

**Diálogo entre el poetizar y el pensar.
Contribuciones a una hermenéutica
de la poética esencial argentina.**

por Luis María Etcheverry

Texto de defensa de la

Tesis de doctorado

Dirección: Dra. Dina V. Picotti C.

Facultad de Filosofía

Universidad del Salvador

Área San Miguel

2009

<p><i>A mis padres, amigos de MEDIARTE, María Gabriela Rebok, Víctor Massuh Juan Carlos Scannone, José Luis Lazzarini, Osvaldo Pol, mis íntimas amistades</i></p>	<p><i>A la Universidad Católica de Eichstätt, Academia de Ciencias de Buenos Aires, Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Instituto Goethe de Buenos Aires</i></p>	<p><i>A las personas e instituciones que con confianza, dedicación, y paciencia acompañaron de manifiesta o inasible manera este tiempo de búsquedas, mi profunda gratitud.</i></p>
---	---	---

¿Qué sería aquí una defensa de tesis?

En el transcurso de estas investigaciones fui advertido de algo que me gustaría asumir como hábito pensante: que aquello por lo que preguntamos al cuestionarnos el ser no va –no debería ir, nos recuerda Arturo Leyte¹– en busca de una “posición”, de una “tesis”. Con respecto a Heidegger, estaríamos desorientados si leyéramos su “obra” como el intento de una destrucción de la tesis griega del ser para construir otra mejor sobre sus ruinas. Tachar el ser mienta otra cosa, abre otros caminos. La pregunta pues no es por el ser sino por el sentido del ser. Él mismo dirá un poco más tarde “verdad del ser” como *Ereignis* y luego, andanza por las localidades o regiones del ser. En efecto, la localidad del ser en la obra poética acontece de modo tal que toda pretendida “posición” queda instantáneamente des-ubicada, des-localizada.

Presentación general. Sobre el método.

La motivación general de la tesis surge de una experiencia poética fundamental. Por ella nos vemos provocados a pensar la ubicación y despliegue de aquellos lugares poéticos que, para nosotros, se vuelven esenciales. A esa tarea, a esa meditación nos dedicamos y su estilo –o el ensayo de su estilo–

¹ LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p.21.

puede condensarse en lo que hemos comprendido por *localización*. Lo propio de ella es preguntar por la *localidad*, esto es: la verdad o verdades relativas a la zona de experiencia.

Desde el comienzo de mis estudios en humanidades me familiaricé con un estilo de interpretación literaria y filosófica. Recuerdo que si bien ignoraba las motivaciones de mis presupuestos, me vi llamado a leer la literatura de una manera determinada y no de otras. Estaré siempre agradecido con aquel maestro jesuita que se llama José Luis Lazzarini con quien leímos durante los dos años introductorios a la filosofía los textos claves de la literatura argentina, latinoamericana y universal. Aquella lectura compartida que daba siempre magistral y precisamente con *la cosa esencial*, ese convocar *el mundo del texto* y dejarlo venir a nuestro encuentro resultó ser el estilo modélico de lo que todavía hoy comprendo por interpretación. Más aún, gracias a aquella primera experiencia explícita con la palabra poética pude recuperar ya sin reparos el sabor primero de la inmersión en ese caótico y alucinante “Aleph” de las lecturas infantiles y juveniles. Este estilo tuvo y tiene su continuidad junto a otros pocos maestros a través de los cuales se abre cada vez, de un modo peculiar y originario, tanto el legado de la tradición como el acontecimiento poético contemporáneo. Por eso quisiera en lo que sigue tematizar algunas de las indicaciones que, sin olvidar aquel sabor primero, harían posible un rendimiento mayor para nuestro “método” de interpretación.

Para una orientación general me guiaré con algunos textos clásicos de la bibliografía que constituye los fundamentos de la hermenéutica filosófica. En cambio, para atender con más precisión a las convergencias y divergencias que llevan el camino heideggeriano desde una fenomenología hermenéutica hacia lo que él llamó una localización o dilucidación –*Erörterung*–, confrontaremos de manera pensante los textos más significativos de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Martin Heidegger. De cara a futuras investigaciones queremos problematizar aquí el “método”, porque entrevemos –por eso la advertencia de las comillas– que en el círculo de la interpretación tal cuestión “metodológica” es

solamente una señal hacia horizontes que la exceden y le reclaman una nueva experiencia pensante con el lenguaje y con la obra de arte que dice al ser. Esto alude a aquello que sale al encuentro del pensar en el diálogo entre Martin Heidegger y la poesía.

En nuestro caso, lo que inquieta la pregunta es una cierta constelación de mundos literarios que acontecen históricamente en esa región hermenéutica que nombramos como argentina y latinoamericana. Nuestra mirada apunta a que esa región nos es destinada de un modo singular y situado, en tanto pertenece al *mismo evento* que Heidegger piensa como destino para Occidente. A grandes rasgos el *evento* consiste en pensar la consumación de lo abierto por el primer comienzo griego frente a la posibilidad de inauguración de *otro comienzo* para la historia occidental. En tal sentido, creemos posible apropiarnos de *lo mismo* que también alcanza a nuestro pensar latinoamericano, pero ciertamente no de igual manera. De ahí entonces nuestro desafío: ir al encuentro de las posibles configuraciones abiertas por ciertas obras esenciales de nuestra tradición literaria argentina; localizar allí los sentidos metafísicos y el extremo de sus significaciones, y en disposición de escucha dejar hablar a las voces que pertenezcan al tránsito hacia el inicio de otro pensar, presuntamente post-metafísico.

La clarificación y la dilucidación como topología del ser.

Nuestra decisión reside en pensar el lugar abierto por la obra de arte y de ese modo habitar propiamente la región o el mundo histórico que nos concierne como destino. Como hemos admitido la modalidad de ese pensar se prueba con una dilucidación (o localización). *Dilucidar (o localizar)*, nos decía Heidegger², significaba situar el decir poético que recoge hacia la obra poética del poeta. Ahora bien, tal decir permanece guardado en el ámbito de lo no hablado. Por

² Cf. HEIDEGGER, Martin. *De camino al Habla*, trad. Yvess Zimmermann, Odos, Madrid, ²1990, pp.33-76. Original en alemán: *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, GA 12, pp.33-78 (pp.lats.37-82).

tanto, ninguna obra particular ni la totalidad de las obras lograría decir lo que el decir del poeta guarda. No obstante, la dilucidación intenta mediante una indicación conducir el pensar y el habitar humano hacia la localidad del habla guardada en el decir poético. Para obtener esa indicación, la dilucidación atiende a una *clarificación* liminar que se muestra por lo hablado en el claro abierto de la obra particular y la región mundana que la constituye. (Aquí los “métodos” del análisis literario, psicoanalítico, sociológico... en general de lo que llamaríamos “ciencias del espíritu” pueden contribuir esta tarea de clarificación.) La fecundidad del diálogo se decidirá entre la previa *clarificación* y la *dilucidación* que pregunta y sigue la indicación que conduce propiamente a la región de aquel decir.

Es evidente que eso requiere la condición insoslayable de disponernos a una experiencia de lectura atenta y pensante con el habla de la obra. Una verdadera experiencia con el habla debería, *sin más*, obrar la apertura propia e intensamente instantánea de la región mundana vincular. Hay que añadir que cuando decimos *sin más* queremos significar el rigor de repetidas lecturas y la intersección convergente y divergente entre una tradición filosófica y una crítica literaria sobresaliente. Pero insistimos en **la propuesta:** darnos a una andanza de los caminos vinculares para ir al encuentro propio de la región en donde ya nos hallamos y permanece guardada en el decir poético. Conviene a ello reiterar la pregunta por el claro abierto de lo hablado en la novela. A ese preguntar lo llamamos *clarificación* y esperamos de él una indicación que haga posible realizar cabalmente la *dilucidación*, esto es: **una topología del ser** que nos apropie en las posibilidades de un destino histórico argentino.

Articulación de la tesis

La tesis se articula en tres partes: una introducción, un desarrollo y una síntesis final. En la *introducción* me ocuparé, por un lado, de fundamentar el

“método” adoptado al reconstruir el camino que lleva desde una fenomenología hermenéutica hasta arribar a la modalidad propia de la dilucidación o localización heideggeriana. Por otro, indagaremos en qué consiste el *evento* en cuanto tal y sus implicancias para nuestra tarea de pensar. En atención a nuestro hilo conductor, abordaremos la peculiaridad de los seis ensamblajes que ensamblan el evento. El ensamble del evento, según se pensó en la obra clave³ que nos guiará, es el esenciarse mismo del ser. A su vez, la unidad de los seis ensamblajes reside en que cada uno de ellos intenta decir *lo mismo* desde otro ámbito esencial. Estos son nombrados como la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros, el último dios.

El *desarrollo* se orientará por la correspondencia o intersección presentida entre las obras literarias seleccionadas y cada uno de los seis ensamblajes del evento. Los capítulos entonces serán seis como seis son los ensamblajes. Las obras literarias que nos conciernen esencialmente son: *Los siete locos* de Roberto Arlt; *Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal; *Zama* de Antonio di Benedetto; *Borges y yo*, *El sur*, *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* y algún poema de Jorge Luis Borges junto con *Rayuela* de Julio Cortázar; *Eisejuaz* de Sara Gallardo; y, por último, dos poesías de Olga Orozco.

³ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Piccotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003. Original en alemán: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, Band 65, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

El primer capítulo de nuestra investigación fue titulado “*Los siete locos* de Roberto Arlt o la resonancia del abandono del ser.” Si bien, con mirada retrospectiva, lo encontramos algo titubeante se trataba del primer ensayo del estilo heideggeriano de la dilucidación. *Dilucidar*, se nos decía, consistía en localizar el decir poético que nos concierne hacia la obra del poeta. En ese sentido, seguimos conformes porque creemos habernos aproximado a su localidad. Entre otras cosas, aceptamos el hecho de que el decir permanecía guardado en el ámbito de lo no dicho. Lo que significaba que ninguna obra particular ni la totalidad de las obras de Roberto Arlt lograrían decir cabalmente lo que se guarda en el decir del poeta. Renunciando a esa pretensión entonces, la dilucidación intentaba, mediante una serie de indicaciones, conducirnos hacia la proximidad de ese lugar guardado. Nosotros creemos haber obtenido esas indicaciones al disponernos a la escucha de lo hablado en el mundo abierto de la obra. De eso se trataba la *clarificación* liminar.

La primer señal que supimos insoslayable fue la tensión de apertura en cuanto escisión. Junto a Erdosain –su protagonista– padecimos el temple anímico o el *pathos* de la obra y lo describimos como espantosamente tenso. Lo ubicamos en tanto angustia que se temple entre una tensión de cierre y apertura. Al momento tenso del cierre pertenecen las escisiones de una “concepción de mundo” que sufre un desmoronamiento.

Yo creía que el alma me había sido dada para gozar de las bellezas del mundo, la luz de la luna sobre la anaranjada cresta de una nube, y la gota de rocío temblando encima de una rosa. Mas, cuando fui pequeño creí siempre que la vida reservaba para mí un acontecimiento sublime y hermoso. Pero a medida que examinaba la vida de los otros hombres, descubrí que vivían aburridos, como si habitaran en un país siempre lluvioso, donde los rayos de la lluvia les dejaran en el fondo de las pupilas

tabiques de agua que les deformaban la visión de las cosas. Y comprendí que las almas se movían en la tierra como los peces prisioneros en un acuario. Al otro lado de los verdinosos muros de vidrio estaba la hermosa vida cantante y altísima, donde todo sería distinto, fuerte y múltiple, y donde los seres nuevos de una creación más perfecta, con sus bellos cuerpos saltarían en una atmósfera elástica. Entonces me decía: “Es inútil, tengo que escaparme de la tierra”.⁴

Después de trazar esa “concepción” a partir de un fragmento, se nos ocurrió esbozar la vinculación entre la *imago* femenina y la idealidad del “mundo” suprasensible y metafísico. Esa tergiversación del mundo la descubrimos agravada en la vinculación del hombre consigo mismo según el correlato de su corporeidad. Al seguir esas dos señales dimos con una tercera: la significación del ideal ascético y el rencor de un desengaño. Para una voluntad que había creído y esperado en un “mundo” suprasensible, el padecimiento de la destrucción y falta de meta se ajustaba al diagnóstico nietzscheano del nihilismo incompleto. De ahí en adelante nos preguntábamos si se trataba de una voluntad de nada que, sin embargo, quería preservarse y afirmarse en cuanto voluntad. Con ese interrogante abierto aclaramos la obra siguiendo a Erdosain en su vínculo con los otros, con la naturaleza en la inmediatez de su corporeidad y, finalmente, el vínculo consigo mismo y su sentido existencial.

Al momento de jugarnos por la localización confirmamos una consonancia entre el diagnóstico del nihilismo y el ensamblaje de la *resonancia* –*Anklang*–. Una investigación previa lo autorizaba. Si bien Heidegger se había empeñado – con mayor o menor éxito– por tomar distancia con respecto a Nietzsche, se volvía innegable que su lectura del olvido y abandono del ser tenían en él a uno de sus precursores. Sea como fuere, lo que reclama pensar en la *resonancia* es una verdad difícil de acatar y soportar en su conmoción: la verdad de una época en tanto *suma indigencia*. Con esta expresión se indicaba aquello que ha de

⁴ ARLT, *op.cit.*, nota del comentador, p.85. (*Incoherencias*)

hacerse resonar: la indigencia por la carencia de indigencia. Si esta verdad no se vuelve audible, la voz diferenciadora del ser es olvidada y la ruidosa cavilación de la *vivencia* y la *maquinación* mantiene aturdido todo posible cuestionamiento con respecto a la lejanía entre el ser y la totalidad del ente.

Nosotros comprendemos que en la obra de Roberto Arlt no es dado pensar dicha resonancia. En el discurso del Astrólogo –uno de *los siete locos*– ubicamos de un modo ejemplar el modo en que maquina la *maquinación*.

Y pensando, llegué a la conclusión que ésa era la enfermedad metafísica y terrible de todo hombre. La felicidad de la humanidad sólo puede apoyarse en la mentira metafísica... Privándole de esa mentira recae en las ilusiones de carácter económico..., y entonces me acordé que los únicos que podían devolverle a la humanidad el paraíso perdido eran los dioses de carne y hueso. Rockefeller, Morgan, Ford... y concebí un proyecto (...)⁵

En mi sociedad la mentira metafísica, el conocimiento práctico de un dios maravilloso será el fin..., el todo que rellenará la ciencia de las cosas, inútil para la felicidad interior, será en nuestras manos un medio de dominio, nada más. Y no discutamos esto, porque es superfluo. (...). No. Naturalmente, no le discutiré el derecho al escepticismo, pero el escepticismo es un lujo de minoría... Al resto le serviremos la felicidad bien cocinada y la humanidad engullirá gozosamente la divina bazofia.⁶

Si la primera lectura queda impresionada por la verosimilitud del diagnóstico, una segunda –advertida sobre el efecto grotesco– abre otra alternativa. Esta muestra cómo una “lógica” racional re-presenta la disfuncionalidad de la totalidad y, en términos de cálculo e instrumentalización, maquina estrategias de reorganización “revolucionaria”. A continuación corroboramos en las palabras y acciones de Erdosain que la *maquinación* viene

⁵ *Ibid.*, p.114.

⁶ *Ibid.*, p.115.

necesariamente junto a la *vivencia*, la cual demanda siempre mayor excitación, provocación, novedad y ensordecimiento.

¿Qué es lo que debe hacerse? Yo leo mucho, y créame, en todos los libros europeos encuentro este fondo de amargura y de angustia que me cuenta de su vida usted. (...) La humanidad ha perdido sus fiestas y sus alegrías. ¡Tan infelices son los hombres que hasta Dios lo han perdido! Y un motor de 300 caballos sólo consigue distraerlos cuando lo pilota un loco que se puede hacer pedazos en una cuneta. El hombre es una bestia triste a quien sólo los prodigios conseguirán emocionar. O las carnicerías. Pues bien, nosotros con nuestra sociedad le daremos prodigios, pestes de cólera asiática, mitos, descubrimientos de yacimientos de oro o minas de diamantes. Yo lo he observado conversando con usted. Sólo se anima cuando lo prodigioso interviene en nuestra conversación. Y así le pasa a todos los hombres, canallas o santos.⁷

En colaboración –maquinación y vivencia– se obstinan al encubrir la angustia porque ella, en dirección a la apertura, abriría al propio poder-estar-en-el mundo.

Ahora, lo que admira (y espanta) de Erdosain es que la angustia persiste sostenidamente. Si bien la tensión va en dirección al cierre, deja abierta la sospecha de que ese “mundo” –o inmundos– maquinado ya no puede ofrecer nada. Porque el peligro de no acatar y sostener el ser templado por la angustia, conlleva el cumplimiento del más verdadero nihilismo: “no se quiere confesar la ausencia-de meta” y “de repente se tienen de nuevo “metas”. Así indefinidamente. Recordemos que la elaboración de los *Aportes* (1936-38) pertenece al período en que Heidegger ya ha despertado con horror al hechizo de la “movilización total” del nacionalsocialismo. De allí su necesidad de pensar desde la *suma indigencia* que todavía en *Ser y tiempo* (1927) no se había consumado aún como destino histórico personal y europeo.

⁷ ARLT, *op.cit.*, pp.74-75. (*La propuesta.*)

En síntesis, la metáfora acústica de la resonancia (o asonancia) permite escuchar –no sin espanto y humor– el acorde inarmónico de cada uno de los discursos de los personajes arltianos. Sus “vidas” se debaten en las múltiples disonancias que podrían abarcarse sin agotamiento en la tensión de dos tonos extremos: uno, la angustia que no termina de templarse en la aceptación de la indigente falta de sentidos y el otro, la resistida fuga hacia las maquinaciones y vivencias más violentas y aberrantes que imposibilitan al hombre para habitar el mundo. Nuestra lectura de Arlt cruza con la heideggeriana como decidida preparación a *otro modo* y así la liberación de sentidos que configuren la donación de un destino histórico. A ello pertenece nuestra provocación: escuchar en la decidida resistencia a la maquinación y la vivencia una de las notas claves de la localidad del mundo arltiano. Y en ello hacer jugar la *resonancia*.

