pueden renunciar a lo sagrado, pues ven en él, justamente – la Gracia.» (*El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, p. 22); «Un nuevo ethos gnóstico se anuncia en lo que he llamado el nihilismo religioso, ya que no consiste en la adoración o el culto a cualquier dios sino en la trágica experiencia de la *ausencia divina*, que en Celan se llama Nadie (*Niemand*).» (Ibid., p. 25). El término «nihilismo religioso» también aparece en *Los nuevos sofistas*, a propósito de la obra de Beckett (último capítulo titulado «Beckett: apoteosis de la aporía», pp. 531-565.).

²¹ Op. cit., p. 26.

²² Op. cit., p. XVIII.

²³ No nos consta que Schajowicz haya leído al pensador judío de estirpe heideggeriana, E. Levinas, dicho encuentro hubiera sido, posiblemente, muy fecundo. Como se señaló en la nota 17, este encuentro sí causó una disminución de las pretensiones metafísicas en otro europeo-puertorriqueño, el recordado Manfred Kerkhoff.

²⁴ Véase al respecto el artículo de Victoria Espinosa, «Ludwig Schajowicz en el Departamento de Drama de la Universidad de Puerto Rico. (Impresiones subjetivas de un recuerdo)», *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, XXIV, 89, 1985, pp. 49-52. En relación a su presencia en Cuba y su importante quehacer en el teatro cubano puede consultarse el libro de Elina Miranda, *Calzar el coturno americano*, La Habana, Ediciones Alarcos, 2008. También puede consultarse el texto de Olga Sánchez Guevara, «Ludwig Schajowicz, a un siglo de su nacimiento» en *Cuba Literaria. Portal de literatura cubana*: <http://www.cubaliteraria.com/articulo.php?idarticulo=12714&idseccion=48>

²⁵ Op. cit., p. 34.

²⁶ La huella de Deleuze en Schajowicz está presente sobre todo en *Los nuevos sofistas*, donde se citan obras tan centrales como *La lógica del sentido*, *Diferencia y repetición* y *El Anti-Edipo*, primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, escrito junto a F. Guattari. Estas referencias suelen incidir en la interpretación deleuziana de Nietzsche, en las nociones de «sinsentido» y de «caosmos» y en las relaciones entre teatro y filosofía, de la mano del concepto de «simulacro».

²⁷ En momentos en que hubiera sido esencial mantenerlo, esto es, al comienzo de la década de los 90, en pleno auge del neoliberalismo político y de la ‘debilidad’ filosófica. Desconocemos las razones por las que nuestro autor subtrae este subtítulo pero no

hay que dejar de tomar en consideración la fuerza desesperanzadora que arropa a algunas reflexiones de Schajowicz, sobre todo en *Los nuevos sofistas* (sobre este tema, puede consultarse la importante nota 33 del capítulo IV, «La paradoja de Nietzsche», y la respuesta de Schajowicz a su amigo Juan Rof Carballo quien había iniciado un debate público al respecto con él en el periódico español ABC).

²⁸ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas* Vol. I. *Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 330 («Ensayo de autocrítica», 2).

²⁹ «La fidelidad a la tierra» en *Diálogos* 1, 1964, pp. 9-21; p. 9.

³⁰ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad. T. Kauf), Barcelona, Anagrama, 2001, p. 86. Los autores remiten a la sección titulada *De pueblos y patrias* del libro de Nietzsche *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, (trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999), en la elaboración de estas consideraciones geofilosóficas. Puede consultarse el ensayo de C. Rojas Osorio «Geopolítica de la razón» en Ramos, F. J., *Hacer: pensar. Colección de escritos filosóficos*, Río Piedras, E.U.P.R., 1994, pp. 433-449, para el desarrollo de ideas afines a la problematización de una geofilosofía en clave latinoamericana.

³¹ Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas, II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas* Vol. I. *Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 698 (primer apartado).

³² «La fidelidad a la tierra», op. cit., p. 10.

³³ Ibid. p. 14.

³⁴ Sobre la presencia de personas «que nacieron fuera de Puerto Rico pero que en algún momento de sus vidas dejaron su tierra nativa y optaron por vivir y compartir su existencia con la comunidad puertorriqueña...», véase el libro editado y escrito en su gran mayoría por Carlos Rojas Osorio –de quien tomo las palabras citadas–, *La filosofía en Puerto Rico: los transterrados*, Humacao, Editorial Rafael Paulino, 2011.

³⁵ Op. cit., p. 291. *Mito y existencia* antecede en el tiempo a esta apelación a Spinoza: «Al fin se oye de nuevo la voz de la generosidad que no exige ninguna recompensa sino que se prodiga por la necesidad que ella misma experimenta de volcarse.» (p. 69; sobre Spinoza, pueden consultarse también las páginas 279-280).

³⁶ El capítulo noveno de *Los nuevos sofistas* lleva el título de «El antagonismo básico», es el primer capítulo de la tercera parte cuyo título es «El mundo desdivinizado». Este capítulo recoge casi en su totalidad pero con modificaciones el contenido de un

artículo publicado en la renombrada revista *Sur* en 1964, bajo el título de «La alternativa fundamental».

³⁷ «La fidelidad a la tierra», op. cit., pp. 20-21.

³⁸ Recordemos las palabras de Zaratustra: «Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.» *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1998, (Prólogo, 3).

³⁹ Op. cit., p. 125. Sobre esta idea, añade Schajowicz que: «La «doctrina vivida» de un gran pensador es –o, por lo menos, tiende a ser– un *mito vivido*, mas no en el sentido de una actitud arcaizante, de una asimilación de ciertos gestos arquetípicos de un «antepasado», o sea, de la reanimación de un mito ya disponible, sino en el sentido de la autorrealización ejemplar de un pensamiento en el cual se evidencia la consustancialidad del autor con su obra.» (p.129).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁴¹ «La otra cara de lo sagrado» (Entrevista con L. Schajowicz), op. cit.