

*actitud natural* como donación previa en la que ya se está, 2) les irrumpe el llamado *trascendente*, al que se ha de responder *positivamente*, pudiendo rechazarlo, 3) dicha respuesta positiva se radicaliza en la consecuente *negación dialéctica* de todo lo que aparta de seguirla, en el despojo de todo y de sí mismo y, finalmente, 4) se abre a la acogida de la *excedencia* saturante y gratuita del don que adviene “de arriba”, del Misterio Santo.

## La poética de Olga Orozco o el rehuso del último dios en su paso fugaz<sup>1</sup>

por Luis María Etcheverry

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel - CONICET

### 1. Antecedentes

Para comprender la motivación y expectativa que nos embarga sería oportuno hacer un recuento de nuestro diálogo con la obra de la poeta argentina<sup>2</sup>. Lo más importante<sup>3</sup> es que en el año 2003 le dediqué mi tesis de licenciatura en filosofía bajo la dirección de María Gabriela Rebok.<sup>4</sup> Fue titulada *Vida y obra poética de Olga Orozco*, y sus subtítulos correspondieron a las dos monografías que la constituyeron: una, de carácter especulativo ensayó *Una hermenéutica filosófica a partir de una poética esencial*; la otra, de carácter histórico investigó unas *Contribuciones de la poética de Orozco para la aclaración del fenómeno óntico del sacrificio como posible hilo conductor de una interpretación de la historia del ser*. Una reelaboración ulterior constituyó un capítulo<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Este artículo corresponde al último capítulo de la tesis doctoral expuesta por el autor en diciembre de 2009 cuyo título general reza: *Diálogo entre el poetizar y el pensar. Contribuciones a una hermenéutica de la poética esencial argentina*.

<sup>2</sup> Nota breve sobre la autora y la obra. Olga Orozco (1920-1999), escritora: poeta, cuentista, traductora y ensayista. Los títulos de los libros de poemas son *Desde lejos* (1946), *Las muertes* (1951), *Los juegos peligrosos* (1962), *Museo salvaje* (1974), *Cantos a Berenice* (1977), *Mutaciones de la realidad* (1979), *La noche a la deriva* (1983), *En el revés del cielo* (1987) y *Con esta boca, en este mundo* (1994). Dos son los libros de cuentos: *La oscuridad es otro sol* (1967) y *También la luz es un abismo* (1995).

<sup>3</sup> Vale recordar también que, invitado por Josefina Arroyo y María G. Rebok, intervine en las conmemoraciones a los tres y cuatro años de la muerte de la poeta argentina (2002 y 2003, correspondientemente).

<sup>4</sup> Para ver el reconocimiento que desde MEDIARTE le hemos brindado: <http://www.mediarteestudios.com.ar>.

<sup>5</sup> ETCHEVERRY, Luis María, *Olga Orozco y la prosa, un destlumbre demorado. Una simbólica de la infancia y de la máscara* en AA.VV., LERGO, Inmaculada Concepción (comp.), *Olga Orozco. Territorios de fuego para una poética*, Univ. de Sevilla, Sevilla, 2009, pp.363-381.

que forma parte de un libro que se publica a fines del 2009 en homenaje a los diez años de la muerte de la poeta.

En cuanto a la tesis de licenciatura, daré aquí sólo una síntesis de la monografía de carácter especulativo y luego, un breve comentario crítico. La dilucidación del problema metodológico fue lo que motivó la primera de las tres partes. Allí probé una primera discusión con algunos criterios de interpretación a partir de un diálogo con las ideas de Paul Ricoeur. Asimismo ello me sirvió para introducir, a partir de la obra de Olga Orozco, la perspectiva de lo que llamé *Una simbólica de la infancia*. Por un lado, del contacto y la comprensión de los símbolos allí expuestos se puso de relieve el pacto del poeta con la experiencia poética como la disposición a “la inmersión en lo Absoluto”. Vimos ese pacto como el acatamiento a un destino que llama a disponerse tanto a “la inmersión” como a una “provocación de lo sagrado”<sup>6</sup>. Por otro lado, se concluyó meditando la asunción del compromiso vital que cabe a la tarea del pensador.

Siguió la parte intitulada *Una simbólica de la máscara*. A partir de un plexo simbólico que dimos en aunar bajo el concreto símbolo de la máscara, intentamos desarrollar una serie de perspectivas poético-pensantes en conexión con algunos tópicos de la filosofía de Martin Heidegger y la *antropología desde la vincularidad*<sup>7</sup> de María Gabriela Rebok. A través de las interpretaciones de la poesía de Orozco pudo probarse el rendimiento originario de las modalidades recíprocas de la *vincularidad*. Se hizo a su vez un contrapunto con uno de los más grandes promotores del amor fecundante a la finitud: Friedrich Nietzsche. Luego se quiso recuperar los elementos del planteo heideggeriano de la pregunta existencial por el quién del *Dasein*. Recorriendo los distintos pasos del análisis, nos dimos cuenta que lo que más había motivado el diálogo era la posibilidad de llegar a ser propiamente el sí mismo que pudiéramos ser. Nos preguntábamos si ese poder-ser propio podía dar cuenta de ese modo del *Dasein* destinado por la experiencia de la poesía y su modo de entrar en situación, de resolverse. Puesto que habíamos practicado la *vincularidad* como cuerpo interpretativo y con relación al pensamiento de Nietzsche habíamos configurado una *simbólica de la máscara*, nos dimos cuenta de que el modo de ser que nos interesaba abordar no era únicamente el del *Dasein* que “se” encuentra en el mundo de la ocupación sino, junto con Nietzsche, aquél modo de existir sostenido por cierto tipo de artista. Nos inquietaba aquello de

<sup>6</sup> Cf. SANGUINETTI, Javier O., *Provocando lo sagrado. La dimensión trágica del ser*. Ediciones Mediarte, Buenos Aires, 1999, p.22.

<sup>7</sup> Cf. REBOK, María Gabriela, *Propuesta de una antropología desde la vincularidad* en Actas III del Congreso Nacional de Filosofía, U.B.A., Buenos Aires, 1982, TII, pp. 56-57.

que “el fenómeno “artista” es aún el más *transparente*” (Voluntad de Poder, N° 797). Con la mirada sobre el modo de ser del artista teníamos la esperanza de abreviar en la experiencia poética, la existencia y los mundos abiertos por ella. Uno de los testimonios, por ejemplo, que nos intrigaba lo encontramos en palabras citadas de Olga Orozco, a propósito del pacto con la poesía, consumado desde la niñez y su precoz (o constitutiva) disposición poética frente al mundo.

Al acatar la consigna de no desviar nuestra mirada del “fenómeno artista” propusimos, en la tercera parte, *Una simbólica de la “realidad”*. Conducidos por los mundos abiertos por el decir poético de Orozco meditamos, junto con Heidegger y Rebok, la fluidificación contemporánea de algunas categorías; entre ellas la “realidad” como un modo de ser entre otros. Al pensar el existenciarío del proyecto y su nihilidad nos vimos reclamados por la decisión de una ex-centración hacia el cuarteto vincular<sup>8</sup> y un lanzamiento hacia una prodigalidad diferenciante. Trabajamos, entre otros temas, sobre la bisagra de la asunción del carácter de finitud de la carga existencial y la prodigalidad constitutiva del ser testimoniada en el obrar de la obra de arte. Para eso exploramos en busca de elementos que nos predispusieran a interpretar en Orozco la originariedad del sufrimiento no únicamente mediante las notas de la necesidad, el temor y el dolor sino como acontecimiento inaugural y apropiador de la “sobr abundancia e interna multiformidad del ser”<sup>9</sup> mentada por el estado dionisiaco. Encontramos así la apuesta sacrificial del poeta trágico como aquel que se somete a la inmersión y al naufragio en los misterios atroces de la visión *oscurovidente* de la existencia y sus problemas. De allí interpretamos que contra la huida hacia los trasmundos nostálgicos de un romanticismo equívoco; contra la claudicación de un pesimismo que no asume la finitud propia, el poeta trágico se juega de otro modo. No, por cierto, a disponer la “mera realidad” en función de presuntas clarividencias. Se juega, en cambio, a la intemperie. La existencia se vuelve entonces una tormenta abierta al vuelo de posibilidades lanzadas siempre más allá: hacia el mundo finito-infinito de un devenir tan caótico como pródigo. Y ese modo –siempre provisorio– es el que nos había indicado la deslumbrante experiencia poética de Orozco.

Por último, nos referimos a esa íntima imbricación entre el amor, lo sagrado y la poesía en el ámbito de algunas tensiones propias de la relación sacrificial, a saber: pérdida-ganancia, vacío-plenitud y angustia-felicidad.

<sup>8</sup> Sucintamente, según Rebok, la *vincularidad* se concreta en los cuatro vínculos, a saber: 1) el hombre con la naturaleza; 2) el hombre con lo Sagrado; 3) el hombre consigo mismo; y 4) el hombre con los otros.

<sup>9</sup> Cf. VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binagui, Península, Barcelona, 1989.

Alcanzamos así a entrever (no calcular ni resolver) que tal intimidad se ahonda en la desmesura inextricable de un misterio imponderablemente mayor. Una valoración de la existencia poética se dimensiona -concluimos abiertamente- según las medidas excedidas de la gracia profética, de la vida finita y abundante que pueda prometer y donar la poesía.

### 1.1. Entre motivaciones y presunciones

Hasta aquí la síntesis de los antecedentes. Ahora un comentario crítico que dé comienzo a una nueva proyección. Me resulta curioso que necesite una suerte de descargo ante dos impresiones ambiguas que no me abandonan. En efecto tienen algo de contradictorias y, a la vez, subsidiarias. Una: que el despliegue de aquella tesis tuvo en la base las pretensiones de un estudiante desbordado por el entusiasmo y una *hybris* rayana en la petulancia. La otra: que sin el motor de esas pretensiones difícilmente podría haberse proyectado y concretado su realización. Ahora bien, la palabra “tesis” alude a “posición” o a una “toma de posición”, lo que no es posible sin cierta cuota de orgullo o arrojo. Con todo, no me sorprende que algunas de las “posiciones” en aquella tesis quieran ser, luego de cuatro años, matizadas o tratadas de otra manera o, simplemente, desacreditadas. No cabe imaginar qué pasaría luego de diez o veinte años con ella y con ésta otra “tesis”. Quizá merezca una destrucción minuciosa, aunque indulgente y acaso nostálgica.

Sea como fuere, en el trayecto de estas localizaciones 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 Leyte<sup>10</sup>– 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. En retrospectiva sospecho que en mi “tesis” sobre Orozco, por dar un ejemplo, la insistencia sobre el modo poético de existir tiene algo de im-posición, de exageración romántica. Por eso es que hoy la siento ligeramente des-ubicada.

