



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

JOSÉ LEZAMA LIMA
Pliegue y poesía

CÉSAR EMILIO SIERRA BLANCO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
BOGOTÁ, COLOMBIA
2012

JOSÉ LEZAMA LIMA

Pliegue y poesía

CÉSAR EMILIO SIERRA BLANCO

844046

Trabajo de grado presentado para optar al título de
Magíster en Estudios Literarios

DIIRECTOR:

VÍCTOR MANUEL FLORIÁN BOCANEGRA

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LITERATURA
BOGOTÁ, COLOMBIA
2012**

En un himno atribuido a Orfeo se dice: "Solo hablo para aquellos que están en la obligación de escucharme". Que esa sentencia órfica nos acompañe siempre como un conjuro

José Lezama Lima

(Bianchi 2010, 26)

Resumen

La poesía de José Lezama Lima manifiesta la Disensión de la Diferencia del ser de lo ente. En virtud de que esta Disensión se devela fuera de los terrenos de la metafísica la interpretación acaece en diálogo con el pensar del ser como *Ereignis* señalado por Martin Heidegger. Por ello, la interpretación en cuanto diálogo medita en torno a la problemática de ser humano y lenguaje presente en la obra del poeta y funda originariamente un vínculo indisoluble por proximidad entre pensamiento y poesía que devela el Pliegue (Zwiefalt) del ser acaecido expropiadoramente en la poesía del escritor cubano.

Palabras clave

Poesía, pensamiento, Disensión, Diferencia, Pliegue

Abstract

José Lezama Lima's poetry manifests the Difference's Dissension of the entitie's being. Given that this Dissension is revealed out of the land of the metaphysics, the interpretation occurs in dialogue with the being's thought as *Ereignis* shown by Martin Heidegger. Therefore, the interpretation as dialogue meditates around the problematic of being human and the language present in the poet's work and originally founded an indissoluble link by proximity between thinking and poetry that reveals the Fold (Zwiefalt) of being occurred in the poetry of the Cuban writer.

Keywords

Poetry, thinking, Dissension, Difference, Fold

CONTENIDO

CONSIDERACIÓN INICIAL	1
1. IDENTIDAD ESCISMÁTICA: CAUSALIDAD Y ABISMO (ABGRUND)	8
2. LAS FORMAS INFORMES: POTENS Y DECIR (SAGE)	60
3. HISTORIA OBLITERADA: IMAGO Y DISENSIÓN (AUSTRAG)	90
CONSIDERACIÓN FINAL	137
BIBLIOGRAFÍA	139

CONSIDERACIÓN INICIAL

La meditación corresponde en cada caso al pensar del ser. Meditar es inaugurar el Claro del ser en su Disensión como *Ereignis*. El presente trabajo de interpretación alberga este inaugurar como posibilidad. Interpretar la obra poética de José Lezama Lima demanda corresponder al llamado del pensar que rebasa todo planteamiento demostrativo. Esta exigencia se realiza en relación dialógica con la experiencia del pensar de Martin Heidegger, y en cuanto tal se constituye en el meditar del ser. Meditar es interpretar o adentrarse en la esencia de las cosas. El interpretar guarda relación esencial con el ser, el inicio y la historia. El poema oculta una muy particular meditación. Ésta comprende siempre que el ser humano es un misterio inofrecido (*unaussetzendes Geheimnis*) en el que él vuelve cada vez a sí mismo. El misterio es el ocultamiento de la remisión del hombre al ser (Heidegger 1997,60), y en él se decide la esencia de los dioses. La interpretación conduce a la instancia en lo oculto como lo inicial (2005,151). En el desocultamiento del ser acaece la posibilidad hermenéutica que lleva a retraimiento la verdad del poema. La hermenéutica es la "autointerpretación de la facticidad" en su ser cada vez sí mismo (1998, 14-32). En la facticidad la existencia propia, en entorno de significatividad, pregunta por el ser y lo hace desde su respectivo ahí (Da) en el que la existencia es en cada caso. La hermenéutica como el preguntar del ser es un rasgo ontológico propio de la existencia humana, no es nunca un proceder metodológico o reconstructivo del sentido original del ser, ni una teoría de las condiciones del objeto a interpretar. La hermenéutica que esencia en la facticidad lo hace en la Duplicidad (*Zwiefalt*) de ser y ente. Interpretar es salvaguardar esta Duplicidad en la que señala el Decir (Sage) de lo sagrado (1985, 115-146). La interpretación anda siempre en pos de la Disensión de la Diferencia de esta Duplicidad. Por ello, el ejercicio hermenéutico propuesto desoculta la verdad del poema en la obra de Lezama y toma distancia de la explicación historiográfica que busca resultados eficientes en la obra poética. Adherirse a la valoración de la crítica literaria trae una interpretación cargada de prejuicios. La interpretación aquí propuesta no ignora los dictámenes de la crítica pero tampoco se inscribe en ellos. Pensar críticamente un autor significa aprehender lo esencial de su

pensamiento (2009, 287). De modo que, la interpretación en cuanto *crítica* es una experiencia pensante del poema. La interpretación no parte de presupuestos. Ella es la comprensión del ser en toda su amplitud. Más en el interpretar no se da algo así como una interpretación que subsuma las interpretaciones precedentes; cada interpretación es primera e inicial (2005, 150), y se realiza en un plexo de referencias. Así, la interpretación trazada se desenvuelve en el marco de la historia del pensamiento occidental en la que se ha acuñado el concepto de causalidad en cuanto principio adscrito al principio de razón suficiente o proposición del fundamento toda vez que la poesía de Lezama deshace la comprensión del universo bajo dicho principio. La poesía de José Lezama y el decir pensante de Martin Heidegger gestan un diálogo que dice el ser fuera de los terrenos de la metafísica. De ahí la necesidad de este diálogo como interpretación. Por tanto, no tiene lugar que la poesía de Lezama sea teorizable bajo los criterios del pensamiento de Heidegger, ni que el pensamiento de Heidegger sea aplicable en la poesía de Lezama. El ejercicio de interpretación propuesto es un diálogo de pensadores que encuentra puntos de confluencia para experimentar la Disensión del ser de lo ente en el Abismo. Sólo porque el ser es Abismo, retracción del fundamento, puede emprenderse interpretaciones sin que sean ellas fundamento ni se amparen en fundamentos. La interpretación no inicia a partir de un punto fundamental sino desde una historia del pensar que al ocultarse retrae la interpretación al silencio. Por ello, la interpretación no parte de presupuestos, ni trae como resultados certezas. La interpretación no parte de una proposición directriz sino que esencia en el Abismo desde donde esencia el poema mismo. La manifestación más decidida de esta Abismo que invita a la interpretación la señala el verso inicial de la poesía de Lezama: *Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo*. La interpretación, por consiguiente, se ofrenda en el Claro del poema jamás en una intención del intérprete. Interpretar es mostrarse ante la perplejidad y por ella dejarse transpropiar a su oculta verdad. Interpretar es poner fuera del extrañamiento lo ente (2005, 148). Por ello, en la interpretación no existen textos herméticos o de acceso restringido. La poesía de Lezama no es un texto vedado a la interpretación por manejar un lenguaje catalogado de oscuro y barroco. La poesía de Lezama salvaguarda la verdad del ser y desde esta se decide la verdad de su interpretación.

La interpretación de la poesía de Lezama aquí emprendida es la manifestación de la Disensión de la Diferencia en la Duplicidad del ser. De manera que, la interpretación señala el Pliegue de las cosas que acaecen en la poesía interpretada. El ejercicio

hermenéutico indica este Pliegue en cuanto Abismo que se gesta en la proximidad del pensar y el poetizar. Sólo la desfundamentación del ser se muestra en la proximidad que indica el señalado Pliegue. Junto al nombre del autor las palabras Pliegue y poesía constituyen el título de la presente interpretación. El Pliegue es la Duplicidad del esenciar que en la Disensión de la Diferencia acaece expropiadoramente en cuanto Abismo en el Claro del ser. La poesía es el Salto inicial que apertura la historia como *imago*. La conjunción de estas dos palabras, Pliegue y poesía, señala el Abismo en el que la poesía se pliega, y resguarda la indicación de la Diferencia como *Ereignis*. El nombre del poeta en el título del trabajo de interpretación se constituye en una marca de ausencia puesto que el autor se repliega para que la verdad del poema destelle en el Claro. La marca de ausencia significa que el poeta está presente en la poesía pero no es el elemento determinante de la interpretación del poema ya que la interpretación no es un ejercicio sicoanalítico. El poeta es *sólo*, pregona Lezama, "el guardián de lo inexistente" (2009b, 345) y el ser humano es, proclama Heidegger, "el pastor del ser" (der Hirt des Seins) (1976, 331). La fuerza de la palabra del poeta es tal que él mismo desconoce la magnificencia de su Decir que porta en sí la originalidad de la obra en lo silenciosamente nombrado: el Pliegue del ser. El poeta des-conoce el Pliegue del ser pero lo poetiza. Lezama no nombra la Disensión de la Diferencia en estos términos pero hace del poema -como lo hacen los auténticos poetas- un Salto originario instaurador de historia. Decididamente, la poesía de Lezama manifiesta la Diferencia en cuanto *Ereignis* como Disensión que porta el Abismo del que emerge el Decir. De acuerdo con esto, el trabajo se ha estructurado en tres capítulos. Cada uno de ellos trata dos poemarios, lo que da por resultado seis, número total de poemarios del poeta. Más la interpretación medular se realiza en torno a un poema por poemario que se constituye en la columna vertebral de la interpretación. Cuando es necesario se interpretan otros poemas que actúan como vertientes en los que se encuentra una riqueza significativa para los temas tratados. Cada poemario se lía a través de sus poemas en una verdad y sólo un poema desoculta tal apropiación del ser. Por ello, es posible aprehender la esenciación de la poesía de Lezama en tan sólo algunos poemas. *Muerte de Narciso* y *Fragmentos a su imán* ocupan la atención el primer capítulo; *Enemigo rumor* y *La fijeza* se constituyen en posibilidad interpretativa en el segundo capítulo, así como para el tercero lo son *Dador* y *Aventuras sigilosas*. Los poemas varios agregados en la *Poesía completa* no se discriminan y permanecen salvaguardados en la interpretación. Cada uno de los tres capítulos trabaja en conceptos con lo que se obtiene una comprensión en los temas que atraviesan la poesía de Lezama y se eliminan prejuicios en torno a la Diferencia del ser ya que los conceptos son instancias

en lo abierto del Claro y nunca representaciones de lo ente (2009, 254). Por consiguiente, la interpretación en ningún momento consta de una parte teórica y otra práctica sino que el concepto mismo es instancia en el Claro del poema. Los tres capítulos acaecen interpretación en conceptos en lo abierto del Claro propiciado por el poema mismo. Así, el primer capítulo hace visible la supresión de la idea de sujeto en la obra de José Lezama. Suprimir no es anular o asfixiar, denota, por el contrario, el poner fuera de la posición de sujeto a la existencia humana. Pensar sin sujeto implica pensar la esencia de la identidad en su procedencia del *Ereignis* que apropia hombre y ser en el Abismo como Diferencia en el Claro. Este capítulo establece que identidad y Diferencia se muestran como el Abismo en donde esencia la causalidad metafórica en la que encuentra des-arraigo el ser y el tiempo. El ser es cantidad hechizada y el tiempo es Ofrenda (das Reichen) y Abismo. Mas el ser es el tiempo, de modo que, el ser es Ofrenda y Abismo y el tiempo cantidad hechizada. El aporte de este capítulo es la puesta en evidencia del tiempo como Abismo del ser en la obra de José Lezama. El tiempo en la poesía de Lezama no es eterno, ni constante devenir. La linealidad del tiempo no se rompe en la obra de Lezama con la concepción cíclica o espiral del mismo. El tiempo en la obra es Ofrenda y el ser el sortilegio de esta Ofrenda. El segundo capítulo, a su vez, hace manifiesto el carácter esencialmente fragmentario de lenguaje en el que colinda pensamiento y poesía. Luego de la desfundamentación del ser éste se desoculta en las posibilidades del Decir. Este capítulo establece que metáfora e imagen emergen del Abismo del ser en el que encuentran el Decir como proximidad el pensar y el poetizar. La metáfora se repliega en el Claro y por este carácter constituye la imagen. El aporte de este capítulo radica en la puesta en evidencia de la concepción de la metáfora fuera de todo dualismo metafísico que como tropo de semejanza la distancia del concepto. La metáfora acece cuando el Claro está dispuesto para su arribo; su insistente repliegue gesta la imagen. El tercer capítulo, por su parte, hace explícita la Disensión de pensamiento y poesía. Una vez que el Decir emerge del Abismo el pensar y el poetizar se sostienen en el litigio de las cosas del mundo. Este capítulo establece que la Disensión de la Diferencia plisa en contienda la Duplicidad de ser y ente, de modo que, la Disensión acaece esencialmente historia como *imago*. El ser brota de la Disensión de réplica y litigio, de deíficos y mortales, mundo y tierra en cuyo cruce esencia el Abismo a partir del que la poesía se constituye en Salto inicial como historia que acaece era imaginaria. El aporte de este capítulo radica en la puesta en evidencia de la comprensión de la *imago* como fruto del estar en contienda que expone el Abismo para propiciar el Salto que apertura la era imaginaria, ya que ésta es la repetición de la *imago* pero únicamente como Inicio. La era no

se define sobre la base del concepto metafísico de cultura. En consecuencia, el trabajo medita sobre la problemática de ser humano y lenguaje y funda originariamente un vínculo indisoluble por proximidad entre pensamiento y poesía que devela el Pliegue del ser. Fruto de este meditar son los aportes referidos que adquieren fuerza en el *aporte esencial* de la presente interpretación, a saber: la era imaginaria se gesta en el repliegue de los fundamentos en virtud del tiempo como cuádruple Ofrenda de lo abierto y del ser como cantidad hechizada. El tiempo en la obra de arte de Lezama no es retorno. Esta obviedad no ha sido atendida. La era, ofrecimiento de la *imago*, sólo es posible fuera de toda experiencia de tiempo como lo ente representable. Ser y tiempo no devienen en la poesía de Lezama, acaecen en un Salto como experiencia única. Ser y tiempo en la obra de Lezama han sido concebidos como presencia, así lo ha reconocido sin reparos la crítica y este hecho se constituye en extravío de presupuestos para acercarse a la poesía de la posibilidad infinita de Lezama. La crítica literaria, especialmente referida en la bibliografía de consulta, ha ignorado la verdad del tiempo acaecida en la obra. Sólo porque el tiempo es Ofrenda y Abismo es posible pensar en eras imaginarias. Este es el decir oculto de la poesía de Lezama. El verso regente, propiciado en "Muerte de Narciso": *Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo* desoculta tal apropiación del tiempo. Aún más, el texto intitulado "Incesante temporalidad", cuya parte final se encuentra citada al cierre del primer capítulo, se encamina resueltamente a esta misma experiencia. El poema "Muerte del tiempo" conduce al juego del silencio y propicia el abismo en el ser de lo ente. "Dador" ensambla sus once estrofas en tal experiencia única de tiempo. Cada una de ellas es el tiempo en sí mismo como la más propia singularidad, por ello, es un poema de once poemas que es sólo uno. Así las cosas, la interpretación se constituye en interpretación por desocultar el Pliegue que resguarda la poesía en la intersección que escinde la identidad, apertura lo in-forme, y oblitera la historia en el tiempo del Abismo del ser. El Pliegue acaece como Abismo en el Decir de la Disensión o como causalidad metafórica en el *potens* de la *imago*. Por ello, cada uno de los tres capítulos indica siempre este Pliegue.

