

## ARTÍCULOS



## EL DISCURSO EXISTENCIAL EN HANNI OSSOTT

Marelis Loreto Amoretti\*

### RESUMEN

Desde la definición de sus bases filosóficas, se estudia el discurso existencialista de la escritora Hanni Ossott en sus obras: Memoria en ausencia de imagen. Memoria del cuerpo, Imágenes, voces y visiones y Cómo leer la poesía, a partir de las ideas de Sören Kierkegaard, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Desde esta perspectiva, se identifican como categorías ontológicas fundamentales la libertad, la angustia, la nada y la muerte. Los métodos utilizados son la descripción, el análisis y la síntesis de fuentes bibliográficas.

**Palabras Clave:** Hanni Ossott, Ensayo, Existencialismo, Vida, Muerte.

## THE EXISTENTIAL DISCOURS OF HANNI OSSOTT

### ABSTRACT

Philosophical foundation of Hanni Osott existentialist speech is studied in her works: Memory in the absence of image. Memory of the body, Images, voices and visions and How to read poetry, on the bases of the ideas of Sören Kierkegaard, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Martin Heidegger and Jean Paul Sartre. From this perspective, are identified as fundamental the ontological categories of freedom, anguish, nothingness and death. The methods are description, analysis and synthesis of literature sources.

**Key words:** Hanni Ossott, Essay, Existentialism, Life, Death.

---

\*Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV-2003). Magíster en Literatura Venezolana en la Universidad de Carabobo (UC-2009). Profesora contratada del Departamento de Filosofía en la Facultad de Ciencias de la Educación (FACE) de la Universidad de Carabobo (UC-2004). Correo electrónico: marelis.loreto@gmail.com

Artículo recibido en Septiembre de 2009 y arbitrado en Octubre de 2009

*Morir significa: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, de una muerte que no fue tuya, que por tanto no has vivido y, sin embargo, bajo cuya amenaza te crees destinado a vivir, esperándola entonces del porvenir; construyendo un porvenir para hacerla finalmente posible, como algo que tenga lugar y pertenezca a la experiencia.*

Maurice Blanchot

*La escritura del desastre*

### **Un acercamiento al existencialismo**

El existencialismo es una postura filosófica que piensa sobre la existencia del hombre desde el absurdo de la muerte. Si no es posible explicar la vida racionalmente en vista de que ésta permanece subsumida bajo la presencia constante de la muerte, la vida se presenta como carente de valor, esto es, como carente de esencia. El existencialismo sostiene que el hombre es, en principio, una existencia sin esencia y que esta última se irá construyendo mediante un proyecto que ha de convertirse en su propia vida. El hombre, entonces, es proyecto, es el proyecto que él hace de sí mismo. En algunas manifestaciones existencialistas, como la sartreana, el hombre está sólo con sus circunstancias, no hay dios y, en consecuencia, él es el gran responsable de su propia vida. En otros autores, tales como Kierkegaard o Marcel, es relevante la relación religiosa, sagrada, divina que se tenga con un otro misterioso, que le pueda dar sentido a lo que no comprendemos. Así, el existencialismo, como postura, tiende a sostenerse desde lo más irracional: no comprendemos por qué hemos de morir, lo consideramos absurdo, pero seguimos viviendo a pesar de ello. Hay una esperanza en la trascendencia, a veces, que calma este malestar. Otras veces no. En algunas ocasiones, el individuo queda abandonado, caído ahí en el abismo, y le toca sucumbir o levantarse a través de sus propias herramientas.

En todo caso, la postura existencialista nos habla desde la angustia de no comprender qué somos, por qué lo somos y por qué dejaremos de serlo. La tarea del existencialista es responderse a estas interrogantes, si es que puede, y vivir con ellas. Y no es una tarea fácil, pues implica pensar su vida en totalidad, pero no como absoluto. En el pensamiento existencialista priva la subjetividad pues es el sujeto quien responde por sí mismo y por cómo maneja su angustia frente a lo irremediablemente absurdo.

No toda postura que hable acerca de la existencia es, en sí misma, existencialismo. Hay un abanico de temas que lo enmarcan como tal: existencia, esencia, caída, estar-ahí, nada, absurdo, nihilismo, angustia, incertidumbre, proyecto (construcción de sí mismo).

Desde el principio, nuestro interés ha sido mostrar que hay un discurso existencialista en el trabajo ensayístico de Hanni Ossott, y esto implica que se evidencian estos elementos en su discurso. Al menos es una de las tantas posibles lecturas que es posible hacer de sus trabajos, pues la poeta muestra una comprensión de la vida que abarca, tal vez, para más. Ahora bien, pareciera que el hilo conductor de su discurso se sostiene en que el descubrimiento de la herida del hombre, herida que proviene de la fractura con el ser, trae de suyo una angustia infinita y ésta sólo es posible apaciguarla en tanto se construye la obra, en tanto se está dispuesto a sacrificar la identidad para abismarse en el ser.