2

El segundo capítulo fue titulado “*Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal o el pase entre el primero y el otro comienzo del pensar.” Decíamos que el motivo de nuestro diálogo con la obra venía de lejanías difíciles de medir. Confluyen el antiguo e inextricable río de la cultura occidental, el tumultuoso de nuestra joven Argentina y el “modesto” arroyo de mi experiencia. En esa fluencia dejamos correr las señales presentidas, una tras otra, esperando que se diera ese *pase* –*Zuspiel*– mentado por Heidegger. En su radical diferencia, el pase estriba en el modo de preguntar del primer comienzo (griego) y la preparación del salto hacia el otro comienzo. Esto es: un tránsito entre la *pregunta conductora* que interroga por el ente y la *pregunta fundamental* que se deja interpelar por el ser. Estábamos advertidos que no se trata de una “oposición” a la “metafísica” sino de la superación desde su fundamento. La obra de Marechal se nos aparecía como una oportunidad inigualable para pensar este pase. En ella reconocimos una suma de los legados presocráticos y neoplatónicos conducida, sin embargo, por una “ontología” de los trascendentales de

inspiración neoescolástica. Todo ello, además, articulado poéticamente con los rasgos más notables de nuestro imaginario porteño y argentino. Con todo, lo primero que nos salía al encuentro era la necesidad de pensar esa abstracción, nihilización e idealización analógico-estética de lo femenino. En efecto, esa serie de operaciones conceptuales entramadas en un complejo simbólico tan sutil, se nos presentaba como el nudo gordiano del enigma. No digo que lo hayamos desatado. Pero si era un desafío intentarlo, apostamos a que una deconstrucción onto-teo-lógica era el paso fundamental. En todo caso, reflexiones de orden psicológico, antropológico, ético-estético se agregarían ulteriormente como análisis subsidiarios.

Con la mirada puesta en aquella compleja operación de lo femenino nos concentramos en el *Cuaderno de tapas azules*. Dos confrontaciones nos alentaron a plantear la posibilidad de *otra* lectura. Por un lado, ubicamos la crítica realista que destaca la raigambre en la tradición barroca cristiana y reitera un “camino de individuación” desde la inmanencia hacia la trascendencia. Por otro, descubrimos que la crítica semiótica, al practicar una fenomenología escritural, quedaba atrapada por una experiencia subjetiva como tránsito entre una conciencia vacía y una conciencia plenificada. En definitiva, se mostraba una reducción a estructuras de una presunta subjetividad invariable, atemporal y universal. En ambos casos (y se puede extender a la crítica literaria como disciplina) veíamos una incuestionada consolidación de la subjetividad moderna y la reedición de su humanismo correspondiente.

Con las primeras frases del *Cuaderno* se vio que el texto estaba tan determinado por la metafísica que su repetición permitía pensarla desde su origen. Sintéticamente: la verdad del ser aclara al ente en la presencia y su luz oculta al ser que se repliega. A partir de entonces la verdad del ser se destina de modo cadente como verdad del ente. Consecuentemente la verdad del hombre es confinada a la dimensión óptica. Sin embargo, su especificidad le permite descubrir que su razón puede orientar su sentido final hacia la reintegración en

un fundamento onto-teo-lógico. Que con el advenimiento del cristianismo ese fundamento devenga sumo ente y creador de los demás entes, no varía aquella verdad antropológica. De ahí que nuestro personaje, Adán Buenosayres, asuma aquella “esencia” y tome su sentido de aquella Causa final. Tal fundamento, sin embargo, es asociado a una mujer simbólica que mueve hacia sí al intelecto o alma racional. Ya para entonces se nos despertaba la sospecha que aquella “mujer esférica” que mueve sin moverse, como “el amado mueve al amante” recordaba demasiado al θεός –theós– aristotélico, entre otras imágenes de la tradición.

Llegados a este punto comprendimos que para dilucidar la obra teleológicamente determinada por *esa* causa final, debíamos mostrar cómo la verdad del ente se *pone* en la presencia estable, aún a pesar del temible embate del contraimpulso del ser. Retornando con Heidegger a Heráclito y Parménides, entendimos cómo se erige la presencia estable que origina una apariencia, la cual es asumida luego como “lo verdadero”. En correspondencia leímos las confesiones de Adán Buenosayres en su extrañeza y espanto frente al devenir. Sumamos a ellas aquél mismo recelo que Platón y Aristóteles acusaban frente al movimiento. Finalmente consideramos que provenía de la experiencia común del tiempo que reniega del estremecimiento que conllevan la finitud y la muerte.

Aquel devenir extraño, aquella degeneración inquietante que se manifestaba en los días y las noches, las primaveras y los otoños, los nacimientos y las muertes, los júbilos y las desgracias, cuyos vaivenes misteriosos compartía yo con mi tribu de la llanura, fueron inclinándome a dos mociones del alma cuyo ejercicio no he abandonado aún: cierta inclinación a la duda, que me hacía recelar de todo aquello que trajese demasiado visible la señal del tránsito y el color de la finitud; y un ansia entrañable de lo permanente, un deseo acariciado hasta las lágrimas de

algún mundo en cuya estabilidad se durmiera el Tiempo y quebrara el Espacio.⁸

Para mitigar la angustia por el embate del ser el protagonista inicia el aprendizaje de una “sabiduría amorosa” por la vía de la belleza. En esta dirección, “el esplendor de aquellas formas” brinda al alma el reposo en “un simulacro de la estabilidad” que, no obstante, se sabe amenazado por su precariedad. Con todo, se asume la vocación al movimiento según el idioma del amor y de la belleza. Viene entonces la pregunta por la dirección y la meta de su viaje, por “el norte y fin de su posible movimiento”. En ese estado de incertidumbre, en esa “posición de frontera” se produce la irrupción de Aquella por quien Adán escribe éste *Cuaderno*, según ha confesado. Se relata la aparición en sueños de un Hombre –el Cristo si nos atenemos al contexto– que lo consuela y le indica una suerte de Mujer Esférica crucificada. La nombramos así, sugiriendo la condensación de una riqueza simbólica inagotable: el ser esférico parmenídeo, la esfera invisible pitagórica en cuya órbita se inscriben los astros que giran produciendo una música armónica y universal, el θεός –theós– aristotélico que ordena lo perfectible del mundo y lo mueve por admiración y como “el amado mueve al amante”, el Cristo crucificado, la diosa lunar, la rosa mística, el Narciso redimido, o una mujer desnuda dándose a luz. Con esta “experiencia de parto” o iniciación en el Misterio, este sueño funciona como premonición del “advenimiento de Aquella”, de la aparición de la mujer “real” que será el personaje de la adolescente llamada Solveig.

No se hallaba todavía en la flor de sus años; pero toda ella, según vi, no era sino un gesto de amanecer comparable al del alba cuando quiere y no quiere ser el día. Las tres dimensiones de su cuerpo eran éxtasis del espacio, cada latido suyo una delicia del tiempo y toda ella un lugar de sublimación para la luz. Al verla, no atinaba yo a discernir qué forma substancial o qué adorable número creador se había encarnado en su frágil arcilla, pero sí a entender que se trataba de un número rebosante, o de una

⁸ MARECHAL, *op.cit.*, *Adán...*, p.411.

forma que trascendía o rebalsaba en cierta hermosura cuyo esplendor ya no estaba en ella, sino delante de ella, como su mensajero, y a sus espaldas, como una sombra, y a su derecha, como su lanza, y a su izquierda, como su escudo.⁹

Luego de esta irrupción en la presencia, no tarda Adán en expresar la amenaza que acarrea este acontecimiento y que hace estremecer todo. Ante el miedo e imposibilidad de sostener la desestabilización viene la retirada consciente: “resolví alejarme y lo hice”. Ya en la distancia, se pone en juego la estrategia de la re-presentación, el cálculo y la maquinación que la seguridad requiere. La historia de la metafísica, decía Heidegger, nos deja medir lo que ha ocurrido y que así acontezca el pase *-Zuspiel-*. Cuatro instancias la resumen: 1) la entidad es *presencia*; 2) el ser [Seyn] es *ocultarse*; 3) el ente está en *preeminencia*; 4) la entidad es el *suplemento* y *por ello* el “a priori”.

Lo sorprendente es que el personaje es consciente de lo que pasa; sabe de esa turbación fascinante; sabe de la precariedad del barroco “desengaño”, y por último, se sabe provocado por el encanto del ser, es decir, amenazado. Lo insostenible es el esenciarse del ser que acontece en el mostrarse y el ocultarse mismo. Ahora, mientras la indecisión persista, se padecerá la rebelión y el cansancio nihilista que acusa nuestro personaje. Hacerse cargo de ese padecimiento, en todo caso, pertenece a la tarea de pensar el pase *-Zuspiel-* y propiciar el tránsito *-Übergang-* hacia otro comienzo. A esa experiencia queremos corresponder con otras respuestas. Tal vez, tomar una decisión que asuma el embate del ser, con la finitud y la muerte como momentos trágicos insoslayables; una decisión que no requiera una negación o muerte ontológica del ser-ahí en ninguna de sus situaciones –aunque inquieten y estremezcan nuestras más consolidadas y seguras verdades–. De ahí nuestra sospecha frente a

⁹ *Ibid.*, p. 426.

esa “sabiduría amorosa” que opta por aquietar la vida por la vía de la abstracción, nihilización e idealización estético-analógica de lo femenino. Ya el Heidegger de los años veinte quería abrir los ojos a la filosofía para mostrar que la vida ha de regresar a sí misma para advertir que no puede encontrar ningún soporte seguro ni en sí, ni tampoco en ningún otro lugar. Ninguna autotransparencia de la vida conduciría a su aquietamiento. Al contrario, filosofía significaba para el joven Heidegger inquietud incrementada y, con los años, inquietud metódicamente cultivada. De allí tal vez pueda replantearse algo así como una “sabiduría amorosa” que asuma la conmoción del embate del ser y del otro sin necesidad de apelar a astucias evasivas, defensivas o agresivas.