En definitiva, ¿para qué sirven estas declaraciones? Menos para justificarme o arrepentirme que para ensayar atentamente un estilo propio de localización. Al leer el título de este trabajo, caigo en la

<sup>10</sup> LEYTE, Arturo, *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005, p.21.

cuenta que me reclama un camino que no se abre sin la espera paciente de algún indicio. Hacia dónde conduce -si es que pueda o deba hacerlo- no está claro. No quisiera en absoluto forzar “posiciones” como si me hubiera impuesto la “conquista del desierto”. No ignoro la existencia de una vasta literatura que ha indagado lo sagrado y, si cabe, una “teología” heideggeriana. Tampoco ignoro la copiosa y creciente crítica literaria alrededor de la obra de Orozco.

Por estas “razones”, tengo para mí que la motivación inicial debe ser atenuada. Menos que descubrir las claves de lo sagrado en el camino de Heidegger, nos limitaremos 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<sup>11</sup>, nos sentimos competentes para discurrir sobre un espacio de juego poético que, en su apertura, se presta todavía a ser nombrado como sagrado.

Que hasta el momento hayamos eludido pensar exhaustivamente las referencias *al último dios* se debe a que, en su condición de ensamblaje, le correspondía un tratamiento singular. La omisión más patente pudo haberse sentido a propósito de la localización de *Eisejuaz* de Sara Gallardo. Confiemos por ahora en la afirmación de Heidegger<sup>12</sup>, la cual dice que cada ensamblaje está respectivamente en sí, al tiempo que se entrevera con los otros en la integridad del evento. En efecto, esto se nos ha mostrado innumerables veces a lo largo de las localizaciones e intentamos asumirlo sin perder la peculiaridad propia de cada una. Con el mundo abierto de *Eisejuaz* de Sara Gallardo, *los futuros* y *el último dios* se nos aparecieron íntimamente imbricados, aun cuando nos mantuvimos ceñidos a la localidad de *los futuros*.

### 1.2. Expectativa

La codeterminación entre el ensamblaje de *los futuros* y *del último dios* nos predispone a esperar algo similar en la correspondencia con la obra poética de Orozco. Con el título a la vista, sin embargo, estaremos atentos al despliegue del presentimiento inicial. A modo de introducción, ensayemos un enlace provisorio, aunque más no sea para sondear el abismo entre las cimas del pensamiento y la poesía. Desde

<sup>11</sup> Cf. CORONA, Néstor A., *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*, Biblos, Bs.As., 2002, cap. V.

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003, p.80. Original en alemán: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, Band 65, Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

la cumbre del pensar Heidegger comprende<sup>13</sup> que la extrema lejanía del último dios en el rehuso es singular cercanía. Una lejanía que es cercanía –primera señal paradójica que suscita una serie de cuestionamientos. ¿En qué sentido se habla de lejanía y cercanía? ¿Qué es el rehuso? ¿Cómo comprenderlo? ¿Lejanía y cercanía con respecto a qué o quién? Con lo que sabemos sólo tenemos respuesta para la última. El último dios se torna indisociable de los futuros: la lejanía que es cercanía es para aquellos que están en pugna por la fundación de la verdad del ser como espacio temporal para su paso. Una cita que nos aporta una serie de elementos y deberemos considerar dice: “El pensar la verdad del ser [Seyn] se logra cuando en el paso del dios se manifiesta la autorización del hombre para su necesidad y de este modo llega a lo abierto el acaecimiento-apropiador en la demasia del viraje entre pertenencia humana y divino necesitar (...)”<sup>14</sup>

A partir del encuentro de Heidegger con la poesía de Hölderlin y de Rilke, entre otros, el arraigo *desde la pregunta por la verdad del ser*<sup>15</sup> se hundirá hallando una fecundidad inusitada. Toda una constelación de tópicos dejarán cuestionarse desde su copertenencia esencial, a saber: lo humano, lo sacro, lo divino, el mundo, la tierra o naturaleza, la cosa, el lenguaje. Sin ignorar su riqueza, nosotros nos ceñiremos a aquella misma pregunta buscando la apropiación de la intersección entre la obra de Orozco y el último dios mentado en *Aportes a la filosofía*. Ensayaremos así una localización que mantiene la misma expectativa: contribuir a la comprensión de nuestra verdad del ser epocal en situación argentina y latinoamericana. Dejemos citado un testimonio extrapoético de Orozco que nos prepare a una escalada hacia la cima de su poesía.

Yo soy absolutamente religiosa. Tengo un exceso de fe y creo más en lo que no veo que en lo que veo. (...) La poesía, como la plegaria y la magia, tiende a mostrar lo que es invisible, a no

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ibid.*, n° 253 y ss.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, n° 256, *El último dios*, p.331. GA65, p.414: Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Ereignung im Übermass der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt (...).

<sup>15</sup> Cf. p.ej. *Carta sobre el humanismo*, trad. H.Cortéz y A.Leyte, Alianza, Madrid, 2000: “Sólo a partir de la verdad del ser se puede [se deja] pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede [cabe] pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”. GA 9, p.351: Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort “Gott” nennen soll.

confiar en las leyes reglamentarias, en la ley causa-efecto, pero no con grandes diferencias entre sí. La poesía –al igual que la plegaria– tiende hacia lo alto, se maneja a través de una ascesis, va un poco más allá (...). Yo creo en la sacralización absoluta de la poesía, del amor, del cuerpo humano.<sup>16</sup>

## 2. La clarificación

### 2.1. Tres épocas y una misma fuerza de lo inicial

Con la poesía de Orozco se da la experiencia cuya extraña emoción provoca aquella creencia –estimo adecuada la palabra– de que lo sagrado no se ha vuelto en absoluto insignificante. Acaso la mejor correspondencia sea guardar un silencio expectante y dejar que, en todo caso, surja alguna palabra sensata. Lo primero que leeremos es el poema *Conversación con el ángel*<sup>17</sup>. (Lo transcribimos en el anexo que se ubica en el final del artículo para su lectura íntegra; punto 4).

Este poema nos interesa por una mayoría de motivos indecibles. Entre los que pueden ser expresados, nos reclama su consanguinidad con uno de los tópicos fundamentales de la obra de Rilke que ha dado que pensar a Heidegger y a la filosofía contemporánea. Dicen sus primeros versos:

Contigo en aquel tiempo yo andaba siempre absorta, siempre a tientas, a punto de caerme, pero indemne y eterna, tomada de tu mano.

La poeta conversa con el ángel como si fueran dos amigos de la infancia que traen a la memoria un tiempo fabuloso. Comienza con la ubicación de un tiempo cronológicamente pasado pero, diremos, originariamente *inicial*. A partir de allí puede distinguirse la diferenciación de tres épocas. Según el transcurso del poema, a la primera época sucede otra intermedia, señalada por la creencia del extravío y del abandono:

Después, mucho después, en esos años en que creí perderte en algún laberinto o en una encrucijada, fue cuando me dejaste a solas, tan mortal, en el destierro.

<sup>16</sup> OROZCO, Olga y ALCORTA, Gloria, *Travesías. Conversaciones coordinadas por Antonio Requeni*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, p.105.

<sup>17</sup> OROZCO, Olga, *Eclipses y fulgores*, prólogo de Pere Gimferrer, Lumen, Barcelona, 1998, pp.149-150. En adelante citamos esta versión.

Por último, el poema se consume en una meditación situada en un “Ahora...” que deja abierta la experiencia de una tercera época.

Ahora, ya replegada toda lejanía con un golpe ritual, como un abanico que se cierra, frente al fuego donde arde de una vez el lujoso inventario de todo lo imposible, contemplamos los dos el muro que no cesa, no aquel que lloraríamos como estatuas de sal a la inocencia, su mirada de huérfana perdida, sino el otro, el incierto, el del principio y el final, donde comienza tu oculto territorio impredecible, donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera.

Como diremos más adelante, ese “Ahora” es un espacio instantáneo que se repliega sobre sí y eleva a máxima tensión la carga anímica impuesta por la lejanía. Con la transmutación súbita, creemos, sucede el misterio del poema: no se opera una abolición de la lejanía sino que de repente ella también es cercanía que acontece en la inminencia de un encuentro.

Adelantemos entonces el horizonte que hemos presentido: ¿de dónde toma su tensión la resolución última? No de la nostalgia de lo ya sido que pretende recuperarse desde alguna vacía esperanza sino fundamentalmente desde la íntima fuerza de lo inicial. Ella proyecta la apertura desde que la conversación con el ángel se vuelve fuente surgente de esencialidad poética. Volveremos con detenimiento sobre esto para dejar que se muestre.

## 2.2. *Lo último es el más profundo comienzo. El comenzar*

La señal que hemos captado y que quisiéramos seguir es la relación de recíproca 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 tienden a multiplicarse. Formulemos para resumir una contundente objeción: ¿es lícito equiparar sin más, el tratamiento del tópico del ángel obrado por Orozco al ámbito que mienta Heidegger con el ensamblaje del *último dios*? Es evidente que no. Sí, en cambio, ensayar una cuidadosa aproximación hacia una región donde la intersección provoque cierto juego de reverberación y acaso algún destello de claridad. Apenas hemos dejado decir lo suyo a la poesía y ya desde allí entrevimos una señal. ¿Qué dice nuestro pensador? Comencemos por aquél párrafo que inicia la aclaración del ensamblaje nombrado como *el último dios*. La primera consideración trata sobre la ultimidad en cuanto tal: “*Lo último* es aquello que no sólo necesita sino *es* él mismo el más largo pre-curso, no el cese sino

el más profundo comienzo, que abarcando lo más ampliamente se recupera del modo más difícil.”<sup>18</sup>

Como puede leerse, lo último no es el fin o el cese sino un comienzo, y no cualquier comienzo sino el más profundo. Tampoco una etapa final a tramitar inmediatamente para dar comienzo a lo “importante” que tiene que advenir luego con el progreso de la historia. Lo último, o dicho de otro modo, la despedida es el comienzo y como tal es lo resuelto y maduro. (Con trazas similares sugería Rilke a su joven poeta<sup>19</sup>). No en vano se dedicará Heidegger a pensarlo exhaustivamente unos pocos años después como el esenciarse mismo del evento: “El comienzo se resuelve en su comenzar y lleva de este modo todo lo decidible a la simplicidad de una decisión (o el ser [Seyn] o el ente). El comienzo es resolución. / Lo que pertenece al comienzo es por ello resuelto y maduro. / Sólo algo inicial es algo maduro.”<sup>20</sup>

No hay fatiga en insistir que la decisión requiere la recuperación del extravío en el ente y pensar la pertenencia al ser. En ello consiste la madurez y la resolución para la larga preparación del otro comienzo. Veamos ahora si la señal que nos dio el poema de Orozco tiene que ver con la decisión de otro comienzo que obra inicialmente desde una ultimidad. Pero antes consignemos cuál es el carácter del comenzar según nuestro pensador: “*El comenzar* de los comienzos es el modo de su comenzar, que tiene su propio alcance y ensamble, porque el comienzo es

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n° 253, *Lo último*, p.325. GA65, p.405: *Das Letzte* ist Jenes, was die längste Vor-läuferschaft nicht nur braucht sondern selbst ist, nicht das Aufhören, sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt.