### **Concepciones ontológicas**

Pero, en principio, ¿qué es el ser? Parménides sostiene que el ser es, y no puede no ser. Es ésta una afirmación tautológica y que pareciera no llevarnos a ninguna parte. Sin embargo, podemos comprenderla de la siguiente manera. El ser es la unidad, lo indiferenciado, lo innominado, lo indescriptible. El ser no puede ser categorizado ni catalogado porque esto implicaría que no es lo otro. El ser no es lo concreto, pues lo concreto tiene significado para nosotros: es una cosa y no es el resto de las cosas. Llamamos libro a alguna cosa y llamarlo libro es, a su vez, sostener que no es cuaderno, lápiz, pluma, puerta. Cada una de las cosas que nombramos está plenamente diferenciada entre sí. Cuando enunciamos hombre estamos diferenciándolo de caballo, león, ballena. La enunciación, el concepto, las características sólo indican que algo es una cosa en particular y no el resto de ellas. Por el contrario, decir el ser es, implica la imposibilidad de la diferenciación; implica, a su vez, que el ser es un todo inclasificable, es aquello de lo cual no puede decirse nada, pues nuestro lenguaje es una estructura que se sostiene desde la codificación, desde la separación, desde la diferencia, desde la fragmentación. Dice Ossott (1979), que “Ser es lo sin fines, lo que carece de valor, lo libre de servidumbre” (p. 74). Y, naturalmente, aquello que no puede ser clasificable es, a su vez, ilimitado, pero implica también que es algo a lo cual no podemos tener acceso:

En el cese de la conciencia que divaga sobre las cosas, en la suspensión de mi individualidad, en el acallamiento de la frase, de la idea o de la intención aparece la pureza de un estado de existencia que no es aprehensible sino como lo que está-ahí: puro, íntegro, sin historia, desnudo (Ossott, ob. cit., p. 113).

No poder acceder al ser es lo mismo a decir que el hombre no es el ser: el hombre es lo diferenciado, lo limitado, lo categorizable, lo individual. Heidegger (2003), en *¿Qué es la metafísica?*, sostiene que el hombre es un ente entre otros (p. 16), lo cual significa que ser hombre implica que existan otros seres, otros entes, para decirlo al modo heideggeriano. Ser hombre, entonces, no es ser una totalidad, sino uno de los elementos, pero estos nunca se conjugan en la totalidad, porque de ellos se espera la diferenciación, y la totalidad es indiferenciada: “[...] el ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto” (Heidegger, ob. cit., p. 51).

En *La Náusea*, Sartre (1999) logra describir el momento en el que el hombre se abisma en el ser y lo que esto implica:

Las cosas se han desembarazado de sus nombres. Están ahí, grotescas, obstinadas, gigantes, y parece imbécil llamarlas banquetas o decir cosas de ellas: estoy en medio de las Cosas, las nominables. Sólo, sin palabras, sin defensas, las Cosas me rodean, debajo de mí, sobre mí. No exigen nada, no se imponen; están ahí (p. 138).

Esta descripción que hace Sartre (1980) del ser como un todo robusto, impenetrable, inalcanzable, incomprensible, es también el ser del que habla Ossott: “Lo esencial nos llega pues, antes de toda palabra y en momentos de ignorancia [...] Lo esencial surge donde el disturbio de palabra y pensamiento se ha acallado” (p. 91). Ser y esencia son para Ossott equivalentes. Lo esencial es lo originario, eso a partir de lo cual se han desprendido las individualidades, los entes.

En el movimiento esencial del existir, como raíz aglutinadora del principio (origen) y fin, se despliega la tendencia al abismarse. Lo abismal “dispone” de nosotros según ley y nuestro saber queda al margen de aquello que nos mueve. Saber y misterio se impiden (Ossott, 1987, p. 73).

Conocer implica delimitar, separar cada una de las cosas insistiendo en la diferenciación. Conocer alguna cosa trae de suyo la seguridad de que un algo es esto y no puede ser algo distinto. Desde el ser no es posible este conocimiento. Las cosas están ahí, como dice Sartre, son en su inmensidad, no las comprendemos. Y siguiendo a Ossott, el ser es justamente el misterio porque no es posible abordarlo desde las estructuras cognoscitivas que nos caracterizan, sino, por el contrario, es necesario abismarse ante el ser para poder conectarse con él.

Lo secreto no es aquí lo extraordinario, sino aquella parte de lo existente que olvidamos por distracción y que en el estar atentos se revela, no lo nuevo o lo original sino lo originario, aquél ritmo que informa el vivir. (Ossott, 1979, p. 51).

El ser, entonces, es lo primigenio, lo que antecede al yo, lo que antecede a todo intento de conceptualización, aquello inaccesible por la vía del saber racional. Pero, por otro lado, el ser como esencia es lo constitutivo de todo, incluso del hombre. Por eso Ossott dirá que el hombre evoca el ser desde su nostalgia, desde la necesidad de regresar a casa, al origen. Fuimos el ser pero ahora somos fractura, y la herida de esta fractura es el recordatorio de nuestro origen, pero también de nuestra enfermedad.

### **Fractura: desprendimiento y herida**

Sartre diferencia el En-sí, que es el ser en su indiferenciación, ese todo macizo e incognoscible, del Para-sí, la conciencia de las cosas. Dice Sartre que el Para-sí es la conciencia de las cosas, y esto significa que la conciencia no es el ser, sino el distanciamiento del ser. Sería entonces el no-ser, y esto significa que la conciencia es la nada. Copleston (2001, t. 9, p. 336) explica que al enunciado “esto es un papel” le sigue el implícito “yo no soy papel, soy algo distinto de ese papel”. La nominación de las cosas implica el distanciamiento de quien lo nombra; implica, a su vez, el distanciamiento de lo que no ha sido nominado. Es decir, sostener que esto es papel es a su vez afirmar que no es el resto de las cosas: implica el no ser.

Cuando Ossott habla de la fractura del ser, cuando habla de la introducción del yo como una separación, cuando sostiene que somos fragmentación y no una unidad, se refiere justamente a esto, al Para-sí sartreano, al menos en un principio. Afirmaciones como las que siguen ejemplifican la apreciación que de la fractura tiene la poeta: “Hemos olvidado suspendernos,

ponernos entre paréntesis. La vida en progreso impide el devenir en lo que es, lo oscurece, lo elude” (Ossott, 1979, p. 96); “[...] decir yo es pronunciarse por contenidos, decir yo es sacar a la luz el personaje que me creo, nunca la desnudez” (Ossott, ob. cit., p. 103); “Por el saber ordinario comerciamos con las cosas. Las ordenamos o fragmentamos” (Ossott, 1987, p. 94); “[...] la ocultación del Ser se da allí donde prevalece el apego al poder y a lo material” (2002, p. 58).

