



Polis, Revista de la Universidad Bolivariana

ISSN: 0717-6554

antonio.elizalde@gmail.com

Universidad de Los Lagos

Chile

Witto Mättig, Sergio  
Julio Cortázar. La literatura de la proximidad.  
Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 1, núm. 2, 2001, p. 0  
Universidad de Los Lagos  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500224>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Julio Cortázar:**  
**La literatura de la proximidad**

**Sergio Witto Mättig\***

“Enseñar literatura es enseñar una promesa. Pero la promesa, precisamente, difiere el cumplimiento de lo prometido. Establece ese diferimiento como el límite de su propia actividad” (Moreiras 1999: 103). Esto significa que lo enseñable, en este caso la literatura, no se constituye sino con referencia a un paso y al tenor de ese no-lugar comparece **algo** que no es lo que su propia escritura guarda. Se podría sindicarse ese paso según el modo trascendente, no obstante se trata de una zona de proximidad con la inmanencia. La promesa esquivada lo que promete, “o más bien lo traslada más allá de lo que ella misma puede librar” (Foucault 1963: 15). Se decide aquí un asunto relativo a la proximidad, en Cortázar esta podría ser la proximidad a “una trascendencia en cuyo término esté esperando el hombre” (Cortázar 1963: 230); bajo el mismo expediente se podría afirmar que mantiene una relación “sanguínea” con el individuo (Yurkievich 1978: 18).

Sin embargo, en consideración a las tesis humanistas la proximidad desagrega las cláusulas de la presencia toda vez que el ímpetu escritural convoca una extranjería imperceptible: cuanto más se querría emplazar el reclamo identitario –que haya un autor y un sentido– e invocar a falta de ley la univocidad de la experiencia o hacer del sujeto, finalmente, la cifra definitiva del arbitrio, más deviene aquella a-sintonía que esquivada el atributo infaltable, más dista la previsión de la cordura. A Oliveira “algo le dice que en la insensatez está la semilla” (Cortázar 1963: 560). Si esto es así, hay en la obra una potencia que interrumpe el sentido, un pliegue de sus márgenes capaz de producir la emergencia de un texto residual, “en todo creador hay cierta exigencia, oculta, permanente, que lo sostiene y lo devora” (Benveniste 1966: 34).

Lo que otrora pretendía ser producción inapelable del sujeto, ahora se vuelve un trazo argumental a la deriva. El protagonismo de los **dobles** (Doppelgänger) viene a reforzar la operación de la deriva; ella aparece en las relaciones entre Traveler y Oliveira o la visión que éste llega a tener de la Maga y Talita en *Rayuela*. Cortázar al igual que Stich (1978) propone considerar el principio de autonomía en la perspectiva acuñada por la ciencia ficción. Allí la cuestión propuesta está referida a una actualidad tecnológica que ha podido duplicar la constitución molecular de la humanidad, por tanto, “estos dos humanos serán psicológicamente idénticos, que cualquier propiedad psicológica instanciada por uno de los sujetos también será instanciada por el otro” (Ibid: 590).

Es la misma operación del **doble** la que da lugar a la maniobra ambivalente vivida por los personajes de *Lejana* (Cortázar 1951) y de *Una flor amarilla* (Idem 1956). Sólo la indeterminación identitaria puede fundar esa innegable provisionalidad con que se convoca el

---

\* Investigador y docente de la Universidad Bolivariana

sentido común en la constitución del sujeto. Si bien “la identidad psicológica incluye a cualquier par de organismos” (Vergara 2001: 5), esa trascendentalidad deliberante no puede validarse a sí misma sino hasta la irrupción de lo imprevisto “la bandada de palomas, las Madres de la Plaza de Mayo, irrumpen en cualquier momento” (Cortázar 1984: 14).