El meditar acaece en el desmonte de los conceptos del pensar metafísico, empero, el prejuzgar lo ente trae consigo la reproducción de una constante errancia que vela la naturaleza de las cosas. Deshacerse de este proceder es la tarea del meditar. De ahí, la exigencia del desmonte de conceptos entorno al ser. Al comprender el ser se comprende el concepto de era. Lezama reseña las eras que pueden aprehenderse en el acaecer histórico de

la humanidad, aunque sólo realiza ensayos puntuales a la del mundo órfico, el egipcio y el chino. La eras imaginarias, la era filogeneratriz, la era de lo tanático de la cultura egipcia, la era de lo órfico y lo etrusco, la era de los reyes como metáfora, la era de las fundaciones chinas, la era del culto de la sangre, la era de las fortalezas de piedra, la era del mundo católico y la era de la posibilidad infinita, propician historia como conjuro cada vez único del ser. El espejo de identidad de Parménides es susceptible de ser considerado una era imaginaria completamente autónoma. En este espejo la identidad se trueca en sustancia y ésta en médula de saúco. (Lezama 2010b, 36). La médula de saúco señala el repliegue del fundamento en la identidad parmenídea lo que indica que la poesía acaece donde lo incondicionado actuó como germinación. Ello sucedió esencialmente en el Dante (1981,129). El mundo parmenídeo es el mundo de lo estable y el mundo órfico el del cambio. El orfismo se extiende hasta el siglo IV d. C, en tanto que, el espejo de identidad comprende el estudio de la poesía desde Parménides hasta Paul Valéry. La médula de saúco es la germinación creadora que toma distancia del fundamento como sustancia. Cuando sucede el trueque emana el poema. Los poetas han llevado a palabra el Pliegue. La filosofía, la ciencia y la religión se han anquilosado en el fundamento. No obstante, esta interpretación dirige su atención a la era a la que pertenece la poesía de Lezama, la era de la posibilidad infinita, que abroga toda era, especialmente, aquella relativa a la del espejo de identidad en virtud de que allí ha tenido origen el principio de causalidad que determina la realidad fáctica del poeta. Abrogar no es abolir sino dejar resonar el silente Decir del ser. El Decir resuena no ya en el replegarse a lo que llama cada era sino en el Pliegue propio de la posibilidad infinita. En el re-pliegue tiene lugar la resurrección como la más sorprendente causa incondicionada que como litigio del ser acompaña toda era y adquiere en la era de la posibilidad infinita su mayor riqueza debido a que ha sido pensada poéticamente como tal a través de los diversos caminos poéticos. La *ocupatio* de los estoicos, la vivencia oblicua, el súbito, lo hipertélico, el icneumón, lo creíble porque es increíble, lo cierto porque es imposible y la resurrección son tales caminos poéticos. La *ocupatio* es la ocupación de un cuerpo, la imagen que en su progresión metafórica cubre el poema; la vivencia oblicua, es una relación incondicionada que vence toda causalidad; el súbito es la acumulación de causalidades que arrojan una fulguración; lo hipertélico es el acto que vence todo determinismo y finalidad. Estos cuatro caminos son los más claros y definibles en el *corpus* lezamiano. El icneumón es vertido por Lezama en la rata del faraón que se come los huevos del cocodrilo para que las orillas del Nilo sean habitables. Lo creíble porque es increíble y lo cierto porque es imposible encuentran su origen en Tertuliano que alcanza

admiración en lo increíble de la muerte del hijo de Dios y en lo imposible de su resurrección que en cuanto *camino* señala la transición del cuerpo material al cuerpo espiritual. La resurrección que insta Lezama en la posibilidad infinita, empero, se nutre de las ideas resurreccionales que están presentes en las diferentes eras. La poesía emana en la resurrección y el poeta es el ser causal para la misma. Lezama cree poder superar en su concepción poética la concepción heideggeriana del hombre. Pero no ocurre tal cosa. En Heidegger el ser humano no tiene la muerte como destino inexorable sino como posibilidad. La muerte inaugura en la existencia el Abismo y conduce al comprender propio del *Dasein* en el que la muerte acaece como resguardo. En la muerte el ser humano es acaecido expropiadoramente por el ser, de manera que, ella se torna punto límite de desaparición lejos de toda absoluta extinción. La precaria interpretación de la relación entre ser humano y muerte en *Ser y Tiempo* condujo a Lezama a un error que se repite como verdad incuestionable por parte de los comentaristas de la obra de Lezamiana. La comprensión de ser humano y poesía en Lezama y en Heidegger guarda convergencias relevantes que el presente trabajo contribuye a develar. Los caminos poéticos mencionados trazan en lo abierto del Claro originales formas de Decir. Algunos de estos caminos están presentes en otras eras sólo que en la era de lo posible en la infinitud cobran un renovado impulso. Asimismo, es esta era y bajo la autoría de Lezama se ensambla el sistema poético conformado por la metáfora, como fragmento; la imagen como repliegue de metáforas; el poema, espacio resistente entre metáfora e imagen; el poeta, guarda de la resurrección; y la poesía, *imago* fundadora de historia. Eras imaginarias, caminos poéticos y sistema poético no son elementos de una teoría estética sino la experiencia misma del habitar poético como la más cara exigencia a la que está avocado el ser humano. La poesía de Lezama es el más consagrado intersticio del ser. Porque el ser es cantidad hechizada es posible que la poesía pliegue en lo ente. El poema en cuanto Salto inicial deja in-nombrada la Disensión de la Diferencia. Si el poeta no salvaguarda in-nombrada la Diferencia en el poema, entonces, ésta soterra el litigio esencial y desaparece el poema. Porque Lezama salvaguarda tal experiencia del ser es posible manifestar la Disensión en su poesía. Un apropiado ejercicio de violencia sobre los textos trae el desocultamiento inaugural requerido por el ser. La interpretación requiere violencia (Gewalt) y debe tomar por asalto la palabra (Heidegger 2009, 341). La violencia -puede pensarse así- es el trazo abriente en lo ente que acerca el contorno de lo por pensar.

1. IDENTIDAD ESCISMÁTICA: CAUSALIDAD Y ABISMO (ABGRUND)

Ser y hombre se vinculan esencialmente. El ser es lo decible y lo reservado, jamás lo inefable. La forma en que se devela el ser es la del en-cubrirse, y en el encubrimiento tiene lugar su olvido como su más propio sino. Al olvidar el ser se olvida su relación esencial con el hombre. Que el hombre sea conducido a la categoría de sujeto como fruto del olvido del ser manifiesta a la vez la pérdida de esta comprensión esencial; de la misma manera que, señala la pérdida de la comprensión de la verdad como rasgo primigenio del ser en cuanto desocultamiento; y del lenguaje como aquel estamento congregante de ser y ente. Si se ignora la relación de hombre y ser, que es la relación de ser y pensar, se deja, por tanto, incuestionada la relación de ser y ente, y consigo su Diferencia (Unterschied) como acaecimiento del lenguaje y la verdad. La pregunta por el ser es la pregunta por su Diferencia y la remembranza del ser lo es también de su Diferencia. Ésta procede de la identidad como Salto (Sprung) al Abismo (Abgrund) del ser. La identidad es su Diferencia en el Claro (Lichtung). Pensar la Diferencia fisura el fundamento. Porque ésta es lo impensado el ser se comprende como fundamento y lo ente como lo fundamentado. El pensar metafísico adquiere su dinamismo en el olvido de su esencia que es la Diferencia. Con ello, presupone la identidad del ser como un principio de la razón que procura siempre fundamentos. Al pensar la identidad desde la Diferencia se retrae el fundamento y la causalidad del ser escapa a lo condicionante, de manera que, acaece tiempo fuera del continuo sucesivo. Con la desfundamentación del ser, la existencia humana se ofrenda tiempo y en él teje historias como experiencias únicas de nacimiento y resurrección en lo abierto del Claro.

La identidad determina los cimientos por los que han de pensarse todas las manifestaciones del ser, incluso la poética. La poesía en la edad moderna asume *riesgos* bajo los lineamientos que traza en un inicio el olvido de la Diferencia entre ser y ente en el albor del pensamiento occidental. Diferir la identidad que se constituye en fundamento es

la premura del pensar poético. Sobre el fundamento reposa el concepto de perfección que la razón exalta y la poesía dirime. La poesía de José Lezama difiere el imperio de la perfección en el que la geometría, la sistematización y la forma escinden Diferencia y poesía. El imperio de perfección poética, inscrito en la dinámica de la sustancia, se apoya en una clase de racionalismo que cercena el espacio de creación. Así, crear bajo los conceptos de forma, ritmo e inspiración y construir una estética o una poética bajo los criterios de tales definiciones, conlleva a un consumo masivo de la obra de arte. De forma que, como producción el arte guarda semejanza de acuerdo a un modelo y es fiel copia *ad infinitum* sin riqueza intrínseca. Empero, el número como conjuro del arte supera la barrera de lo cuantitativo y se ofrece como posibilidad de sorpresa y hechizamiento. El arte trasciende la barrera de la *presencia*, por la que ha sido pensado el ser de lo ente y se adentra en la *ausencia*, como repliegue de la *presencia* misma. Esta concepción rompe todo principio de creación y deja fluctuar la realidad. En este contexto de pensamiento Lezama traza sus primeras líneas poéticas. La poesía de Lezama no se guía por parámetros de composición preestablecidos de acuerdo a un ideal absoluto y resolutivo. Resquebrajar la identidad es, luego, una de las tareas propuestas a la poesía. Desde el primer poemario hasta el último se deja entrever esta preocupación poética. No obstante, en el primero y en el último cobran gran relevancia estos aspectos. *Muerte de narciso* (1937) y *Fragmentos a su imán* (1977) llevan al límite esta propuesta poética que es en esencia un pensar que poetiza. En ellos la unidad de la sustancia se resquebraja. La idea de identidad en el sujeto se rompe. Dilucidar el aspecto concerniente a la problemática de sujeto implica develar lo impensado en las nociones de identidad, diferencia y fundamento a lo largo de la metafísica para con ello obtener la desfundamentación del ser. La identidad puede pensarse ya no en términos lógicos como igualdad o en términos ónticos como unidad sino como *lo mismo* que des-liga pensar y ser en su mutua pertenencia. Por ello, es necesario pensar el ser en Diferencia como semilla de identidad.

El ser fue concebido como presencia constante, como sustancia con atributos y uno de los atributos asignados a éste fue el de la identidad. La frase de Parménides que reza: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, vertida al alemán por Heidegger como "das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein" (1957, 18); "lo mismo es ciertamente percibir (pensar) que ser", contiene en sí el germen para pensar la esencia de la identidad. En efecto,

Heidegger ve en ella lo que la metafísica a lo largo de la historia ocultó. En la metafísica "la identidad pertenece al ser" (Die Identität gehört zum Sein), en la frase de Parménides "el ser pertenece a una identidad" (Das Sein gehört in eine Identität) (18). El punto determinante se encuentra en la expresión "lo mismo" ($\tauὸ αὐτὸ$). La identidad se manifiesta antes de llegar a principio. "Lo mismo" o la mismidad de ser y pensar es la *mutua pertenencia* de ellos. Ésta es más que un mutuo entrelazamiento, es mutua *pertenencia*, en la que la pertenencia predomina (Vorrang) sobre lo mutuo. Para experimentarla se precisa un Salto (Sprung) que es el pasaje de entrada (die Einfahrt) al pensar en tanto experiencia del ser. En el Salto se tiene una experiencia de Abismo (Ab-grund) que ya no es el vacío sino la gravitación en la caída; una vez realizado el Salto se tiene el *Er-eignis*¹, Acaecer Ex-propiador. Pero el salto conduce a un abismo infraqueable si es un salto bajo los criterios del pensar representativo. No obstante, la mutua *pertenencia* es mutua *peretenencia* de ser y humano ser, ya que a éste le es característico el pensar. Lo que deja *pertenecer* mutuamente hombre, ser y pensar es el *Er-eignis*, mediante éste se crea identidad entre pensar y ser. "La esencia de la identidad es la propiedad del *Er-eignis*" (31)² Así las cosas, el principio de identidad que presupone que lo ente guarda unidad consigo mismo - lo que arroja de suyo una mediación, llevada a su punto de frontera en el idealismo especulativo que prescinde de ésta y por el contrario opaca la unicidad (Einerlei) de lo ente y da paso con ello a la concepción de la identidad como abstracción - se transforma en actitud pensante a "principio" en cuanto Salto a la esencia de la identidad:

El principio se da en primera instancia en la forma de un principio fundamental que presupone la identidad como un rasgo en el ser, es decir, en el fundamento de lo ente. Este principio, en sentido de enunciado, se ha convertido en camino en principio a modo de un Salto que se aparta del ser en cuanto fundamento de lo ente y, de este modo, salta al Abismo. Este Abismo, empero, no es ni la nada vacía ni una tenebrosa turbación, sino: el *Er-eignis*. En el *Er-eignis* oscila la esencia de aquello que como lenguaje habla y que alguna vez fue denominado la casa del ser. El principio de identidad dice ahora: Salto

¹ Palabra intraducible en el pensar de Heidegger y actúa como *Singulareratum* puesto que lo que en ella se nombra es singular y único (1994, 125). La traducción corriente de esta palabra es "acontecimiento" o "evento"; pero a decir verdad, es más que un simple "suceso". En ocasiones, y sólo por cuestiones discursivas, se vertirá como "Acaecer Ex-propiador". El prefijo *Er* de la palabra alemana señala la acción de "llevar fuera"; *eignis*, por su parte, procede del verbo *eignen* y denota *zu eignen haben*, "ser propio de"; *besitzen*, poseer; *gehören*, "pertenecer"; *entsprechen*, "corresponder"; *sich ziemen*, "convenir"; *zu etwas taugen*, "ser propio para algo". La palabra, no obstante, alberga en sí a la vez el significado de algo fugaz y destellado que es lo más propio del ser.

² "Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Er-eignisses".

exigido por la esencia de la identidad, porque lo requiere si el *pertenecer* mutuo de hombre y ser debe alcanzar la luz esencial del *Ereignis* (32)³

La identidad como principio permite a la postre la taxonomía de lo ente al punto de asumir el ser como Dis-posición (Gestell), esencia de la técnica que mercantiliza lo dispuesto por el ser. En dicho reino todo llega a sustancia consumible, incluso el arte. Se dispone de las obras más propias de lo humano según los parámetros del cálculo ordenador, con el fin de garantizar su subsistencia y perdurabilidad. Se olvida la mutua *pertenencia* y se restringe el natural *dejar* pertenecer de hombre y ser. La identidad como Salto *llega a sí* en ámbito oscilante (schwiegender Bereich), propio del *Er-eynis*. Cuando se afirma que la identidad es propia del *Er-eynis* se concibe, luego, como fluctuación, el reino más in-determinado de lo que *es*. A causa del olvido de la Diferencia ontológica durante más de dos mil años se pensó que A era igual a A sobre la base de pensar en A como fundamento, pero justamente no se pensó esta posibilidad del ser en el retraimiento de sí misma. La concepción de identidad permaneció no pensada después de Parménides, más aún, sufrió un extrañamiento que la condujo a ser considerada desde la razón representativa, de ahí que pueda enunciar Lezama una igualdad de criterio en torno a la idea de identidad desde Parménides hasta el pensamiento moderno (2010b, 35). Antes del pensar representativo de la identidad en la época moderna se había pensado aunque de forma tenue la identidad por la identidad misma. Pero el pensamiento en la modernidad se quedó capturado en la razón. La identidad no se entiende en el pensar no moderno como principio sino como aquella instancia de cuya esencia procede y toma lugar la Diferencia. *Narciso* es *Narciso* no porque sea *Narciso*, *Narciso* es *Narciso*, por su ausencia:

MUERTE DE NARCISO

Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo
envolviendo los labios que pasaban

³ "Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d.h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt. Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Er-eynis. Im Er-eynis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde. Satz de Identität sagt jetzt: Ein Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses gelangen soll".

entre labios y vuelos desligados.
La mano o el labio o el pájaro nevaban.
Era el círculo en nieve que se abría.
Mano era sin sangre la seda que borraba
la perfección que muere de rodillas
Y en su celo se esconde y se divierte.

Vertical desde el mármol no miraba
la frente que se abría en loto húmedo.
En chillido sin fin se abría la floresta
al airado redoble en flecha y muerte.
¿No se apresura tal vez su fría mirada
Sobre la garza real y el frío tan débil
del poniente, grito que ayuda la fuga
del dormir, llama fría y lengua alfilercada?

Rostro absoluto, firmeza mentida del espejo.
El espejo se olvida del sonido y de la noche
y su puerta la cambiante pontífice entreabre
Máscara y río, grifo de los sueños.
Frío muerto y cabellera desterrada del aire
que la crea, del aire que le miente son
de vida arrastra a la nube y a la abierta
boca negada en sangre que se mueve.

Ascendiendo en el pecho solo blanda,
olvidada por un aliento que olvida y desentraña.
Olvidado papel, fresco agujero al corazón
saltante se apresura y la sonrisa al caracol.
La mano que por el aire líneas impulsaba,
seca, sonrisas caminado por la nieve.
Ahora llevaba el oído al caracol, el caracol
enterrando firme oído en la seda del estanque

Granizados toronjiles y ríos de velamen congelados,
aguardan la señal de una mustia hoja de oro,
alzada en espiral, sobre el otoño de aguas tan hirvientes.
Dócil rubí que suspirando en su fuga ya ascendiendo.
Ya el otoño recorre las islas no cuidadas, guarnecidas
islas y aislada paloma muda entre dos hojas enterradas.
El río en la suma de sus ojos anunciaba
Lo que pesa la luna en sus espaldas y el aliento que en halo convertía.

Antorchas como peces, flaco garzón trabaja noche y cielo,
arco y cestillo y sierpes encendidos, carámbano y lebrel.
Pluma morada, no mojada pez mirándome, sepulcro.
Ecuestres faisanes ya no advierten mano sin eco, pulso desdoblado:
los dedos en inmóvil calendario y el hastío en su trono cejijunto.
Lenta se forma ola en la marmórea cavidad que mira
por espaldas que nunca me preguntan, en veneno
que nunca se pervierte y en su escudo ni potros ni faisanes.

Como derrama la ausencia en la flecha que se aísla
y como la fresa respira hilando su cristal,

así el otoño en que el su labio muere, así el granizo
en blando espejo destroza la mirada que le ciñe,
que le miente pluma por los labios, laberinto y halago
le recorre junto a la fuente que humedece el sueño.
La ausencia, el espejo ya en el cabello que en la playa
extiende y al aislado cabello se pregunta y se divierte.

Fronda leve vierte la ascensión que asume.
¿ No es la curva corintia traición de confitados mirabeles,
que el espejo reúne o navega, cielo desterrado?
¿ Ya se siente temblar el pájaro en mano terrenal?
Ya sólo cae el pájaro, la mano que la cárcel mueve,
los dioses hundidos entre piedra, el carbunco y la doncella.
Si la ausencia pregunta con la nieve desmayada,
forma en la pluma, no círculos que la pulpa abandona sumergida.