Ossott insiste, a lo largo de *Memoria en ausencia de imagen. Memoria del cuerpo, Imágenes, voces y visiones y Cómo leer la poesía*, en que el hombre, en la medida en que ha erigido su yo por encima del ser, se ha separado del origen y es imposible el retorno. La fractura y la herida, que es la toma de conciencia de la separación, ese Para-sí sartreano, trae como consecuencia, incluso, el olvido del ser, pues recordarlo y pretender acercarnos a él implica abismarnos, que las cosas crezcan indefinidamente. El yo es una estructura, una conciencia de sí mismo en la medida en que es conciencia de lo otro, y esto, el distanciamiento, implica necesariamente una ruptura. El yo no es una totalidad: esto le corresponde al ser. El yo es un fragmento de lo que debería ser y, en consecuencia, justamente esta separación implica la caída, como diría Heidegger (2001):

El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente que no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó “caída”. La palabra no alude a un pecado original del hombre entendido desde la perspectiva de la “filosofía moral” y a la vez secularizado, sino que se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. (p. 273)

Caída significa, entonces, la separación del ser humano del ser que lo constituye. Heidegger es expreso al sostener que no se trata de un problema moral; no es la caída de la que habla la religión, no es el pecado, es sólo una separación. Desde donde habla Heidegger es posible comprender una explicación ontológica que da cuenta del estar en el mundo del hombre. Sin embargo, en Ossott sólo nos interesan las explicaciones ontológicas en tanto dan cuenta de la manera en que el origen y el desprendimiento del origen afectan al hombre. El problema en Ossott es ético, sin duda: “Separarse del ser significa renunciar a la unidad del soy en la palabra del yo que decide” (Ossott, 1979, p. 62). Estar arrojado en el mundo, como diría Heidegger

significa, para Ossott, un estar desamparado y esta soledad pareciera que sólo conduce a dos posibles destinos: el de la completa construcción del yo y con ello la estructuración del saber científico, histórico, lógico o, por otro lado, el del dolor que implica saberse un ser en fractura, un estar arrojado allí en el mundo que no lo constituye.

El primer camino, ése de la ciencia, de la historia, de la lógica, de la filosofía racional, es el camino también del saber ordinario. Es el camino de las clasificaciones, de los distanciamientos, de los significados, de las apropiaciones: “[...] acostumbrados al saber objetizante, a la naturaleza manifiesta, y al ‘mundo interpretado’ desviamos la mirada en el instante del murmullo del ser: allí donde no afirma ni niega, allí donde es ‘afuera y vacío’. Plenitud de vacío” (Ossott, ob. cit., p. 58). El ser, como totalidad, no puede ser conocido a través de este camino: “El cuerpo buscado pertenece a la unidad esencial, pero allí donde me fundo yo, la unidad esencial desaparece o se sustrae a favor de las resoluciones, las decisiones históricas” (Ossott, ob. cit., p. 61). El camino que conduce hacia el En-sí sartreano, hacia el origen del que nos habla Ossott implica anonadar el yo, suspender la identidad, poner entre paréntesis esa conciencia de algo, de sí mismo, de lo otro. El ser, como totalidad, no admite lo otro, el ser parmenídico, que es de lo que se trata aquí, es y no puede no ser. Para que el hombre se acerque a este ser debe dejar de ser un sí mismo para dar paso a la vastedad de la existencia.

### **Kierkegaard y Ossott: dos discursos desesperados**

Todo lo anterior pudiera parecer extremadamente abstracto para abordar un discurso ensayístico que se centra en la poesía, como lo es el de Hanni Ossott. Sin embargo, es menester la explicación ontológica de su planteamiento, pues ésta es el fundamento de lo que sostiene su obra. La totalidad del ser, la toma de conciencia del yo y de lo otro, el saberse caído, la fractura, explican desde dónde se escribe la poesía para la escritora.

Lo originario viene del ser, y, como consecuencia de la fractura, el hombre se separó de su origen y esto implica que el hombre no sea un ser completo, sino fragmentado, enfermo. En esto consiste su herida, según Ossott (1979): “[...] no sólo el tiempo y lo incierto desangran al hombre sino la trasgresión del que se ha apartado de sí mismo” (p. 33). El hombre que sabe de su herida es un doliente, un enfermo que busca ser sanado, un atormentado

por el sufrimiento. En *Tratado de la desesperación*, Kierkegaard (2005b) habla sobre esa condición que padece todo hombre: la del estar desesperado: “[...] una ‘enfermedad mortal’, en sentido estricto, quiere decir un mal que termina en la muerte, sin nada más después de ella. Y esto es la desesperación” (p. 27). Según Kierkegaard, la desesperación es la consecuencia natural del estar vivo sin ningún asidero que le dé sentido a esta vida. Ni siquiera cuando se piensa en los tres estratos, a saber, el estético, el heroico y el religioso. De acuerdo a Ossott hay sólo dos vías, la del conocimiento racional y la del conocimiento poético. Los estratos estético y heroico del que nos habla Kierkegaard entrarían en la primera vía de la poeta, esto es, en la del conocimiento racional. El estrato religioso pareciera estar muy vinculado al camino que Ossott propone que debe seguir el poeta para curarse de su herida.