3

Al tercer capítulo lo titulamos “*Zama* de Antonio Di Benedetto o el salto al abismo del ser.” El salto, nos dice Heidegger, comporta la decisión más originaria: *o* quedar detenidos en las renovadas variaciones de la metafísica cada vez más groseras y carentes de fundamento *o* resolverse a la larga preparación del otro comienzo. En la obra de Di Benedetto se prepara, por un lado, aquel insólito y elevado ánimo de soledad necesario para pensar el ser. Por otro, la sabiduría para habitar la espera como historicidad siendo que no conocemos la misión de nuestra historia.

En tal sentido, el mundo de la obra traspone una situación histórica ficticia muy acorde a esa preparación. Se ubica en tiempos cuando la corona española todavía gobierna las colonias americanas según el sistema virreinal con sede en las ciudades incipientes. Diego de Zama, corregidor y pacificador de indios, deviene, pese a sus honores militares y su espíritu heroico, asesor burocrático en la casa de gobernación. Su decadencia corresponde, a primera vista, a un paulatino empobrecimiento de la economía virreinal, junto con un desprestigio general del proyecto político. En ese escenario va desnudándose la indigencia del personaje; va templándose la angustia del proyecto arrojado entre dos nadas:

entre el desarraigo del origen y la incertidumbre del futuro. A medida que se ingresa en su intimidad, se va asistiendo a la disolución y despojo de toda la “sustancia subjetiva” hasta el anonadamiento del nombre propio, hasta la invisibilidad que enciende la espera, hasta la nada que funda tiempo y abismo; abismo de necesidades, deseos, miedos y amores.

Con su pequeña ola y sus remolinos sin salida, iba y venía, con precisión, un mono muerto, todavía completo y no descompuesto. El agua, ante el bosque, fue siempre una invitación al viaje, que él no hizo hasta no ser mono, sino cadáver de mono. El agua quería llevárselo y lo llevaba, pero se le enredó entre los palos del muelle decrepito y ahí estaba él, por irse y no, y ahí estábamos.

Ahí estábamos, por irnos y no.¹⁰

(...) yo ahí, consumido por la necesidad de amar, sin que millones y millones de mujeres y de hombres como yo pudiesen imaginar que yo vivía, que había un tal Diego de Zama, o un hombre sin nombre con unas manos poderosas para capturar la cabeza de una muchacha y morderla hasta hacerle sangre.

Yo, en medio de toda la tierra de un Continente, que me resultaba invisible, aunque lo sentía en torno, como un paraíso desolado y excesivamente inmenso para mis piernas. Para nadie existía América, sino para mí; pero no existía sino en mis necesidades, en mis deseos y en mis temores.¹¹

El problema nuclear que se nos planteaba era la dificultad de acceder o no al espacio de decisión que comporta el salto; se trataba de la posibilidad o imposibilidad de apropiarse en ese espacio decisional. Eso nos remitía al modo. Todo *Zama* se nos aparecía como una contienda con la decisión arrojada de habitar una región espacio-temporalmente destinada. En esa dirección tuvo lugar la discusión sobre lo *Unheimliche* –lo pasmoso, lo inhóspito y sus matices–; su

¹⁰ DI BENEDETTO, Antonio, *Zama*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 1ra. ed. 1956, 2004, p.9

¹¹ DI BENEDETTO, *op.cit.*, p.45.

relación con el *pathos* de la angustia ante lo histórico-existencial aparentemente indeterminado. Ello provenía tanto del vínculo con la naturaleza como del vínculo de Zama con los otros. Aún así, dado el privilegio de la narración en primera persona, el vínculo íntimo se descubrió como la encrucijada de las señales más esclarecedoras.

Recordando la analítica existencial de *Ser y tiempo*, anotábamos que tanto la condición de arrojado en posibilidades ya abiertas como el proyecto portaban una nihilidad inherente. Esa doble nihilidad, nos decía Heidegger, determina la existencia de tal modo que el carácter de culpabilidad, lejos de basarse y computar faltas o culpas morales, se convierte en un problema ontológico más radical. ¿Qué escuchábamos en los soliloquios de Zama? Entregado a las posibilidades, Zama percibe la amenaza del fracaso y de la finitud. No obstante, deslinda la unilateralidad de una culpa personal y comprende lo efectivo de esa negatividad como una “culpa heredada”. Sospecha que la causa de su desazón viene de “algo mayor”, de un poder anegante “superior” a sí mismo y al arbitrio de su voluntad. ¿De dónde vendrá esa “poderosa negación”, anterior a él mismo e incluso más originaria que la “culpa heredada” de la condición humana? Su interrogación remitía al plano ontológico en la misma dirección en que Heidegger afirma en los *Aportes* que el *no* pertenece a la esencia misma del ser.

Algo en mí, en mi interior, anulaba las perspectivas exteriores. Yo veía todo ordenado, posible, realizado o realizable. Sin embargo, era como si yo, yo mismo, pudiera generar el fracaso. Y he aquí que al mismo tiempo me juzgaba inculpable de ese probable fracaso, como si mis culpas fueran heredadas y no me importaba demasiado: disponía como de una resignación previa, porque percibía que, en el fondo, todo es factible pero agotable. / (...) Era algo mayor la causa de mi anegante desazón, ignoro

qué, algo así como una poderosa negación, imperceptible, aunque superior a cualquier rebeldía, a cualquier aplicación de mis fuerzas.¹²

Llegado a ese punto decíamos que lo más arduo que se nos pide es estar a la altura y soportar la pendiente que se revela con esta terrible *negatividad* de la verdad. Con las señales vistas de lo inhóspito, la desazón y lo pasmoso, cabía decir que una conmoción alcanza las raíces de todo. Se trataba, sin duda, del estremecimiento del ser. Pero la insistencia recaía, junto con Heidegger y Hölderlin, en que el hombre es lo más pasmoso de lo pasmoso, lo más tremendo y fascinante. Al ser el hombre apropiado por la necesidad del ser, se patentiza y cumple la esencia del ser-humano y el esenciarse del ser en cuanto tal. ¿Pero de qué modo? En el modo del quiebre de la actitud violenta y creadora del hombre; en la ruina que el hombre busca al entregarse a la provocativa desmesura frente al poder del ser. En efecto, todo lo que pueda hacer o desear Zama –a sabiendas o no– lo conduce de modo irrevocable al resultado del fracaso y la ruina. Hasta el espacio del vínculo con lo sagrado comparte ese mismo abismo. Al anonadamiento solitario de no recibir la mirada de su hijo indigente, Zama siente una desazón semejante a la que un dios-creador sufriría al no recibir ni un gesto por parte de sus indiferentes criaturas.

Es más, yo le temía a distancia. De momento todo se presentaba con rostro favorable. Pero recelaba de otra etapa -¿lejana?, ¿inmediata? – irrefutable, a la que yo llegara sin el vigor, como a una extinción en el vacío. ¿Qué era eso tan peor? ¿La destitución, acaso? ¿La pobreza? ¿Alguna afrenta? ¿Tal vez la muerte? ¿Qué, qué era?... Nada, lo ignoro. Era nada. Nada.¹³

Con esto se comprende que la disposición fundamental que piensa Heidegger abarque, a un tiempo, el espanto y el entusiasmo. Se trata, más fundamentalmente, de la retención. Ella es la que da lugar a pensar creativamente el poder del fruto y la grandeza del obsequio. Porque aquella esencia negativa

¹² DI BENEDETTO, *op.cit.*, p.129.

¹³ *Ibid.*, pp.129-130

guarda la condición posibilitante que fuerza la otredad. Por eso la intimidad del estremecimiento requiere del quiebre más abismal, de tal modo que el pensar puede presentir la inagotabilidad y el exceso del ser. Con el final de Zama acontecía el salto que abre y funda el abismo del ser entre el extremo más lejano de la indigencia y el inesperado éxtasis de un fruto. Ahí, la localidad presentida parecía mostrarse de un extremo a otro de la obra de Di Benedetto.

4

El título del cuarto capítulo rezaba: “Las obras de Borges y Cortázar o las posibilidades fundacionales de otro comienzo.” La expectativa que nos inquietaba era dar cuenta de la tan compartida experiencia de lectura de los dos escritores más importantes de la Argentina. Por eso no pretendimos descubrir alguna novedad sino simplemente ensayar una apropiación. El aporte, en cualquier caso, buscó referir sus obras a la meditación heideggeriana sobre las posibilidades inaugurales de otro pensar. Retomando la lectura nos dispusimos a la intimidad de la palabra dejando que nuestro presentimiento nos aproximara (o no) al ensamble de la *fundación –Gründung–*.

Sostuvimos que leer a Borges podía ser, ante todo, el singular ingreso a una experiencia radical del ser. Aún cuando sea de las obras más intensa y extensamente analizadas; aún cuando su “mundo” pareciera agotar las posibilidades de la apertura; aún cuando hablar de Borges sea de uso corriente, su lectura seguirá siendo un lugar indemne de radical experiencia. Con esta relectura entonces queríamos darnos a un ingreso a un lugar donde medir la radicalidad de la pregunta por el ser.

A su vez, sentíamos que la obra de Cortázar puede seguir siendo la otra gran alternativa para pensar el ensamble de la *fundación*. Si bien con un estilo diferenciado de Borges, *Rayuela* se aproxima ella misma a lo que Heidegger comprende como obra pensante en tanto *curso*. *Rayuela* sería a la vez un andar y

un camino: un camino que anda. No dista de la imagen de un río (o de un juego) que nos va llevando por su impulso hacia lo impensado. Sobre su *curso* –en el cual ya estábamos– queríamos entregarnos a la reflexión.