Triste recorre –curva ceñida en ceniciento airón-
el espacio que manos desalojan, timbre ausente
y avivado azafrán, tiernos redobles sus extremos.
Convocados se agitan sus durmientes, fruncen las olas
batiendo en torno de ajedrez dormido, su insepulta tiara.
Su insepulta madera blanda al frío pico del hirviente cisne.
Reluce muelle: falsos diamantes, pluma cambiante: terso atlas.
Verdes chillidos: juegan las olas, blanda muerte el relámpago en sus venas.

Ahogadas cintas mudo el labio las ofrece.
Orientales cestillos cuelan agua de luna.
Los mas dormidos son los que mas se apresuran,
se entierran, pluma en el grito, silbo en mascarado, entre frentes y garfios
Estirado mármol como un río que recurva o aprisiona
los labios destrozados, pero los ciegos no oscilan.
Espirales de heroicos tenores caen en el pecho de una paloma
y allí se agitan hasta relucir como flecha en su abrigo de noche.

Una flecha destaca un espalda se ausenta.
Relámpago es violeta si alfiler en la nieve y terco rostro.
Tierra húmeda ascendiendo hasta el rostro, flecha cerrada.
Polvos de luna y húmeda tierra, el perfil desgajado en la nube que es espejo.
Frescas las valvas de la noche y límite airado de las conchas
en su cárcel sin sed se destacan los brazos,
no preguntan corales de estrías de abejas y en secretos
confusos despiertan recordando curvos brazos y engaste de la frente.

Desde ayer las preguntas se divierten o se cierran
al impulso de frutos polvorosos o de islas donde acampan
los tesoros que la rabia esparce, adula o reconviene.
Los donceles trabajan el las nueces y el surtidor de frente a su sonido
en la llama fabrica sus raíces y su mansión de gritos soterrados.
Si se aleja, recta abeja, el espejo destroza el río mudo.
Si se hunde media sirena al fuego, las hilachas que surcan el invierno
tejen blanco cuerpo en preguntas de estatua polvorienta.

Cuerpo de sonido el enjambre que nudos pinos claman,
despertando el oleaje en lisas llamarada y vuelos sosegados,
guiados por la paloma que sin ojos chilla,

que sin clavel la frente espejo es de ondas, no recuerdos.
Van reuniendo en ojos, hilando en el clavel no siempre ardido
el abismo de nieve alquitarada o gimiendo en el cielo apuntalado.
Los corceles si nieve o si cobre guiados por miradas la súplica
destilan o más firmes recurvan a la mudez primera ya sin cielo

La nieve que en los sistros no penetra, arguye
en hojas, recta destroza vidrio en el oído,
nidos blancos, en su centro ya encienden tibios los corales,
huidos los donceles en sus siervos del hastío, en sus bosques rosados.
Convierten si coral y doncel rizo las voces, nieve los caminos,
donde el cuerpo sonoro se mece con los pinos, delgado cabeza.
Mas pino ya columna de humo tan aguado
que canario en aguja y surtidor en viento desrizado.

Narciso, Narciso, Las astas del ciervo asesinado
son peces, son llamas, son flautas, son dedos mordisqueados
Narciso, Narciso. Los cabellos guiando florentinos reptan perfiles,
labios sus rutas, llamas tristes la olas mordiendo sus caderas.
Pez del frío verde el aire en el espejo sin estrías, racimo de palomas
ocultas en la garganta muerta: hija de la flecha y de los cisnes.
Garza divaga, concha en la ola, nube en el desgaire,
espuma colgaba de los ojos, gota mármorea y dulce plinto no ofreciendo.

Chillidos frutados en la nieve, el secreto en geranio convertido.
La blancura es ascendiendo en labio derramada,
abre un olvido en la islas, espada y pestaña vienen
a entregar el sueño, a rendir espejo en litoral de tierra y roca impura.
Húmedos labios no en la concha que busca reto hilo,
esclavos del perfil y del velamen secos el aire muerden
al tornasol que cambia su sonido en rubio tornasol de cal salada,
busca en lo rubio espejo de la muerte, concha del sonido.

Si atraviesa el espejo hierven las aguas que agitan el oído.
Si se sienta en su borde o en su frente el centurión pulsa en su costado.
Si declaman penetran en la mirada y se fruncen las letras en el sueño.
Ola de aire envuelve secreto albino, piel arponeada,
que coloreado espejo sombra es del recuerdo y minuto del silencio.
Ya traspasa blancura recto sinfín en llamas secas y hojas lloviznadas.
Chorro de abejas increadas muerden la estela, pídenle el costado.
Así el espejo averiguo callado, así Narciso en pleamar fugó sin alas.

(Lezama 1994, 9-13)

Narciso, la perfección que muere de rodillas, fugó sin alas. Narciso se proyecta aún después de un movimiento sostenido constante de vida y muerte; ingresa a una zona de suspensión en la que se encuentra consigo mismo en un perpetuo distanciamiento propio. La transcendencia ya no tiene valor alguno. El poema en sentido esencial deshace el ideal de lo absoluto. Este es el acaecer del mismo. Derruir la perfección, por tanto, es derruir el principio metafísico de la identidad que da primacía a lo ente como lo fundado y al ser como lo fundante.

Derruir la perfección es derruir el principio metafísico de la identidad que instauro un fundamento. Tras la caída de la *causa sui* de la filosofía o el ser supremo se obtiene un aporte -uno de los más originales- a la superación (Überwindung) de la metafísica. Este acto de destrucción exige conducir el pensar a instancias en el que el pensar esencia como Diferencia. Se trata, luego, de establecer un diálogo con la historia del pensar no con la intención de integrar lo superado en lo por pensarse sino con el propósito de alcanzar y habitar lo más particular de lo ente del ser y del ser de lo ente. Esto requiere de *el paso atrás* (der Schritt zurück) que va desde lo impensado, de la Diferencia en cuanto tal, a lo por pensar, el olvido de la Diferencia (1957, 45). *El paso atrás* no se hace para conservar o restaurar sino para crear, para dirigir la mirada a lo impensado. El asunto por pensar en la metafísica se pensó como *causa prima*. Cuando se pensó el primer fundamento se pensó como fundamento base de todo lo fundado, se pensó el ser como sustancia, como *λόγος*, como sujeto, incluso como *Causa sui*, nombre con el cual Dios entró en la metafísica. Ésta, por tanto, es no sólo ontológica sino también teológica. En lo que pensó la metafísica fue en el ser en el que descansaba toda creación. El asunto del pensar le ha sido transmitido a todo el pensamiento occidental bajo el nombre de "ser", y la cosa del pensar (die Sache des Denkens) se asumió como causa originaria (Ur-Sache). No obstante, sólo se piensa el asunto del ser cuando se piensa su *Diferencia*. La metafísica olvidó este proceder, pensó en lo ente como lo idéntico consigo mismo, como presencia constante y olvidó la Diferencia ontológica. *El paso atrás* deja *ser* esta Diferencia con la que el ser se muestra como advenimiento y lo ente como comparecencia; lo que propicia la Diferencia (Unterschied), no ya una simple distinción.

El ser, en el sentido del advenimiento desocultante, y lo ente como tal, en el sentido de comparecencia que se oculta, esencian como lo diferente a partir de lo mismo, a partir de la Diferencia. Ésta adjudica y mantiene distante el Entre en el que advenimiento y comparecencia se guardan mutuamente, y mutuamente por separado se sostienen. La Diferencia de ser y ente es en cuanto Diferencia de advenimiento y comparecencia la *desocultante-ocultante Disensión* de los dos. En la Disensión impera el Claro del cerrarse que encubre; tal imperar adjudica unión y separación de advenimiento y comparecencia. (62-63)⁴

⁴ Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied. Dieser vergibt erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt".

La Disensión separa y une al ser y a lo ente, los repele y los atrae; propicia la desfundamentación del ser ya que en ella lo que fundamenta y lo fundado son parte de una misma naturaleza, una reverberación (Widerschein) mutua. No obstante, la constitución onto-teológica de la metafísica es posible a través de la Disensión ya que en ésta destinalmente se encubre la Diferencia ontológica (1957, 69). De la justa ponderación de la Disensión se pone en juego la disputa del ser de lo que *es*. El olvido impera si esto no ocurre. Tomar el ser como lo más universal, indefinible y comprensible de suyo afianza dicho olvido (2003, 3-4). De hecho, la metafísica ha sido metafísica del ser, más aún, de lo ente, nunca del pensar su Diferencia. A ésta se llega por *el paso atrás*. La diferencia metafísica consistió en la simple distinción y aislamiento de lo ente y el ser, cada uno de los dos reinaba en dominio distinto. El ser se hizo condición de posibilidad de lo ente, y lo ente logró diferencia intrínseca gracias a las propiedades esenciales y accidentales que tenían cabida en su dominio. El uno, el ser, se convirtió en fundamento de lo otro, lo ente; y con ello la Diferencia nunca esenció como *lo mismo*, como identidad. Lo que impera entre ser y ente es la Diferencia como *lo mismo*, de este modo, se logra identidad entre lo fundado y el fundamento en cuanto apartarse el uno del otro en su común reunirse. "Es una Diferencia completamente oscura en su esencia. Sólo si resistimos esta oscuridad, seremos sensibles a lo problemático" (1992,518)⁵. La Diferencia *acontece*. Acontecer el diferenciar es *proyectar* en el *Dasein* o existencia humana, o lo que es lo mismo, estar arrojado a posibilidades. *Narciso* se piensa en posibilidades, se entrega al mutuo *pertenecer* de ser y humano ser y con ello logra el distanciamiento del pensar representativo. Su identidad la piensa en su alteridad. *Muerte de narciso* significa muerte del *εἶδος*, abandono del modelo. No hay, ahora, imagen *tipo* que determine el actuar humano, ni una fuente puntual de origen del ser, por ello, en las aguas en las que se mira *Narciso* son "semovientes", son las aguas del río que no implican reposo. Por el contrario, indican siempre degradación de la imagen. *Narciso* no es, por ello, sujeto idéntico en tiempo eterno, es la posibilidad infinita de su ser del que ya no se predica algo a modo de sujeto, ya que es a cada instante abandono de sí. Su existencia, su saber y su mundo no requieren fundamentación alguna; el ser humano no vive de acuerdo a fundamentos. Pero la metafísica fundamentó el ser de lo ente para tener certeza de lo ente de modo que se pudiera disponer de él en cuanto objeto. La denominada *proposición del fundamento* que proclama: Nada es sin fundamento, *Nihil est sine ratione*, se constituyó en la

⁵ [...] Mithin ist er als Ganzes ein in seinem Wesen *völlig dunkler Unterschied*. Nur wenn wir dieses Dunkel aushalten, werden wir empfindlich für das Problematische.[...].

directriz de la explicación y sustentación del origen del ser. Justamente en el olvido de éste se consolida aquella. En el seno del ser, como olvido, se prepara o se da "el tiempo de incubación de la proposición del fundamento" (die Incubationszeit des Satzes vom Grund) en el que se habla de lo ente y no del fundamento. La proposición se consolida al ser enunciada por Leibniz como *principium reddendae rationis sufficientis*; lo que hace de tal proposición la proposición fundamental suprema, incluso desplazando cualquier otra proposición como la de identidad, diferencia o contradicción; y con ello, toma fuerza como *principium rationis* (Heidegger 1997b, 82). Este principio es *reddendae*. "Rationem reddere significa restituir el fundamento"⁶ (34). Dar el fundamento nuevamente, entregarlo, traerlo, ponerlo en frente. Esto sucede ya que el conocer consiste básicamente en el representar objetos (das Vorstellen der Gegenstände), ponerlos en frente contrapuestos. La *ratio* es *reddenda* en tanto que se le entrega al ser humano que tiene la facultad de representar. El *reddendum* como "la exigencia de la entrega del fundamento" (der Anspruch auf die Zustellung des Grundes) intermedia entre ser humano y mundo para re-presentar aquello a lo que el ser humano se en-frenta. El *principium* dice, por tanto, que el representar y lo representado, el objeto, debe tener fundamentación. Así, el conocer demanda entregar fundamento. De esta forma, el ser en la era moderna se destina a ser objetualidad (Gegenständlichkeit), lo contra-puesto al humano ser.

Lo que sale al encuentro se dirige al yo que representa, a él retorna y frente a él se presenta, se pone en presencia. Según el *principium reddendae rationis*, si el representar pretende ser cognoscente debe entregar al representar el fundamento de lo que sale al encuentro, esto es, restituirselo (*reddere*). En el representar cognoscente el fundamento le es remitido al yo cognoscente. Esto es lo que exige el *principium rationis*. La proposición del fundamento es, por ello, para Leibniz la proposición fundamental del fundamento a entregar. (34)⁷

El fundamento demanda ser *suficiente* para asegurar en su lugar al objeto. Tras la determinación del *ser suficiente* está una de las ideas conductoras del pensar de Leibniz, a saber, la idea de la *perfectio*. Ésta hace referencia a la integridad (Vollständigkeit) con la que un objeto está re-presentado por las determinaciones (Bestimmungen) que aseguran su

⁶ "Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben".

⁷ "Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäß dem principium reddendae rationis muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zugestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes".

calidad de objeto. El *ser suficiente* es requerido siempre por la *perfectio*. El *principium* se eleva al rango, por tanto, de *principium grande, magnum et nobilissimum* por el que la naturaleza convertida en objeto re-presentado se somete a cálculo. No hay verdad si la proposición no aporta fundamento; y en la búsqueda del fundamento el representar inquiera por la forma como lo re-presentado es como *es*, pregunta por su *porqué*. Luego, el principio se puede entender como "nada es sin porqué" ("Nichts ist ohne Warum"). "Nada es sin fundamento" y "nada es sin porqué" adquieren equivalencia en el pensar representativo, más bajo un pensar poetizante la proposición del fundamento pierde validez. "*Die Ros ist ohn warum; sie blübet, weil sie blübet*". En español este verso proclama: "la rosa es sin porque, florece porque florece". Estas palabras de Angelus Silesius son tomadas por Heidegger para llegar a un nuevo pensar sobre el fundamento (53). El *porqué* (Warum) pregunta por el fundamento, se da a su búsqueda, en tanto que el *porque* (Weil) aparta dicho fundamento (55). El florecer acaece a la rosa sin que éste provenga de una fuerza extrínseca, sin una causa o condición que lleve al florecer de la rosa, al contrario, ella "florece porque florece", no es necesaria "la entrega" de su florecer, ella "no cuida de sí misma", a diferencia del ser humano que exige del mundo y de sí una determinada respuesta de acuerdo a parámetros modélicos. No obstante, lo no dicho en la sentencia -y de eso depende todo- dice más bien, que el ser humano en el fondo más oculto de su esencia es en primera instancia verdadero, si él a su modo *es*, como la rosa, sin porqué (57). El *principium redendae rationis* vale para la rosa si ésta es objeto del representar humano. Por este principio se determina bajo que causas la rosa es lo que *es*. El principio es válido cuando el ser humano se ha convertido en sujeto de un mundo representado. El fundamento que nombra el porque (weil) de la sentencia es el florecer de la rosa, su ser rosa. El florecer, el fundamento, se funda en él mismo (84). La proposición del fundamento permite entrever que fundamento y ser *son* lo mismo. De esta forma tenemos que, la proposición del fundamento no enuncia nada sobre el fundamento, en ella se ocultan, empero, dos posibilidades de comprensión. Ella no sólo dice que todo ente en cuanto ente tiene fundamento sino que, antes bien, el fundamento en cuanto ser permanece oculto en el principio, en virtud del sino del ser que hace que éste se contraiga hasta pasar inadvertido en el pensar occidental. El principio en su sentido tradicional expresa que "nada", ningún ente, *es* sin fundamento. Sin embargo, el principio no sólo habla de lo ente al punto de llegar a decir que "al ser le pertenece de igual modo el fundamento, el ser es a la manera del fundamento, es aprehensible como fundamento"

(73)⁸. El ser, en sentido propio, no tiene fundamento, esencia (west) como lo que fundamenta. La proposición del fundamento deja esto no dicho, o si se prefiere, oculto; sale esto a la luz sólo si se guarda pertenencia al ser. La proposición enunciada por Leibniz: *nada es sin fundamento*, cambia de tonalidad luego de una experiencia del pensar guiada por Heidegger y se deja oír como: *nada es sin fundamento*. La entonación en forma diferente permite tener noticia del sonido mutuo (Zusammenklang) entre ser y fundamento; su copertenencia es la "pregunta por el ser" (Seinsfrage). Ser y Fundamento *son* lo mismo:

Fundamento y ser ("son") lo mismo, pero no lo igual, lo que muestra ya la diversidad de los nombres "ser" y "fundamento". Ser "es" en esencia: fundamento. Por ello, el ser no puede nunca, en primera instancia, tener un fundamento que le otorgue fundamento. De acuerdo a esto, el fundamento queda fuera del ser. El fundamento queda retraído del ser. En el sentido de un tal quedar-retraído el fundamento del ser "es" el ser Abismo. En la medida que el ser como tal está en sí fundado, queda él mismo sin fundamento. El "ser" no cae en el dominio de la proposición del fundamento, sino solamente lo ente. (76-77)⁹

Pero sólo se predica algo de lo ente. Por tanto, hay que llevar el asunto del pensar a los siguientes términos: "ser y fundamento: lo mismo". Ser: Abismo (Ab-Grund) ha de pensarse como fundamento y Abismo o retraimiento del fundamento. Este decir del ser des-hace la condición de proposición (Satz) que yace en la proposición del fundamento. Se gana, de este modo, el tránsito del ámbito de la proposición del fundamento como principio al ámbito de la proposición del ser, o lo que es igual, al ámbito del decir del ser. Meditar en torno al pensamiento metafísico que encumbra el principio que habla del ente como principio magno sirve para preparar el salto (Sprung) al Abismo (Ab-Grund) que indica siempre suspensión y dirección al fundamento, al ser. El Salto es el pensar rememorante (Andenken) de lo esenciado (das Gewesene). El Salto es el Salto al decir del ser (in das Sagen des Seins). Si se realiza el Salto se puede pensar o comprender lo que es el sino del ser, que consiste en la asignación o adosamiento del ser en tanto que se sustrae, su llegar a lenguaje y clarear lo espacial y temporal donde lo ente resplandece (91). Concepción lejana de cualquier concepción de lo ente como suceso historiográfico o como

⁸ "Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft".