Dentro del ámbito de lo racional está la filosofía. Para Kierkegaard, la filosofía no es el camino para salir de la desesperación. “La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer, no ocultar nada y mucho menos birlarnos una cosa determinada, considerándola una nadería” (2005a, p. 84). Esta afirmación de Kierkegaard refleja el pensar de la poeta en tanto la filosofía no es el espacio para el contacto ni para la comprensión de la enfermedad. La filosofía tiende de suyo a manifestaciones racionales, a la estructura, el ordenamiento, las clasificaciones, la valoración del comportamiento, la moral, el deber. Para Ossott, el espacio al que debe acercarse el hombre es a ése que le habla directamente de su herida, que le explica desde el silencio que la herida no tiene cura, y que él está condenado a la absurdidad de la muerte. La herida le habla al hombre de su enfermedad, de su condena.

Naturalmente, no puede haber sino desesperación en quien sabe que el fin es la muerte. Pero hay más, la desesperación habla de una vida que es en sí misma muerte, porque es vida para la muerte: “[...] morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante, es vivirla eternamente” (Kierkegaard, 2005b, p. 28). En torno a la muerte, Ossott afirma lo siguiente: “La exigencia de ser en la muerte devuelve al ser a la vida que es carencia de plenitud. Sobre este movimiento la vida se desgarrá, se funda, se destruye” (Ossott, 1979, p. 92). Entonces, desde el absurdo del límite, de la muerte, el hombre vive con esta conciencia, con la muerte presente, viviendo la muerte.

Es similar lo planteado por Kierkegaard y por Ossott, en tanto ambos están de acuerdo en sostener que la vida en la muerte es en sí misma una tragedia, sobre todo porque es una vida amenazada y, así, es una vida incompleta, que tiende al vacío, carente de norte, anhelante de aquello que lo constituye. En el caso de Kierkegaard, vemos una inclinación hacia lo religioso que es el fundamento de su existencialismo. En el caso de Ossott hay también una inclinación hacia cierta religiosidad, pero no es al Dios cristiano a quien busca el poeta, de acuerdo a la escritora, sino el éxtasis del cuerpo que le permite, tras el abandono del yo, un acercamiento con el origen, con el ser.

Lo terrible en Kierkegaard es que resulta sumamente difícil un acercamiento a este Dios si no es desde la fe. Hay que tener fe y la pregunta es cómo. “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo” (2005a, p. 84), dice Kierkegaard, y justamente ésa es la invitación que Ossott hace al poeta para poder escuchar y traducir el murmullo del ser. Cerrar los ojos y zambullirse en el abismo, lanzarse de cabeza en dirección a la muerte, porque hay una confianza: esto es lo difícil. Cuando Ossott sostiene que el hombre debe poner entre paréntesis su identidad y debe aprender a escuchar los sonidos del cuerpo, esos que hablan de lo originario; cuando Ossott habla acerca de lo necesario de anonadarse ante el ser, habla justamente de esta fe tan difícil de alcanzar para Kierkegaard. La fe implica una confianza ciega en lo creído. ¿Es posible tener esta confianza, frente al absurdo? “Morir significa aquí que no se está *ante el mundo* ni ante las posibilidades objéticas del lenguaje, sino en la franca desnudez e inutilidad de lo que ya no es exigencia, ni movimiento hacia” (Ossott, 1979, p. 124). Sólo es posible vivir el morir sin desesperación si el hombre puede desnudarse del todo y sucumbir frente a lo incierto. Esto implica un desprendimiento absoluto de la conciencia del yo, pues el abandono de sí mismo viene como consecuencia de la decisión de una confianza en el morir. Ossott invita a la confianza en el origen, aun cuando asegura que no es posible el rencuentro. Pero la confianza, la fe, debe estar pues el hombre tiende hacia su esencia, y la esencia está contenida en el ser.

Ahora bien, la invitación que Ossott le hace al poeta de abismarse en la nada no es tarea fácil, y fácilmente conduce al fracaso. De acuerdo a Ossott, “La nada es aquí lo neutro, lo sin deseos, el olvido de sí, el cese de sujeto y objeto” (1979, p. 84). ¿Puede el hombre trascender sus propios límites y no dejarse llevar, sino ser llevado hasta el propio ser? La fractura impide este

encuentro y éste es su fracaso: “Estado es un sinsentido. Los hombres prefieren la pena a la nada. Sin culpa, sin derramamiento de sangre, sin sacrificio, el vivir carece de valor; y el hombre prefiere el crimen, la insuperable enfermedad a la nada” (Ossott, 1987, p. 84). De ahí la angustia, la desesperación de la que habla Kierkegaard (2005b):

Lejos de consolar al desesperado, el fracaso de su desesperación para destruirse es, por el contrario, una tortura que reaviva su rencor, su ojeriza; pues acumulando incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse de ser yo, ni de aniquilarse (p. 29).

La presencia de la muerte quita a la vida toda posibilidad de significación. La separación del ser implica un pertenecer al tiempo, y ser temporal siempre implicará un devenir que trae de suyo la transformación de la materia. El hombre vive esta transformación, pero ella es en sí misma el espacio para la muerte. La vida del hombre queda reducida al tiempo en el cual hay un movimiento que va transformando la materia hasta su fin. No hay más que esto. Pero es constitutivo del hombre la necesidad de perpetuarse, de trascender la simplicidad de la idea de la materia y del límite. Dice Unamuno que “[...] es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios [...]” (1999, p. 96). De acuerdo a Ossott, el descubrimiento de la herida es lo que nos revela el origen, porque de ella emana el deseo, la nostalgia de quien quiere regresar a casa y no puede. No tendemos hacia el Dios del que habla Unamuno, según la poeta, sino al misterio que es el ser. Sin embargo, Ossott entiende y explica esta postura unamuniana, y lo hace de la siguiente manera:

[...] la experiencia mística encuentra un nombre para la unidad: Dios. Con ello alcanza el fin. Dios se convierte en valor y la experiencia en un intercambio entre lo que se presenta como sin sentido, sin valor (la vida) hacia la consecución de una valoración (la vida vivida desde el amor a Dios) (1979, p. 30).