Repitamos en qué consiste la fundación –*Gründung*–. Corresponde a uno de los seis ensamblajes que ensamblan el evento. Según nuestro pensador son tres los aspectos indicados que dan qué pensar: ser-ahí, verdad y espacio-tiempo. El primero considera la ex-centración del hombre al ser-ahí como fundamento, que se esencia en la fundación del ser humano venidero. Como se ha visto, el *salto* –*Sprung*– sería la inauguración de las amplitudes y ocultaciones nunca vistas. Hacia allí avanza la *fundación* del ser-ahí. Sobre *este* fundamento del ser-ahí el hombre se transforma en el buscador del ser, cuidador de la verdad y el custodio del paso del último dios. El segundo aspecto considera a la verdad misma como “el centro abismal que se estremece al paso del dios y de este modo es el fundamento resistente para la fundación del ser-ahí creativo.” El tercero piensa el espacio-tiempo como el abismo surgiendo y perteneciendo a la esencia de la verdad que así es fundada.

¿Cómo se dio aquí la intersección? El relato breve que se nos impuso fue aquel titulado como *Borges y yo*. Retornamos sobre la acostumbrada diferencia entre mismidad y alteridad pero nos distanciamos del planteo de una identidad problemática o del recurso de la máscara. En cambio, se nos mostró que la fundación de la mismidad (ser-ahí) es *el* modo privilegiado en que el ser llega a la verdad. Por un lado, al sustraerse la mismidad con respecto al Borges-escritor se recupera una relación originaria con las cosas. “Yo camino”, “me demoro”, “me gustan”, “yo vivo, yo me dejo vivir”, decía el texto. Así la sustracción no aparecía como una dramática nulidad o evasión sino como donación. ¿Donación de qué? Del claro donde las cosas retornan a su ser y, además, el don de soportarlo en su apertura gracias al *vigor*, la *decisión*, la *suavidad* y la *simplicidad*. Por otro lado, entendimos que la sustracción de la mismidad con respecto al Borges-escritor obraba como una parodia que realiza una fina

licuación del sujeto moderno. “Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro.” Al acaecer la sustracción se daría entonces la oportunidad para una creación esencial más allá de las presunciones de una voluntad incondicionada: “...yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. (...) pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición.”

La oportunidad de creación esencial es la que otorga el evento si el ser-ahí acata la co-incidencia histórica de la verdad de sí mismo y del ser. En esa clave, el cuento *El sur* nos brinda la *historia* de un *incidente* que desplaza a su personaje hacia un *umbral* fundamental. *Ahí* se deberá decidir su apropiación. Pero antes ha de entenderse el destino como adjudicación y transferencia. En efecto, la mismidad se apropia cuando encuentra su lugar adjudicado de pertenencia al evento y desde *ahí* se deja sostener transferido en su acaecer. Esto puede parecer claro y hasta incluso trivial pero sus implicancias requieren asumir riesgos radicales: la indigencia del proyecto arrojado, el precurso de la muerte y la confusión de la nada como abismo. El destino del personaje se consume en lo abierto. (Recordemos que el espacio-tiempo era la tercera indicación para pensar la fundación.) La invitación a batirse a duelo se dirige hacia allí: “Vamos saliendo.”, le ha dicho el otro. Según lo atestigua el imaginario de la cultura argentina, lo abierto se nombra, pinta y canta como la pampa o la llanura. Se trata de una de nuestras experiencias eminentes del claro del ser. Su ubicación, sin embargo, no mitiga la perplejidad. Porque situar y salir hacia lo abierto no resuelve nada. En rigor, con ello no hay nada que hacer. Esto es lo que se torna difícil de comprender sino somos templados por la *retención* o contención. Sin ella no ingresamos ni permanecemos en *el* lugar de la fundación. *Ahí* donde cabe pensar sostenidamente la apertura en cuanto tal: lo abierto como inaugurado y abriéndose; *ahí* donde la verdad originaria del ser se aclara en su ocultación.

Con la lectura de *Rayuela* de Julio Cortázar sondeamos el abismo de la fundación. Desde el capítulo inicial escuchamos la *resonancia* de una indignancia por los sentidos agotados y la necesidad que fuerza a interrogar por el *pase* a otro modo de pensar y ser. Con el recorrido de la obra crítica y novelística tomamos contacto con una compleja confrontación que parte del siglo XIX y abarca los desafíos más problemáticos de las vanguardias del siglo XX. Con todo, nos atuvimos a situar la decisión fundamental inscripta en la integridad de *Rayuela*: un *salto* –*Sprung*– que va hacia la *fundación* de otro comienzo. Las señales de intersección con los tópicos heideggerianos fueron paulatinamente reconocidas: la asunción de la lejanía de los dioses, la vocación a renovar un pensar que nos aproxime, el agotamiento del sentido metafísico y la falta de un nuevo modo de darse la verdad. De ahí la decisión de un salto radical que comprometiera el quiebre de los marcos de comprensión pero, sobre todo, expusiera a la intemperie al hombre mismo.

¿Por qué tan lejos los dioses? Quizá por preguntarlo.

¿Y qué? El hombre es el animal que pregunta. El día en que verdaderamente sepamos preguntar, habrá diálogo. Por ahora las preguntas nos alejan vertiginosamente de las respuestas. ¿Qué epifanía podemos esperar si nos estamos ahogando en la más falsa de las libertades, la dialéctica judeocristiana? Nos hace falta un *Novum Organum* de verdad, hay que abrir de par en par las ventanas y tirar todo a la calle, pero sobre todo hay que tirar también la ventana, y nosotros con ellas. Es la muerte, o salir volando. Hay que hacerlo, de alguna manera hay hacerlo. Tener el valor de entrar en mitad de las fiestas y poner sobre la cabeza de la relampagueante dueña de casa un hermoso sapo verde, regalo de la noche, y asistir sin horror a la venganza de los lacayos.¹⁴

De modo semejante a la perplejidad sentida al situar a Borges, nos dimos a pensar la modalidad del rehuso u ocultación. A partir de allí consideramos las connotaciones de lo abismal: el “quizá” de la decisión, lo incurable de un destino

¹⁴ CORTÁZAR, *Rayuela*, *op.cit.*, pp. 450-451.

sacrificial, la consumación de una ex-sistencia a la intemperie. Como decía el texto inicial: “ardemos de dentro afuera”. Presentimos que al perseguir las señales entrevistas, se aclaraba aún más la triple indicación heideggeriana sobre la fundación como ser-ahí, verdad y espacio-tiempo.

La andanza de los personajes de Oliveira y la Maga daban lugar a aprendizajes y des-aprendizajes radicales. Sobre todo Oliveira padece una agradecida exasperación al fracasar en el intento de aprehender y dominar mediante órdenes en quiebra. La andanza errática –fuera paseo, lectura o digresión de cualquier índole– se volvía “método” de des-ubicación que, paradójicamente, daba con *el lugar*. Ahí se daba instantánea e intensamente *el* encuentro con el inasible *misterio*. Pero si descubrimos que lo eventual puede darse *intensamente* ha de comprenderse –y con ello la vertiente más fecunda del pensar heideggeriano– que esa donación proviene de su cooriginaria *extensión*. Con o sin continuidad, con o sin elasticidad, al dejar ser el acontecer *entre lo intenso* y lo *extenso* pueden comprenderse muchos pares cooriginarios: presencia-ausencia, verdad-no-verdad, desocultación-ocultación, etc. Mientras que el primer comienzo tendió a lo *intenso* hasta el extremo patológico consumado en la modernidad, el otro comienzo nos recuerda, nos dispone a recuperar las posibilidades desde el abismo originario de la dispersión. “Más bien así, más bien desparramado y receptivo, esponjoso como todo era esponjoso apenas se lo miraba mucho y con los verdaderos ojos.” –decía Oliveira en aquella noche de jazz y vodka.

Así interpretamos la señal dada por Heidegger en tanto “vacilante rehusarse”. Por un lado, el ser rehusa: se oculta, se repliega y, en el transcurso distraído del tiempo, se olvida. Por otro, el ser vacila: se muestra, se despliega y, en el evento creador y pensante, se recuerda. En la convergencia de ambos aspectos se juega el encanto y el éxtasis. Si el *éxtasis* corresponde a lo intenso del claro, el *encanto* se caracteriza como el *sostén abarcador* que dona la capacidad de soportar lo extenso de la ocultación. Tal convergencia sería posible gracias a la disposición fundamental de la *retención* –disposición que en los

Aportes fundamenta al cuidado, ubicado en el núcleo de *Ser y tiempo*—. En síntesis heideggeriana, la retención es el resistir creador en el abismo. En esa disposición veíamos debatirse a Oliveira con el abismo que de un modo superlativo le abría su experiencia con la Maga. La encontramos figurada en aquella imagen tensa del puente desde donde Oliveira mira el vuelo de la Maga.