⁹ "Grund und Sein ("sind") das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen "Sein" und "Grund" anzeigt. Sein "ist" im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein "ist" das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das "Sein" fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende".

conjunto de circunstancias adscritas a un fatalismo ineluctable. El ofrendarse (das Sichzuschicken) y el retraerse (das Sichentziehen) son lo mismo, configuran el sino del ser (das Geschick des Seins). Que el ser se muestre a la vez que se oculta es el carácter más extraño del ser (befremdlicher Charakter des Seins); es un asunto que produce perplejidad y extrañamiento y que puede denominarse como Claro (Lichtung) del ser. Merced a que el ser no permanece completamente oculto es por lo que lo ente puede aparecer. Su olvido siempre trae consigo su remembranza. Este pensar se albergaba en el albor del pensar metafísico, sólo que ahora, al pensarlo como *sino del ser*, se piensa con mayor determinación. En el tiempo en el que el ser permaneció oculto lentamente fue consolidándose como objetualidad (Gegenständlichkeit) y como voluntad (Wille). Esta determinación se logra por Descartes y Leibniz, y consigue acentuarse en Kant, quien se constituye en punto determinante y decisivo del problema del sujeto, aún sobre Hegel (1975, 176).

En efecto, el pensamiento moderno encuentra en Kant su máximo resplandor. La proposición del fundamento asumida por Leibniz como *Principium reddendae rationis sufficientis* obtiene profundidad en la era moderna, Kant toma el pensar por *ratio pura*; la razón es capacidad (Vermögen) de principios o de proposiciones fundamentales. Cuando Kant habla de razón habla, según esto, de proposiciones fundamentales; ella es fundamento que fundamenta. Sus *Críticas* de la razón llevan a ésta al límite, es decir, al punto de frontera donde algo se torna lo que *es*, y se dirigen a las "condiciones de posibilidad a priori". Las "condiciones de posibilidad a priori" en el sentido de *lo temprano del desocultarse que antecede a todo* (1997b, 107). Las condiciones de posibilidad se refieren a lo ente, aquello que Aristóteles pensó como *πρότερον τῆ φύσει*, con ellas se piensa la posibilidad (Ermöglichung) de lo ente en su totalidad a partir del ser humano como animal racional al que le es propio la voluntad en cuanto ser natural y la razón en cuanto ser racional. La razón establece el fundamento que fundamenta todas y cada una de las condiciones de posibilidad de lo ente. Éstas fijan límites a la naturaleza y a la libertad.

Detrás de la fórmula "condiciones de posibilidad a priori" se oculta la entrega del fundamento suficiente, de la *ratio sufficiens*, que es la razón pura en cuanto *ratio*. Según Kant sólo en referencia a la razón (*ratio*) puede determinarse algo en lo que es y en el modo en que, para el ser vivo racional "humano", un ente es. Esto no quiere decir solamente que en el sentido del pensar moderno, lo ente *es*, en cada caso sólo en cuanto objeto y el objeto sólo en cada caso objeto para un sujeto, sino que se torna ahora claro que este sujeto, es decir, la razón, la *ratio*, esto es, la reunión de condiciones de posibilidad

a priori para la naturaleza y la libertad, es esta reunión sólo en cuanto entrega del fundamento suficiente. (108)¹⁰

El sujeto aporta el fundamento suficiente a través de las "condiciones de posibilidad a priori" que determina el carácter de la naturaleza y la libertad. La *razón pura* busca siempre el fundamento suficiente para los objetos, pero sólo cuando son objetos de un sujeto que re-presenta su mundo. El fundamento que otorga al objeto su posibilidad en cuanto objeto constituye la objetualidad (Gegenständigkeit) que es propiamente lo ente experimentable, y se establece como condición de posibilidad del objeto. Ir más allá de éste es acceder al ámbito de proposiciones fundamentales, esto es, a la subjetividad de la razón. El proceder kantiano persigue condiciones de posibilidad de los objetos trascendiéndolos. El método trascendental se dirige al fundamento de los objetos de la experiencia, y a la amplia gama de relaciones intrínsecas de los fundamentos, es inmanente. El método trascendental atraviesa la inmanencia de la subjetividad, es decir, aquel representar en el que permanecen los objetos en cuanto objetos del representar como su fundamento suficiente. Ésta es su objetualidad, el ser de lo ente. Lo trascendental va del objeto a la objetualidad, del ente al ser. Junto al Salto, lo trascendental piensa lo ente del ser aunque de forma diversa, pues la objetualidad descansa en la subjetividad sólo si objetualidad y subjetividad son propios del ser sino del ser que se descubre como modernidad. Allí lo ente tiene lugar como objeto, no antes. El mundo griego no conoció tal determinación, aunque si bien es cierto se "anunciaba" como tal. Al griego lo presente (das Anwesende) se le presenta como "lo enfrente de" (das Gegenüber), en tanto que el pensamiento moderno lo descubre como objeto (Gegenstand), lo contrapuesto. Ambas expresiones indican una situación de encuentro, la primera permite entrever a un ser humano atento a la escucha, que mira y percibe, en tanto que la segunda denota situación por oposición entre lo presente y el ser humano conducido a la categoría de sujeto. Estas palabras indican relación por dimensión y extensión en el develar de lo ente; o bien, relación por oposición y resistencia o incluso por intercambio, respectivamente. *Ἀντικείμενον*, la palabra griega para denotar esto muy

¹⁰ "Hinter der Formel "Bedingungen der Möglichkeit a priori" verbirgt sich die Zustellung des zureichenden Grundes, der ratio sufficiens, die als ratio die reine Vernunft ist. Nach Kant läßt sich nur im Rückbezug auf die Vernunft (ratio) etwas in dem bestimmen, was es ist und wie es für das vernünftige Lebewesen "Mensch" ein Seiendes ist. Dies besagt aber jetzt nicht allein, daß im Sinne des neuzeitlichen Denkens das Seiende je nur als Objekt *ist* und das Objekt je nur Objekt für ein Subjekt, sondern jetzt wird deutlicher: Dieses Subjekt, d.h. die Vernunft, die ratio, d.h. die Versammlung der Bedingungen der Möglichkeit a priori für Natur und Freiheit, ist diese Versammlung nur als die Zustellung des zureichenden Grundes".

poco tiene que ver con la palabra *obiectum* y menos aún con las palabras alemanas *Gegenstand* o *Gegenentwurf*. Ésta última al igual que *obiectum* habla de aquello que está en frente proyectado a fuerza de ilusión o presunción al sujeto que representa su entorno. *Gegenstand* alude a la forma en que lo presente está determinado por la suficiencia del fundamento de lo que se encuentra en relación de oposición (*das Zureichen des Grundes des Gegenstehenden*). En *ἀντικείμενον* resuena lo enigmático de lo que con perplejidad sale al encuentro propio de la cultura griega. A su vez, *ὑποκείμενον*, palabra que será referente para la latina *subiectum*, señala la cosa como persistente y permanente en el cambio de sus atributos (1998, 141) y, a la vez, lo que sirve de sustrato al enunciado. Esta concepción sufre una transformación profunda en la modernidad. Prestar atención a esta transformación sirve para comprender que los problemas expuestos en la modernidad se plantearon al tenor del fundamento de los precedentes, la filosofía moderna partió de los supuestos de la ontología tradicional y generó dogmatismo, es decir, conocimiento óntico positivo acerca del yo, el ente supremo y el mundo, o lo que es igual, del alma, de Dios y la naturaleza. Las distintas connotaciones de las palabras en mención no son fruto de sucesos fortuitos, se trata más bien de relevantes cambios históricos a partir de comprensiones determinadas del mundo. Así, la Edad Media concibió el sujeto en tanto “cosa existente en sí misma” (*an sich vorhandenes Ding*) (142), lo puesto o situado a la base de algo (*das Zugrundeliegende*); y al objeto como lo que yace en oposición (*das Entgegenliegende*) de forma representada; de ahí la gran cercanía de la traducción de Lessing por *Gegenentwurf*. A pesar de la similitud y dependencia con el pensamiento primigenio de occidente, la modernidad alcanza cierta liberación de las ataduras iniciales de la ontología, o mejor aún, su remodelamiento, hecho que Heidegger denomina la triple sustitución del ser humano (*die dreifache Ablösung des Menschen*) y que sucede en tres importantes ámbitos. El primero de ellos tiene lugar en la disolución del orden sobrenatural de la iglesia católica y su autoridad, a favor de la conquista y predominio del mundo, lo que conduce al desarrollo de la técnica moderna; el segundo, se realiza a través de la desintegración de la naturaleza en beneficio de la máquina; el tercero, se lleva a cabo en el traspaso de la vida en comunidad (*Gemeinschaft*) a la vida en sociedad (*Gesellschaft*) en la que prima la asociación o federación (*Verband*) y que se convierte en el origen de la nueva concepción de Estado bajo el carácter de contrato social (*Staatsvertrag*) (143). La triple situación del ser humano experimenta la auténtica fundamentación metafísica y deja en claro que el origen del concepto de “sujeto” parte de la permanencia de la cosa hasta alcanzar el carácter del yo

(vom Bleibenden der Dinge zum Ichhaften) y, así mismo, que el concepto de "objeto" vira de lo representado hasta alcanzar el ser objetivado de la cosa. (vom Vorgestellten zum gegenständlichen Sein der Dinge), con lo que el ser humano deviene cosa (Dingsein) en el sentido más llano de una cosa presente (Vorhandensein). El ser humano cosificado se asemeja al ser idealizado y producido y cobra la forma de reflejo en el espejo. *Narvisio* huye de tal espacio de reconocimiento en la imagen; se abandona a sí mismo y se descubre a la par como un ser sin imagen fuente e imagen reflejo:

Como se derrama la ausencia en la flecha que se aísla
Y como la fresa respira hilando su cristal,
Así el otoño en el que el labio muere, así el granizo
En blando espejo destroza la mirada que le ciñe,
Que le miente la pluma por los labios, laberinto y halago
Le recorre junto a la fuente que humedece el sueño.
La ausencia, el espejo ya en el cabello que en la playa
Extiende y aislado cabello pregunta y se divierte.

El concepto de sujeto contiene en sí el significado de *ὑποκειμενον*, el concepto de ser como presencia permanente, identidad, en sentido metafísico. La nueva concepción del hombre en la modernidad está ligada al giro que dicha palabra da. La liberación realizada sólo lo es en sentido aparente ya que la existencia humana es determinada ahora en sentido óptico positivo como el *ponerse ante sí misma* (Auf-sich-selbst-stellen) por acción de la razón y el cálculo, incluso al punto de develarse en cuanto fingimiento y extrañamiento. El yo, así, es la presencia permanente, el *ser suficiente* para lo buscado. Descartes busca la certeza última, el fundamento inconmovible, el *fundamentum inconcussum*, la base de todo conocimiento, busca un *subiectum*. La certeza es la directriz en la búsqueda del fundamento en tanto que la duda es una manera del pensar y éste sólo es posible sobre la base del yo. Este último no es más que la certeza, fundamento sobre la que se edifica todo conocimiento y, por tanto, es *subiectum* en cuanto *fundamento indubitable*, aquel tribunal (Gerichtshof) que decide si lo ente es representado como objeto. En este sentido el objeto y lo relativo a él es lo extraño, lo otro, y lo concerniente al sujeto es lo que hace parte de la conciencia de aquel ente determinado por el yo. La tarea de la filosofía fue en ese momento histórico, hasta Hegel, explicar y asumir el "ser del objeto como ser del yo" (148), pero no sólo eso, además de tomar la cosa como yo, también tomó el yo como cosa. No obstante, Kant lleva a plenitud la inversión sugerida por Descartes. La diferencia entre sujeto y objeto o el problema de la subjetividad se enuncia en Descartes bajo la expresión *res cogitans - res extensa*. En cuanto *subjectum* es el ser humano la *co-agitatio* del *ego* (1977, 110) y se otorga fundamento a sí

mismo como medida patrón para toda escala de medida que valida lo ente por merced de su certeza. La *co-agitatio* dispone el representar de la objetualidad y el *ego* asegura en la *conscientia* su esencia. "La *conscientia* del *ego* en cuanto *subjectum* de la *coagitatio* establece la subjetividad del así caracterizado *subjectum* del ser de lo ente" (110)¹¹. El yo es algo que tiene *cogitationes*, que piensa o tiene representaciones, pero sólo en cuanto *cogito me cogitare*, por ello, todo representar es "yo me represento". Kant asume el *ego* en cuanto *res cogitans* pero la piensa como aquello cuyas determinaciones (Bestimmungen) son, en el sentido de la *representatio*, representaciones. Las representaciones son las determinaciones, las *Realitäten* del yo, los predicados (die Prädikate). Por ello, el yo es sujeto en términos lógico gramaticales puesto que tiene predicados. *Subjectum* es una categoría apofántico formal (formal-apophantische Kategorie) (1975, 178) que *conoce* el pensamiento como su propio pensamiento y de esta forma, es un *yo conozco*, en cuanto "me conozco a mí mismo". El "me conozco a mí mismo" del sujeto, según los predicados que él hace de sí mismo dan origen a un ser predeterminado o perfecto. La perfección es lo que vence *Nariso*. Lo que vence *Nariso* es el yo sujeto de la autoconciencia. La yoidad depende más de la categoría apofántico-formal del *subjectum* que de la del *ὑποκείμενον*, griego como lo llanamente dispuesto. Kant hace explícita esta determinación, la yoidad radica en la autoconciencia "el yo se sabe como *fundamento* de sus determinaciones, es decir, de sus comportamientos, como el fundamento de su propia unidad en la multiplicidad de sus comportamientos, como el fundamento de la unidad de sí mismo (179). El yo como fundamento unificante es el yo como "unidad sintética original del apercpción". El yo no sólo *percibe* lo pensado sino que se piensa a sí mismo con ello, se *apercibe*. No obstante, el yo, el fundamento de posibilidad de toda representación, es la condición ontológica fundamental y por ello trascendental; constituye la estructura formal de la *personalitas transcendentalis*. En este sentido el yo es yo-sujeto. Empero, el yo es yo-objeto en el sentido de la *personalitas psychologica*. El conocimiento del alma humana es posible a condición de que sea asumida como objeto de la interioridad. El yo en este plano es un yo empírico, es un yo-cosa. No obstante, en Kant la subjetividad alcanza su caracterización primordial con la concepción del yo como *personalitas moralis* y no sólo como *personalitas transcendentalis*, cuya característica básica es la racionalidad y como *personalitas psychologica* que se constituye en sustrato de la animalidad. La *personalitas moralis* que es la personalidad propiamente dicha es un *modo de conciencia de sí*

¹¹ "Die *conscientia* des *ego* als des *Subjectum* der *coagitatio* bestimmt als die Subjektivität des so ausgezeichneten *Subjectum* das Sein des Seienden".

mismo, o autoconciencia, la auténtica espiritualidad del ser humano cuyo rasgo fundamental es el respeto (Achtung), en cuanto autosometimiento a la ley, lo que establece enaltecimiento de sí ya que deposita en el yo la más excelsa dignidad (163-179). Al tenor de la *personalitas moralis*, el ser humano es el "reino de los fines", pero no bajo un sistema de valores, sino en el estar en común (das Miteinandersein) en el que disfruta del "reino de la libertad".