En *La noche boca arriba* (Idem 1956) el personaje sólo al final sabrá que no es el sujeto del accidente quien en su delirio se sueña combatiendo en la guerra florida, será verdaderamente, ese guerrero que sueña recorrer una ciudad imposible montado en un extraño artefacto (Gertel 1973: 41-71; Mac Adam 1971; Castelar 1964: 3; López 1967: 5-30). La operación vicaria, esto es, cierta posibilidad de vivir o morir en un tiempo distinto y en el lugar del otro, se sostiene en la ruptura de las coordenadas estables del espacio y del tiempo. En *Todos los fuegos el fuego* (Cortázar 1966) el circo romano y un asesinato en París se unen por el efecto de las llamas (Allen 1967: 35-50; Andreu 1967: 153-159; Lagmanovich 1971: 87-95; Cornejo 1968: 71-83; Carrillo 1972: 319-328). En *El otro cielo* (Cortázar 1966) es posible vivir en el París de 1870 y al mismo tiempo en el Buenos Aires actual (Pizarnik 1968: 5-6). En *El ídolo de las cícladas* (Cortázar 1956) un verdugo que falla el golpe mortal es testigo de su propia transformación, pasa de ser el victimario a asumir el rol de la víctima (Amícola 1969).

La dificultad en delimitar con precisión el lugar de la subjetividad le viene a Cortázar de la desarticulación categorial provista por la herencia cartesiana y del contacto esporádico con el último Heidegger. Cortázar se aproxima críticamente a la duda metódica en tanto que ésta se apoya finalmente en una certeza irrefutable: la referencia al yo pensante; mantiene una cierta distancia, con Heidegger, en torno a la cuestión del humanismo (Heidegger 1954). Y sin embargo, la literatura de Cortázar continúa el derrotero abierto por la modernidad tardía –Marx, Nietzsche y Freud– en tanto que los cuestionamientos alcanzan inexorablemente al sujeto. La conciencia deja de ser transparente al sentido, ésta deviene estructura cuyo develamiento produce indeterminación y pérdida de la soberanía trascendental. Lo subjetivo no deja de organizarse en torno a la posibilidad de **un** mundo. En esta perspectiva *Rayuela* concibe la existencia como la antesala de lo definitivo, como mera proximidad; en *Los Premios* (Cortázar 1960) se afirma la necesidad de poseer un mecanismo que permita aprehender lo inasible de sí mismo. En perspectiva política rebasar lo permitido equivale a una forma de resistencia frente a lo que en Occidente ha podido condensarse como **buen ciudadano**. Por allí la literatura ingresa como “denuncia imperfecta y desesperada del *stablishment* de las letras, a la vez espejo y pantalla de otro *stablishment* que está haciendo de Adán, cibernética y minuciosamente lo que delata su nombre apenas se lo lee al revés: nada” (Idem 1967: 26). La literatura parece aproximarse a ese estado transicional constituido por el sujeto.

Hay también en Cortázar la pregunta por una escritura de la proximidad que roza apenas el concepto de literatura ligado a una filosofía universal. Difiriendo el origen, esa proximidad ensaya un paso transeúnte, un pensamiento poseído y resistente con respecto al presente, si cabe más decididamente aún, **contra** dicho presente, contra “esa lenta manera de vida / ese aceite de oficinas / y universidades / esa pasión de domingo en las tribunas / (...)un silencio insoportable de tangos y discursos” (Idem 1971: 11). Una buena literatura es siempre acceso a algo que se desconoce, una forma de resistencia que forcejea con el presente. No es ella el recurso a un esoterismo fantasmal ni a unas prácticas suspendidas en el secreto. De no ser así, toda su bondad se inscribiría, inevitablemente, en el círculo de la violencia. Por un lado estaría lo cotidiano, lo conocido, lo probado, el imperio de la ciencia; por el otro su excedente, aquella fascinación inasible de contactos espasmódicos, toda suerte de travestismos de la imaginación, del arte o de la fe.