<sup>19</sup> RILKE, Rainer María, *Cartas a un joven poeta*, versión Arrizabalaga, Errepar, Bs.As., 1999, Carta VI, diciembre de 1903, p.87: “¿Por qué no piensa que Él es el que llegará, el que desde la eternidad está por venir; que Él es lo futuro, el fruto maduro de un árbol cuyas hojas somos nosotros? ¿Qué le impide proyectar su nacimiento en los tiempos venideros y vivir su propia existencia como si fuera uno de esos hermosos días en la historia de una sublime gestación? ¿No ha visto usted que todo lo que sucede es, una y otra vez, un comienzo? ¿Y acaso no podría ser Su comienzo, ya que el principio es, por sí mismo, tan hermoso?”

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin, *Sobre el comienzo*, trad. Dina V. Picotti C., Biblos- Almagesto, Bs.As., 2007, n°1, *¿Qué dice “comienzo”?*, p.26. Original en alemán: *Über den Anfang*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 70, Ed. Paola-Ludovika Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M., 2005, p.12: Der Anfang trägt sich aus in seine Anfängnis und bringt so alles Entscheidbare in die Einfachheit der einen Entscheidung (entweder das Seyn oder das Seiende). Der Anfang ist Austrag. / Was dem Anfang zugehört, ist deshalb ausgetragen und reif. / Nur Anfängliches ist Reifes.

en sí la esencia de la historia; pues como comienzo se esencia la verdad y la resolución de su respectiva esencia.”<sup>21</sup>

### 2.3. Primera época. La inestabilidad pasmosa del comenzar. El rechazo en tanto manifestación de una ocultación. Obsequio e intimidad

Habíamos citado los primeros versos del poema de nuestra poeta:

Contigo en aquel tiempo yo andaba siempre absorta, siempre a tientas, a punto de caerme, pero indemne y eterna, tomada de tu mano.

La descripción del temple anímico corresponde a la demasía fundamental de un comienzo: estar absorto, pasmado, admirado; “siempre a tientas”, por la imposibilidad de adecuar la mirada, de dominar la situación; “a punto de caerme” es decir, al borde de un fascinante abismo, inestable. Valga recordar que al tratar lo *Unheimlich* se ha dicho que en los comienzos esta implicado lo más pasmoso<sup>22</sup>. A su vez la carga de inicialidad retorna con singularidad única, irreductible a cualquier cálculo: “El comenzar comienza el comienzo cada vez más inicialmente. / Este “acrecentamiento” no es alguno al modo del ente según grados, escalones y series. Es comenzante y por ello único; inestable; un comenzar encaja mal frente al otro.”<sup>23</sup>

Más allá de toda certidumbre la poeta se encontraba “indemne y eterna” porque iba tomada de la mano del ángel. De algún modo lo tremendo del comienzo requiere una disposición decidida, confiada: “El comenzar es el asirse y captarse en el evento mismo, como el cual el

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.27. GA 70, p. 13: *Die Anfängnis der Anfänge* ist die Weise ihres Anfangens, das seine eigenen Reichweite und Fügung hat, weil ja der Anfang in sich das Wesen der Geschichte ist; denn als Anfang west die Wahrheit und der Austrag ihres jeweiligen Wesens.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, trad. A.Ackerman Pilári, Gedisa, Barcelona, 1995, p.143: “Lo más pavoroso [pasmoso, fascinante y tremendo] es lo que es *porque* implica un comienzo en el que, a partir de una abundancia excesiva, todo está en transgresión simultánea, evadiéndose y poniéndose en camino hacia el poder sometedor y hacia lo que cabe domeñar.” GA 40, p.164 (p.lat. 119): Das Unheimlichste ist, was es ist, weil es einen solchen Anfang birgt, in dem alles zumal aus einem Übermass in das Überwältigende, Zubewältigende ausbricht.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Sobre el comienzo*, n° 1, ¿Qué dice “comienzo”?”, p.25. GA 70, p.11: Das An-fangen fängt den Anfang je anfänglicher an. / Diese “Steigerung” ist keine nach der Art des Seienden nach Graden und Stufen und Folgen. Sie ist anfanghaft und deshalb immer einzig; unzeitig; ein Anfangen klafft gegen das andere.

claro se esencia, que ha sido sobrevelado a través del velo de la nada. / El comienzo es el captar-se en el replicar al a-bismo.”<sup>24</sup>

Ahora bien, el ser-ahí del poeta que se capta replicando al abismo ha presentado angustiosamente la inestabilidad o peligrosidad de la situación. Sin embargo también ha captado y está embargado por la inminencia de una desocultación:

Ya casi te veía, lo mismo que al destello de un farol en la niebla, una señal de auxilio en la tormenta.

Pero lo que se desoculta es un destello, una señal fugaz, la manifestación de un vacilante rechazo, de un pliegue en repliegue. La condición para ver tal señal es estar por fuera de la pretensión que compara adecuando o no “sustancias” divinas y angélicas. Si no se nos objeta con contundencia, seguirá en pie nuestro parecer que ve en estos versos una señal de proximidad de experiencias que tienen que ver con el ensamblaje eventual del último dios. En efecto, para nosotros esa señal y la situación abierta tiene el modo del rechazo que mienta Heidegger: “El rechazo es la suprema nobleza del obsequio y el rasgo fundamental del ocultarse, *cuya* manifestabilidad constituye la esencia originaria de la verdad del ser. Sólo de este modo el ser deviene el mismo extrañamiento, la calma del paso del último dios.”<sup>25</sup>

El rechazo es manifestación de una ocultación y en ello consiste la nobleza del obsequio. Los versos antes citados sin embargo no acentúan el dramatismo de una lejanía sino más bien el estar en vilo por la demasía de una proximidad, por la inminencia de una presentación o, dicho esotéricamente, por las vísperas de una aparición. Aun más, aquel destello vacilante se vuelve más denso, más permanente, se torna cuasi presencia sutilmente presentida:

Sí, tú, mi sombra blanca, transparencia guardiana, mi esfinge azul hecha con el insomnio y el íntimo temblor de cada instante, igual que una respuesta que se adelanta siempre a la pregunta.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.24. GA 70, p.10: Das Anfangen ist das Sichfangen und Sichauf-fangen im Ereignis selbst, als welches die Lichtung west, die durch den Scheier der Nichts überschleiert ist. / Der An-fang ist das Sich-auf-fangen in der Entgängnis zum Ab-grund.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n° 254, *El rechazo*, p.325. GA65, p.406: Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeingangs des letzten Gottes.

Sombra blanca, ángel guardián, el extraño ahí que irrumpe en el ahí de la mismidad. Tiene el modo de lo disruptivo, de instante intersticial que se adelanta al desborde no reclamado; algo semejante al gesto telepático del amante que nos adivina. Se trata todavía de la primera etapa que habíamos vislumbrado como el originariamente *inicial*, y como tal no se perderá en las siguientes etapas señaladas del poema sino que se replegará en su esencia siendo en el ahí desde la intimidad hasta el otro comienzo. *Inicialidad, comienzo e intimidad* quedan como palabras que ligan el esenciarse del ser como tal. Permittamos una larga cita:

Lo inicial es como desocultación de lo abierto el surgimiento, que sin embargo no se pierde, sino que como surgimiento precisamente permanece ocultación y custodia. / De este modo pertenece al comienzo que no sólo permanezca en su esencia, sino vuelva a su esencia y cada vez sea reunión en lo más inicial. Pero en ello consiste la intimidad, que no es mera interioridad, a la que pertenece lo separado. (...) Intimidad es la ocultación de la más amplia desocultación, es la reposante retención del obsequiar. / Intimidad es la palabra de la inicialidad del comienzo.<sup>26</sup>

#### 2.4. Segunda época. El extrañamiento perteneciente a la verdad. La decisión

Al seguir la secuencia poética nos encontramos con la época del extrañamiento, del abandono, de la lejanía. Repitamos la cita:

Después, mucho después, en esos años en que creí perderte en algún laberinto o en una encrucijada, fue cuando me dejaste a solas, tan mortal, en el destierro.

Las palabras “huella” y “huida” son nombradas en versos anteriores y posteriores y nos remiten al rastro de los dioses huidos poetizado

<sup>26</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Sobre el comienzo*, n° 30, *El comienzo y la intimidad*, p.53. GA 70, p.47: Das Anfängliche ist als Entbergung des Offenen der Aufgang, der jedoch nicht sich verliert, sondern als Aufgang gerade Verbergung bleibt und Verwahrung. / So gehört es zum Anfang, dass er nicht nur in sein Wesen innebleibt, sondern in sein Wesen zurückgeht und je und je Sammlung ist in das Anfänglichere. Darin aber besteht die Innigkeit, die nicht blosse Innerlichkeit ist, der das Abgesonderte gehört. (...) Innigkeit ist die Verbergung der weitesten Entbergung, ist der ruhende Einbehalt des Schenkens. / Innigkeit ist das Wort der Anfänglichkeit des Anfangs.

por Hölderlin y recuperado en el camino heideggeriano.<sup>27</sup> La última frase de la cita sobre el rehuso rezaba: “Sólo de este modo el ser [Sein] deviene el mismo extrañamiento, la calma del paso del último dios.” El rehuso es el modo en que el ser se vuelve extrañamiento, extravío. Desde una mirada metafísica, puede resultar incomprensible que el extrañamiento sea la calma del paso del último dios. Pensado inicialmente<sup>28</sup>, sin embargo, el extravío pertenece a la esencia de la verdad: “Verdad es desocultante ocultación. De este modo es en sí al mismo tiempo como claro el extravío y el desconcierto; pues desocultación puede ofrecerse a partir de sí y para sí y dejar a un lado la ocultación como lo otro y superado.”<sup>29</sup>

Extravío pues es condición de posibilidad de la posterior tergiversación de la verdad como desocultación, fijación de lo verdadero en la presencia constante; en otras palabras: destino de la metafísica como olvido y abandono del ser.<sup>30</sup> En sentido positivo, sin embargo, es una distinción esencial del abismo que da comienzo. Sólo a partir de allí, esto es: desde el esenciarse de la verdad en tanto la desocultante ocultación cabe la decisión desde la disposición fundamental<sup>31</sup>: “*La enajenación tiene a veces que extenderse en el mundo*. Entonces tiene

<sup>27</sup> Cf. p. ej. HEIDEGGER, Martín, *¿Y para qué poetas?* (1946) en *Caminos del bosque*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp.199-238. Original en alemán: *Wozu Dichter?* en *Holzwege* en *Gesamtausgabe*, Bd.5, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1984.

<sup>28</sup> Cf. p.ej.: HEIDEGGER, *op.cit.*, *Sobre el comienzo*, n° 49, *Verdad y extravío*, pp.64-65. Aunque remite a uno de los temas conductores de todo el camino heideggeriano en la deconstrucción de la historia del ser, p.ej. desde el pgf. 44 de *Ser y tiempo*, o sus meditaciones sobre Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 64 GA 70, pp. 61-62: Wahrheit ist entbergende Verbergung. So ist sie in sich zugleich als Lichtung die Irre und die Beirring; denn Entbergung kann von sich aus und für sich anbieten und die Verbergung als das Andere und Überwundene beiseite lassen.

<sup>30</sup> Hemos considerado exhaustivamente este tema en el capítulo 2 de nuestra tesis “*Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal o el pase entre el primero y el otro comienzo del pensar.”, 2.3.1 a 2.3.5.