Pero el ser es lo invaluable, y Ossott sostiene que es hacia el ser donde hay que dirigirse. No es, pues, el Dios cristiano el que le interesa a Ossott. Y aunque no se trata de un ateísmo, sostiene la poeta que hay en el Dios cristiano y en las creencias que en torno a él se han erigido una esquematización que nada tiene que ver con el origen. La respuesta no se halla, para la escritora, en

el ámbito de la experiencia mística, pues ésta se convirtió en control, rito, poder, estructura, ordenamiento. Y lo que pide a gritos la herida es la sanación por medio del regreso al caos, al desorden.

Ahora bien, si no es hacia el Dios cristiano donde hay que dirigirse, si la esencia que anhela la herida del hombre está más allá de sí mismo y, como dijimos, no es posible el regreso, ¿cuál es el espacio en el que el hombre puede aproximarse al ser? De acuerdo a Ossott, y aquí se separa de todos los existencialistas cristianos, el espacio para la escucha del ser, para el abismarse, para hacer contacto con el origen, es la Nocturnidad.

### **Nocturnidad: otro planteamiento**

Hay dos posibles caminos que puede recorrer el hombre, ya lo dijimos: el que erige el yo y construye organizadamente todo un cosmos, y el de la herida que habla de la enfermedad del ser humano y que recuerda el origen. Ambos caminos se contraponen, son antagónicos. Por lo demás, el segundo camino es el más difícil, pues espera del hombre su anonadamiento, el olvido de su individualidad y esto implica, de suyo, un morir en el vivir. Ossott concibe el espacio para el yo como lo diurno, y como lo nocturno, el espacio para el reencuentro con el ser, para la escucha, para el éxtasis y, a su vez, para la pasividad. La nocturnidad, empero, es un ámbito para la negación, no sólo del yo, sino de toda fragmentación. No es un espacio para las cosas, para el Para-sí sartreano. Es el espacio del ser indiferenciado: “La noche quizás signifique el cese de las definiciones, de lo que sabemos, como si del no-saber llegara al saber” (Ossott, 1987, p. 26).

Heidegger habla del aburrimiento como un estado en el que el hombre toma conciencia de estar en el mundo, arrojado, en reunión y diferenciación con otros seres. De acuerdo a Ossott, este estado de aburrimiento heideggeriano es el Crepúsculo, ese momento del día, que no es diurno, tampoco nocturno, sino el paso de un momento a otro. El crepúsculo, según Ossott, es un momento lento, que permite al hombre su iniciación en la noche.

Antes de la noche, en el tardío atardecer aparece el hastío: una incomodidad sentida en el cuerpo y en el alma, un fastidio, un dar vueltas en torno a sí mismo como si no encontrara salida. El crepúsculo es la preparación para la noche y su hora es lenta, retardada (Ossott, ob. cit., p. 22).

Pero el crepúsculo no es un espacio para quedarse, sino el espacio para la preparación de la noche, pues el crepúsculo implica un irse deslastrando de la propia identidad para dar paso a la escucha del lenguaje del ser. Así, la noche sería el espacio para la náusea sartreana, para la desesperación de la que habla Kierkegaard; también el espacio para el acceso al misterio, del que habla Marcel, para el encuentro con lo divino, que no es Dios, sino lo secreto, lo que trasciende al hombre, lo oculto y desordenado: el ser. “La noche pertenece al fondo originario de las cosas. Ella es fundamento. Por ella entramos en contacto con lo demoníaco y lo luminoso del ser de las cosas” (Ossott, ob. cit., p. 29).

La noche es fundamento de la existencia en tanto abre la posibilidad del encuentro con el origen. No obstante, la noche no es valiosa en sí misma, sino que es camino para el encuentro con el ser. Es fundamento en tanto el hombre está enfermo y ella es su cura, aunque también su enfermedad. La noche es el espacio para el recordatorio de la herida. También para la desesperación en el intento de abismarse. Así, la noche se erige como lo más terrible, trágico, pero también lo más apacible en los espacios de la vida del hombre. Además, la noche es fundamento en tanto es el ámbito para que el poeta esté en reposo y permita que el cuerpo se comuniqué con la tierra, con la raíz y origen de las cosas. Esta escucha es la que traduce y transcribe el poeta.

## **Proyecto y libertad**

No hay, en los existencialistas, un espacio para el encuentro con la esencia. De hecho, justamente existencialismo significa que la existencia carece de esencia y al hombre le toca construir la esencia que lo constituya. En eso consiste el hombre como proyecto del que habla Sartre. Por otro lado, en Kierkegaard es posible entrever cierto espacio para el reencuentro si pensamos en el estrato religioso, ése en el que el hombre le da paso a su irracionalidad para permitirse la confianza, la fe, en ese otro que es Dios. Sin embargo, un espacio como lo representa la escritora, la noche, no es posible verlo en los pensadores existencialistas, y aquí es posible entrever la presencia del romanticismo. Ahora bien, la insistencia de los románticos en torno a la noche, como el espacio en donde se conjuga lo dionisiaco y Eros, aunque también lo apolíneo es, a su vez, un espacio que habla, no de la noche de la naturaleza, sino de la noche del hombre. Así, es comprensible que la noche, como estado

del hombre, sea ese momento en que éste vive más su muerte; es el espacio del absurdo, del recuerdo de la fragmentación, de la caída, de la herida y la enfermedad, del desasosiego, del saberse abandonado. De esta manera, si bien la noche simboliza un espacio es, en realidad, un estado, incluso un estrato al modo de Kierkegaard, pues la noche es la representación de la agonía humana, del desamparo y, en ese sentido, no es antagónico que la noche romántica sea el espacio para la enfermedad de la existencia de la que habla Ossott.