Frente a la normalidad se instalaría el espectro de su propia miseria o la urgencia de una purga permanente. Habría que abandonar dicho círculo, éste constituye –como dirá Foucault– un mal principio de retorno, habría que abandonar la organización esférica del todo. Pero más que un lugar al que se abandona deviene una nueva proximidad, más que un movimiento que auspicia el retorno de la certeza dice el riesgo de una travesía para la que no

existe el recurso fácil a los puntos cardinales, como si fuera todavía posible capturar lo exótico y dialectizar la diferencia. Incorporado a la escritura, el texto viene a ser no sólo la imposibilidad de una locación establecida, constituirá, la afirmación del porvenir; como que ese mismo texto ambicionara otra consistencia y allí, quizás a modo de extraña reparación esperara un alumbramiento suplementario en virtud de la concurrencia en todo esto de cierto tono mayor. Si Cortázar decide no suscribir una especificidad de lo imaginario es para reconocer en él un régimen de consistencia. En tal régimen converge el devenir. La evaluación de esa imagen nos introduce en una galería singular en la que aparece aquello que otrora confortablemente vivía de las rentas arrojadas por un balance a su favor, la de la confianza en la ciencia y la fe en la razón.

Cortázar parece suscribir aquí la idea de una **flexibilidad** de la razón, y esto nada tiene que ver con un **a medias**, convalecencia o debilidad, más bien con un encuentro peligroso, un robo, una segunda inocencia, puede aparecer “la indicación súbita de que, al margen de las leyes aristotélicas de nuestra mente razonante, existen mecanismos perfectamente válidos” (González 1978: 42). Si esto se produce es que hay un devenir que actúa en silencio, entonces el presente, todo presente, es sentencia epistemológica, de tribunal. El presente para Cortázar es lo que somos, por eso querríamos abandonarlo siempre, la actualidad es lo que devenimos, lo intempestivo nietzscheano. Lo que aquí debe poder conjurarse es el sortilegio del historicismo como pensamiento de la transparencia y de la identidad, algo no muy distinto a una lógica ordenadora. Muy a la inversa, lo que aquí debe poder afirmarse es una “nueva imagen del pensamiento” (Deleuze 1967: 152), “el silencio loco de un paso” (Bataille 1954: 109), “en mi caso, la sospecha de otro orden más secreto y menos comunicable” dirá Cortázar (1977: 262). Como si el gesto de la indiferencia se instalase siempre en ese más allá del sobresalto, como si la **Gran Costumbre** forjara esa región crepuscular donde el asombro y el entusiasmo, incluso la repulsa ante algún trazo siniestro de lo actual, parecieran perder su carácter de excepción y formaran parte del horizonte cotidiano. En esto Cortázar parece ubicarse a la zaga de la prosa benjaminiana en tanto que “la construcción de la vida se halla, en estos momentos, mucho más dominada por hechos que por convicciones” (Benjamin 1932: 15). Por alguna extraña razón Cortázar no ha podido sustraerse a la potencia crítica, a esa justa distancia pronunciada casi contemporáneamente por el teórico alemán. **Hechos, convicciones**, un dualismo paralelo que presenta la escena consumada de lo bífido, como si a través de dos suelos diversos sólo cupiera el interregno de la falta, como si la proximidad a aquella “superficie de absorción” (Baudrillard 1987: 18), contuviera un **doble** en continuo asedio, un espejo, dos entes paralelos unidos sólo esporádicamente por el imán arbitrario e infalible de la síntesis dialéctica.

Si fuera posible una mirada bifocal, el registro de un sonido en contrapunto, la existencia de dos cánones aislados ¿podría concitarse frente al recurso del margen una proximidad serial que lo subvierta y hacer del reparto un encuentro paradójico? Los **hechos** son relativos a un suceso, a un acontecimiento. Las **convicciones** se dicen de las creencias, de las ideas, de las opiniones; cosas que alguien cree en religión, en política, en moral; nos evocan la acción de vencer, persuadir con razones. ¿En qué borde se instala la literatura de Cortázar? Un primer acercamiento nos confirma una hipótesis general: a la fuerza de los hechos no ha podido contestar la fuerza de las convicciones. Como contraparte, el registro escritural cortazariano no se deja administrar según el modo de la exclusión, pareciera propiciar un más allá inusitado, una dislocación de la raíz: deambular espectral, espacio de intemperie. Pero esto involucra un asunto de estilo, una transmutación estética que no renuncia a ser también obra de la filosofía. Irregularidad constante y rigor literario son capaces de conjurar lo anodino. Esa alquimia verbal que intenta superar una conciencia policíaca, que busca el intersticio y el juego, conduce a Cortázar a una proximidad con lo singular.