Hay ríos metafísicos, ella los nada como esa golondrina está nadando en el aire, girando alucinada en torno al campanario, dejándose caer para levantarse mejor con el impulso. Yo describo y defino y deseo esos ríos, ella los nada. Yo los busco, los encuentro, los miro desde un puente, ella los nada. Y no lo sabe, igualita a la golondrina. No necesita saber como yo, puede vivir en el desorden sin que ninguna conciencia de orden la retenga. Ese desorden que es su orden misterioso, esa bohemia del cuerpo y el alma que le abre de par en par las verdaderas puertas. Su vida no es desorden más que para mí, enterrado en prejuicios que desprecio y respeto al mismo tiempo. Yo, condenado a ser absuelto irremediabilmente por la Maga que me juzga sin saberlo. Ah, dejame entrar, dejame ver algún día como ven tus ojos.¹⁵

Ese lugar confirma la esencialidad del *lugar fundacional* al que habíamos arribado con la obra de Borges. Se trata de un puente a cielo y abismo abierto: inaugurado y abriéndose. Pero lo que se abre —insistimos— es el vacilante rehuso. Por lo tanto, en ello se juega la necesidad y la indigencia del abrigo. Los dones del ingreso a lo abierto quedaban abriéndose, para Oliveira y nosotros, en esa instancia.

¹⁵ CORTÁZAR, *op.cit.*, pp.87-88, cap. 21.

El capítulo 5 fue titulado “*Eisejuaz* de Sara Gallardo o la disposición de los futuros”. La tesis vertebral continuaba siendo la misma que sostienen los *Aportes*. La transformación de la historia occidental acontece en un evento que ensambla seis ensamblajes esenciales. Los repetimos: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último dios. Ahora, lo primero que destacamos fue que el ensamblaje de los futuros –*die Zukünftigen*– señala directamente hacia los protagonistas “humanos”. Ellos son los que se disponen con coraje a la historia venidera cuyo rasgo esencial es el ocaso. Pero el ocaso es comprendido no como fatalidad sino como callada preparación de lo venidero. Más precisamente lo que se juega en esta época es la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses.

Nuestra expectativa era localizar la obra *Eisejuaz* de Gallardo como oportunidad para pensar aquella disposición fundamental que permitiría hacernos cargo de nuestra época. En tal sentido, el ocaso de los pueblos aborígenes –lejos de ser un tópico literario más o menos exótico– nos salía al encuentro como perteneciente a la íntima complejidad de nuestra historia. Desde el comienzo nos cautivó la voz del protagonista, el indio matakó Eisejuaz, que relata el éxodo de la vida del monte y la dramática integración a la cultura foránea de los blancos. Por la honestidad de su temple ha llegado a ser respetado entre los suyos como líder en la misión cristiana y en el pueblo. Luego, por ciertas circunstancias que hundan sus raíces en la trágica contienda de sentidos, ha perdido a su mujer y fue expulsado de la misión. En esa situación nos encontramos con un personaje marginal que, sin renegar de lo esencial del mensaje cristiano, espera la asignación divina de una tarea destinal.

La primera señal será asumir el cuidado de un blanco física y moralmente tullido. Sin embargo, la pregunta estará siempre abierta: ¿cuál es el cumplimiento? En esa apertura nos demoramos atendiendo a las modulaciones en

que va siendo templado por la retención, disposición fundamental propia de los futuros. Al hacer un recuento vimos su exposición a la verdad abismal, su aceptación y nombramiento. Se trataba del desarraigo del sentido primigenio y desorientación en el presente que alcanza a Eisejuaz y sus paisanos. Frente a ello, su decisión radicaba en sostenerse ante ese saber y rehusarse a dar la solución pragmática que le solicitan. El lenguaje asumido es el silencio y el resistir creativo por la falta de palabra. Asimismo la calma se mostraba como condición de una espera dispuesta al preguntar y nombrar originario. A ello se sumaba una abstención de la venganza y el resentimiento que impugnaba en el conflicto de sentidos. Al ser interpelado por su adopción del tullido, asistimos a un desplazamiento desde la perspectiva moral a la asignación que envía a cuidar aquello que acaece (o no) cuidar. En eso, estudiamos el modo impertinente (o heterodoxo) en que llega al convencimiento. En síntesis, la respuesta de Eisejuaz se transforma, para sí mismo, en una pregunta por el modo en que ha de darse el cumplimiento de su destino. La correspondencia de esa petición, a su vez, reclama el sostenimiento de una espera en pos de lo que vendrá y ha de mostrarse. Lo primero que vuelve a encomendarse es el cuidado de la vida de aquél desvalido. Con esta experiencia –y esa es la señal que entrevimos– quedó afirmada aquella disposición fundamental de la retención e inaugurado ese claro abierto a una espera y una busca.

En ese momento consideramos, en sentido heideggeriano, la disposición en cuanto tal como temple, tonalidad, estar presto, dispuesto o preparado. A renglón seguido, pensamos la fundamentalidad de la retención o contención en cuanto tal. La vimos patente en el retiro al monte decidido por Eisejuaz cargando a su encomendado. Allí consignamos esa centralidad de la retención que oscila entre el espanto y el temor. Con respecto al espanto comprendimos que no se trata de un miedo que emprende la evasión o petrifica sino que decide re-traerse desde la interpretación corriente del ente –abandonado por el ser– hacia “la afluencia de lo que se oculta”. En este retiro al “desierto” vimos el decidido “paso atrás” que toma una distancia preparatoria. Esta decisión comporta un

retro-traerse hacia la originariedad de un claro que Eisejuaz acaso ha rememorado o presentido como propicio a la espera del cumplimiento.

En el monte nos detuvimos en tres acontecimientos que templan respectivamente el espanto, el temor y, por último, cierto humor y alegría generosa. Con su articulación la retención dejaba ver sus modulaciones características. A partir de entonces el cumplimiento ya no era tomado por Eisejuaz como una adjudicación excluyente o un imperativo individual sino que implicaba lo que ya está desde siempre co-implicado: la constitución del ahí también en el co-estar con el otro. El camino, el cumplimiento *es* “para nosotros”. Ya para entonces nos preguntamos si el cumplimiento no consistía fundamentalmente en *la manera* de darse a la andanza misma del camino y de la región. Por de pronto, esa *manera* aparecía como la retención que prepara para lo que venga con el humor y coraje que se ha templado entre las oscilaciones del espanto y del temor.

Lo que adviene al personaje no es en absoluto esperanzador. En su ausencia, unos cazadores se han llevado al tullido, asesinado a los animales y destruido el campamento. El despojo de aquella precaria armonía abría a lo que nombramos como el sentido abismal. Dijimos que el sentido abismal es la inclinación extrema en cuya pendiente ningún sentido ni sin sentido hacen pie con seguridad y constancia. El abismo está abierto una vez más y el vórtice del ser gira vertiginosamente, ora violento en su choque con la furia del ente, ora inaudible en su calma y extático silencio. Imposible saber con certeza si gira para hacer despeñar o para sostener en vuelo a lo que se arroja. Sólo tiene lugar lo que los futuros saben. “*Nuestra hora es la época del ocaso*”, recordábamos de nuestro pensador, y ese saber, no obstante, conforma historia. Los futuros son aquellos arrojados al vuelo imprevisible pero presentido.

Al enterrar a sus animales y emprender el retorno hacia la “civilización” se va mostrando, hacia el final de la novela, que lo esencial tenía que ver con el sentido de aquel cumplimiento. Las terribles vicisitudes en que se ve implicado nos muestran a un Eisejuaz entregado decididamente al habitar poético que cuida la cuaternidad en la experiencia eventual de la finitud. En la íntima finitud del ser, en su pasmoso abandono, el mataco se ha asumido mortal y lo vemos cuidando la vida y la muerte. Llegados a ese punto, no cabía duda que la localidad correspondía a la retención propia de los futuros. Si el sentido abismal era el vórtice del ser que arroja a lo invisible y venidero, la retención correspondía al instante extático y resistente del ave en vuelo. Retención que concentra, sin oposición, la calma y la máxima tensión de la envergadura desplegada; retención que temple bellamente entre la atenta espera, el humor y el cuidado creador de una inminencia. Quedábamos así dispuestos ante el misterio de finitud que cumplía *Eisejuaz*. Que la plena inminencia que osamos señalar acaezca, sin más, con su esencial belleza.

6

Titulamos el sexto y último capítulo “La poética de Olga Orozco o el rehuso del último dios en su paso fugaz.” Con la lectura de su poesía nos entregábamos a la última localización proyectada. El camino hecho pudo darnos la impresión que todo iría sin dificultades, casi por inercia. Conocíamos la obra de Orozco porque la habíamos estudiado con cierta profundidad como tema central de nuestra tesis de licenciatura. Además habíamos participado en homenajes y contribuido con un capítulo en un libro que saldrá en estos días en la Universidad de Sevilla. Sin embargo había una inquietud latente. A lo largo de los demás ensamblajes habíamos dejado acumular una deuda pendiente: las múltiples referencias al último dios. La omisión más patente pudo haberse sentido a propósito de la localización de *Eisejuaz* de Sara Gallardo. Cuando compartí su exposición en el transcurso de las reuniones del *Instituto de*

Investigaciones de la Facultad de Filosofía, Juan Carlos Scannone observó muy pertinentemente que la cuestión del último dios se asomaba ya de un modo ineludible. Acordé plenamente pero aduje –acaso con obstinación– que al momento de la proyección inicial de la tesis yo había presentido la consonancia de la obra de Orozco con el ensamblaje *del último dios –der letzte Gott–* y que, cual desafío, intentaría serme fiel. Al reflexionar sobre la observación de Scannone tuve primero la sensación de haber traicionado aquel estilo de localización que piensa lo que la experiencia poética otorga. En efecto, al leer *Eisejuaz* –sobre todo el final– ya había presentido que algo en relación al último dios podría estar aconteciendo o pasando fugazmente. Maquiné unas variantes: entre otras, dejar la obra de Orozco afuera o, al menos, postergada por redundante; que, después de todo, era una buena ocasión para desembarazarme de algo sobre lo cual, a pesar del primer presentimiento, todavía persistían dudas, a saber, si acontece esencialmente el último dios *en* la poesía de Orozco.