<sup>31</sup> Según pensamos la disposición fundamental en el capítulo 5 de nuestra tesis: “*Eisejuaz* de Sara Gallardo o la disposición de los futuros.” Dejemos sin embargo citado de HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes...*, n° 215, *El esenciarse de la verdad*, p.275: “¿Qué significa esto: puesto ante el *ocultarse*, el re-huso, vacilación, estar permanentemente en su *abierto*? *Retención* y por ello disposición-fundamental: espanto, retención, temor. Tal cosa, “donada” sólo al hombre y cuándo y cómo.” GA 65, p.341: Was heisst dieses: vor das *Sichverbergen*, die Ver-sagung, Zögerung gestellt in ihrem *Offen* ständig sein? *Verhaltenheit* und daher Grund-stimmung: Erschrecken, Verhaltenheit, Scheu. Solches nur dem Menschen und wann und wie “geschenkt”.

que mostrarse si una humanidad cuenta sólo con el ente o si es suficiente pensar inicialmente desde el ser.”<sup>32</sup>

Nuestro esfuerzo está enfocado a sostenernos en esa decisión. Con la meditación de este poema se abre ese espacio de intersección que nos dio, hasta ahora, unas señas que facilitan su clarificación. Las nombramos otra vez según fueron apareciendo: lo último y lo inicial, el rasgo abismal del comenzar, el rechazo, la intimidad, el extrañamiento, la decisión en el temple fundamental, la lejanía que es cercanía. Nuestra apuesta, repetimos, es mostrar que las señas otorgadas por lo dicho y no dicho del poema tienen que ver con el ensamblaje eventual del último dios. Dejemos citado un par de párrafos que reúnan los elementos y fundamenten nuestro parecer de frente a la interpretación final del poema:

En estas señas es indicada la ley del último dios, la ley del gran aislamiento en el ser-ahí, de la soledad de la víctima, de la singularidad de la elección de la vía más breve y escarpada. / En la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio espacio-de-juego-temporal del ser. Esto extremo del esenciarse del ser exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser.<sup>33</sup>

### 2.5. Tercera época. El sacrificio de los retornantes. Lo inicial que encanta y extasia

Al continuar nuestra andanza pensante por el poema *Conversación con el ángel* de Olga Orozco, nos encontramos con la señal del “ahora” que inicia la tercera época.

Ahora, ya replegada toda lejanía con un golpe ritual, como un abanico que se cierra, frente al fuego donde arde de una vez el lujoso inventario de todo lo imposible, *contemplamos los dos el muro que*

<sup>32</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Sobre el comienzo*, n° 49, *Verdad y extravío*, p.65. GA 70, p.62: *Der Irrsinn muss zuweilen in die Welt ausrollen. Dann muss sich zeigen, ob ein Menschentum nur auf das Seiende rechnet oder aus dem Seyn zu denken anfänglich genug ist.*

<sup>33</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n° 255, *El viraje del evento*, p.327. GA65, p.408: *In diesen Winken wird das Gesetz des letzten Gottes als Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter und ihrer Herrschaftsstätte. / Im Wesen des Winkens liegt das Geheimnis der Einheit innigster Näherung in der äussersten Entfernung, die Ausmessung des weitesten Zeit-Spiel-Raumes des Seyns. Dieses Äusserste der Wesung des Seyns forderte das Innerste der Not der Seinsverlassenheit.*

*no cesa, no aquel que lloraríamos como estatuas de sal a la inocencia, su mirada de huérfana perdida, sino el otro, el incierto, el del principio y el final, donde comienza tu oculto territorio impredecible, donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera.*

Habíamos adelantado que el misterio último del poema se jugaba en ese instante extático donde la lejanía se vierte en una íntima proximidad. Al experimentar el más extremo alejamiento acontece una transfiguración esencial. En efecto, es notable el parentesco de las dos últimas citas en referencia a un ritual de expiación. Al comienzo de aquella, Heidegger habla de la soledad de la víctima. En el poema se ofrecen al fuego las primicias de aquél “lujoso inventario de todo lo imposible”. En el párrafo final dedicado al ensamblaje del último dios, la modalidad sacrificial no deja lugar a dudas:

Y los futuros del último dios son *sólo* y apenas preparados a través de aquellos que encuentran, miden y construyen el camino de *retorno* desde el abandono experimentado del ser. Sin el sacrificio de estos retornantes no se llega siquiera una vez a un amanecer de la posibilidad del hacer señas del último dios. Estos retornantes son los verdaderos pre-cursores de los futuros.<sup>34</sup>

Ahora ¿quiénes son los retornantes? No serían propiamente los futuros sino aquellos precursores decididos a la preparación de su camino de retorno. ¿Retorno de dónde y hacia dónde? Desde la experiencia de lejanía del abandono del ser con respecto al ente hacia el ámbito guardado por la intimidad de un nuevo comienzo. Creemos que el final del poema de Orozco es una invitación a permanecer ahí, dispuestos a la más simple y singular de las contiendas: “En el ámbito de señorío de la seña se encuentran en forma nueva tierra y mundo para la más simple contienda: la más pura reserva y la más elevada transfiguración, el más favorable encantamiento y el más terrible éxtasis.”<sup>35</sup>

En perspectiva, el final del poema no conduce a la nostalgia de un reino perdido de inocencia sino a la contemplación compartida. Tampoco

<sup>34</sup> *Ibid.*, n° 256, *El último dios*, p. 329. GA65, pp.410-411: *Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden nur und erst vorbereitet durjene, die den Rückweg aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, aussmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rückwegigen sind die wahren Vor-läufer der Zukünftigen.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 328-329. GA65, p.410: *Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verslossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berücksichtigung und furchtbarste Entrückung.*

cabría pensar en un encuentro de presencia con el ángel porque el muro 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 extasia. 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.

### 3. Hacia una dilucidación. Modalidades de la seña del rehuso

#### 3.1. *El ser-ahí en cuanto el estar frente del lenguaje*

Ahora, ¿cómo es ese *estar*, ese *ser-ahí*? Porque el final del poema nos invita a una meditación sobre esa permanencia en el ahí, en el claro donde se retorna a *estar* en la serenidad de una mismidad. El juego de pertenencias entre ser, ente, ser-ahí y dioses se ahonda dando lugar al acontecimiento y abrigo de una verdad. A dicho juego Heidegger llama “el viraje en el evento” –*Die Kehre im Ereignis*–<sup>36</sup>. En el viraje, el hombre es entregado a un modo de ser fundante, a *ser-ahí*: “Y en el viraje: sólo la fundación del *ser-ahí*, la preparación de la disposición al éxtasis encantador en la verdad del ser, trae al oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete.”<sup>37</sup>

Si atendemos al juego original de palabras entre oyente –*Hörige*– y perteneciente –*Zugehörige*– se enlaza más estrechamente el modo de ser pertenecientes a una escucha. Se ha reparado mucho en este aspecto hermenéutico<sup>38</sup> de la disposición silenciosa que está en vilo, que insiste y persiste en la escucha de una llamada –*Anruf*– y está a la expectativa de una seña. Al leer los versos finales del poema quedamos frente a un muro que no es en absoluto de lamentos.

sino el otro, el incierto, el del principio y el final, donde comienza tu oculto territorio impredecible, donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera.

<sup>36</sup> Cf., *Ibid.*, n° 255, *El último dios*, pp. 326-327.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 327. GA 65, p.407: Und in der Kehre: Nur Gründung des Da-seins, die Bereitung der Bereitschaft zur berücksichtigenden Entrückung in die Wahrheit des Seyns, bringt das Hörige und Zugehörige für den Wink der anfallenden Ereignung.

<sup>38</sup> P. ej.: PÖGGELER, Otto, *El paso fugaz del último Dios*, trad. M.Sarabia, en AA.VV., *Heidegger o el final de la filosofía*, (Navarro Cordón, Juan Manuel; Rodríguez, Ramón, (compiladores), Complutense, Madrid, 1997<sup>2</sup>, p.178: “Tanto la teología luterana de la cruz como la doctrina kierkegaardiana del instante habrían orientado a la teología hacia esa tarea: no hablar sobre Dios sino, al instante, escuchar e interpretar su llamada. (...) Recurriendo tanto a la diferencia husserliana entre formalización y generalización como a la ‘comunicación indirecta’ kierkegaardiana, Heidegger transforma la hermenéutica en ‘indicadora de formas’”.

Este muro es, desde el pensar inicial, una frontera. Y “estar enfrente” a ella nos llevaría a pensar el modo esencial de relación que hace consistir el lenguaje (Cabe recordar que como tal fue pensado con paulatina radicalidad por Heidegger<sup>39</sup> y la tradición que le sigue. Nosotros aprovechamos provisionalmente sus resultados en la introducción y en función de esta dilucidación). En lo que sigue probaremos completar la aclaración del presentimiento que recorre de principio a fin la lectura pensante del poema de Orozco. A partir del diálogo heideggeriano con el tópico angélico de Rilke intentaremos pues nombrar la seña del espacio de tiempo abierto por el paso fugaz del último dios.

El punto de partida es ver aquel muro como la invitación a un modo de *ser-ahí*, de “estar enfrente” de una frontera. Lo que dice la palabra *frontera*<sup>40</sup> puede orientarnos a comprender su relación constitutiva con respecto al *espacio* y el *lugar*. Ella, la frontera, no es aquello en lo que algo termina sino aquello a partir de donde algo comienza a ser lo que es en su esencia. El espacio es esencialmente aquello a lo que se ha hecho espacio, lo otorgado cada vez y coligado por medio de un lugar.

En el poema aquel muro es una frontera y como tal otorga un espacio, un territorio. ¿De qué modo? Se ve que desde el comienzo y hasta el final de modo incierto. ¿A quién otorga un territorio? Por de pronto, a la proximidad o lejanía del ángel. Y ¿desde dónde, desde qué lugar recibe su esencia? Nos aventuramos: desde la experiencia poética de espacio-tiempo que juega el poema. Y ¿cómo es su esencia, su territorialidad? Oculta e impredecible, nos dice.

Vitiello recuerda<sup>41</sup> que la separación de lo Abierto como rasgo esencial del ser del hombre es el *topos* de la meditación y de la poesía rilkiana. No obstante, según ha diferenciado Heidegger, lo Abierto no está pensado como claro del ser sino como “la gran totalidad de todo lo ilimitado”<sup>42</sup>. A lo Abierto de Rilke pertenecería la planta, el animal y también el ángel. En cambio el hombre estaría separado de lo Abierto porque el lenguaje lo ha hecho ingresar, desde siempre, en el mundo.

<sup>39</sup> P. ej. HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, trad. Yvess Zimmermann, Odos, Madrid, 1990. Original en alemán: GA 12. *Unterwegs zur Sprache (1910-1959)*.

<sup>40</sup> CF. HEIDEGGER, Martin, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Odos, Barcelona, 1994, p.136. Original en alemán: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)* en *Gesamtausgabe*, Bd.7, V. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.