Bien se podría suscribir un compromiso tal con la escritura que se derivase de aquí un privilegio aparente o fácil, el de una producción cada vez más mediada por el acoso de lo público, cada vez más funcional y más poblada de impresiones conocidas. El socialismo en Cortázar cabe en ese territorio público conocido, pero se reserva su proximidad con la utopía;

el socialismo entonces como “fénix permanente” (Cortázar 1984: 17). Tiene razón Derrida cuando, tras conferirle el estatuto de condición al archivo, reconoce en él la renuncia a ofrecerse como producción de una anámnesis intuitiva en orden a animar, desde lo más inocente y lo más neutro, el origen de un acontecimiento (Derrida 1995).

Pero no basta que acontezca el singular si el deseo se desliza en una sola dirección. La dirección única es la señalética etnocéntrica de la lengua, monolingüismo que incorpora la trascendencia en el perímetro local. La proximidad no administra el sentido, querría problematizar escrituralmente el compromiso con el estilo regional cuando éste descansa en la presencia. América entra a formar parte de esa zona indemostrable. No es la rebelión de la periferia la que abrigará la espera ni serán alianzas futuras las que lograrán la síntesis. Si en la década del treinta Victoria Ocampo funda *Sur* bajo la premisa de una identidad local refrendada por las vanguardias, si en esta línea puede afirmar que “nada nos pone más seguramente en el rastro de nuestra verdad como la presencia, el interés y la curiosidad, las reacciones de nuestros amigos de Europa” (Ocampo 1931: 7), la proximidad alude más bien a un espacio cuya superficie apenas se deja ver en la irregularidad de la sintaxis, de cara a la propia lengua es alteración y desmesura.

“Toda *Rayuela* fue hecha a través del lenguaje” (González 1978: 29), ella hace de la literatura el horizonte inespecífico de la alteridad, sólo a partir de allí puede desglosarse un elenco de localizaciones puntuales en donde el “espacio de la transgresión” propuesto por Greimas puede adquirir consistencia pero a condición de contactos esporádicos (Greimas 1960: 167). Oliveira parece obligado a traspasar su borde interno, a merodear por el lugar de la **casilla vacía** impulsado por una especie de idea intraducible, por un movimiento que hace próxima su propia vida a la esfera del lenguaje. O la subjetividad de Oliveira ha podido alcanzar aquel punto crepuscular en virtud de los requerimientos de una idea empeñada en capitalizar sobre sí la enunciación de sus efectos, o bien a causa del incansable juego de las apariencias, esa extraña combinatoria propiciada por el Club de la Serpiente que venía a subsumir todo linaje en una gestualidad más visible, en un descuido más elemental e inconsciente. A Oliveira lo precede un habla que separa, sin mucha habilidad quizás, la economía interna de sí mismo y aquello que vendrá –según ese mismo precedente– a formar parte de él pero sólo a-posteriori, esta vez como emplazamiento de una multiciplidad de simulacros: individualidad, imagen pública, auto-conciencia, etc. Tras ese circuito representacional de la forma abstracta, comparece la sustancia y la asignación de una identidad flotante, comparece a última hora, el ser y los entes, y ahí, en el descenso del capítulo 36, se volverá a conjugar la idea. En dicho comparendo late la presencia de una línea divisoria cuya metodología separa del original lo que no vendría a ser más que su falsificación póstuma.