La persona existe como fin y existe en cuanto ser-presente-en-frente (Vorhandensein). La existencia humana es propiamente existencia de una cosa (Dasein eines Dinges). Esta concepción está en estrecha conexión con la ontología antigua y medieval. El yo es para Kant *subjectum*, pensado bajo la orientación del *ὑποκειμένον*, lo subyacente (das Vorliegende). Lo ente en la ontología tradicional es justamente lo subyacente, al modo de la *οὐσία*, lo producido (das Her-gestellte) y, a la vez, lo disponible (das Verfügbare). En el sentido de producido el ser se constituye en referente para lograr la comprensión del yo como sustancia espiritual finita o como *ens finitum* en contraposición al *ens infinitum* o Dios, auténtica sustancia. La finitud es la incapacidad de ser creador y productor (Urheber und Hersteller) de sí mismo. El creador conoce su creación en su auténtico ser merced a que el ser de las cosas es en cada caso ser producido. En el producir se deja oír lo que la palabra *οὐσία* denota, esto es, ser-presente-enfrente-producido (das hergestellte Vorhandene) pero a la vez *οὐσία* resuena al igual que el *εἶδος* como el modelo o imagen tipo (Vorbild) que se piensa e imagina, el ente como aspecto (Aussehen), como lo producido. Todo producir remite necesariamente a una imagen tipo (Vor-bild) y una imagen primera y original, arquetipo (Ur-bild) que a través del crear y adentrarse en la imagen (das Sich-einbilden) logra una imagen *pos* (Nachbild), una copia "en busca de" una imagen fuente. Conocer es producir de antemano la imagen, por ello, el creador es aquel que es capaz de tomar pertenencia y dar cuenta del ente producido, el que conoce a cabalidad, y es increado, ya que se crea a sí mismo, por ello, es el ente genuino, el creador de imágenes (Bildner), el *actus purus* que por su espontaneidad funda lo que *es* (Heidegger 1975, 215). La ontología se conduce de acuerdo a la pregunta por la finitud del sujeto en cuanto acto producido. Empero, a fuerza de indeterminación, el sujeto al conocer sus predicados se conoce a sí mismo, es autoconciencia, lo que constituye la realidad (Wirklichkeit) del ser de lo ente. La realidad es conocimiento de sí. El Idealismo Alemán vio en ello, en la autoconciencia, la

auténtica realidad del sujeto. Hegel introduce o apropia el sentido de *ὑποκειμένον* y, por consiguiente, el de *εἶδος*, en su concepción de sujeto como conciencia de sí; y aunque no tiene capacidad de conocerse, pues ésta reside en últimas en el *actus purus*, es el sujeto conciencia de sí. Esta interpretación de la subjetividad impide una interpretación ontológica fundamental del ser humano. Lo que sucede es que el planteamiento kantiano del ser de lo ente en su totalidad, esto es, la unidad de la *personalitas transcendentalis, psychologica* y *moralis* permanece en esencia indeterminada justamente porque se piensa en el carácter del ser como el ser producido y en el del sujeto como ser-presente-enfrente, con lo que no se piensa en absoluto el ser de lo humano como un ser arrojado a posibilidades, como *Dasein*, ni menos aún en tanto mutua correspondencia con el ser mismo (218). El yo, su ser, se le ofrece al *Dasein* antes de cualquier teorización; y es sólo en cuanto que esta Existencia o *Dasein* es como ser-en-el mundo (*In-der-Welt-Sein*), esto es, en cuanto habita el mundo con anterioridad a todo tipo de relación formal que pueda tener con lo ente, como vence la relación sujeto-objeto. En ésta lo que prima es el carácter de extrañeza del sujeto con su objeto, en tanto que en la estructura de ser-en-el-mundo lo que prima es la familiaridad del *Dasein* con su mundo. En este modo de habitar, el *Dasein* tiene mundo, en la concepción del hombre como sujeto carece de él, por lo que lleva a imagen lo ente, lo representa para proveerse de uno (2001, 41-63). Ser-en-el mundo, es la estructura básica para abordar la problemática existencial y a la vez abre paso a la facticidad del ser humano. La diversidad de sus modos de ser se aclara desde el cuidado (*Sorge*) en tanto cuidado de sí; siempre está proyectado a sus posibilidades. La pertenencia mutua de *Dasein* y mundo es salvaguardada en el habitar. Entre sujeto y objeto o entre yo y cosa no predomina un vacío ni una relación fortuita, el sujeto o el yo establece relación por intencionalidad, no obstante, la escisión es insalvable al punto de que el sujeto se acentúa en sí y el objeto se hace estable fuera del sujeto, el yo se torna más aislado, sin mundo y la cosa se adscribe aún más al plano de lo ideal. La subsunción de la cosa al yo, empero, radicaliza el olvido de la Diferencia de ser y ente y enajena al ser humano en las cosas que no son él.

El ser humano cosificado adquiere su mejor espacio y despliegue en la época de la imagen del mundo (*die Zeit des Weltbildes*). El adjudicar como propiedad la representación a lo ente, o la representabilidad (*Vorgestelltheit*) de lo ente es condición básica para que el mundo se torne imagen. En la Edad Moderna el mundo se convierte en imagen; lo que

indica no solamente que sea reflejo (Abbild) o incluso impronta, impresión o estampa (Abklatsch). La expresión alemana *"wir sind über etwas im Bilde"* capta, según Heidegger, lo que significa que el mundo se presente como imagen, a saber, primero, que el ente se instala para nosotros ante sí, se representa; segundo, que todo lo que circunda y concierne al ente se presenta como sistema. *Im Bilde sein* entrevé el estar informado acerca de lo ente, y el conducirse de acuerdo a ello. El mundo como imagen significa que el ente se nos representa y se presenta como sistema; que nosotros somos en la imagen, en la reproducción. Que el mundo pueda convertirse en imagen indica que el ser humano puede verse en la cosa, en lo objetual, se vuelve objeto. Lo que sucede en *la época de la imagen del mundo* es que el ser humano no se libera, lo decisivo es que la esencia humana se transforma. El hombre será respecto a cada ente aquel que funda todo ente de acuerdo a su ser y su verdad. Para el mundo griego de Parménides lo ente era percepción, para el mundo moderno lo ente es representación. El ser humano en la majestuosa época griega, la preplatónica, estaba coligado a lo ente a través de lo abierto en la presencia (Anwesen), obtenía su realización a través del apresamiento y preservación de ese estado abierto de lo ente al punto de estar expuesto a las tribulaciones más discordes o tormentosas. Luego, el hombre griego es el que percibe lo ente, lo recibe y comprende en su esencialidad presente. El εἶδος platónico, no obstante, se constituye en la condición previa y secreta para que el mundo se convierta en imagen. El ser humano de la modernidad, empero, aleja toda tribulación y se apoya como sujeto en lo más estable y seguro mientras que observa lo ente como objeto; se encumbra como señor del universo.

A diferencia del percibir griego, el representar moderno significa algo completamente distinto, cuyo significado de forma segura lo expresa la palabra *repraesentatio*. Re-presentar significa aquí: traer ante sí lo presente-enfrente en cuanto contrapuesto; referirlo, al que lo representa, a sí mismo; obligar el retorno a sí mismo, en esta referencia, en cuanto ámbito decisivo. Donde tal cosa sucede, se establece el ser humano en relación a lo ente en la imagen. Pero en cuanto el ser humano se establece de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el contorno abierto de lo representado pública y generalmente. Con ello se pone el ser humano mismo en la escena, de ahora en adelante, de re-presentarse en lo ente, presentarse, es decir, ser imagen. El ser humano se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. (1977, 91)¹²

¹² "Ganz anderes meint im Unterschied zum griechischen Vernehmen das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung das Wort repraesentatio am ehesten zum Ausdruck bringt. Vorstellen bedeutet hier: das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu, beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzwingen. Wo solches geschieht, setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild. Indem aber der Mensch dergestalt sich ins Bild setzt, setzt er sich selbst in die Szene, d.h. in den offenen Umkreis des allgemein und öffentlich Vorgestellten. Damit setzt sich der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vorstellen, präsentieren, d.h. Bild sein muß. Der Mensch wird der Repräsentat des Seienden im Sinne des Gegenständigen".

El concepto de representar (Vorstellen) como "el poner ante sí y el encaminar hacia sí" (das vor sich hin und zu sich her Stellen) crea el espacio propicio para consolidar lo que el εἶδος platónico en su esencia oculta guardaba, esto es, la posibilidad de realización del mundo como imagen. El mundo se convierte en imagen y el ser humano en sujeto en virtud del carácter retráctil del ser. Las dos situaciones hacen parte de lo mismo. "El acontecimiento fundamental de la modernidad es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la figura conjunta del producir que representa" (1977, 94)¹³ El ser humano otorga medida y criterios de conducción, es el modelo que normaliza y establece valores. Romper con la idea de sujeto, o yo modélico, es romper con la idea de reproducción. No hay reproducción, hay Diferencia puesto que estamos en la pertenencia al ser. La imagen de la modernidad guiada por los criterios de representación y sistematización olvida tal pertenencia y se establece conforme a una sucesión infinita de las formas a la manera de superficie reflectante. La sucesión implica una imagen origen, punto de intersección del sistema complejo de imágenes. Cada imagen es reflejo del arquetipo y puede a su vez constituirse en imagen *proto* de una serie de imágenes. Derivación, duplicación y relación son algunas de las características de la imagen. En la imagen está contenida la presentación relacional *ad infinitum* de lo ente contemplado como objeto. La sistematización de lo ente lleva a lo ente a su máximo grado de reproducción ya que se rige de acuerdo al principio de orden y cohesión. La sistematización de lo ente presupone la producción de cadenas causales, impone el criterio de circuito o circularidad, es cerrado en esencia, y sus imágenes establecen nexo de forma estructural y funcional; responde a la idea de *verdad como adecuación*, establece correspondencia entre imágenes siendo unas generadas y otras generatrices. El mundo como imagen se piensa sin Diferencia. *Muerte de Nariso* exhorta a pensar la Diferencia, esto es, a romper la imagen; el requerimiento del ser demanda apartarse de ésta en cuanto duplicación. De lo que se trata no es de crear implosión en la imagen tipo para fragmentarla ni aún para difuminarla, por el contrario, se trata de deshacer la imagen en las aguas de lo siempre único y singular. Los espejos suelen cubrirse con velos para que el alma de una persona al fallecer no quede atrapada en ellos pues existe la creencia de que imagen y modelo guardan correspondencia mágica (Biedermann 1996, 178). *Nariso* no se refleja en el agua-espejo, acto que ineluctablemente le ofrenda la muerte. No hay eternidad en sentido metafísico para *Nariso*; más bien él

¹³ "Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild: Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens".

deshace la imagen, la anula, para generar un nuevo comienzo o resurrección. No hay regresión pues no hay imagen a emular. Lo lineal y lo cíclico pierden su fuerza al quebrantarse por la Diferencia. La imagen sólo es primera en relación con la idea de fundamentación del ser de lo ente. El principio del fundamento enunciado por Leibniz establece vínculo entre fundamento y causa. El principio de causalidad pertenece al dominio de la proposición del fundamento o "principio de razón". Estos dos principios no se equiparan ya que el fundamento (Grund) no realiza necesariamente un efecto (Wirkung) como consecuencia (Folge) en tanto que la causa (Ursache) produce necesariamente un efecto (Wirkung). La causalidad hace parte del amplio dominio del fundamento. El principio es concebido por Leibniz como "magno y poderoso" (großmächtiges Prinzip), y en esta característica radica no la naturaleza incluyente del principio sino la fuerza del mismo. El poder magno del principio reside en que dirige y soporta todos los ámbitos del conocimiento y además se constituye en la posibilidad de lo por pensarse, esto es, el fundamento del ser de lo ente. El magno poder de la proposición del fundamento se expresa incluso en los siguientes términos "nihil est sine causa", "nada es sin causa", y cierto es que, toda causa es un fundamento pero no todo fundamento es una causa. *Αἴτιον* es la palabra griega que se corresponde con la latina *causa* y la alemana *Ursache* y significa *aquello de lo que es adonde lo que proyace* (Heidegger 1997b, 164). Causa es a lo que se debe algo y pertenece al fundamento. Todo lo que existe tiene fundamento y todo efecto se debe a su causa, según Leibniz. La causa del universo o *ultima ratio Rerum* es Dios, ente del que todo depende, fundamento "extremo" de las cosas. La "naturaleza" de las cosas mismas los impele a existir y es natural que exista algo a que no exista nada. El fundamento de dichas cosas se encuentra en el ente que propicia lo real de la forma efectiva, primera causa de las sustancias. El *principium rationis* abarca en sí la *prima causa* por la que el mundo debe lograr la *perfectio* a través de una serie e contingencias entrelazadas, pero la razón suficiente o última se halla fuera de la sucesión de contingencias infinitas. "Por eso, la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesaria, en la que la pormenorización de los cambios no esté sino eminentemente sino en su origen. Y esto es lo llamamos Dios" (Leibniz 2001, 116). Dios es, al decir de Leibniz, una Sustancia Suprema, única, universal y sin límites, de donde se sigue que es absolutamente perfecto. Él es el origen de las esencias reales y de las posibles. "Sólo Dios es la unidad primitiva o la sustancia simple originaria, de las que son producciones todas las mónadas creadas" (119). En el dominio del *principium rationis* habla la *prima causa* que es Dios. El principio que es *reddendae* exige que se le consigne el fundamento a la proposición del fundamento ya que éste no está en ningún

lugar, antes bien, se restituye representándolo, regresando a él y esta forma comparece como consecuencia. El fundamento es representado *a consecuencia de*. Y una consecuencia del magno principio que reza que “nada es sin fundamento” es que hay en la naturaleza de las cosas fundamento para que algo *sea* antes que nada; y todo lo que *es, es* siempre *a consecuencia de* un fundamento. Merced a la demanda de la entrega del fundamento por el que el principio es *reddendae*, es que todo lo que *es, es a consecuencia de*. En la medida en que el principio es *reddendae*, en que *es consecuencia de*, el fundamento es magno. A las proposiciones supremas les allega un efectuar que demanda una causa. Más la sustancia primitiva o causa prima es Dios. Por ello, sólo en la medida en que valga la proposición del fundamento existe Dios y, a la inversa, Dios existe porque vale la proposición del fundamento. No obstante, el principio enunciado por Leibniz es poderoso, afirma Heidegger, porque todo lo que es, *es a consecuencia de*. (1997b, 43). La causa prima es el último sustrato, la fuente de la causalidad. Así, la sustancia primitiva *justifica* toda forma de acercamiento al ser de lo ente al punto de que el mundo se torna como voluntad objetivada y se representa. Schopenhauer quien puntualizó este aspecto ahondó la problemática al concebir el principio de razón no sólo como el último peldaño de toda finitud sino también de toda individuación (1991, 245) y en la misma línea kantiana lo instauró como categoría. Aún más, como principio sintético a priori (1957, 196), lo que dejó en un plano absolutamente ideal la comprensión del mundo. Éste, aún después, del encumbramiento máximo de la *ratio* al modo de la Ilustración continuó sostenido bajo el principio de razón del que la causalidad es una forma.

Bajo el principio de que *nada existe sin razón de ser* se estructuraron en la modernidad corrientes de pensamiento y estéticas que tuvieron por trasfondo un orden causal del universo, en realidad así se pensó toda la metafísica occidental. Lezama destruye la causalidad aristotélica a través de un *sistema* en el que lo incondicionado poético abre la puerta a *caminos* en los que lo condicionante no ejerce influjo alguno. En efecto, “todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie” (Aristóteles 1982, 463). Las “formas aristotélicas” basadas en el principio generatriz de la potencia lograban efectos en cuanto actos o *formas finales* producto de una fuerza inicial. En sentido estricto, no existen series condicionadas ni condicionantes, “la causa era una potencia” (Lezama 2010b, 10), una especie de causa mecánica; no así para Platón, cuya primera causa era inteligible, el *εἶδος*. La *causa final* era para Aristóteles, la más destacable de

todas, pues ella es la instancia por la que todo llega a ser, incluso, sobre la causa *eficiente*, principio de todo cambio; la *material*, de la que todo surge; o la *formal* que traza el estereotipo de todo ser; aunque si bien es cierto todas hacen parte de la producción del ser de forma conjunta. Aún más, toda causa, propia o accidentalmente, tiene lugar en acto o en potencia (1982, 218-225). Para el estagirita toda causa (*αἴτιον*) es principio (*ἀρχή*) y es propio de todo principio ser el origen. La sustancia es un principio y una causa. Lo que se busca es el principio de la materia y esta causa es la forma que determina el ser. Pero la causalidad propuesta por Lezama no sólo supera la causalidad aristotélica sino que también supera *toda* causalidad metafísica, incluso la platónica que está integrada en la aristotélica. La *causalidad mágica* no se rige por la relación causa-efecto o fundamento-fundamentado y junto a ello la relación antecedente-consecuente pierde vitalidad. La causalidad demanda justamente un antecedente como condición de un consecuente. La condición subyace a la relación causal. La causa en la *efectividad* es aquello sin lo cual algo no se da, estos es, la condición, que bien sea necesaria o suficiente ofrece las bases para la realización del mundo. La condición, a su vez, no se desliga de su contraparte. Así, al hablar de lo condicionado asalta como referencia de fondo lo incondicionado, lo que no guarda dependencia, lo que existe por sí mismo. Lo incondicionado es el rasgo fundamental del Ser Supremo; y lo insólito es que lo incondicionado es lo que condiciona todo el ser de lo ente, el condicionante por antonomasia. Lo incondicionado en Kant traspasa toda experiencia posible. En el ámbito de la razón pura tiene lugar *la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general* (1952, 365). Así lo incondicionado reclama para sí subordinación de condiciones. La condición, en cuanto regla universal, pregunta a través de la razón por su condición hasta hallar lo incondicionado. De tal manera que, estos dos momentos, lo incondicionado y lo condicionado, se vinculan para conformar proposiciones sintéticas que trascienden lo aparente. El saber es conducido por un ente causal y el sujeto se ve obligado a poner un enlace necesario en la base de su experiencia. La causalidad otorga unidad sintética a la experiencia y posibilita el orden sucesivo temporal; no se obtiene ni se muestra empíricamente, ni requiere evidencia ontológica; su aprioridad que emana del entendimiento determina el mundo fenoménico en la sucesión de los instantes del tiempo. La causalidad es una ley universal y necesaria que persigue las condiciones de lo entitativo, más la razón indaga por unidad incondicionada de todas las condiciones fuera de los terrenos de la experiencia. No obstante, la relación condicionado–incondicionado hace parte de las antinomias de la razón pura, pensamiento dialéctico sobre el que se construye el laberinto. A Lezama le es incitante que la serie de lo condicionado en

Kant engendre lo incondicionado (2010b, 9) en tanto posibilidad de la razón pura. Con todo, tanto la causalidad kantiana como la aristotélica “presuponen el continuo”, que es lo condicionado: los nexos causales sólo tienen lugar en el continuo sucesivo para bloquear el imperio de los sortilegios.