<sup>41</sup> CF. VITIELLO, Vincenzo, *Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje*, trad. Teresa Losada en AA.VV., *Heidegger o el final de la filosofía*, *op.cit.*, p. 221.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, ¿Y para qué poetas? (1946) en *Caminos del bosque*, *op.cit.*, p. 211. GA 5, p. 262.

También para Heidegger, el rasgo esencial del lenguaje es la división, el corte que dividiendo une: el *Aufriss*, el perfil [rasgadura y rasgo]. Al dividir, ¿qué une el perfil? Las figuras, las formas trazadas en el espacio puro. Palabras excavadas en el Silencio, una a otra, nombre y verbo, proposición a proposición. Es la sintaxis del lenguaje, la trama del mundo, del *gedeutete Welt. Nur wo Sprache, da ist Welt.*<sup>43</sup>

El ángel cantado por Rilke pertenece a lo Abierto inaccesible. Vitiello señala la invocación y, a la vez, rechazo que en la séptima de las *Elegías del Duino* realiza el poeta con respecto al ángel: “Porque mi grito te invoca y rechaza / (...) Y su mano abierta en lo alto, para asir, permanece ante ti, / ¡Oh, inabarcable! como defensa y advertencia, / ampliamente abierta.” (VII *El.* vers. 87-92.)<sup>44</sup> Aquí tenemos de modo patente la relación esencial que queríamos mostrar. En este caso la decisión del poeta asume el “estar frente”, guardando la distancia diferenciadora del misterio. La relación esencial se realiza fundamentalmente en el lenguaje que juega *entre* el pliegue y repliegue del ser, *entre* el espacio-tiempo sacro que se abre entre el ente, el ser, el ser-ahí y los divinos. Vitiello describe, por un lado, esa relación destacando la situación condicionada del hombre: “Frente –*gegenüber*– al Ángel *nuestra* palabra humana, la impura, la intransparente palabra del tiempo y del mundo se dobla sobre sí, sobre su propio límite. No pretende lo imposible, sino que *humilde*, dice las cosas simples, elementales (...).”<sup>45</sup>

La humilde palabra, por otro lado, pasa entre las cosas y al ser tocada por la presente lejanía del Ángel son salvadas de su abandono en la mera entidad. Queda salvada la Diferencia, dirá Vitiello al final de su artículo<sup>46</sup>.

### 3.2. El lenguaje poético que dispensa esencialidad histórica

En su *Conversación con el ángel* Orozco nos sitúa en aquel “estar frente” a la frontera que dispensa poiéticamente esencialidad tanto a la humanidad como al territorio de sacralidad. A esta altura se sobrentiende ya que dichas esencialidades no deben ser pensadas al modo

<sup>43</sup> VITIELLO, *op.cit.*, p. 222.

<sup>44</sup> RILKE, Rainer Maria, *Werke in sechs Bänden, Frankfurt, a.M.*, donde las *Elegías*: pp. 439-482, citado por Vitiello, *op.cit.*, p. 225.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 231: “*Salvar* la Diferencia es pues posible, sólo si la palabra se recoge en el límite, en el “dentro-fuera” del límite, diciendo contra-diciendo, siempre pendiente de la posibilidad de ser ella misma contradicha, siempre en equilibrio entre el peligro de romperse en la roca del Silencio y el de perderse en el río del tiempo”.

platónico, substancial o representativo de la metafísica. Por ello sostenemos que este poema y la poesía esencial de Orozco pertenece al ensamble del evento, más precisamente al ensamblaje del último dios. Que al territorio desde donde proviene rehusando el ángel lo presintamos como sacro en absoluto surge de querer teologizar al ser. Sólo acordamos en mantenernos decididamente dispuestos a la cercanía del misterio (o lejanía, según se mire) de lo que pueda estar aconteciendo históricamente con respecto a los hombres y a los dioses. De ahí nuestro acuerdo de pensar abiertamente el *otro comienzo* en tanto que lo sagrado y el ser se aproximan hasta nombrar casi lo mismo. Casi lo mismo porque no obstante en el *comienzo* la decisión mantiene en suspenso un entretanto que aclara, otorga el claro para los dioses en su deidad, para los hombres en su humanidad y para la tierra y mundo en su esenciarse.<sup>47</sup>

La *Conversación con el ángel* es uno de los modos de fundar, de sostenerse en el “aclarante entretanto”. Con respecto a la humanidad –lo propio de lo humano– hemos destacado el modo de *ser-ahí*, de “estar frente” habitando la pertenencia serena al lenguaje de escucha fundado en el silencio. Con respecto a la deidad –lo propio de los dioses–, sólo nos cabe prestar oídos a la palabra (o la seña) de los que guardan lo sacro en el mundo –sean ángeles, poetas, profetas, o su conciliado juego. “Cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es el lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia.”<sup>48</sup>

De los versos finales del poema habíamos comprendido que el muro, es decir, la frontera es, de comienzo a fin, incierto. Sin embargo el territorio que otorga a partir del “estar frente” poiético tenía dos rasgos evidentes: ser oculto e impredecible. Es un territorio pues que se dona en el rehuso. Su localidad –esto es, lo propio de su territorialidad–, tiene como rasgo esencial el mismo que le cabe al ensamblaje del último dios. Estamos hablando de la seña que hace el poema en tanto rehuso.<sup>49</sup> Por guardar el pacto con el silencio, el misterio del ángel pertenece al lugar sacro donde, en todo caso, se estén jugando las decisiones históricas sobre mundo y tierra, sobre hombres y dioses. La *Conversación con el ángel* y la poesía de Orozco corresponde al lugar más alto de nuestro lenguaje esencial, porque su localidad funda la

<sup>47</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, *Sobre el comienzo*, n° 138, *Lo sagrado y el ser [Seyn]*, p.138.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°281, *El lenguaje (su origen)*, p.401. GA65, p.510: Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt wiederhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort.

<sup>49</sup> No ocultaremos que se trata de la misma localidad que piensa Heidegger para la poesía de Trakl. Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, *De camino al habla*.

nuestra desde que asume su diálogo con el silencio más abisal y profundo. Dice el párrafo final de los *Aportes*:

El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guardar-medida, sólo en tanto sienta pautas. Y así es el lenguaje un sentar-medida en lo más íntimo y amplio, sentar-medida como el esenciarse de la competencia y de su ensamble (evento). Y en tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí se encuentra en éste la moderación, a saber, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra.<sup>50</sup>

### 3.3. La localidad de la obra poética: el rehuso del último dios en su paso fugaz

Hasta aquí meditamos dos modos eminentes de la seña del rehuso. Una de ellas, el *ser-ahí* que se deja estar frente al lenguaje poético. La otra, la dispensación histórica de esencialidad territorial para dioses y hombres. Ambas llevaron a reconocer el silencio fundante. Recogidos en la última cita, resulta que el *ser-ahí* se funda en el lenguaje y este final, o mejor dicho, inicialmente en el silencio. A su vez, en el ensamblaje denominado por Heidegger como *los futuros*, la calma surge del silencio y pertenece el temple fundamental de ellos.

Hacia el final de esta meditación dejaremos decirse un poema de Orozco que reúne los elementos de la seña ya entrevistada. Desde el comienzo, cuyo título reza *¿La prueba es el silencio?*<sup>51</sup> hasta el final, el poema no abandona la intención interrogativa. (Puede leerse el poema en su integridad en el anexo, punto 4.) Ella, no obstante, no proviene de la exigencia calculadora que formula preguntas retóricas o conducentes sino de la disposición creadora de la retención. La primera proveniencia sería maquinación, la segunda, aquella que piensa desde el ser. Los primeros versos plantean dos grandes aspectos divergentes de la mismidad que corresponden respectivamente a sendos correlatos:

<sup>50</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°281, *El lenguaje (su origen)*, p.401. GA 65, p.510: Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Mass-halten. Es hält das Mass, indem es die Mass-stäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Mass-setzung als Erweisung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mässigung und zwar als der Grund des Streites von Welt und Erde.

<sup>51</sup> OROZCO, *Con esta boca, en este mundo*, en *Eclipses y fulgores*, *op.cit.* pp. 138-139. En adelante citamos esta versión.

Con un costado vuelto hacia este mundo, solamente un costado, expuesto día y noche a la depredación y a las mareas, y *el resto sumergido no sé dónde, a tientos y a temblor, espero desde tu sombra en blanco una seña*.

Aparentemente hay un costado vuelto hacia el cálculo de la vivencia –*Erlebnis*– que registra y lamenta pérdidas. Pero la aclaración delimita: “solamente un costado”. En cambio “el resto” permanece sumergido. ¿Dónde? La poeta no lo sabe porque es un lugar donde sólo es ostensible a la visión “una sombra en blanco”. Ahora ¿es únicamente la experiencia del temblor la que permite adjudicar esa sombra a un tú? Mejor no apresurar una respuesta. Lo que se torna obvio, luego de una primera lectura, es la divinidad de ese “tú” a quien se habla. Hacia el final se lo nombra “Señor”. Quedemos situados en que ese “resto” del poeta espera *desde* ahí, desde Su sombra. Ahora, ¿qué espera? Una seña.

¿Pruebas, señales, evidencias, testimonios...? Demos curso a la sospecha ¿no estaremos otra vez a la caza de garantías de la existencia divina para instalar la subjetividad? ¿No se reincide en la petición de un fundamento onto-teo-lógico para sostener la vigencia metafísica? Estamos advertidos por Heidegger: “Procedentes de una posición determinada a través de la “metafísica” con respecto al ente, podremos sólo difícil y lentamente saber lo otro: que el dios todavía aparece no en “vivencia” “personal” ni “masiva”, sino únicamente en el “espacio” abismoso del ser mismo.”<sup>52</sup>

Es innegable empero que lo abismal aparece en los primeros versos del poema. Escuchemos la continuación para dirimir de qué modo se espera en la situación presente y de qué seña o prueba se trata. Con los usos del pretérito perfecto e imperfecto nos ubica la poeta en una suerte de historia de aprendizaje o desengaño.

He oído el confuso parloteo de bocas invisibles en el bosque nocturno, y hay alguien que me sigue paso a paso y es puro resplandor y es sólo ráfaga cuando yo lo persigo; *a veces una lágrima cae sobre mi mano, helada, desde nadie, lo mismo que la llama del aliento que de repente corre por mi cara. Pero ésas no son pruebas. Ni siquiera evidencias de que los muertos vuelvan.*

<sup>52</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°256, *El último dios*, p.333. GA65, p.416: Herkünftig aus einer durch die “Metaphysik” bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, dass weder “persönlichen” noch im “massenweisen” “Erlebnis” der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen “Raum” des Seyns selbst.

Como puede leerse, el recuento no tiene el rasgo de la prueba que necesita el poeta. Más allá de los reclamos atendidos o no, se ha gestado una historia de *vivencias* que, sin embargo, han forjado una experiencia de negación:

Yo no te reclamaba emanaciones de las dichas perdidas, fantasmas que se rehacen a partir de un perfume, a partir de un sollozo, y que son los fantasmas de mi negación.