Lo que después de Nietzsche debía operar como inversión del platonismo (Deleuze 1969: 255-267), esa disposición para “desplazarse insidiosamente por él, bajar un peldaño, llegar hasta ese pequeño gesto –discreto, pero **moral**– que excluye el simulacro” (Foucault 1970: 11), ese abrirle paso a un plan maestro que guardándose de la pretensión trascendental se aproxime a la inmanencia, redundando en la posibilidad de inscribir en tal inversión, ahora, una hipótesis plausible. Se tendría que poder pensar a un tiempo idea y simulacro, con mayor exactitud: el descenso de Oliveira involucra sólo **una** cierta filiación con la idea, de ahí que no sea tributario de una sobredeterminación filosófica, como si aquella pudiera configurarse sólo en la concordancia plena a un **eidós** primordial. Que el descenso haya sido recurrente en la historia de la literatura, que se haya expresado preferentemente bajo el imperativo de una experiencia transversal no desdice su carácter inmanente. Dicho carácter sustenta un espacio filosófico que ya no demanda de la trascendencia la infinitud necesaria para seguir pensando. A ese espacio le corresponde una voluntad de olvido.

Desde un principio al mito le convino la memoria, debió por ello inscribirla colectivamente marcando los cuerpos e inocular en su interior, sublimando el rito de la sangre, la presencia de una deuda infinita. En virtud de esta letanía de la sobrevivencia ¿por qué volver

al mito como una tierra natal a la que se evoca en la nostalgia, a ese código simbólico –que en palabras de Vernant– supondría el despotismo? Si por el contrario, la contraseña no cesa de reinventar la posibilidad de un nuevo acceso, de una intervención radical, no sólo bajo el signo del rechazo sino en la dirección de una crítica específica. Sólo es posible convocar el mito con el estilo del rizoma, justo por donde ya no es posible ninguna reinscripción, ni a nuestra modernidad ni a nuestra nostalgia. No existe lugar para el mito. Todo Edipo no es sino la historia de una ambigüedad fantasmal de lo privado. **Denegación que conserva la creencia sin creer en ella.** Defensa de la tradición. Trampa soñada puesta en el movimiento de una escena íntima a ultranza y que no logra zafarse del pasado.

Si el deslizamiento de Oliveira actualiza la tradición mítica de los descendos redentores, de Ulises y Eneas, de Cristo y El Dante; si por la misma razón ellos parecen conferirle estatuto de sentido a la opinión según la cual, en situaciones límites el hombre imita la práctica ancestral de sus dioses tutelares, en cualquier caso, todo ello se conecta al dilema de una comunidad actual emplazada por el singular. El mito “legitima un hecho natural o histórico remitiéndolo a su pasado divino. En este sentido, el mito está fundamentado. Pero las fundamentaciones presuponen una cierta distancia respecto a lo que se trata de fundamentar. La cosa de la que se cuenta que tiene su origen en otra cosa ya ha sido liberada de su participación inmediata en esa otra cosa” (Franck 1994: 111). Es en su relación con la trascendencia que el descenso deviene síntesis inmemorial, su mayor mérito consiste en el montaje simultáneo de una multiplicidad de nombres que confluyen como interiorizados por la historia de la dominación. Toda inscripción ha tenido que enfrentarse, tarde o temprano, a su propia pérdida, a su propio fantasma, la marca original ha debido quedar protegida bajo el amparo tutelar de la memoria. La divisa tiende a conjugar en una sola la escena del poder, como dirá Walzer en sintonía con Foucault, “ningún antiguo régimen es simplemente opresor; también es atractivo(...)” (Walzer 1985: 53).