Los nexos causales en un continuo parecen como un reto al azar, a los sortilegios. La relación que puede existir entre las series causales y el continuo sucesivo es la misma que existe entre la sustitución y la identidad. Si no aceptamos el continuo, el azar obtiene un triunfo vergonzante sobre los nexos causales, desfigurando indescifrablemente la cara de los dioses. De la misma manera que si no aceptamos el tapiz de fondo de la identidad, las sustituciones se convierten en metamorfosis como metempsicosis, no como transfiguraciones. Las sucesiones causales parecen desenvolverse en un teatro donde pueden ser leídas como el continuo, por la unidad de su sustancia idéntica, pueden ser descifrables. La posibilidad que brota de los encadenamientos causales vence al azar. Porque antes trazó el continuo como naturaleza condicionante, primera, por ser ella la que se brinda para escoger. El azar es una selección que brota de una lectura indescifrable; las cadenas causales, adelantándose, son los torreones donde el azar sucumbe (2010b, 10)

La identidad metafísica abre paso a sustituciones de lo igual por lo igual, metamorfosis en el que el ser se convierte en lo igual, esencia de toda metempsicosis. Este tipo de identidad permitirá hacer sustituciones como las que Aristóteles describe en su *Poética* (1974, 205) sustituciones a partir de lo semejante y como las que Ovidio concebía en sus creaciones literarias. En Ovidio el sustrato de las metamorfosis era la causalidad, su *Narciso* respondía al influjo inevitable de su inexorable trama causal. Porque se mira en la fuente, Narciso muere; porque Némesis, la Ramnusia, escucha a jóvenes y doncellas -alimentados por el deseo de venganza ante el rechazo de Narciso- que quieren que Narciso padezca algún suplicio -que finalmente lo conduce a la muerte-, Narciso se mira en la fuente. Némesis propicia tal acto, con conocimiento de causa o sin él, porque existe un profecía del adivino Tiresias (1995, 293-300), y existe la profecía porque existe un destino inescrutable; y el principio de razón suficiente, como Leibniz lo sintetiza -guiado por el pensamiento ontoteológico- establece que ningún hecho o enunciación carece de motivación, “aunque esas razones, la mayoría de las veces no pueden ser conocidas por nosotros” (2001, 114). La causalidad propuesta por Lezama vence este orden causal que tiene por fuente la identidad. Luego, lo que se experimenta en muerte de Narciso es la *suspensión* de la metamorfosis entendida a la manera del mundo griego, la que se construye sobre la base del continuo sucesivo y la extensión. El *Narciso* de Lezama no adquiere una forma idéntica, en la flor de su nombre, por el contrario en *pleamar fuga sin alas*. Así la causalidad metafísica

que subyace en el arte poética se deshace y lo estelar irrumpe en la palabra poética. Decididamente, las metamorfosis de Ovidio como las del mundo griego, tienen por criterio principal lo semejante. La historia de las metáforas fluctúa allí bajo la concepción del ser como presencia continua. "Sobre el fondo de la identidad se verifican las incesantes metamorfosis, es decir, porque A es igual a A, este ciervo es aquel árbol, esta copa es el escudo de Aquiles" (Lezama 1981,127). Así se registraron una amplia gama de metamorfosis, Dríope en Loto, Acteón en ciervo, Linco en Lince, Cicno en cisne. Las metamorfosis de la creación literaria suelen pensarse bajo este criterio.

Causalidad y metamorfosis sostienen en el mundo griego una lucha no menos desigual que la que sostienen la causalidad y su incondicionado, aunque esta última de origen mucho más trágico. En el mundo griego la causalidad se asume según el orden de la sustitución y la metamorfosis se equipara con la imagen espejo bajo el trasfondo de la identidad (Lezama 2010b, 13). Ésta es saturniana, semilla que guarda la posibilidad de un doble, aquello que *se hunde en lo semejante*. La *imagen identidad* engendra la extensión saturniana o la identidad extensión (14). Que reduce el doble y despliega el uno. El ser humano en esta instancia se acepta como resultado de un impulso incondicionado, reconoce su comienzo en un punto extrínseco a sus fuerzas y se asume como un momento del orden causal, "se asombra del incondicionado de la divinidad pero se niega a aceptar que él es un incondicionado igualmente poderoso" (15). Más al aceptar que es un incondicionado tan asombroso como la divinidad, lo divino y lo humano requieren una causalidad que no deje inconexo lo incondicionado sino que haga parte de la causalidad de forma mágica. Si el ser humano se piensa únicamente incondicionado cercenará su riqueza poética. La concurrencia de la causalidad y lo incondicionado es una *región* de mutua influencia e interacción, es la poesía misma, *monstruosillo* fruto del embate entre la causalidad y lo incondicionado. La concurrencia entre estos dos momentos del ser causal es, por tanto, un combate que ofrenda un signo llamado poema. Más en tal combate hay prevalencias. Cuando la causalidad prevalece sobre lo incondicionado tiene lugar la *vivencia oblicua*, instrumento que muestra la delicadeza serpentina de la causalidad a través del asombro (20), cuando, por el contrario, lo incondicionado prevalece sobre la causalidad se origina el *súbito*, que pone al descubierto los torreones de la causalidad a través de la fulguración (21). Del intercambio de estos dos, esto es, de vivencia oblicua y súbito, surge el *potens*, el incondicionado condicionante (21). La causalidad así entendida rebasa toda racionalidad

poética y estética. Muerte de Narciso rompe la causalidad saturniana ya que propicia el asombro connatural a la vivencia oblicua y da origen a la confluencia sin confluencia de las culturas helénica y egipcia. El primer verso de "Muerte de Narciso" corresponde a la línea de la "creación", que bien puede denominarse en esta forma de pensar, "increada", una ausencia de lo generatriz en cuanto explicación del universo; deshace la idea de "creación progresiva", esto es, deshace la idea de causalidad en la que Caos antecede a Día y Noche, y estos a Tierra. La línea genealógica de Dánae a partir del poema sufre un abrupto encantamiento. Dánae, madre de Perseo, hija de Eurídice y Acrisio, quien es engendrado por Aglaya y Abante, hijo Abante de Hipermestra y Linceo, hijo de Egipto, quien a su vez fue engendrado por Anquinoe y Belo. Hijo éste de Posidon y Libia, nacida de Épafo y Menfis, engendrada por Nilo, hijo de Océano, fruto de la unión de Urano y su madre Gea, quien en la mayoría de los mitos procede del vacío primordial o de la oscuridad como sucede en el mundo órfico. A su vez, entre Dánae y Jacinto -asociado a la figura de Narciso- puede establecerse un nexo de familiaridad, pues Eurídice madre de Dánae es hermana de Amiclas, quien junto a Diome engendra a Jacinto. Difícilmente puede establecerse este nexo consanguíneo con Narciso, hijo de Cefiso y Liríope. No obstante, la línea genealógica paterna de Narciso llega hasta Gea. Cefiso, su padre, es hijo de Zeuxipe y Pandión, quien es hijo de Erictonio y Praxítea, a su vez hija de Hefesto y Gea. La ascendencia de Liríope es totalmente desconocida. Entre Dánae y el vacío primordial se encuentra un orden causal alimentado en la extensión, en el continuo sucesivo -aunque los instantes inciertos en la línea causal develan nodos o intersticios de la certidumbre de la causalidad saturniana, lo que se constituye en un hecho para pensar en la imposibilidad de un acto genealógico y un origen, como entidad primera-. Entre Dánae y Narciso no hay punto de encuentro en ascendencia o descendencia, menos aún, trama de sucesos o configuración de relatos en torno a ellos. Entre *Dánae* y *Narciso* la causalidad es mágica, no se conduce por condiciones necesarias ni suficientes, no depende de causas extrínsecas ni inmanentes: en ella se fragua la batalla que mantiene por separado lo que unido está: *el ser de todo lo que es*. Lo que abre esta causalidad es el *espacio incondicionado*, que requiere la poesía, que "crea el centro de la causalidad más misteriosa, visible mágico y cinegética de devorador final" (16). Más la fuerza del poema no está en que des-estructure o re-configure la causalidad de sucesión genealógica, causalidad metafísica, o en que de origen a un relato que articule a Dánae y Narciso, al margen de todo a priori histórico-literario como condición de posibilidad de nuevas metáforas, sino que la fuerza del poema está en que abre una nueva forma de relación del ser de lo ente. A partir del asombro y la fulguración

del ser de lo ente se tiene la experiencia de lo por habitar. Entre *Dánae* y *Narciso* se abre una causalidad asombrosa que tiene vida sólo en el poema mismo -como forma de habitar el mundo- que torna al poema *poema*. Así, *la nieve que en los sistros no penetra, arguye/en hojas recta destroza vidrio en el oído*. Gracias a lo incondicionado condicionante, que acaece bien de manera súbita, bien de manera oblicua, *Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo*. Gracias al combate librado entre lo causal y lo incondicionado es posible la existencia de un verso regente en el poema. Sin ello, el verso regente sería fundamento. El verso regente de "Muerte de Narciso", *Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo*, señala el desplome de la trascendencia. Ahí reside su fuerza. Este verso abre el Abismo de la poesía de Lezama.

La trascendencia es en sentido teológico el primer fundamento de todo lo que existe, de la *existentia*; y en sentido ontológico la objetualidad, así para Kant y la modernidad. El pensamiento que está por encima de las determinaciones (*das übersteigende Denken*) piensa el ser en su permanencia continua, no en su falta; determina el arribo de lo ente a lo condición de ente, en él alcanza su *essentia*. En la diferencia indistinta de *essentia* y *existentia* se origina la ambigüedad del término trascendencia y a la vez refleja la esencia onto-teológica de la metafísica (Heidegger 1999, 216). Ésta es el arribo trascendental trascendente (*transzendental-transzendent*er Übertieg), fuente de la representación de lo ente. Sobre el horizonte de la trascendencia, ontológica y teológica, se construye y se representa toda relación de sujeto objeto. La esencia onto-teológica de la metafísica piensa lo ente en relación a la *essentia* y la *existentia*, pero no lo piensa desde el ser mismo ni menos aún desde su Diferencia. De tal manera que, el ser se experimenta como subjetividad en la metafísica moderna tanto en el Idealismo Absoluto de la subjetividad incondicionada como Dios, voluntad sapiente del Espíritu Absoluto, así como subjetividad incondicionada en cuanto voluntad del querer así mismo en el sentido de la voluntad de poder como ultrahombre (192). Con todo, la metafísica reconoce que lo ente no es sin el ser pero extravía éste en aquel, lo asciende a Causa Suprema, lo convierte en sujeto de la subjetividad como condición de toda objetividad, lo transforma en la consecuencia de la fundamentación del ser de lo ente, en la determinación de lo ente sumo en cuanto lo Absoluto de acuerdo a la subjetividad incondicionada. De esta manera, la pregunta de fondo de la metafísica pregunta porqué existe lo ente y no mas bien la nada. Sin embargo, esta pregunta pregunta por el fundamento entitativo de lo ente y por la Causa Suprema. Esta pregunta pregunta por la subjetividad incondicionada, por la trascendencia. De forma previsible, el ser es lo

predominantemente impensado en la metafísica, y ésta a su vez, nihilismo auténtico o lo auténtico en la esencia del nihilismo, la promesa del ser en su desocultamiento (das Versprechen des Seins in seiner Unverborgenheit), de tal modo que, se oculta en la promesa y origina la omisión del ser en la falta de entrega del ser (232). La historia de esa falta es la esencia del nihilismo, el sino del ser mismo; en tanto que la historia de la omisión, es decir, la historia del ocultamiento de la promesa del darse del ser constituye el nihilismo inauténtico o lo inauténtico en la esencia del nihilismo (233) Dicha omisión configura la historia y sucede a partir de la unida esencial (Wesenseinheit) de lo auténtico y lo inauténtico en el nihilismo (237). De este modo, el nihilismo dista del carácter llanamente destructivo que se le atribuye en la historia de la metafísica. Nietzsche no piensa la esencia del nihilismo ya que piensa el nihilismo como historia de la instauración de valores en el horizonte de una nueva *disposición* de valorar por medio de la transvaloración de todos los valores. La transvaloración nietzscheana es una inversión (Umkerung) del modo de valorar (1977, 226). Así, para Nietzsche la justicia es la esencia velada de la autocerteza de la subjetividad incondicionada (Heidegger 1999, 200); la voluntad de lo ente al modo de la voluntad de poder. Tal verdad es la metafísica en su confinamiento y en ella se oculta el fundamento. La subjetividad en esta instancia es instauración de valores al modo de la transvaloración; la voluntad de poder es el principio de su instauración, y es realizada por el ultrahombre, pues Dios se ha convertido en sujeto que sustenta todo objeto, la absoluta subjetividad de la autoconciencia incondicionada de todo. La muerte de Dios es el punto de giro a partir del cual el hombre asegura su esencia en la relación sujeto objeto que guía toda posible verdad de lo ente (182). El nihilismo de Nietzsche es el último recorrido (Verstrickung) del nihilismo y no puede superarse porque su esencia permanece inapropiada (248) Toda voluntad de superar permanece inapropiada y queda fuera de toda dimensión. El ser en este tipo de nihilismo es valor, vida o devenir. Poner el ser en movimiento con relación a su estaticidad conforma un proceso dialéctico insuperable. La historia de la metafísica es la historia de las variables (Abwandlungen) del mundo suprasensible. Dios, Estado, razón, cultura, ley, progreso, felicidad, ultrahombre, y toda forma de estereotipo, toman el lugar de la *ἰδέα* platónica. El imperio del mundo suprasensible se desvanece al pensar el ser desde su Diferencia. Apartarse de toda forma de valorar concede importancia al ser de lo ente y ofrenda el Claro (Lichtung) de la verdad del ser (1976b, 346); permite a la par que el ser *sea*, sin criterio de objetivación alguna. El ser,

*Seyn*¹⁴, permanece impensado en la metafísica, lo que propicia que ésta se asuma bajo los principios del nihilismo, el más importante de ellos, el principio de identidad en el que inexorablemente se *es* y en el que la nada toma la forma de la mera nulidad, aún cuando el ser mismo esencia como desocultamiento (Unverborgenheit) en el que asiste esenciando lo ente (1999, 219). No obstante, el desocultamiento *permanece oculto* en cuanto desocultamiento. De este modo, el ser mismo es el no-darse (das Ausbleiben). El ser permanece en el ocultamiento que se oculta a sí mismo. "El no-darse del ser es el ser mismo en cuanto este no-darse" (219)¹⁵. En el no-darse se revela el ser. El velo que se desvanece por sí mismo, en el que el ser esencia en el no-darse, es la nada en cuanto ser mismo. El ser (Seyn) se muestra en el no-darse, en la nada (das Nichts), luego, entre nada y ser no hay relación dialéctica alguna. El ser incluso como nada, permanece impensado en los conceptos, lo que constituye un rechazo. Tal rechazo presupone que la metafísica tendría que integrar en su origen el ser (Seyn) en cuanto lo por pensarse (das Zu-denkende). Puesto que el ser en el mismo sentido, es la retirada (das Entzug), el rehuso (die Verweigerung). Que el ser sea el sustraerse es algo que sucede, y sucede desde el momento en que lo ente en cuanto ente llega a su desocultamiento, esto es, desde que existe la metafísica, nihilismo autentico. Más el ser al sustraerse o retirarse no va a ningún lugar, menos a lo ente, puesto que ser y ente están en Diferencia. En el no-darse del desocultamiento tiene lugar (Ort) la estancia (Bleibe) en la que esencia justamente el no-darse del desocultamiento y el darse o permanecer del ocultamiento (das Bleiben der Verborgenheit); y que es a la vez albergue (Unterkunft) de estos dos, con los que esencia como comparecencia (Ankunft). Este entramado constituye la localía del lugar del ser (die Ortschaft des Ortes des Seins) que es la esencia de lo humano en cuanto *Da-sein*. La esencia de lo humano en cuanto albergue de la comparecencia exige su retirada, empero, el salir al encuentro del pensar (das Entgegendenken) va en pos del sustraerse del ser mismo, de forma tal que ir al encuentro no omite el no-darse. La esencia de la metafísica radica en que es la historia del misterio de la promesa del ser (die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins) (233); superarla no apunta a denigrar ni a eliminar la metafísica. La superación de la metafísica demanda el abandono de todo concepto metafísico a la vez que

¹⁴ Heidegger introduce esta antigua palabra alemana para resaltar el vacío en el que cayó la concepción del ser en la metafísica. La palabra *Seyn* señala el silencio en el Abismo del ser, y adquiere, por tanto, el sentido de *Er-eignis*.