La obra, para Ossott, es ese proyecto al cual se suma el poeta desde su nocturnidad. ¿Un proyecto de vida, de construcción de sí mismo, como el planteado por Sartre? Sí, de alguna manera, pero no expresamente. Para Sartre, lo constitutivo del hombre es su libertad. Estar condenado a ser libre implica que todo lo que el hombre es resulta como consecuencia ineludible de la toma de sus decisiones. Así el hombre decide construirse desde una nada imperante, con la absoluta seguridad de la muerte tras sus espaldas, desde el absurdo que esto significa. Hemos visto que el absurdo de la vida consiste en que no tiene ningún sentido vivir una existencia sin esencia. El absurdo es vivir constantemente la muerte, asumir la muerte en el vivir. Ahora bien, a pesar de la presencia de la muerte, el hombre va construyendo su existencia y, desde la perspectiva sartreana, es esta construcción la que le da sentido al hombre, pues su sustento es la libertad.

Libertad significa aquí, de acuerdo a Sartre, que el hombre está condenado a elegir constantemente. Hay circunstancias que el hombre no puede, de facto, elegir: dónde nació, quiénes son sus padres, cuál es su idioma materno, la explosión de una guerra, el aumento de los alimentos y un enorme etcétera. Sin embargo, lo que sostiene Sartre es que el hombre es libre de asumir cualquier postura frente a hechos como estos e, incluso, modificarlos si en eso consisten sus deseos, naturalmente, dentro de sus posibilidades. Ossott dice, por ejemplo: “Tengo la extraña sensación de que nuestra época debería dedicarse un poco más al sufrimiento. A la compasión, a la tristeza. No todo está de fiesta siempre” (Ossott, 2002, p. 36), y en esta afirmación la escritora está asumiendo una postura que sin duda viene como consecuencia de su interpretación de la vida. No se puede modificar un estado de fiesta, como dice Ossott, pero se puede señalar este estado y elegir el otro, el que implica el reconocimiento de sí mismo y de su propia agonía.

Hay, sin embargo, algunas otras afirmaciones de Ossott en las que no resulta tan evidente su aceptación a esta libertad sartreana. Un ejemplo de ello

lo tenemos en “Las Elegías de Duino” cuando sostiene lo siguiente: “Nosotros no somos libres, dependemos de sombras, de padres arcaicos, fondos antiguos, y queremos ser [...]. La confusión, la errancia, lo excesivo nos signan y nos determinan” (en Ossott, ob. cit., p. 97). Por otro lado, también afirma: “La prisión del existir oscila entre dos crucifixiones: la Noche y el Día” (Ossott, ob. cit., p. 75). Sin embargo, la siguiente cita nos ayuda a comprender las anteriores: “Lo más libre: saberse condenado desde lo libre. Poder ejercer la huida y no querer” (Ossott, ob. cit., p. 43).

Cuando Ossott habla de libertad pareciera que se contradice, pero es posible verlo de la siguiente manera: si se sostiene que el hombre es un ser en fractura, y que desde su nostalgia, la herida evoca constantemente el regreso a casa, al origen, es natural que el hombre, desde su pasado remoto, el más originario, se plantee la aventura del volver, del regresar. Dice la poeta que “La existencia no es pues puro proyecto y futuridad sino también pasado, un pasado que alberga en sí numerosas muertes y nacimientos” (Ossott, ob. cit., p. 54). El proyecto, para Ossott no es de construcción sino de reconstrucción. Sabemos de la herida como sabemos de la libertad. No hay nada que nos condicione, en sentido estricto, pues el estar caído ahí, arrojado al mundo, fracturado del ser, implica de suyo que el hombre quedó solo y que su vida debe transcurrir desde este abandono que es el que le habla de sí mismo. El hombre sabe de la muerte, la vive y decide qué será de su vida en torno a ella, a la muerte. Así, la vida se convierte en muerte como sustento de la vida. La vida es entonces el absurdo y desde éste se convierte en necesaria la toma de decisiones. Ossott se hermana con Heidegger al sostener la diferencia entre el ser y el no ser, en donde está ubicado el hombre. Se hermana a su vez con Sartre, en la medida en que comprende que la toma de conciencia de sí mismo, el Para-sí, es diferente del En-sí, de lo indiferenciado, de lo innominado, de lo que es a pesar de las categorizaciones.

La libertad, para Ossott, significa decidir dentro de lo establecido: no podemos evitar la fractura, la herida está ahí y supura el dolor de la separación. La herida es el recuerdo doloroso de saberse separado del origen. La libertad consiste en la toma de conciencia de esta concreción o en la construcción del proyecto, futuridad, identidad, logos, cosmos, que trae de suyo irremediamente el olvido del origen. El hombre, específicamente el poeta, pues es éste el hombre que le interesa a Ossott, debe decidir entre asumir el éxtasis, la pasividad y la escucha de la noche o erigir una construcción desde

los fundamentos de lo diurno, de aquello que se sostiene desde el Para-sí. La invitación de Ossott, para quienes habla, es hacia la escogencia de la nocturnidad. Ossott le habla al hombre que elige desprenderse de su conciencia para poder escuchar el silencio del ser.

Pareciera evidente que para Ossott el hombre está condenado a elegir, pero esta condena viene como consecuencia de la fractura. Es similar en el caso sartreano: estamos condenados a ser libres justamente porque hemos tomado conciencia de nosotros mismos, esto es, sabemos que no somos el resto de las cosas, sabemos que no somos el ser en sí mismo, sino un ente entre tantos que, como diría Heidegger, está arrojado en el mundo, igual que el resto de los entes. Desde la diferenciación es menester la libertad. La libertad es exigencia. Podemos huir o quedarnos: la libertad es el sustento de la voluntad. El hombre juzga o suspende el juicio: es, en todo caso, su decisión. Así como Kierkegaard invita al estrato religioso en tanto éste puede resultar soporte frente a la desesperación, de igual modo Ossott invita al poeta al encuentro con su noche, pues de ésta resultaría la obra que habla del ser, de lo más originario, de la raíz, cuerpo y casa del hombre, a donde no puede regresar.