El Capítulo 36 de *Rayuela* viene precedido por la desafección del poder, y en consecuencia, por el desmontaje de la unidad del significado, se escurre en él la alternativa de un proceso heterogéneo y de una práctica de “estructuración y de desestructuración” del sentido (Kristeva 1974: 15). Si la metafísica de la presencia había hecho del sujeto el lugar de la certeza, lo que resta ahora puede testimoniar que “hay algo que quiere ceder en alguna parte” (Cortázar 1967: 99). Todo el testimonio apuesta por contradecir la razón del mundo, la expresión literaria de Cortázar de a fines de los sesenta parece aproximarse paulatinamente al mundo del otro (Jitrik 1974: 337-368; Basso 1970: 51-60; Cifo 1980: 573-594).

Hasta el capítulo 36 Horacio y la Maga habían formado “parte de una confusa serie de ejercicios a contrapelo que había que hacer, aprobar, ir dejando atrás” (Cortázar 1963: 207). La nocturnidad ahora viene a distribuir la actividad onírica, el reverso de la vigilia y las alegorías de la iluminación. Oliveira desciende a las riberas del Sena y se instala bajo uno de sus puentes. ¿Cuál ha podido ser la idea cuya encarnación requirió el descenso? ¿O no ha habido hasta ese momento más que una larga historia de sutiles simulacros escindida de una plenitud de sentido y cuya creciente saturación haría irrelevante pensar allí lo que acontece? La imagen del puente que ya había aparecido en *Lejana* (Idem 1951) compone esa especie de liturgia metafísica que expresa la voluntad de experimentar lo contradictorio y lo prohibido justo antes de un nuevo comienzo. Las cajas de los vendedores de libros usados que se apilan allende el río, podrían avalar la idea de muerte simbólica, a Oliveira “le parecían siempre fúnebres de noche, hilera de ataúdes de emergencia” (Ibid 1963: 243). Bajo esos efectos de superficie pervive la antigua divisa platónica que retorna una vez más para organizar el caos partiendo del principio trascendente de la idea. Oliveira traba contacto, a través de Emmanuele, con el submundo de los **clochards**, allí, el gasto le impone al intercambio la lógica de su propia economía (Bataille 1957); el límite ético, su razón adyacente, los desplazamientos usuales de la normalidad burguesa quedan suspendidos tras la cercanía del caos, de aquella frontera indecible, rara mezcla de práctica subversiva y conciencia vigilante, “la actividad transgresora no es la ausencia o la ignorancia del tabú, antes al contrario, sólo puede existir actividad transgresora

cuando existe conciencia del tabú” dirá M. Safir siguiendo a Bataille (Safir 1981: 223). Todo ello es la promesa prevista no ya por la soberanía del sujeto sino justamentemente por su vocación espectral, por lo que está más allá de la “deseducación de los sentidos” (Cortázar 1963: 246).

Pero Oliveira experimenta el indicio de una lucidez todavía mayor, “veía las placas de mugre en la frente, los gruesos labios manchados de tinto, la vincha triunfal de diosa siria pisoteada por algún ejército enemigo” (Ibid. 1963: 246). El tono irredento del extravío cuyo símil parece responder a la acumulación de una cantidad fija de dolor, desemboca a tientas en lo más sublime. La movilidad sin cálculo, el cruel emplazamiento que hace de la literatura también la diferencia han podido mostrar lo menos evidente a un tiempo que la celebración y la pérdida. La escritura emerge tras la ruina, el arrebatado del querer humano borra cualquier rastro del don. Y sin embargo el acontecimiento moviliza la paradoja, el recorrido del exceso recorre a un tiempo varias direcciones. La muerte no es pura prohibición, ella viene precedida por la economía del gasto, la sangre y la violencia hacen del tabú la posibilidad del desenfreno. La superficie de inscripción del erotismo y la violencia es el cuerpo de la diosa, se trata por tanto de la ruptura del orden sagrado.