¹⁵ "Das Ausbleiben des Seyns ist das Seyn selbst als dieses Ausbleiben".

realiza el paso atrás (der Schritt zurück), esto es, a la omisión del ser en el no-darse, en el que descansa el permanecer impensado del ser (das Ungedacht-Bleiben des Seins) (221). En el paso atrás el pensar se dirige al encuentro del sustraerse del ser mismo. En el sustraerse mora el ser en cuanto comparecencia. Al salir al encuentro en el pensar del ser, el ser no se omite sino que ingresa, lo que permite un ocultamiento que revela el ser en lo que *es*, el enigma (Rätsel), lo por pensar en cada instante, lo único. Así mismo, como demanda imperiosa del darse, el ser es la necesidad (Not) que permanece oculta en el no-darse. En realidad, el ser esencia en su retraimiento por eso el ser es la nada, lo por pensarse. Lezama se aparta de la nada como punto contrario al ser. El Ser (Seyn) esencia como nada: Abismo, retracción del fundamento. No obstante, la experiencia de la nada es la imagen misma de Narciso. Así, Narciso para Foción es "imagen de la imagen: la nada" (Lezama 2009a, 364), pero no consolida y reitera el *Narciso* de Lezama el *Narciso* de Ovidio ni el de Valéry, por el contrario, propicia el desvanecimiento del principio que reza *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada procede, y abre posibilidad al mostrarse del ser en la esencia de lo humano, en el *Narciso*, ser para la resurrección. *Narciso* no pretende disponer de otra forma de valorar, simplemente deja que acaezca de forma única su ser en la resurrección, sin ser ésta un valor fruto del devenir, pues no hay causalidad que la condicione. Con ello, otorga importancia al ser como Claro que esencia en lo humano, y lo experimenta al constituirse en un ser para la resurrección. Así *Narciso* es experiencia de la nada. "La nada en carácter inicial es el llano Claro otorgante en cuanto *Ereignis* del Giro. En esta nada esencia el rehuso en cuanto rasgo fundamental del Abismo" (Heidegger 2009, 124)¹⁶ El Giro (die Kehre) anticipa la posición básica del ser y del ser del hombre, de tal forma que el hombre se presenta como el encargado de la protección del ser. La nada como ser, y no como mera nulidad contrapuesta al ser, permite pendular desde el fundamento, Abismo que salta de la nada al ser sin causalidad en el continuo sucesivo. *Si se hunde, media sirena al fuego, las hilachas que surcan el invierno/ tejen blanco cuerpo en preguntas de estatua polvorienta*. La causalidad mágica para la resurrección es una causalidad que *no se sigue de, no procede de*. Se da el traspaso del ser a la nada y de la nada al ser sin que lo uno sea condición de lo otro; es eso lo que caracteriza la esencia poética de *Narciso*. *Narciso* muere y su nada esencia como su ser mismo. Así, en el punto de la muerte y la resurrección, Lezama y Heidegger guardan más convergencia que divergencia. Lezama contrapone el ser para la resurrección con el ser para la muerte de

¹⁶ "Das anfanghafte Nichts ist die rein gewährende Lichtung als Ereignis der Kehre. In diesem Nichts west die Verweigerung als Grundzug des Abgrundes".

Heidegger e incluso pretende superar tal concepción heideggeriana (1981,129), lo que constituye un erro. En efecto, el ser para la muerte (Sein zum Tode) planteado por Heidegger es constante moribundez, es la condición de posibilidad de la existencia; es comprender existencialmente la Diferencia del ser en la existencia. En la existencia propia, es decir, en su sentido auténtico, la muerte es la *posibilidad fuente* de todas las posibilidades. Por ello, la existencia *es* en la nada, está en el filo de la posibilidad límite y es histórica, traspa la barrera del tiempo contable metafísico (2001,260-267). "No se trata de liquidar al ser humano en la muerte y exponerlo como simple nulidad, sino al contrario, introducir la muerte en el *Dasein*, para conquistar el *Dasein* en su amplitud abismal y así compasar enteramente el fundamento de la posibilidad de la verdad del ser" (1989, 285)¹⁷. La muerte no es la negación del ser, por el contrario, es el es más alto testimonio de éste (284). Consecuentemente, el ser esencia en su retrainiento, por eso el ser es la nada. En el "El pabellón del vacío" puede percibirse, de igual modo, la forma como la vida cotidiana no es más que un Salto, un mantenerse suspenso en el *Da-sein*, cuya esencia humana la halla en *la localía del lugar del ser*. En él se experimentan las contracciones de la existencia en el ofrendarse del lenguaje que remite al vacío rebosante del ser, manifiesta el acaecer de lo humano en la nada, el eco del vacío en los confines del mundo. La palabra poética en "El pabellón del vacío" une meridianos sin puntos medios, posibilita la convergencia de imaginarios implosionados en los polos del saber del *λόγος* de lo humano. Convergencia vacua en la que irrumpe todo lo que *es* ofrendado:

EL PABELLÓN DEL VACÍO

Voy con el tornillo
preguntando en la pared,
un sonido sin color
un color tapado con un manto.
Pero vacilo y momentáneamente
ciego, apenas puedo sentirme.
De pronto, recuerdo,
con las uñas voy abriendo
el *tokonoma* en la pared.
Necesito un pequeño vacío,
allí me voy reduciendo

¹⁷ "Aber es gilt ja nicht, das Menschsein 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".

para reaparecer de nuevo,
palparme y poner la frente en su lugar.
Un pequeño vacío en la pared.

Estoy en un café
multiplicador del hastío,
el insistente *daiquiri*
vuelve como una cara inservible
para morir, para la primavera.
Recorro con las manos
la solapa que me parece fría.
No espero a nadie
e insisto en que alguien tiene que llegar.
De pronto, con la uña
trazo un pequeño hueco en la mesa.
Ya tengo el *tokonoma*, el vacío,
la compañía insuperable,
la conversación en una esquina de Alejandría.
Estoy con él en una ronda
De patinadores por el Prado.
Era un niño que respiraba
Todo el rocío tenaz del cielo,
ya con el vacío, como un gato
que nos rodea todo el cuerpo,
con un silencio lleno de luces.

Tener cerca de lo que nos rodea
y cerca de nuestro cuerpo,
la idea fija de que nuestra alma
y su envoltura caben
en un pequeño vacío en la pared
o en un papel de seda raspado con la uña.
Me voy reduciendo,
soy un punto que desaparece y vuelve
y quepo entero en el *tokonoma*.
Me hago invisible
y en el reverso recobro mi cuerpo
nadando en una playa,
rodeado de bachilleres con estandartes de nieve,
de matemáticos y de jugadores de pelota
describiendo un helado de mamey.
El vacío es más pequeño que un naipe
y puede ser grande como el cielo,
pero lo podemos hacer con nuestra uña
en el borde de una taza de café
o en el cielo que cae por nuestro hombro.

El principio se une con el *tokonoma*,
en el vacío se puede esconder un canguro
sin perder su saltante júbilo.
La aparición de una cueva
es misteriosa y va desarrollando su terrible.
Esconderse allí es temblar,
los cuernos de los cazadores resuenan
en el bosque congelado.

Pero el vacío es calmoso,
lo podemos atraer con un hilo
e inaugurarlo en la insignificancia.
Araño en la pared con la uña,
la cal va cayendo
como si fuese un pedazo de la concha
de la tortuga celeste.
¿ La aridez en el vacío
en el primer y último camino?
me duermo, en el *tokonoma*
vaporo el otro que sigue caminando.

1 de abril y 1976

(Lezama 1994, 491-493)

La palabra poética abre agujero en el tiempo y en el espacio para arrojar a la existencia humana a cualquier sitio de los meridianos. Es la perforación que coloca al humano ser en cualquier parte e incluso en lo que no *es*. Es el desdoblamiento al vacío, ese estar volcado en el vacío de infinita caída y múltiples aspectos en la caída. Es la existencia que marcha en vacío, sin suministro de energía útil; especie de horror al vacío, aversión profunda hacia lo compacto y lo continuo, al ser inmutable y eterno que se ofrece como monstruosidad que apacigua a la muerte. En el lenguaje poético se gana el *tokonoma*, aquel receptáculo que es caverna donde tiene lugar la vida humana, *tokonoma* que es habitáculo en el que confluyen el ser y la nada, el vacío en el que se demora el ser. *Tokonoma* que es el fondo de infinitad de cosas sin fondo; perduración sin perduración. *Tokonoma* que es proposición de fundamento como acaecimiento de la verdad del ser que interpela a humanos: Abismo. Al ser le pertenece su fundamento. La proposición del fundamento enuncia lo no dicho, aquello al margen del ser, por ello:

Me voy reduciendo,
soy un punto que desaparece y vuelve
y quepo entero en el *tokonoma*,
Me hago invisible
y en el reverso recobro mi cuerpo
nadando en una playa,
rodeado de bachilleres con estandartes de nieve,
de matemáticos y de jugadores de pelota
describiendo un helado de mamey

Hacerse invisible que permanece en cuanto ser y que sólo es posible ante la gran amenaza de la nada. Ser y nada sin causalidad racional que se regalan en el de-velamiento: *el principio se une con el tokonoma*, el ser como fundamento sin fundamento, como nada, permanece. El lenguaje del fundamento es el decir oculto del ser en lo abismal del mundo *tan pequeño como un naipe y tan grande como el cielo*. Vacío que es reposo del ser y de su verdad, de su acaecimiento y de su historia. Difracción del humano ser creador en el sueño: *me duermo, en el tokonoma / evaporo el otro que sigue caminando*. No en vano cuando el ser humano recobre su naturaleza y no la hipoteque al cálculo de la modernidad, cuando realice la torsión del ser al Salto originario, destino en cuanto origen y fin, encontrará el lugar de su existencia, la *localía del lugar del ser*. El *tokonoma* refracta en el azar. La peregrinación del ser en la pendulación es el asumir el azar que brota del ser como su regalo ya que éste no *es* simplemente sino que se ofrece incesantemente. El origen permea el presente de forma ancestral. Por ello, tenemos una relación con lo antiguo, por eso, todo es *siempre pretérito y siempre presente*. Nada más dado al azar que la causalidad:

Der Zufall

Wenn das Seyn auf sich zu
die Spur des Menschenwesens biegt
und der Grund in einem Nu
als der Abgrund offen liegt...

Wenn die Armut überall
sein Gebirge übersteigt
und das Freie sich zum Fall
in den Anfang niederneigt...

Ist Befreiung in das Frohe
freien Denkens auf das Hohe,
dessen Höhe
anzahllos und unbedrängt
seltsam nur der Scheu
reinen Denkens
sich verschenkt...

Stets schon alt und niemals neu.¹⁸

¹⁸ El Azar. Cuando el ser/a la huella de la esencia humana se curve/y en un parpadeo el fundamento yazca abierto como Abismo... |Cuando la pobreza doquiera/atraviese sus colinas/y lo libre tienda /precipitadamente al Inicio...|Se dará la liberación en la felicidad/del pensamiento libre sobre la magnificencia/cuya magnitud/libre de cifras y apremios/ofrezca raramente /el recato/del pensamiento puro. /Siempre antiguo y siempre nuevo.

(Heidegger 1983, 30)

En el ser, en el que tiene lugar el litigio (das Strittige) de lo sagrado y lo maléfico, se esconde el carácter esencial del nadear (das Nichten). Lo que nada entra en el Claro con el carácter de la nada (Heidegger 1976b, 359). El nadear esencia en el ser, por eso, es posible tener noticia de él en lo ente, y como está presente allí, nunca estará presente en la subjetividad del *ego cogito*, sólo en el *Da-sein*, por pertenecer a la esencia del ser. El ser nada (das Sein selbst nichtet), lo que nada en la esencia del ser es la nada (360). La nada nada (das Nichts nichtet), forma en que la nada impele al ser del *Da-sein* en la angustia (114). El nadear no extermina lo ente ni procede de una forma de negación previa. El nadear es la nada misma nadando, esto es, esenciando en cuanto nada. "El nadear no es un suceso cualquiera, sino que en cuanto denegante remitir a lo ente que escapa en su totalidad hace manifiesto este ente en su hasta ahora oculta y manifiesta extrañeza en cuanto lo llanamente otro frente a la nada" (114)¹⁹. El nadear libera el juego de atraer y alejar, el ser humano entra en el ser por la angustia y se convierte en el lugar de la nada, que a su vez le devela lo ente. Luego, la nada no es algo ente, tampoco es un objeto, menos aún, un *contraconcepto* de lo ente, ella pertenece al ser, y se descubre en lo humano. Aún más, "el ser humano es el lugarteniente de la nada" (419)²⁰, lo que significa que el ser humano mantiene libre el lugar para que pueda darse el ser que esencia (das An-wesen). Esta nada, que no es lo ente, se *da*, y guarda una relación de parentesco con el ser, ambos *se dan*. Lo por pensar es el impersonal en que *se dan* ambos. Lo que se tiene que preguntar es en que manera *Es gibt Sein* (Se da el ser) y en que manera *Es gibt Nichts* (Se da la nada). Superar el nihilismo demanda *hospedar* su esencia, habitar la nada, virar hacia ella, aislar los fragmentos del ser de lo ente que su natural contienda imperan en el Claro:

LOS FRAGMENTOS DE LA NOCHE

Cómo aislar los fragmentos de la noche
para apretar algo con las manos,

¹⁹ "Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts".

²⁰ "Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts".

como la liebre penetra en su oscuridad
separando dos estrellas
apoyadas en el brillo de la yerba húmeda.
La noche respira en una intocable humedad,
no en el centro de la esfera que vuela,
y todo lo va uniendo, esquinas o fragmentos,
hasta formar el irrompible tejido de la noche,
sutil y completo como los dedos unidos
que apenas dejan pasar el agua,
como un cestillo mágico
que nada vacío dentro del río.
Yo quería separar mis manos de la noche,
pero se oía una gran sonoridad que no se oía,
como si todo mi cuerpo cayera sobre una serafina
silenciosa en la esquina del templo.
La noche era un reloj no para el tiempo
sino para la luz,
era un pulpo que era una piedra,
era una tela como una pizarra llena de ojos.
Yo quería rescatar la noche
aislando sus fragmentos,
que nada sabían de un cuerpo,
de una tuba de órgano
sino la sustancia que vuela
desconociendo los pestaños de la luz.
Quería rescatar la respiración
y se alzaba en su soledad y esplendor,
hasta formar el neuma universal
anterior a la aparición del hombre.
La suma respirante
que forma los grandes continentes
de la aurora que sonrío
con zancos infantiles.
Yo quería rescatar los fragmentos de la noche
y formaba una sustancia universal,
comencé entonces a sumergir
los dedos y los ojos en la noche,
le soltaba todas las amarras a la barcaza.
Era un combate sin término,
entre lo que yo le quería quitar a la noche
y lo que la noche me regalaba.
El sueño, con contornos de diamante,
detenía a la liebre
con orejas de trébol.
Momentáneamente tuve que abandonar la casa
para darle paso a la noche.
Qué brusquedad rompió esa continuidad,
entre la noche trazando el techo,
sosteniéndolo como entre dos nubes
que flotaban en la oscuridad sumergida.
En el comienzo que no anota los nombres,
la llegada de lo diferenciado con campanillas
de acero, con ojos
para la profundidad de las aguas
donde la noche reposaba.

Como en un incendio,
yo quería sacar los recuerdos de la noche,
el tintineo hacia dentro del golpe mate,
como cuando con la palma de la mano
golpeamos la masa de pan.
El sueño volvió a detener a la liebre
que arañaba mis brazos
con palillos de aguarrás.
Riéndose, repartía por mi rostro
grandes cicatrices.

Septiembre y 1972

(Lezama 1994, 438-440)

El "combate sin término" *entre lo que le quería quitar a la noche/ y lo que la noche me regalaba*, es lo que actualiza a lo humano en su ser. Pero sólo tras abandonar la casa para darle paso a la noche, esto es, tras dejar el "espacio libre" para que se manifieste el *ser* en su *abí* como existencia y se constituya ésta en el sustituto o lugarteniente de la nada. El yo enunciado en el poema suprime el concepto de subjetividad, ya que a pesar de su querer, *se oye una sonoridad que no se oye*, lo arroja al cuidado de *sí*, y lo distancia, a su vez, del sonido del objeto que resuena en su "representabilidad". El humano ser atrapado en medio de la noche es el punto de confluencia de ser y nada que pretende separar sus manos de la noche que lo define en el ser; noche que sólo es noche en la medida en que *nochea*, en que respira noche. La noche respira y todo lo va uniando hasta formar el irrompible tejido de la noche, *tejido* que nada vacío dentro del río, como un cestillo, pues está definido por la *angustia*. La experiencia poética en "Los fragmentos de la noche" señala que la existencia se revela como combate en el Claro bajo el parpadeo de que la noche se torne noche como la nada se torna nada en la medida en que nada. Esta concepción de la nada se encuentra abiertamente fuera de todo pensar dialéctico.