Más sosegado caí en la cuenta que, lejos de negar las señas del paso del último dios, había favorecido su mostración o (lo que es lo mismo) la inminencia de su mostración. La observación de Scannone no hizo otra cosa que provocar un cuestionamiento sobre la unicidad del evento: primero, si hay tal unicidad o no; luego, si es necesaria o, más bien, si se da libremente en el íntimo vínculo de cada uno de los ensamblajes con los otros. Nos arraigamos en lo que decía Heidegger cuando afirmaba que cada ensamblaje está respectivamente en sí, al tiempo que se entrevera y funda con los demás en el evento. Al realizar las demás localizaciones sentimos que esa unicidad del evento podría amenazar la localidad singular de cada región y diluirla. Pero finalmente donde más se vislumbró esa sombra fue con respecto a los dos últimos ensamblajes –*los futuros y el último dios*–. En ese sentido, la mutua codeterminación es tal que difícilmente pueda darse uno sin el otro. En última instancia, quizá esto pueda leerse como signo favorable de que la andanza por la obra *Eisejuaz* de Sara Gallardo fue apropiada.

La motivación inicial se ciñó a provocar la intersección entre algún poema fulgurante de Orozco y ciertas señales de los *Aportes a la filosofía*. Menos que demostrar la significación teológica del “último dios” con respecto al dios cristiano, sus precedentes o procedentes, preferimos discurrir sobre un juego poético que, en su apertura, se prestaba a ser nombrado como sagrado. La primera señal entrevista en el poema *Conversación con el ángel* provenía de una extraña tensión que dejaba abierto su final. La extrañeza provenía –lo supimos luego– no de la nostalgia de lo ya sido que pretende recuperarse sino fundamentalmente desde la íntima fuerza de lo inicial. Esa fuerza proyectaba la apertura desde que la conversación con el ángel se volvía fuente surgente de esencialidad poética.

La señal captada nos hizo indagar la mutua fecundación entre *lo último* y *lo inicial*, entre *cercanía* y *lejanía*, y esto con respecto a qué, ¿al paso fugaz del último dios? Los interrogantes aparecían uno tras otro. En cuanto a *lo último*, había que entenderlo no en tanto el fin o el cese sino más bien como comienzo, y no cualquier comienzo sino el más profundo. Lo último, o dicho de otro modo: la despedida es el comienzo y como tal es lo resuelto y maduro. El poema mostraba esta esencial pertenencia. Comenzaba con la evocación de un tiempo pasado pero ontológicamente inicial. Su signo era el contacto estrecho con la mano del ángel. A la primera época veíamos suceder otra intermedia, señalada por el extravío y el abandono. Una tercera época abría un espacio instantáneo que se replegaba sobre sí y elevaba a máxima tensión la carga anímica impuesta por la lejanía. Con la transmutación súbita del final acontecía el misterio del poema: no se operaba una abolición de la lejanía sino que de repente ella también se tornaba cercanía. Se otorgaba la inminencia de un reencuentro entre la poeta y el ángel. Pero la inminencia no se resolvía sino que quedaba abierta.

En perspectiva, el final del poema no conducía a la nostalgia de un reino perdido de inocencia sino a una contemplación compartida y sostenida. Tampoco cabía esperar un reencuentro de presencia de la poeta con el ángel porque un

muro ya se ha erigido y persiste en la separación –y a la vez reunión– de territorios diferenciados. Sin embargo, lo inicial ha retornado al final en cuanto comienzo que encanta y extasía. Al presentirse la desocultación de aquél “oculto territorio impredecible” se *está* en las vísperas de la palabra del ángel que sostenga la “conversación” iniciada desde el comienzo.

Esto nos llevó a meditar ese modo de *estar-ahí*, serenamente frente a ese muro erigido de silencio. Lo pensamos como una frontera que otorga el don abierto de un “territorio impredecible”. Con las meditaciones de Vitiello y Heidegger sobre el tópico de lo abierto, el ángel y el lenguaje concluimos que el “estar frente” a ese muro se consumaba como la relación esencial decidida por el poeta. Tal relación se realiza fundamentalmente en el lenguaje que juega *entre* el pliegue y repliegue del ser, *en* el espacio-tiempo sacro que se abre *entre* el ente, el ser, el ser-ahí y los divinos. En rigor, no diferenciamos identidades entre el ángel y el dios. De cualquier modo, el territorio se mantenía, en palabras del poema, oculto e impredecible. Estos es: en vacilante rehusó.

Para consolidar la localidad como rehusó del último dios en su paso fugaz leímos el poema titulado *¿La prueba es el silencio?* Desde el título del poema se reclama probar algo. ¿Qué dice o hace el dios ante aquella petición? Nada. Rehusó de toda palabra. Silencio. Desde el fondo abismal se da el elemento fundante de toda posible audición, de toda posible escucha y palabra esencial. El silencio, dice el poema, aturde desde una omnipresencia invisible y deslocalizada. Faltarán nombres pero no falta el presentimiento de lo sagrado. El rehusó es la señal del dios en su paso fugaz: el estremecimiento del ser. Con todo, la petición de una prueba no apuntaba a probar la existencia o presencia de dios sino a probar la existencia humana de la poeta. El poema interroga si la experiencia finita del ahí del ser puede ser probada –saboreada en la boca– como lugar del paso fugaz para el dios. En ese misterio se abre la localidad el poema y, creemos, lo más esencial de la poética de Orozco.

Indice

Presentación	general
.....	1

Introducción	3
.....	

A. Convergencias y divergencias en el camino heideggeriano hacia una fenomenología hermenéutica y una localización.	4
.....	

1. Motivación y expectativa. Hilo conductor: el “método” de interpretación.
2. La “hermenéutica de la facticidad”. La pregunta por el ser y la superación de la fenomenología eidética y las ciencias del espíritu. El comprender primario. La comprensión pragmática y la comprensión textual. Comprensión del ser-ahí y del ser histórico en general.
3. Fenomenología y hermenéutica. Interdependencia. Meditación sobre algunos elementos: ideal de cientificidad, método de comprensión, fundamentación última, ámbito a interpretar, responsabilidad: la subjetividad o el mundo del texto.
- 4. El olvido lingüístico y el giro. Distancias con respecto a la dialéctica hegeliana. El “paso atrás”: la destrucción como reconducción pensante.**
5. Hacia la palabra poética y la verdad en tanto “*aletheia*”. La función de la palabra: apertura del asunto. Hacia Hölderlin y el evento o acontecimiento apropiador.
6. La importancia esencial de la poesía. La pertenencia del hombre. El lenguaje: instrumento o acontecimiento de donación en el ámbito de lo sagrado. El “habitar poético”. La poesía como fundamento de la historia.
 7. Las palabras como sagrarios. La sacralidad de lo sagrado: el brotar y el retrotraerse de la *physis*. Lo abierto indisponible: el “sagrado Caos”. Lo espantoso. Los poetas soportan lo abismal abierto.
 8. La cercanía ausente en lo presente. La olvidada cosidad de la cosa. La cercanía de los cuatro. El juego llamado mundo. Lenguaje que seña hacia la cosa. El poetizar que es un habitar.

9. Dilucidar el lenguaje. Insuficiencia de la triple representación del lenguaje. La invocación a la proximidad. El desgarrar de la diferencia que libera mundo. El lenguaje humano: Correspondencia en tanto escucha del silencio.
10. La *dilucidación* (o localización) como topología del ser. La previa *clarificación*. Lo hermenéutico: prestar oído y traer el mensaje. El “señar” que invita a partir o venir.
11. El método científico-metafísico. El problema de la crítica literaria. Hacia el salto (*Sprung*). La tarea del pensar: señalar y mostrar. Vecindad entre pensamiento y poesía. El camino pertenece a la región obsequiada.
12. Consideraciones finales. El hacer una experiencia con el lenguaje y la obra de arte en general. El método poético pensante. Una localización en el ámbito de la vincularidad. Habitar un destino histórico.
 13. Anexo programático. La pregunta filosófica de camino hacia el método poético pensante.
 14. Bibliografía citada y consultada.

B. Orientaciones para comprender el evento en Heidegger como posibilidad inaugural para otro estilo del pensar.

.....49

1. Motivación y expectativa.
2. De *Ser y Tiempo* (1927) a los *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. (1936/38)
- 3. Continuidad tras la comprensión de la inflexión –Kehre–. Tres planos para dilucidar el pensar histórico: la pregunta por el ser, la comprensión y la historicidad.**
- 4. Hacia otro comienzo del pensar.**
5. Más originario que el sistema: el ensamble del evento.
6. La unidad esencial de los seis ensamblajes y sus respectivos ámbitos.
 - 6.1 La resonancia –*Der Anklang*–.
 - 6.2 El pase –*Das Zuspiel*–.
 - 6.3 El salto –*Der Sprung*–.
 - 6.4 La fundación –*Die Gründung*– (ser-ahí, verdad, espacio-tiempo).
 - 6.5 Los futuros –*Die Zukünftigen*–.

6.6 El último dios –*der letzte Gott*–.

7. Decisión, evento e historia.

8. Bibliografía citada.

Desarrollo

.....74

Capítulo 1. *Los siete locos* de Roberto Arlt o la resonancia del abandono del ser.