En paralelo a la visión de la soldadesca, Oliveira recuerda el poema de González Martínez, *Tuércela el cuello al cisne*. El contenido del poema viene a confirmar la alteración del cauce divino. La violencia que soporta el cisne produce por lo menos una doble resonancia; por un lado, si el cisne pudo representar tanto a Júpiter como a la diosa del modernismo, el gesto se ubicaría como repulsa a la filiación sagrada en términos todavía muy generales; por el otro, si hay en el comercio erótico una inmanencia inadministrable, el cisne podría tomar su significado libidinal de la mitología clásica con el rapto de Leda y su evocación fálica de la hermenéutica freudiana. Y no obstante, si “entre la palabra vivida del mito y la tradición escrita hay una distancia infranqueable” (Detienne 1981: 154), se difiere irremisiblemente la posibilidad de esa hermenéutica. Se abren dos posibilidades, o sustraerle al mito su seriedad y su pesadez autoreferencial (Derrida 1972) o interrumpirlo definitivamente con la mejor de las militancias (Nancy 1986).

Oliveira experimenta lo insoportable tras el martilleo incesante sobre aquello que reinstala una y otra vez el canon tradicional de la decencia. Pero al estilo múltiple del exceso no le sale al paso la sobriedad de las formas clásicas. La desmesura corre a cuenta de una voluntad dispuesta a disputarle al conservadurismo occidental su secuencia genealógica, ¿Qué forma adopta la literatura tras la experiencia del límite? Es posible que la literatura inscriba sobre sí unas relaciones causales cuya distancia con respecto a sus encarnaciones singulares fundaría una manera de ser nueva e inclasificable del presente. Si buena parte de la sensibilidad de Oliveira se ve afectada por su propia interrupción, existe razón suficiente para ver allí un atributo lógico que esquiva una historia urgida por la reconciliación de los opuestos, “la gente agarraba el caleidoscopio por el mal lado” (Cortázar 1963: 253) se dirá.

### **Bibliografía**

Allen, Robert (1967), “Los temas del tiempo y la muerte en “Todos los fuegos el fuego” de Julio Cortázar” en *Duquesne Hispanic Review* 3, New York 1967.

Amícola, José (1969), *Sobre Cortázar*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

Andreu, Juan (1967), *Todos los fuegos el fuego, les derniers contes de Julio Cortázar*, Caravelle 8, Quebec 1967.

Basso, Elías (1970), “La música en la obra de Julio Cortázar” en *Revista Iberoamericana de Literatura* 2, Madrid 1970.

Bataille, George (1954), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Ed. Taurus, Madrid 1979.

- Idem (1957), *L'érotisme*, Ed. Gallimard, París.
- Baudrillard, Jean (1987), *El otro por sí mismo*, Ed. Anagrama, Barcelona 1988.
- Benjamin, Walter (1932), *Dirección única*, Ed. Taurus, Madrid 1988.
- Benveniste, Émile (1966), *Problemas de lingüística general*, Ed. Siglo XXI, México 1971.
- Carrillo, Ángel (1972), "Emociones y fragmentaciones: Técnicas cuentísticas de Julio Cortázar en "Todos los fuegos el fuego" " en Giacoman, Henry (ed.), *Homenaje a Julio Cortázar. Variaciones interpretativas en torno a su obra*, University Press, New York 1972.
- Castelar, Daniel (1964), "Final del juego: un libro de cuentos de Julio Cortázar" en *Clarín* (Buenos Aires, 23 de Julio de 1964).
- Cifo, Misael (1980), "Relativismo espacio-temporal en "El Perseguidor" de Julio Cortázar" en *Cuadernos Hispanoamericanos 364-366*, Madrid 1980.
- Cornejo, Aníbal (1968), "Sobre "Todos los fuegos el fuego" en *Letras 80-81*, Buenos Aires 1968.
- Cortázar, Julio (1951), *Bestiario*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Idem (1956), *Final del juego*, Ed. Los Presentes, México.
- Idem (1960), *Los premios*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Idem (1963), *Rayuela*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Idem (1966), *Todos los fuegos el fuego*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Idem (1967), "Del sentimiento de no estar del todo" en Cortázar, Julio, *La vuelta al día en ochenta mundos* (1967), Ed. Siglo XXI, México.
- Idem (1967), *El Perseguidor*, Ed. Centro Editor para América Latina, Buenos Aires.
- Idem (1971), *Pameos y meopas*, Ed. Ocnos, Barcelona.
- Idem (1977), "Algunos aspectos del cuento" en Riera, Isabel (ed.), *Literatura y arte nuevo en Cuba*, Ed. Gramma, Barcelona.
- Idem (1984), *Argentina: años de alambradas culturales*, Ed. Muchnik, Barcelona 1984.
- Idem (1984), *Nicaragua tan violentamente dulce*, Ed. Muchnik, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1967), *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona 1994.
- Idem (1969), *Lógica del sentido*, Ed. Paidós, Barcelona 1994.
- Detienne, Marcel (1981), *La invención de la mitología*, Ed. Península, Barcelona 1985.
- Derrida, Jacques (1972), "La farmacia de Platón" en Derrida, Jacques, *La diseminación*, Ed. Fundamentos, Madrid 1975.
- Idem (1995), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Ed. Trotta, Madrid 1997.
- Foucault, Michel (1963), *Raymond Roussel*, Ed. Siglo XXI, México 1992.
- Idem (1970), *Theatrum Philosophicum*, Ed. Anagrama, Barcelona 1995.