### **La obra: ¿cura?, ¿sanación?**

La obra en Ossott, entonces, se sustenta en esta elección. Para la escritora, obra es el resultado de un haberse dejado sumergir en la noche y en permitirse ser escucha de lo misterioso. Hemos hablado sobre el misterio, comprendiendo que no es algo sobrenatural o, en todo caso místico. El misterio es el ser en tanto este último no es concebible desde las estructuras de pensamiento que el hombre ha erigido desde su identidad y separación. El ser no es clasificable –el ser parmenídico–, y así es la totalidad de lo real, lo no fracturado, lo absolutamente completo. Escuchar la totalidad y traducirla, aun cuando no sea comprensible ni para el traductor, esto es, el poeta, ni para el lector, es probablemente la consecuencia ineludible de quien pretende hacer que el ser salga a la luz: “Se hace literatura porque no se puede hacerla” (Ossott, 1979, p. 54). Y es que el hombre fragmentado no puede comprender sobre lo no fragmentario, y así queda el ser como misterio.

El antagonismo entre obra y certidumbre es aquí lo que prevalece en la escritora. La obra es refugio contra el tiempo, contra lo demasiado familiar, contra lo establecido desde el día. La obra surge de esta desesperación. “La

obra se inicia desde una ausencia, parte de una certeza: no al delirio, no al encuentro. Sí a la ruina, a lo opaco, al desalojo” (Ossott, ob. cit., p. 54). Para la reconstrucción de la obra (que no construcción, como hemos dicho anteriormente) es menester que el hombre se anonade, se abandone ante la inmensidad del ser y se convierta en el camino para que sea el ser el que hable. Si hemos de hablar de justificaciones, lo que justifica la obra es la posibilidad de transcribir los murmullos del ser:

La pregunta de la poesía, en cambio, desvía la posibilidad de lo demasiado característico y desde la experiencia no ya individual descubre el lugar de la fuga, la fisura por donde escapa la posibilidad de ser plenos. En el origen de ambas está el cansancio y el hastío: el no saber o no poder morir desde el vivir. En su fondo habita el desesperar (Ossott, ob. cit., p. 119).

La imposibilidad de ser plenos, como dice la escritora, alude al desamparo del hombre en el mundo y, sobre todo, a su conocimiento de este desamparo. La imposibilidad de ser desde el origen y la evidencia de ser desde la muerte es justamente este desesperar que sustenta toda la obra de Kierkegaard. La obra, para Ossott, surge de esta agonía: “La obra, la vida se acercan entonces a lo absurdo: la muerte. La obra habla entonces el lenguaje de lo muerto, la palabra susurra su vacío [...]” (Ossott, ob. cit., p. 120).

La obra es equivalente a la vida. Para la escritora no es posible concebir la obra como algo separado de la vida. La obra surge de la vida; esto es, la obra del hombre sumergido en su noche es consecuencia de su propia desesperación. Así, la obra no se distingue de la vida pues es ella misma la que sufre la herida y vive su enfermedad. La obra es el reflejo de esta enfermedad del hombre. También es el intento de sanación, intento por lo demás infructífero porque el hombre, así como está condenado a ser libre, está a su vez condenado a la enfermedad, y vive constantemente con ella. La obra habla de la enfermedad del hombre pues habla desde el sufrimiento de la herida. Dice Ossott de la obra, que “Ella es la descripción de un combate, ella muestra lo que queda de esa lucha: los fragmentos de cuerpo y espíritu, los estragos de la enfermedad de existir, las mutilaciones, lo inservible, el desamparo” (ob. cit., p. 132). Así, la obra es el reflejo de la vida y su construcción o reconstrucción, en todo caso, implica el haber sido espejo del existir del hombre, del poeta.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre (1980) dice que la angustia es la consecuencia de la ausencia de significación de la vida del hombre.

Tal afirmación sería fundamento de lo que es el hombre existencialista. Es decir, el hombre que se piensa desde la muerte, el hombre que da cuenta del hecho de que la vida es para la muerte y que, siendo de esta manera, en sí misma carece de todo sentido; desde este sinsentido deviene la angustia, la desesperación, la sensación de abandono, pero, por otro lado, la imperiosa necesidad de darle algún sentido, de elegir caminos, de decidir ser a pesar de todo; éstas son, en sentido estricto, las características del existencialista. Cuando Ossott describe al poeta describe a su vez a este hombre del que nos hablan los existencialistas. El poeta, así, está condenado a su enfermedad que es la separación del origen –la herida originaria–, a ser fractura y esto conlleva el trágico subsistir desde el ser fragmentado, incompleto. No puede haber certeza en el hombre incompleto. Si el hombre es prisionero de sus límites, esto es, de sus definiciones, es completamente comprensible que la incertidumbre frente a lo que es de manera absolutamente indiferenciada sea el fundamento de su vida. Si la vida es límite en tanto vida en la muerte, quien vive es un hombre que justifica la existencia desde lo injustificado, a saber, la fractura. ¿Qué le queda al hombre, desde su absurdo? “Queda la sumisión, el empequeñecimiento, la modestia, la medida del herido, o la enfermedad, la disconformidad de quien ha visto claro y debe permanecer en los límites” (Ossott, 1979, p. 52).