Una vez más se nos muestra la unidad de los ensamblajes. Que la *vivencia* –*Erlebnis*– y la *maquinación* –*Machenschaft*– resuenen, aproxima la oportunidad para forjar la experiencia de indigencia, para recibirla como un don. Sin la meditación sobre la resonancia del abandono del ser quedaría lejana la habilitación de *otra* especie de necesidades y de libertad. Dice Heidegger: “Sin embargo, esta experiencia es la primera salida al asalto al ser-ahí. Pues sólo cuando el hombre procede de esta indigencia, trae a luz las necesidades y sólo con éstas la libertad de la pertenencia al júbilo del ser.”<sup>53</sup>

Creemos que se ha recibido el don de la experiencia de indigencia. Ahora, ¿hay acceso al ahí del ser? El rechazo, parafraseando a los *Aportes*, fuerza al ser-ahí hacia sí mismo como fundación del sitio del *primer* paso del dios<sup>54</sup>. La mismidad del poeta presente desde el espacio abierto que se des-junta desde un costado hasta el *otro* la forzosa necesidad de pedir algo:

Pero desde el costado que se desprende y huye con la bolsa de huesos hasta el otro, el oculto, el increíble, el que acaso aletea contra la semejanza en medio de la mayor oscuridad, yo te pido un milagro, tan leve, tan fugaz como el humo que un sueño deposita debajo de la almohada.

Digamos algo de ese *otro costado*. En las fronteras del lenguaje poético y de la experiencia extrema del pensar se vuelven insuficientes las categorías antropológicas. Hablar del privilegio del alma con respecto al cuerpo sería inadecuado. Recurrir a formulaciones de la tradición, inconducente. Dejemos de lado también un discernimiento de la apertura hacia lo auténtico o inauténtico. La poeta habla de aquel costado como “el otro, el oculto, el increíble, / el que acaso aletea contra

<sup>53</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°256, *El último dios*, p.330. GA65, p.412: Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das Da-sein. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, p.330.

la semejanza en medio de la mayor oscuridad”. Habíamos citado el párrafo final de los *Aportes* donde invita Heidegger a darnos al lenguaje poético fundado en el silencio. Tal lenguaje sienta medidas. En los últimos versos puede verse con qué cuidado la poesía mide y custodia el misterio “contra la semejanza”. La pregunta queda aleteando en la contención ¿semejanza divina? No diremos nosotros lo que el silencio poético ha sabido decir callando.<sup>55</sup> En el rechazo, “en el medio de la mayor oscuridad” el talante fundamental es, una vez más, la retención. Queden abiertas otras posibles determinaciones antropológicas y teológicas. Dice Albizu: “Aparece una nueva *Stimmung* o bien la variación del viraje en cuanto al talante para el último Dios: *Verweigerung*, el rehusar. *Dasein*, liberado ahora de resonancias antropológicas (...). “Rechuso”, se aplica a Dios o al ser.”<sup>56</sup>

La petición de un milagro, sin embargo, está dirigida a la divinidad en un sentido inusual. ¿Se espera acaso algún tipo de demostración de su existencia? ¿Se espera su venida, la vuelta luego de su partida? Sobre este punto Heidegger advierte la forma más profunda y capciosa del ateísmo. Porque la espera metafísica de un Dios vuelve impotente la preparación para el acaecimiento del ser.<sup>57</sup> El párrafo 279 se titula *Pero ¿cómo los dioses?* Allí se llama la atención sobre la “religión” que agota con el usufructo de lo presente ante la mano. Volviendo a nuestra poeta ¿qué índole de petición es la suya? Escuchemos:

<sup>55</sup> Nuestra precaución proviene de la misma que Heidegger ya tempranamente supo tener. En la *Hermenéutica de la facticidad* de 1923 había tomado distancia de Max Scheller y la tradición que se sirve, sin más, de un teo-morfismo para definir al hombre. Cf. HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). Alianza, Madrid, 2002, en especial el pgf 5, *El concepto teológico y el concepto de “animal rationale”*. Nosotros lo hemos tratado en el 2.3.3. La pregunta por el hombre.

<sup>56</sup> ALBIZU, Edgardo, *Hegel y Heidegger, Las fronteras del presente filosófico*, Jorge Baudino, Bs.As., 2004, p.181.

<sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n° 256, *El último dios*, p. 333: “¿Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez ésta sea la forma más capciosa del más profundo ateísmo y el aturdimiento de la impotencia para sufrir el acaecimiento de ese sobre-venir del ser (...)” GA 65, p.417: Wie wenige wissen davon, dass der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müsste und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verhänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns (...).

No, yo no necesito un testimonio de tu exacta, entreabierta existencia, *sino una prueba apenas de la mía*.

En la preparación del otro comienzo poesía y pensamiento dicen lo mismo. No se le pide al dios (ni al hombre) una ayuda para adecuar evidencias, una garantía jerárquica que reubique un orden perdido o programado, un curso de expedientes que den solución a una situación insostenible. Aquí la prueba reclamada apunta hacia otro lugar, hacia el mismo lugar decisivo que piensa el otro comienzo:

Aquí no acaece ninguna redención, es decir, en el fondo derribamiento del hombre, sino la *inserción* de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser.<sup>58</sup>

Interpretamos esta cita junto con Vitiello.<sup>59</sup> La primera parte nos sitúa en el evento mismo. El verbo *geschehen* dice el acaecer, suceder. El ser acaece, es *Gechehen*, es *Ereignis*. “Aquí” no como un lugar entre otros sino como el aquí de todo lugar. Pero ¿qué *no* sucede aquí? Redención, salvación, solución alguna. ¿Para quién? Por de pronto para el hombre. Todavía más: se espera que ocurra su derribamiento. Se lo lleva, en el fondo, a que asuma su inserción, su pertenencia al *ahí* del ser. ¿Cómo? ¿Por qué medio? A través del dios.

¿Se espera que el hombre reconozca, una vez más, su impotencia y se deje salvar por la indemne omnipotencia del dios? En absoluto. Puesto en esos términos recaemos en la petición de un fundamento onto-teo-lógico que nos redima. Si persistimos en ese derrotero no habremos comprendido nada. Permitamos decirse lo dicho en la poesía:

Ah, Señor, tu silencio me aturde igual que la corneta del cazador perdido [*entre las nubes*].

¿Qué dice o hace el dios ante aquella petición? Nada. Silencio. ¿*La prueba es el silencio?*, era el interrogante abierto desde el título inicial

<sup>58</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°256, *El último dios*, p.331. P. 413: Hier geschieht keine Er-lösung, d.h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seingründung) in das Seyn selbst: Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Grösse nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

<sup>59</sup> Cf. VITIELLO, Vincenzo, *Secularización y Nihilismo*, trad. G.Losada, Baudino-UNSAM, Bs.As., 1999, pp.36-56.

del poema. Habíamos hablado del temblor que presentía y esperaba desde la sombra de la divinidad. Al estar a tientes y en temblor se añade ahora el silencio que aturde. Hablé en investigaciones anteriores de la “oscurovidencia”, de la videncia ciega. Aquí además se da el rehuso de toda palabra. Ahora, en el fondo abismal, se da el elemento fundante de toda posible audición, de toda posible escucha y palabra esencial: el silencio. El silencio aturde desde una omnipresencia invisible y des-localizada. Faltarán nombres pero no falta el presentimiento de lo sagrado (El rehuso es la señal de su paso fugaz: el estremecimiento del ser).

De cualquier manera no es de la divinidad que se pedían pruebas. No es lo sagrado lo que estaba puesto en cuestión. Hacia el final del poema sigue en pie la interrogación. La petición de la prueba concierne a la existencia de la poeta. Su sentido, sin embargo, es alcanzado por un misterio que nos sorprende y deja abierto el camino al pensar. Dice así, todavía impelida por la urgencia:

¿O estará en el castigo, en el Jordán amargo que pasa por mi boca, *tu respuesta, la voz con que me nombras?*

La impertinencia semántica, al decir de Ricoeur, quedará abierta gracias a este final. Si partimos de lo literal, la prueba existencial no se basa en la experiencia de los llamados “sentidos inteligentes” -visión y audición- sino del gusto. Una primera interpretación indica que consiste en probar el sabor de la vida. Michel Foucault ha hecho una genealogía de la constitución del sujeto occidental partiendo de la admonición délfica que rezaba: “conócete a ti mismo”. La insistencia recae sobre las modulaciones del cuidado e inquietud de sí. Al ocuparse de los filósofos estoicos de la época imperial –siglo I y II– ve surgir la idea capital de que la vida debe ser reconocida, pensada, vivida, practicada como una perpetua prueba. En las conclusiones finales reivindicará a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como la cumbre del desafío de la filosofía occidental.<sup>60</sup>

En nuestro poema urge probar, aunque fugazmente, la propia existencia. El sabor interrogado que surge nos envía hacia las resonancias evangélicas del bautismo de Cristo en el Jordán. Se habla extrañamente de castigo y de sabor amargo. El símbolo da qué pensar, decía Ricoeur. Cabe preguntarnos por qué la amargura del Jordán.

<sup>60</sup> Cf. FOUCAULT, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, trad. H.Pons, FCE, Buenos Aires, 2001, Clase del 17 de marzo de 1982, pp.415 y ss. En la última lección formulará el desafío de la filosofía occidental, pp. 464-465: “¿Cómo lo que se da como objeto de saber articulado [mundo] con el dominio de la *techne* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos?”

Después de todo es allí donde se pregunta el poema si estará la respuesta. Pero posterguemos las referencias evangélicas. En la pedestre búsqueda literal ya podemos encontrar dos datos significativos<sup>61</sup>: primero, la singular salinidad del río Jordán; segundo, que ella aumenta conforme avanza hacia el Mar Muerto, donde desemboca alcanzando una altísima saturación.

Sabemos que la metáfora viva se logra cuando se aproxima y reúne lo que aparecía corrientemente distante o inconexo. Aquí presentimos reunidas paradójicamente algunas significaciones de la prueba existencial: ¿será que cuanto más se gusta la sal de la vida se padece más amargamente su condición finita? ¿En esa experiencia reside el castigo? Resuenan aquellas palabras: “Aquí no acaece ninguna redención...”. En rigor no hay nada que pueda redimirse porque la finitud no es redimible, es la condición del ser. Se trataría, en cambio, de la apropiación del ser para la muerte que, diametralmente opuesto a todo inconpleto nihilismo, abre la amplitud de la existencia al misterio del ser:

Pero no se trata de disolver al hombre en la muerte y darlo por mera nulidad, sino viceversa: introducir la muerte en el ser ahí, para llevar a cabo al ser ahí en su abismal amplitud y así medir plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del ser.<sup>62</sup>

Hay algo más. Algo esencial que permanece guardado en la recóndita significación de estos últimos versos. Creemos que allí se nos otorga la última señal. Ella condensa en su misterio las demás señales entrevistas que dimensionan la localidad de la obra. En efecto, vemos en la pregunta final el rehuso en tanto señal del paso fugaz del último dios. Pero aquí es donde también se suscitan, de modo condensado, las preguntas decisivas. ¿Dónde el dios y cuál? ¿Cómo comprender el rehuso? ¿Cómo es su paso fugaz y su ultimidad?