- Franck, Manfred (1994), *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Ed. del Serbal, Barcelona.
- Gertel, Zoltan (1973), “La noche boca arriba, disyunción de la identidad” en *Nueva Narrativa Hispanoamericana 2*, Madrid 1973.
- González, Ernesto (1978), *Conversaciones con Cortázar*, Ed. Fustel d’Ars, Barcelona.
- Greimas, A.J. (1960), *En torno al sentido*, Ed. Gredos, Madrid 1973.
- Heidegger, Martín (1954), *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1954.
- Lagmanovich, Daniel (1971), “Estructura de un cuento de Julio Cortázar: “Todos los fuegos el fuego” ” en *Nueva Narrativa Hispanoamericana 2*, Madrid 1971.
- Jitrik, Noel (1974), “Crítica satélite y trabajo crítico en “El Perseguidor” de Julio Cortázar” en *Nueva Revista de Filología Hispánica 23*, Madrid 1974.
- Kristeva, Julia (1974), *La révolution du langage poétique. L’Avant-garde á la fin du XIX siecle: Lautréamont et Mallarmé*, Ed. Galilée, París.
- López, Octavio (1967), “Sobre Julio Cortázar” en *Cuadernos Hispanoamericanos 211*, Madrid 1967.
- Mac Adam, Arthur (1973), *The individual and the other: A study of the prose works of Julio Cortázar*, Princeton Press, Princeton.
- Moreiras, Antonio (1999), *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*, Ed. Lom, Santiago.
- Nancy, Jean-Luc (1986), *El mito interrumpido* en Idem, *La comunidad inoperante*, Ed. Lom, Santiago 2000.
- Ocampo, Victoria (1931), “Carta a Waldo Frank” en *Sur 1*, Madrid 1931.
- Pizarnik, Alejandra (1968), “Notas sobre un cuento de Cortázar: “El otro cielo” ” en *Imagen 26*, Buenos Aires 1968.
- Safir, Michael (1981), “Para un erotismo de la liberación: Notas sobre el comportamiento transgresivo en Rayuela y Libro de Manuel” en Alazraki, José (ed.), *La Isla Final*, Ed. Anagrama, Barcelona 1981.
- Stich, Stephen (1978) “Autonomous psychology and the belief-desire thesis” en: *Monist 61*, Cambridge University, Cambridge 1978.
- Yurkievich, Saúl (1978), *La confabulación con la palabra*, Ed. Taurus, Madrid.
- Vergara, Patricio (2001), *Individualismo y psicología* (Conferencia leída en la Cátedra Marie Langer de la Escuela de Psicología de la Universidad Bolivariana el 20 de Junio del 2001).
- Walzer, Michael (1985), *Exodo y revolución*, Ed. Per Abbat, Buenos Aires 1986.