### **El hombre, el poeta: escucha y traducción del ser**

Ahora bien, la descripción que del poeta hace la escritora es, -más allá de la de un hombre desgarrado por la fractura y que, desde ella, debe permanecer en su dolor, minimizado, atormentado, adolorido– la de un hombre que tiene en su poder una importante herramienta: la escritura: “El poeta es un iniciado en la experiencia de la muerte. Su alma se hace al contacto con la muerte, su palabra se hace valedera allí donde toca las zonas en derrumbe y explosión” (Ossott, 1987, p. 31). Sartre nos ha hablado del hombre que, desde la ausencia de naturaleza, de algo que lo constituya, de la esencia, en fin, debe construirse a sí mismo desde la escogencia. El hombre, de acuerdo a Sartre, es un hombre que constantemente se está renovando a sí mismo en la medida en que a cada instante le toca elegir. El hombre, así, es consecuencia de sus propias elecciones. Pero Sartre no hablará de cuáles han de ser estas elecciones. El hombre que plantea Sartre es, a su vez, cada uno de los hombres, independientemente de las elecciones de sí mismos que hayan hecho.

Ossott, por el contrario, sólo nos hablará del hombre que ha decidido aproximarse a los abismos del En-sí sartreano, de ese ser abismal que es el origen y la totalidad. La vida de todos los hombres es una vida absurda, de acuerdo a Ossott, pero la absurdidad en el hombre, el sinsentido y su desgarramiento le interesa, sobre todo, en el caso del poeta. Y es que, a diferencia del resto de los hombres, el poeta tiene en su poder la palabra, y a través de ella puede llevarle a los otros hombres lo escuchado, esto es, el lenguaje del ser: “El poeta es un traductor de imágenes y símbolos, su tarea es la transfiguración” (Ossott, ob. cit., p. 55). Así, siendo el poeta quien tiene la posibilidad de acercarse al origen desde su propio anonadamiento, es él mismo quien tiene la enorme responsabilidad de traducir aquello a lo cual no es posible acceder desde la vía de la categorización. “El poeta es el cantor de la enfermedad” (Ossott, ob. cit., p. 48), y cantar la enfermedad, volverla evidente ante los ojos del resto de los hombres, es la tarea del poeta. Es una tarea, un destino sin duda, pero un destino escogido, elegido libremente. Como se ha indicado, Ossott sostiene que hay dos tipos de poetas, el diurno y el nocturno, pero es este último el que genera su interés, probablemente porque es el que padece su enfermedad y, a su vez, es el único capaz de hablar sobre ella. De este modo, el poeta que describe la escritora, es el desgarrado por la experiencia de la muerte, el que se sabe arrojado en el mundo, el que, desde su herida anhela, aquél que en ausencia de esencia escoge acercarse a los espacios del ser. La vida de este poeta se fundamenta en la ausencia, en la nada, en el no-yo, en ese lugar donde se evidencia que no está en él la esencia del ser: “Ser el hombre en contacto con la pérdida, eso es el poeta hoy” (Ossott, ob. cit., p. 49).

En fin, el poeta que propone Ossott es la descripción más ajustada que tenemos del hombre existencialista. Su escritura es imposible y, sin embargo, él se aboca a ella. El sentido que le da a su vida está en torno a la obra, pues obra y vida son constitutivos uno del otro; y la obra surge de ese contacto que el hombre tiene con el ser, pero desde su noche, de la cual habrá de curarse si debe surgir con ella: “El habla de lo que es exige al hombre curarse de su Noche” (Ossott, ob. cit., p. 76). Así, el poeta es el héroe que, desde la palabra, logra hablar de su fracaso, porque la esencia sigue sin estar del lado del hombre. Hay sólo una aproximación y esto desde la pasividad, desde la escucha y, posteriormente, desde la escritura. Pero no hay más que esto. El poeta, el hombre desesperado, no tiene posibilidad de cura. Su enfermedad es saberse

límite, fractura. Su herida es la de no poder regresar a casa y, desde estas circunstancias, que son en sí mismas su fracaso, debe escribir.

Quien ha escogido ser el poeta de la noche sabe de las consecuencias que esto trae consigo. Quien ha escogido ser poeta desde su desgarramiento sabe que no es posible el retorno; sabe que debe construirse desde la ausencia y esta construcción es sólo a través de la escucha, de la escritura, de la obra. La poesía es, entonces, ese espacio en el que el poeta sucumbe y se levanta, surge y habla, traduce y vuelve a escuchar. Sucumbe nuevamente y reconoce su derrota. La poesía es justamente ese espacio para hablar acerca de lo trágico que implica la existencia del hombre sin ningún asidero, la existencia del hombre sin ningún sentido. La existencia del hombre desde el absurdo de la muerte. La poesía es ese espacio en el que el hombre habla desde su propia muerte.

## REFERENCIAS

- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre* (P. de Place, Trad.). Caracas, Venezuela: Monte Ávila Latinoamericana.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la Filosofía* (J. M. García de la Mora, Trad.). Barcelona, España: Ariel Filosofía.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos (H. Cortés y A. Leyte, Trads.)*. Madrid, España: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica? (H. Cortés y A. Leyte, Trads.)*. Madrid, España: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2005a). *Temor y temblor* (V. S. Merchán, Trad.). Madrid, España: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2005b). *Tratado de la desesperación* (C. Liacho, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Ossott, H. (1979). *Memoria en ausencia de imagen. Memoria del cuerpo*. Caracas, Venezuela: FUNDARTE.
- Ossott, H. (1987). *Imágenes, voces y visiones*. Caracas, Venezuela: Academia nacional de la historia.
- Ossott, H. (2002). *Cómo leer la poesía*. Caracas, Venezuela: Comala.com.
- Sartre, J. (1980). *El existencialismo es un humanismo* (V. Prati de Fernández, Trad.). Barcelona, España: Orbis.
- Sartre, J. (1999). *La Náusea* (A. Bernárdez, Trad.). Madrid, España: El Mundo, Unidad Editorial.
- Unamuno, M. (1999). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, España: Clásicos del Pensamiento. Biblioteca Nueva.