¿Dónde el dios y cuál? No pasaremos por alto lo dicho en el umbral del pórtico al ensamblaje de “El último dios”: “El totalmente

<sup>61</sup> La característica principal del Jordán es su progresivo aumento de salinidad conforme avanza en su curso hacia el Mar Muerto. De hecho, penetra dulce en el Lago Kinnereth pero se saliniza a partir de allí hasta ingresar en el Mar Muerto que, con un 325 por mil de salinidad, es un 25 % más salino que los océanos.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°162, *El ser [Seyn] para la muerte*, p.232. P. 285: Aber es gilt ja nicht, das Menschensein in den Tod aufzulösen und zur blossen Nichtigkeit zu erklären, sondern umgekehrt: den Tod in das Dasein hereinzuziehen, um das Dasein in seiner abgründigen Weite zu bewältigen und so den Grund der Möglichkeit der Wahrheit des Seyns voll auszumessen.

otro ante los [dioses] sidos, sobre todo ante el cristiano”<sup>63</sup>. Valga aclarar que no nos incumbe ni interesa vindicar adecuaciones, filiaciones o legitimaciones.<sup>64</sup> Es innegable que nuestro poema nombra al Señor y alude al relato evangélico en el cual Cristo recibe el bautismo de Juan en el Jordán. Este acontecimiento es seguido, según Mateo, por las tentaciones en el desierto y el comienzo efectivo de la predicación de Jesús. Lo que es notable, lo que una y otra vez podrá (o no) estremecernos es la teofanía trinitaria que se testimonia: Cristo, el Espíritu que aparece como paloma y la voz del Padre que se oye en su confirmación amorosa: “Este es mi Hijo muy querido, en quien tengo puesta toda mi predilección” (Mt 3, 17). Tenemos allí un testimonio para la fe de la presencia divina en sus tres personas: Cristo y el Espíritu han aparecido a la visión; en cuanto al Padre, se ha escuchado su voz.

Ahora bien, al final del poema de Orozco, la voz del Señor habla en tanto silencio abismal. Si se prefiere: no habla en absoluto. Calla. Al usual rehuso de su apariencia se añade un silencio que colma los cielos y aturde. Con todo, hablar o callar supone la existencia. No es la cuestión. Tampoco cuál dios. La poeta, repetimos, no pide una prueba de la existencia o presencia de dios sino de la suya propia. A ningún dios —el que fuere— le cabe en el otro comienzo aparecer óptica, ni visible ni audiblemente. El rehuso es aquí la señal obsequiada. A través de ella se da la verdad del ser y la calma del paso del último dios.<sup>65</sup>

Entonces ¿cómo se da aquella prueba? Aun cuando los versos finales del poema no abandonan la interrogación, su circularidad envolvente se abre desde un centro cordial de copertenencias entre el dios, el ser y el ser del poeta. Ahí, creemos, se da la prueba y se otorga la señal.

¿O estará en el castigo, en el Jordán amargo que pasa por mi boca, tu respuesta, la voz con que me nombras?

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 323. GA65, p.403: Der Ganz Anderen gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen.

<sup>64</sup> Para muchos de nosotros el dios, o más precisamente: el modo en que el vínculo con ese dios es mayoritariamente pensado y testimoniado ha muerto. Esto significa que no promueve sino más bien menoscaba una experiencia abierta a la intensidad posible de la trama vincular. Esto, no obstante, no alcanza a agotar el misterio divino que, por cierto, la riqueza latente de la cristiandad sabe preservar, más allá de toda su decadencia nihilista. Por eso, en todo caso, puede esperarse la consumación activa de un nihilismo perfecto junto, por ejemplo, al maestro Eckhart cuando reza: “Ruego a Dios que me vacíe de Dios...” Cf. MAESTRO ECKHART, *Los pobres de espíritu en El fruto de la nada*, trad. A.V.Esquerra, Siruela, Madrid, 1999.

<sup>65</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, *Aportes*, n°254, *El rehuso*, p.325.

El castigo ¿no será simplemente asumir la condición de finitud y precursar la muerte? ¿No consistirá en eso la madurez que nos alcanza en tanto lo último del dios? ¿No pertenece a esa madurez el reconocimiento de que el dios también necesita al ser y al ahí del ser para consumir su acaecer? ¿No es la voz del poeta esencial aquel lugar abierto para el paso fugaz del dios? ¿No fue y es finitud también para el dios necesitar pasar por la boca del poeta que supo corresponder al silencio? La retórica de estas preguntas juegan con esta cita de Heidegger:

En tal esenciarse de la seña el mismo ser llega a su *madurez*. Madurez es disposición de tornarse un fruto y una donación. Aquí esencia lo *último*, el *fin esencial*, exigido desde el comienzo, a él no aportado. Aquí se descubre la más íntima finitud del ser: en la seña del último dios.<sup>66</sup>

Si la seña de los versos finales tiene el modo en que pasa fugazmente el último dios, la obra de Orozco da lugar a una experiencia de ultimidad apenas impensada. Ahora, lo último es el más profundo comienzo (Cf. 2.2). Después de todo se trataría de un bautismo –aunque *totalmente otro* que el cristiano–. Como tal tendría una carga de inicialidad en la que el castigo –figura de la finitud y el precurso de la muerte– pertenece a una historia vigente que debe ser finalmente consumada.

El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición.<sup>67</sup>

El dios extremo requiere al ser, piensa Heidegger. La creación del sitio histórico está en preparación toda vez que poesía y pensamiento piensan, desde sus cumbres, el ser en tanto evento. La poesía esencial es la libre voz del ser en la que dioses y hombres se aproximan

<sup>66</sup> *Ibid.*, n° 256, *El último dios*, p.329. GA 65, p.410: In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung. Hierin west das *Letzte*, das *wesentliche*, aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende*. Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

<sup>67</sup> *Ibid.*, n° 256, p.330. GA 65, p.411: Der Letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muss zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

a su localidad en el rehuso.<sup>68</sup> Habitarla poéticamente es preparar el *otro comienzo*, del que nos es dado saber poco.<sup>69</sup> La poesía de Orozco pertenece a lo más alto de la literatura argentina porque da lugar a pensar lo último y lo inicial que acontece en los recónditos pliegues y repliegues de nuestra historia. Por ahora, aquí permanecemos.

#### 4. Anexo de textos

##### *Conversación con el ángel*<sup>70</sup>

*Contigo en aquel tiempo yo andaba siempre absorta,  
siempre a tientas, a punto de caerme, pero indemne y eterna,  
tomada de tu mano.  
Ya casi te veía, lo mismo que al destello de un farol en la niebla,  
una señal de auxilio en la tormenta.  
Sí, tú, mi sombra blanca, transparencia guardiana,  
mi esfinge azul hecha con el insomnio y el íntimo temblor de cada instante,  
igual que una respuesta que se adelanta siempre a la pregunta.  
Sin duda en algún sitio aún estarán marcados tus dos pies delante de  
mis pasos  
porque te interponías de pronto entre mi noche y el abismo.  
Sospecho que convertías en refugios dorados mis peores pesadillas,  
que apartabas las setas venenosas y las piedras sangrientas  
y venciste asechanzas y castigos.  
Tal vez hasta me contagiabas la sonrisa  
y lloraras después un larguísimo tiempo con mis lágrimas, vestido con  
mi duelo.  
Después, mucho después, en esos años en que creí perderte  
en algún laberinto o en una encrucijada,  
fue cuando me dejaste a solas, tan mortal, en el destierro.  
Quizás te convocaron de lo alto para un duro relevo,  
y acudiste como un vigía alerta sin mirar hacia atrás,  
aunque a veces descubrí tu perfume de nube y de jazmín en una ráfaga*

<sup>68</sup> Al pensar junto a la poesía de Hölderlin, Trakl, Rilke, Heidegger mantiene, en la década del '50, lo esencial de su pensamiento. HEIDEGGER, *De camino al habla*, op.cit. p.62: "El Retraimiento [o rehuso] es el recogimiento por el que la estirpe humana es re-cobijada a su más serena infancia y ésta a su vez al alba de otro inicio primero. Como recogimiento, el retraimiento tiene naturaleza de lugar." P.65: "Hacer poesía, *dichten*, significa: re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento [o rehuso]."

<sup>69</sup> Desde la localidad abierta podríamos meditar en el futuro sobre la fuerza inicial que guardan poemas tales como *En el final era el verbo*, *Desdoblamiento en máscara de todos*, o *Génesis*.

<sup>70</sup> OROZCO, Olga, *Eclipses y fulgores*, prólogo de Pere Gimferrer, Lumen, Barcelona, 1998, pp.149-150.

*y hasta palpé la suavidad que deja la huída de una pluma debajo de la almohada.*

*Ahora, ya replegada toda lejanía con un golpe ritual,  
como un abanico que se cierra,  
frente al fuego donde arde de una vez el lujoso inventario de todo lo imposible,  
contemplamos los dos el muro que no cesa,  
no aquel contra el que lloraríamos como estatuas de sal a la inocencia,  
su mirada de huérfana perdida,  
sino el otro, el incierto, el del principio y el final,  
donde comienza tu oculto territorio impredecible,  
donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera.*

*¿La prueba es el silencio?<sup>71</sup>*

*Con un costado vuelto hacia este mundo,  
solamente un costado, expuesto día y noche a la depredación y a las mareas,  
y el resto sumergido no sé dónde, a tientas y a temblor,  
espero desde tu sombra en blanco una señal.  
He oído el confuso parloteo de bocas invisibles en el bosque nocturno,  
y hay alguien que me sigue paso a paso  
y es puro resplandor y es sólo ráfaga cuando yo lo persigo;  
a veces una lágrima cae sobre mi mano,  
helada, desde nadie,  
lo mismo que la llama del aliento que de repente corre por mi cara.  
Pero ésas no son pruebas.  
Ni siquiera evidencias de que los muertos vuelvan.  
¿No son más bien los vínculos que fragua la nostalgia,  
así como la oscuridad convoca siempre un campo de amapolas detrás de la pared  
y cada luna llena busca por los canales los espejos trizados del amor?  
¿Y ahora por qué vienen estas frases arrancadas de cuajo  
y todos estos cielos desfondados y rotos?  
Yo no te reclamaba emanaciones de las dichas perdidas,  
fantasmas que se rehacen a partir de un perfume, a partir de un sollozo,  
y que son los demonios de mi negación.  
Pero desde el costado que se desprende y huye con su bolsa de huesos  
hasta el otro, el oculto, el increíble,  
el que acaso aletea contra la semejanza en medio de la mayor oscuridad,  
yo te pido un milagro, tan leve,  
tan fugaz como el humo que un sueño deposita debajo de la almohada.*

<sup>71</sup> OROZCO, *Con esta boca, en este mundo*, en *Eclipses y fulgores*, op.cit. pp. 138-139.