.....75

1.1 Motivación y expectativa. La clarificación y la dilucidación como topología del ser.

1.2 La clarificación

1.2.1 Bosquejo argumental

1.2.2 Aclaración de las señales.

1.2.2.1 La escisión como *pathos* o estado anímico de la novela.

1.2.2.2 Lo femenino tergiversado como ideal metafísico.

1.2.2.3 La corporeidad escindida.

1.2.2.4 El ideal ascético que se preserva como *voluntad de nada*.

1.3 Hacia una dilucidación.

1.3.1 La pregunta por la localidad de la región poética. La resonancia.

1.3.2 La resonancia del rehuso del ser [Seyn] en el abandono del ser. La suma indigencia. La incondicionada voluntad del sujeto.

1.3.3 Dos modos del esenciarse del ser: la maquinación y la vivencia.

1.3.4 La asignación de la angustia y la retención. La escisión en el vínculo con lo sagrado. La localidad de la obra “Los siete locos” de Arlt.

1.4 Bibliografía y referencias citadas.

Capítulo 2. Adán Buenosayres de Leopoldo Marechal o el pase entre el primero y el otro comienzo del pensar.
.....111

2.1 Motivación y expectativa. La posibilidad del tránsito.

2.2 La clarificación. Aclaración de las señales.

2.2.1 Habilitación presente y primera recepción. El desarraigo de la unidad.

2.2.2 Interpretaciones de una hermenéutica onto-teo-lógica. La intencionalidad: el “camino de las pruebas” hacia la trascendencia.

2.2.3 Interpretaciones de una nueva semiótica. Límites del ámbito subjetivo.

2.2.4 Interpretación integral de la obra novelística. La alteridad de la mujer simbólica y la “sabiduría amorosa” puestas en cuestión.

2.3 Hacia una dilucidación.

2.3.1 *El libro dentro del libro: El cuaderno de tapas azules.* El modelo “esencial” a partir del cual se genera la estructura de la obra. Artificios de un demiurgo.

2.3.2 La primera frase. La vida que ofrece ser [Seyn]. La repetición del *primer comienzo*. La inauguración de occidente desde un olvido: la diferencia ontológica.

2.3.3 La pregunta por el hombre. La respuesta onto-teo-lógica: el animal racional ordenado hacia su Causa final.

2.3.4 La disposición fundamental: entre el espanto y el entusiasmo. La incomprensión tempo-espacial de la presencia estable. La extrañeza ante el devenir. Una apariencia erigida como “lo verdadero”. Vuelta a Heráclito y Parménides.

2.3.5 El recelo ante el movimiento desde el primer comienzo: Platón y Aristóteles. La *Kehre*: pensar en la vuelta al vértigo.

2.3.6 La experiencia común del tiempo a partir del movimiento. La finitud y la muerte como “resultado”. La inquietud de la verdad del ente frente al embate del ser [Seyn].

2.3.7 Hacia la localidad de la obra. El intelecto y su “simulacro de la estabilidad”. La vocación de la belleza. Lo femenino que estremece: la alteridad inasumible. La estrategia final: la “mujer simbólica”. El pase.

2.4 Bibliografía y referencias citadas.

Capítulo 3. Zama de Antonio Di Benedetto o el salto al abismo del ser.

.....153

3.1 Motivación y expectativa. El salto

3.2 La clarificación. Aclaración de las señales.

3.2.1 El vínculo con la naturaleza: la tierra inhóspita.

3.2.2 El vínculo consigo mismo: la incertidumbre de un destino. Un primer incidente como señal de fisura. La mujer propia en cuestión.

3.2.3 Recuento y orientación en la clarificación vincular. De la lejanía de lo familiar y la desazón –*Unheimlichkeit*– a lo pasmoso –*Un-heimlich*–.

3.2.4 Los ensayos del salto que ya pertenecen al salto. Lo más pasmoso es el hombre. La ambigüedad de la invitación femenina. Hacia el abismo de la nada.

3.3 Hacia una dilucidación.

3.3.1 La pregunta por la localidad de la región poética. Hacia el salto. El estremecimiento del ser. El temple fundamental –retención– en tanto espanto y entusiasmo. El quiebre y la intimidad del ser.

3.3.2 La pertenencia al núcleo trágico contemporáneo. El vínculo con lo sagrado. El diosar como rehuso.

3.3.3 La localidad de la obra “Zama” de Antonio Di Benedetto: el salto.

3.4 Bibliografía y referencias citadas. Bibliografía consultada.

Capítulo 4. Las obras de Borges y Cortázar o las posibilidades fundacionales de otro comienzo.

.....192

4.1. Motivación y expectativa. La fundación –*Gründung*–. Advertencia.

4.2. La clarificación. Tres indicaciones directrices: ser-ahí, verdad y espacio-tiempo.

4.2.1 Ingreso a la obra de Borges.

4.2.1.1 Ser-ahí.

4.2.1.1.1 La interpretación usual frente a los pliegues de la mismidad. El recurso gramatical y la metafísica.

4.2.1.1.2 Una relación originaria con las cosas y consigo mismo. La sustracción del ser-ahí. Cuatro rasgos de la instancia en el claro.

4.2.1.1.3 Borges parodia Borges. Ser creadores en la preparación de otro inicio.

4.2.1.2 Ser-ahí y verdad.

4.2.1.2.1 Síntesis argumental de “El sur” de Borges. La fundación como incidente esencial.

4.2.1.2.2 Mismidad propia. Adjudicación y transferencia. Coincidencia entre verdad del ser-ahí y verdad del ser. El destino.

4.2.1.2.3 El acceso hermenéutico a la mismidad en cuanto proyecto arrojado. La fundación del ser ahí: apropiación, indigencia y precurso de la muerte.

4.2.1.3 Ser-ahí, verdad y espacio-tiempo. La llanura y las orillas como experiencia de lo abierto. El fundamento abismal que funda la temporalización y el espaciamento en el ahí.

4.2.2 Ingreso a la obra de Cortázar.

4.2.2.1 La “fuerza iniciática” de *Rayuela*. Confrontaciones con la tradición: resonancia, pase y salto.

4.2.2.2 El salto hacia la fundación de un abismo. La radicalidad de la decisión: muerte o vuelo hacia *otra* experiencia de verdad.

4.2.2.3 El esenciarse del fundamento: el abismo, la verdad del evento. El lugar de las dislocaciones: la errancia y la lectura. Disposición a lo inaparente: entre lo *intenso* y lo *extenso*. Hacia un seña.

4.2.2.4 La seña: el vacilante rehusarse. El vacío que dispone retención. Cuando la vacilación se vuelve un don. La fundación funda *entre* el éxtasis y el encanto.

4.3 La localidad de la obras de Borges y Cortázar: las posibilidades fundacionales de otro comienzo.

4.4 Bibliografía y referencias citadas. Bibliografía consultada.

Capítulo 5. Eisejuaz de Sara Gallardo o la disposición de los futuros.

.....238

5.1 Motivación y expectativa. La preparación de los futuros.

5.2 La clarificación.

5.2.1 Bosquejo parcial del argumento.

5.2.2 Aclaración de las señales. La disposición fundamental de la retención y sus modos.

5.2.2.1 Rehúso de la solicitud pragmática inesencial. El saber señorial.

5.2.2.2 Negativa a la representación política. La resistencia que funda abismo.

5.2.2.3 Declinación del odio y del resentimiento. La calma del silencio.

5.2.2.4 El cuidado cuestionado. Aperturas impertinentes a la verdad.

5.2.2.5 Renuncia a lo bueno inmediato. A disposición de otro cumplimiento.

5.2.3 La fundamentalidad de la disposición. Hacia la retención.

5.3 Hacia una dilucidación. La decisión presintiente que inaugura la preparación para el evento.

5.3.1 La pregunta por la localidad de la región poética. La retención templada entre el espanto y el temor. El estar de humor para el evento.

5.3.2 El estremecimiento, choque y quiebre del ser. El sentido abismal del ocaso: vórtice de sentidos y sinsentidos. Disposición al cumplimiento de lo venidero.

5.3.3 La localidad de la obra “Eisejuaz” de Sara Gallardo: la disposición fundamental de los futuros.

5.4 Bibliografía y referencias citadas. Bibliografía consultada.

Capítulo 6. La poética de Olga Orozco o el rehuso del último dios en su paso fugaz.

...273

6.1.1 Antecedentes.

6.1.2 Entre motivaciones y presunciones.

6.1.3 Expectativa.

6.2 La clarificación.

6.2.1 Tres épocas y una misma fuerza de lo inicial.

- 6.2.2 Lo último es el más profundo comienzo. El comenzar.
- 6.2.3 Primera época. La inestabilidad pasmosa del comenzar. El rehusó en tanto manifestación de una ocultación. Obsequio e intimidad.
- 6.2.4 Segunda época. El extrañamiento perteneciente a la verdad. La decisión.
- 6.2.5 Tercera época. El sacrificio de los retornantes. Lo inicial que encanta y extasía.
- 6.3 Hacia una dilucidación. Modalidades de la seña del rehusó.
 - 6.3.1 El *ser-ahí* en cuanto el *estar frente* del lenguaje.
 - 6.3.2 El lenguaje poético que dispensa esencialidad histórica.
 - 6.3.3 La localidad de la obra poética: el rehusó del último dios en su paso fugaz.
- 6.4 Anexo de textos.
- 6.5 Bibliografía y referencias citadas. Bibliografía consultada

Síntesis

.....310