*No, yo no necesito un testimonio de tu exacta, entreabierta existencia,  
sino una prueba apenas de la mía.*

*Ah, Señor, tu silencio me aturde igual que la corneta del cazador perdido entre las [nubes].*

*¿O estará en el castigo, en el Jordán amargo que pasa por mi boca,  
tu respuesta,  
la voz con que me nombras?*

### **Bibliografía y referencias citadas.**

- ALBIZU, Edgardo, Hegel y Heidegger. Las fronteras del presente filosófico, Jorge Baudino, Bs.As., 2004.
- CORONA, Néstor A., *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*, Biblos, Bs.As., 2002.
- ETCHEVERRY, Luis María, Olga Orozco y la prosa, un deslumbramiento demorado. Una simbólica de la infancia y de la máscara en AA.VV., LERGO, Inmaculada Concepción (comp.), Olga Orozco. Territorios de fuego para una poética, Univ. de Sevilla, Sevilla, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *Hereméutica del sujeto*, trad. H.Pons, FCE, Buenos Aires, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V.Picotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2003, n°253 y ss., Original en alemán: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), en GA 65, ed-Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.
- *Sobre el comienzo*, trad. Dina V.Picotti C., Biblos-Almagesto, Bs.As., 2007. Original en alemán: Über den Anfang, en GA 70, ed-Paola-Ludovika Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.
- *Introducción a la Metafísica*, trad. A.Ackerman Pilári, Gedisa, Barcelona, 1995. Original en alemán: GA 40, Einführung in die Metaphysik (1953).
- *¿Y para qué poetas?* (1946) en *Caminos del bosque*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000. Original en alemán: Wozu Dichter? en *Holzwege* en GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1984.
- *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Odos, Barcelona, 1994. Original en alemán: Vorträge und Aufsätze (1936-1953) en GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.
- *Carta sobre el humanismo*, trad. H.Cortés y A.Leyte, Alianza, Madrid, 2000. Original en alemán: Brief über den "Humanismus" (1946) en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976.

- De camino al habla, trad. Y. Zimmermann, Odos, Madrid, 2<sup>o</sup>1990. Original en alemán: GA 12, Unterwegs zur Sprache (1910-1959).
- LEYTE, Arturo, Heidegger, Alianza, Madrid, 2005.
- REBOK, María Gabriela, Propuesta de una antropología desde la vincularidad en Actas III del Congreso Nacional de Filosofía, U.B.A., Buenos Aires, 1982, TII, pp. 56-57.
- "Finitud, creación poética y sacralidad en la obra de Olga Orozco". Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía, n° 3, 1985. 51-64. También en *Convergencias Literatura 3* (2006), <http://www.konvergencias.net>.
- RILKE, Rainer María, Cartas a un joven poeta, versión Arrizabalaga, Errepar, Bs.As., 1999.
- SANGUINETTI, Javier O., Provocando lo sagrado. La dimensión trágica del ser, Mediarte, Buenos Aires, 1999.
- OROZCO, Olga y ALCORTA, Gloria, Travesías. Conversaciones coordinadas por Antonio Requeni, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- OROZCO, Olga, Eclipses y fulgores, prólogo de Pere Gimferrer, Lumen, Barcelona, 1998.
- PÖGGELER, Otto, El paso fugaz del último Dios, trad. M.Sarabia, en AA.VV., Heidegger o el final de la filosofía, (Navarro Cordón, J. Manuel; Rodríguez, Ramón, (compiladores), Complutense, Madrid, 1997<sup>2</sup>.
- RILKE, Rainer María, Werke in sechs Bänden, Frankfurt, a.M., donde las Elegie: pp. 439-482, citado por VITIELLO, op.cit infra., p. 225.
- VATTIMO, Gianni, El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación, trad. de Jorge Binagui, Península, Barcelona, 1989.
- VITIELLO, Vincenzo, Heidegger/Rilke: un encuentro en el "lugar" del lenguaje, trad. Teresa Losada en AA.VV., Heidegger o el final de la filosofía, op.cit.
- Secularización y Nihilismo, trad. G.Losada, Baudino-UNSAM, Bs.As., 1999.
- MAESTRO ECKHART, Los pobres de espíritu en El fruto de la nada, trad. A.V.Esquerria, Siruela, Madrid, 1999.

#### Bibliografía consultada:

- ALIFAMO, Roberto. "Olga Orozco. Reflexiones para un ars poética". Proa, 3<sup>a</sup> época, n° 2 (diciembre-enero 1988-89): 77-81.
- AZCONA CRANWELL, Elizabeth. "Olga Orozco", Letras de Buenos Aires, 1999, n° 44. 17-19.

- BAUMGART, Claudia, Bárbara Crespo de Arnaud y Telma Luzzani Bystrzewicz. "La poesía del cuarenta. Introducción", en Capítulo. Cuadernos de literatura argentina. La poesía del cuarenta. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980-85. 169-218.
- BRÚ, José (comp.). Acercamientos a Olga Orozco. Premio Juan Rulfo 1998. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1998.
- CALABRESE, Elisa: "Magia, memoria y poesía en Olga Orozco". Prisma, n° 3, número de homenaje a la poeta Olga Orozco, 2005. 5-20.
- CALLONI, Stella. "Olga Orozco. La poesía: relámpagos o luces de lo invisible". Casa de las Américas, n° 217, 1999. 135-139.
- CHIRINOS, Eduardo. "Olga Orozco en el revés del cielo". Cuadernos hispanoamericanos, n° 504, 1992. 122-124.
- COLOMBO, Stela Maris. Metáfora y cosmovisión en la poesía de Olga Orozco, Rosario: Grupo de Estudios Semánticos, 1983.
- GUERIN, Miguel Alberto. "Olga Orozco. La oscuridad es otro sol". Sur, n° 314, 1968. 92-94.
- LOJO, María Rosa. "Estudio preliminar", en Olga Orozco. Repetición del sueño y otros poemas. Colección "Los Grandes Poetas", n° 46. Buenos Aires: CEAL, 1988. 1-8.
- LÓPEZ DE ESPINOSA, Susana B. "Retórica de la máscara y el rostro en la poesía de Olga Orozco", en Estudios de literatura argentina II. Bs. As.: Instituto de Literatura Argentina "Ricardo Rojas", 1987. 37-45.
- LOUBET, Jorgelina: "Lo cotidiano, el fulgor y el signo en la obra de actuales escritoras argentinas". Zona franca, n° 20, 1980. 6-23.
- "Tres miradas en trascendencia. Olga Orozco, Elvira Orphée, Sara Gallardo", en Boletín de la Academia Argentina de Letras, LI, 1986. 201-202. También en *Coordinadas literarias I. Estudios de literatura argentina*. Bs.As.: El Francotirador Ed. 1996. 77-139.
- LUZZANI BYSTROWICZ, Telma: "Olga Orozco: poesía de la totalidad", Capítulo. Cuadernos de literatura argentina. La poesía del cuarenta. Bs. As.: Centro Editor de América Latina, 1980-85. 227-231.
- "Prólogo", en Poesía. Antología de Olga Orozco. Buenos Aires: Centro Editor de A. Latina, colección Capítulo, n° 141, 1982. I-IX.
- MÚJICA, Hugo: "Olga Orozco. En el revés del cielo". Revista iberoamericana, n°s 144-145, 1988. 1084-1089.
- MURENA, Héctor A. "Cara y cruz". Sur, n°s 209-210, 1992. 151-157.
- NAVARRO SANTOS, Marianela. "El oculto territorio de Olga Orozco". Cuadernos hispanoamericanos, n° 597, 2000. 129-131.
- NEGRONI, María y BONZINI, S. La maldad de escribir. 9 poetas latinoamericanas del siglo XX. Tarragona: Igitur, 2003.

- OROZCO, Olga, "Viajera en la noche: Sobre Los trabajos y las noches, de Alejandra Pizarnik". Testigo, nº 2, 1966. 71-73.
- "Oliverio Gironde frente a la nada y lo absoluto". Cuadernos hispanoamericanos, nº 335, 1978. 226-250.
  - "Tiempo y memoria", en Actas del VI Congreso Nacional de Literatura Argentina. Córdoba, 2-5 de octubre de 1991. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1993. XI-XVIII.
  - "Jorge Luis Borges en su historia de la eternidad". Cuadernos hispanoamericanos, nºs 505-507, 1992. 119-122.
- PIÑA, Cristina. "Olga Orozco. Los juegos peligrosos". Cuadernos, nº 81, 1964. 92.
- "Carina", de Olga Orozco: un análisis estilístico". Explicación de textos literarios, vol. XII, nº 2, 1983-84. 59-78.
- ZOLEZZI, Emilio. "Olga Orozco. Museo salvaje", en Poesía, conflicto y asentimiento. Estudios sobre poesía argentina. Buenos Aires: Eudeba, 1986. 51-54.
- ZONANA, Víctor Gustavo. "Olga Orozco y su exploración poética en la corporalidad: Museo salvaje (1974)". Revista de literaturas modernas, nº 25, 1992. 269-277.

## Resumen

Esta investigación intenta provocar la intersección entre algún poema fulgurante de Olga Orozco y ciertas señales de los "Aportes a la filosofía" de Martin Heidegger. 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 presta a ser nombrado como sagrado. La primera señal es la íntima fuerza de lo inicial en tanto proyecta la apertura desde una esencialidad poética. Luego indagamos la mutua fecundación entre lo último y lo inicial, entre cercanía y lejanía, y esto con respecto al paso fugaz del último dios. Con las meditaciones de Vitiello y Heidegger sobre el tópico de lo abierto, el ángel y el lenguaje concluimos que el "estar frente" se consuma 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. Todo ello nos llevó a la clave de una localización de la obra de Orozco en tanto vacilante rechazo del último dios en su paso fugaz.

**Palabras clave:** localización - sagrado - último dios - poesía - sagrado.

## La concepción del cuerpo en la filosofía trágica del joven Nietzsche y la recepción deleuziana

por Juan Pablo E. Esperón

USAL, UNLAM, ANCBA, CONICET

### 1. El nacimiento de la Tragedia<sup>1</sup>

*El nacimiento de la tragedia* es un libro complejo. Nietzsche elabora en él sus primeros pensamientos filosóficos planteando una nueva interpretación de la tragedia griega. Influenciado por Schopenhauer e interpretando la obra musical de Wagner repiensa a la cultura griega. Es un texto muy sobrecargado, en muchos aspectos quiere decir más de lo que realmente dice, pareciera como si Nietzsche todavía no hubiera madurado su filosofía y por tanto da rodeos. En este sentido, la obra muestra y oculta, dice y calla. Pero más allá de todo esto, se puede afirmar que para Nietzsche la filosofía se define como sabiduría trágica; donde la realidad está dada por el originario acaecer de la lucha entre fuerzas apolíneas y dionisiacas: la noche que destruye, las figuras, las formas que aparecen al amanecer. En este sentido, lo trágico es órgano viviente de la filosofía nietzscheana y el arte es el horizonte a través del cual la filosofía se desenvuelve y se desarrolla. Asimismo, Nietzsche se propone aquí hacer una reconstrucción histórica de la civilización europea mostrando que los ejes en los que ella se había erguido han caducado,

<sup>1</sup> Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe -abreviadas como KSA- Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980*. Las cartas se citan según *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden -abreviadas como BKSA- Herausgegeben Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1986*. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para el Nacimiento de la Tragedia, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid; en cualquier otro caso, será aclarada la procedencia de la traducción de los textos.