El pensamiento arriba históricamente a una dimensión dialéctica en la era moderna. A través de la dialéctica gana el pensar aquel ámbito en el que puede este pensarse de forma completa e íntegra. Al interior de la dimensión de la dialéctica el pensar se convierte en un modo de conceder fundamento a través de la *reflexión* de sí mismo, el pensar dialéctico es un movimiento fundamental en la totalidad de la objetualidad de todo objeto (Heidegger 1994, 85). En él la contradicción es la raíz de todo movimiento, así lo pensó Hegel. El espíritu gana su verdad en la contradicción. La preocupación del pensamiento moderno es

la eliminación de toda contradicción, y con ello, hacer que la contradicción cobre validez como rasgo esencial de la realidad. El principio de contradicción enunciado en la antigüedad por Aristóteles no sólo se conserva sino que se consolida al ser puesto como elemento prescriptor de la realidad. El principio de contradicción se contrapone al principio de identidad; éste, a su vez, es una forma desplegada de aquel. El principio de identidad reza que una cosa es igual a sí misma, que $A = A$, por contra, el principio de contradicción establece que es imposible que una cosa sea y no sea a la vez, no es posible pensar a la vez en A y en no A. Este principio descansa en la incompatibilidad del ser con el no ser. El principio del tercio excluso, por su parte, es una consecuencia inmediata y principio intermedio de estos dos principios, según él, entre dos elementos contrarios no hay un tercero, o X es A o no es A. Más el principio de identidad descansa en la existencia de la proposición del fundamento, y por ende, los demás principios referidos. Ya que el ser de lo ente está fundamentado, hay principio de identidad y con él, hay también principio de contradicción y de tercio excluso. Debido a que el ser es presencia constante el principio de contradicción fue tomado por Aristóteles como principio del ser. La ausencia conduce la presencia a su inesencia (das Unwesen) y hace inconsistente el ser. La ausencia de contradicción define lo ente y la presencia de contradicción arroja al ser humano a su inesencia (1961a, 602). Aristóteles no preguntaba por los presupuestos (Voraussetzungen) de tal principio pues él consideraba dicho principio como un señalamiento previo (Voraussetzung) de la esencia de lo ente (604). Nietzsche no puede refutar esta posición aristotélica pues no puede ubicar, según Heidegger, su propio lugar de pensamiento (604). Nietzsche toma el principio no como *criterio de verdad* sino como imperativo, con el que se obtiene la verdad como un tener por verdadero (Für-wahr-halten) y se constituye en un valor necesario que hay que preservar. El ser humano, según Nietzsche, se ve libremente impelido a la no contradicción desde el ámbito de lo biológico, que está enmarcado en el instinto, más que en el representar mismo. Con esta determinación Nietzsche no se escapa al pensamiento metafísico. El principio de contradicción se deshace al deshacer el principio de identidad que se conduce de acuerdo a valores, y lo que plantea Nietzsche es un cambio en la posición de valorar. En los textos poéticos de Lezama es posible pensar que una cosa *sea* y no *sea* al mismo tiempo, en ellos es posible pensar la inesencia de la presencia, y ésta, la contradicción, lejos del ámbito del representar y de cualquier forma instintual humana. "Muerte de Narciso" es la contradicción primera. *Narciso*, luego, de romper el orden causal del mundo y nacer de la muerte *se hunde* y *exalta* en la contradicción de lo que es posible porque es imposible, la resurrección. Aún más, la contradicción o la

inesencia de la presencia emerge desde el instante en que "es" *el secreto en geranio convertido: Narciso* es a la vez geranio y muerte, y vence el principio de contradicción. La contradicción mayor es la poética, en la que no hay "cosa en sí" ni "ser verdadero" sólo discordia. De la contradicción que no se resuelve brota la dicción de la nada: el ser contra el ser. El ser humano habita el Claro, instante de penumbra *in extenso*, finibusterre del vacío.

DISCORDIAS

Dela contradicción de las contradicciones,
la contradicciones de la poesía,
obtener con un poco de humo
la respuesta resistente de la piedra
y volver a la transparencia del agua
que busca el caos sereno del océano
dividido entre una continuidad que interroga
y una interrupción que responde,
como un hueco que se llena de larvas
y allí reposa después una langosta.
Sus ojos trazan el carbunco del círculo,
las mismas langostas con ojos de fanal,
conservando la mitad del vacío
y con la otra arañando en sus tropiezos
el frenesí del fauno comentado.
Contradicción primera: caminar descalzo
sobre las hojas entrecruzadas,
que tapan las madrigueras donde le sol
se borra como la cansada espada,
que corta una hoguera recién sembrada.
Contradicción segunda: sembrar las hogueras.
Última contradicción: entrar
en el espejo que camina hacia nosotros,
donde se encuentran las espadas,
y en la semejanza empiezan
los ojos sobre los ojos de las hojas,
la contradicción de las contradicciones.
La contradicción de la poesía,
se borra así misma y avanza
con cómicos ojos de langosta.
Cada palabra destruye su apoyatura
y traza un puente romano secular.
Gira en torno como un delfín
caricioso y aparece
indistinto como un proa fálica.
Restriega los labios que dicen
la orden de retirada.
Estalla y los perros del trineo
mascan las farolas en los árboles.
De la contradicción de las contradicciones,
la contradicción de la poesía,
borra las letras y después respíralas

al amanecer cuando la luz te borra.

Diciembre y 1971

(Lezama 1994, 416-418)

Los *principios fundamentales* rigen la actividad del pensar y se constituyen en su regla; son simples formas en las que se configuran conceptos y juicios. "Los principios fundamentales" son supuestos en sí mismos indemostrables pero a partir de los que se lleva a realidad el ser de lo ente en su totalidad. A partir de las reglas del pensamiento se justifica la verdad. La expresión *Die Grundsätze des Denkens*, "los principios fundamentales del pensamiento", es una expresión que encierra un alto grado de plurisignificatividad. No obstante, bajo *Die Grundsätze des Denkens* o proposiciones fundamentales del pensar puede escucharse la ambigüedad que se deja oír tanto en el genitivo objetivo como en el genitivo subjetivo. En el primer sentido, el pensar es el objeto de las proposiciones fundamentales, en el segundo caso, las proposiciones fundamentales son proposiciones instauradas por el pensar mismo. La instauración la realiza el yo, que piensa en su condición de sujeto el objeto. Lo que señala la ambigüedad del genitivo es que el pensar es a la vez sujeto y objeto de proposiciones fundamentales entendidas como "reglas". Lo que subyace a la expresión "proposiciones fundamentales del pensar" es el lugar de donde proceden tales proposiciones, si del pensar mismo o de lo que el pensar ha de pensar de forma fundamental, o tal vez si tal procedencia no se encuentra en ninguna de las dos fuentes. "En la cercanía de la ambigüedad del genitivo "proposiciones fundamentales *del* pensar" se ocultan relaciones entre iluminación y ensombrecimiento" (Heidegger 1994, 137)²¹. Estas relaciones dominan el pensar y son muy poco tomadas en cuenta ya que se da por hecho que el pensar es una actividad del sujeto. La dialéctica es la abreviación del pensar de acuerdo a determinados puntos de vista; es el pensar en su totalidad bajo el criterio demandado por la *ratio*, pero permanece como luz sin sombra; es propia de la subjetividad absoluta. El predominio de la luz en el pensar se deja ver en el hecho de que el pensar es considerado, desde muy temprano, como *reflexión*. Reflectar (*reflektieren*) es posición regresiva (*Rückbeugung*). Cuando el pensar representa el ser de lo ente realiza el regresar así mismo. Todo punto de vista es un modo de representar. Cada perspectiva del objeto

²¹ "In der beinahe öden Doppeldeutigkeit des Genitivs "Grundsätze *des* Denkens" verbergen sich Bezüge zwischen Erhellung und Beschattung".

refleja el punto de vista humano. La reunión de puntos de vista que tiene sobre un objeto lo conforman como objeto, mas no es en el perspectivismo donde se muestra en su totalidad el ser de lo ente. La retroreferencia (Rückbeziehung) del pensar hacia sí mismo en la reflexión construye el objeto. En el reflejar el pensar destella hacia lo pensado y lo pensado permite entrever el pensar, o lo que es igual, el reflejar es el brillar o aparecer en sí (das Insichscheinen) del pensar bajo posibles perspectivas de acuerdo a la razón; acción que se consolida en el idealismo especulativo. El carácter de reflexión se mueve y expande en el ámbito de la luz que se despliega hasta configurarse como sistema en la dialéctica especulativa. El sistema es el ser moderno que descompone lo ente y copia el prototipo. En la descomposición y copia se halla la esencia del mundo tecnológico. Existe, de esta manera, copertenencia entre el carácter de reflexión del pensamiento y la dialéctica. Ambos encuentran raíz en la concepción del ser como predominio y cálculo que se prefigura en la antigüedad, con la inmutabilidad del ser y se consolida en la modernidad en la idea del ser como sistema. "Detrás de la inocua ambigüedad del genitivo "proposiciones fundamentales del pensar" se esconde el poder del pensar dialectico-reflectante" (141)²². *Narvisio* escapa a este poder pues no se refleja en las aguas del río Nilo, no se da a la búsqueda de la imagen en las aguas en las que *en pleamar fuga sin alas*; allí muere para escapar de la intensidad lumínica puntual del ser dialectico, pues sol, luna y tierra al encontrarse alineados, como condición necesaria de la pleamar, producen un destello luminoso intenso o nulo. *Narvisio* escapa a la imagen porque el ser impera en lo tenue. Sin embargo, la plurisignificatividad de la expresión "proposiciones fundamentales del pensar" no se limita a la ambigüedad del genitivo, también se extiende a la ambigüedad que subyace en la palabra pensar (Denken). Ambas ambigüedades proceden de la misma fuente y señalan la forma en que se debe considerar el pensar. Así, meditar en torno a la proposiciones fundamentales conduce a la experiencia de la procedencia esencial del pensar (142). El camino de esta experiencia se logra a través del indicador de camino (Wegweiser) que es el *λόγος*. La lógica es el nombre para lo que concierne al *λόγος*, y sólo ha sido tomada como teoría deductiva del pensar, no se ha meditado en torno a su naturaleza. El rasgo principal del pensar se encuentra en el *λόγος*, cuestión que no es autocomprendible de suyo. Si la lógica ha de considerar de forma normativa el pensar o si el pensar ha de permanecer bajo la protección (Obhut) del *λόγος* que despliega su esencia, es lo que constituye el destino (Schicksal) de la historia de

²² "Hinter einer harmlosen Doppeldeutigkeit des Genitivs "Grundsätze des Denkens" verbirgt sich die Macht des reflektierend-dialektischen Denkens".

Occidente. Este destino ha determinado la Edad Media, la Edad Moderna y el mundo tecnológico actual. Cada pensar tiene su impronta histórica. Sólo se pueden pensar proposiciones del pensar en aquel pensar en el que el hombre es histórico. De esta manera, en la cultura occidental el pensamiento es al modo de fundamentos. El *λόγος* históricamente se ha construido bajo el carácter de proposiciones fundamentales. Lo por pensar, luego, es lo que se oculta en la palabra pensamiento (das Denken) cuyo término griego correspondiente es *λόγος*. *Λέγειν* verbo fuente de *λόγος* significa reunir (sammeln) poner junto (*Zusammenlegen*). *Legen*, palabra alemana, que capta lo que la palabra lo que la palabra *λόγος* significa se entiende como situar, emplazar, instalar. Por ello, *denken* (pensar) se deja oír en *überlegen* (considerar o poner sobre), *auslegen* (interpretar o poner de muestra), *belegen*, (probar o poner cubierto) y *festlegen* (establecer o poner fijo). La lógica no permite entrever la relación de *legen*, *denken* y *λόγος*; se hace evidente que el *λόγος* pone y muestra el rasgo fundamental del pensar. La esencia del pensar descansa y oscila en el sentido que alberga la palabra *λόγος* (107). El *λόγος* de la "lógica" de Aristóteles es el *λόγος ἀποφαντικός*, el poner delante que reúne (das Versammelnde Vorliegen) cuya capacidad es poner de manifiesto algo (etwas zum Vorschein zu bringen). Esta forma de pensar también fue denominada por Aristóteles *ἀπόφανσις*, el traer a la luz del poner delante a partir de sí mismo (das zum-scheinen-Bringen des Vorliegenden von ihm selbst her). Al traducirlo por *Darlegung* (el hacer presente) se acentúa sólo el poner delante y se pierde *el traer a la luz*. El *λόγος* que la lógica asumió como pensar fue un dejar brillar (scheinenlassen). La luz fue en cada caso luz tenue (dunkles Licht). Por ello, el *λόγος ἀποφαντικός* fue el desocultante poner presente de la presencia (die entbergende Darlegung des Anwesenden). No obstante, El *λόγος* se presenta como proposición (Satz), esto es, como composición (*Zusammensetzung*) de sujeto y predicado, cuya partícula de unión se encuentra en la palabra *es*, palabra copula. El camino fue allanado para esta concepción por Platón y Aristóteles. Si predomina exclusivamente esta interpretación, que tuvo lugar en el comienzo de la lógica, nunca podrá encontrarse el carácter originario de la proposición y que subyace en la palabra *λόγος* como el desocultante poner presente de lo puesto en frente (die entbergende Darlegung des Vorliegen). La palabra griega para proposición (Satz) es *σύνθεσις*, o simplemente *θέσις* (110). El sentido griego de esta palabra es *setzen* (asentar), *stellen* (poner) en el sentido de *aufstellen* (montar o poner en pie), *stand bringen* (actualizar o llevar a puesto), *stehen lassen* (dejar olvidado o dejar estar en pie). *Θέσις*, se comprende, entonces,

en el sentido de *lo presente como lo que esta puesto* o simplemente como *el dejar puesto en frente* (das Vorliegenlassen). Por ello, la proposición no es la unión de sujeto y predicado, pues no hay "sujeto" supeditado a categorías, más bien lo que hay es lo que yace en frente (das Vorliegende) no como "concepto" sino el ser mismo en su presencia en cuanto tal que es lo que estabiliza la proposición, su fundamento (Grund). Éste cubre (be-legt) lo que el *λόγος* descubre (dar-legt) (110); y con ello se obtiene el fundamentar (das Begründen). Luego, toda proposición (Satz), pensado estrictamente, es una proposición fundamental (Grundsatz). "El *λόγος* de la lógica, el rasgo principal del pensar, en cuanto desocultante poner presente, es un fundar inicial del fundamento, y de este modo, un fundamentar de la proposición" (110)²³. Fundamento es en este comprender lo presente (das Anwesende), la proposición (Satz) es el dejar poner en frente (das Vorliegenlassen) lo presente. Toda proposición es proposición fundamental y se refiere al ser de lo ente. El ser es en este respecto fundamento (Grund) tanto en el sentido de el poner en frente (das Vorliegende) como en el de la presencia (das Anwesen); y como presencia se equipara con el pensar, con ello se anula la disputa con el ser (149). Heráclito, empero, concibió el *λόγος* como palabra para ser y pensar pero a la manera de contienda original (Urstreit) entre ambos. Se torna claro que, el pensar no obedece a leyes ni se sigue de estas. En el máximo esplendor griego el pensar significó *λόγος* en el sentido ya mencionado. El olvido del ser centro su interés en lo ente y convirtió el pensar en *presencia*, lo puntualmente iluminado, por contraposición al espacio de sombra. La proposición se entendió como *mismidad* al tener el verbo ser como elemento de enlace de sujeto y predicado. La mismidad de A con A no es algo puesto en frente, lo que quiere decir que, el fundamento no es fundamento. El mismo carácter fundante de la proposición es la fuente para pensar su desfundamentación. La plurisignificatividad que envuelve la expresión "proposiciones fundamentales del pensar" se extiende aún más, o mejor aún, se experimenta en la expresión concerniente una transformación de sentido. La proposición se aleja del concepto de "composición" e ingresa al ámbito del Salto al Abismo. Las *proposiciones* nos conducen a un Abismo (Abgrund). En el Abismo no hay un poner presente (Dar-legen) que otorgue fundamento sobre la base de lo puesto en frente (das Vorliegende). La proposición (Satz) ya no indica lo que la palabra *θέσις* indicó en el pensar metafísico, sino que señala ahora el Salto (Sprung). "Proposiciones fundamentales son Saltos que se distancian de todo fundamento y

²³ "Der *λόγος* der Logik, der Hauptzug des Denkens, ist als entbergendes Darlegen ein Ergründen des Grundes und so ein Begründen des Satzes".

que saltan al Abismo del Pensar” (112)²⁴. Las proposiciones fundamentales del pensar hablan de la pretensión que guarda el pensar a saltar en su Abismo. El giro de la expresión demanda un Salto de retiro del pensamiento que se ha convertido en cálculo y salta al espacio libre del Claro del ser.

En total, la plurisignificatividad de la expresión *Gundsätze des Denkens*, o proposiciones fundamentales del pensar, apunta bien al carácter normativo del pensar por el que este deviene dialectico y anula toda posibilidad de diferencia al subsumir el ámbito propio de los contrarios, y a su vez, señala los Saltos del pensar a su propio Abismo. Las proposiciones fundamentales no son ya solamente *principios* por los que el pensar ha de conducirse. Los principios de identidad, contradicción y razón no son los únicos que conceden arribo a lo ente. Ahora a lo ente en su ser se llega al realizar un Salto al Abismo del pensar. Conducir la proposición a Salto es destruir la historia de la metafísica. Destrucción suena aquí en el genuino sentido de la palabra. La destrucción (*Destruktion*) bien comprendida no implica anulación o aniquilación sino desprendimiento de la edificación, apartarse de lo construido. En efecto, la *destruo* palabra latina para *destruir* está constituida por la partícula *de* que designa la acción de desasirse o desprenderse, salir o partir de un punto fijo o lugar donde se estuvo, y por *struo* que es reunir, amontonar fabricar colocando unas cosas sobre otra. La *destruio* implica ponerse fuera de la construcción. Heidegger utiliza en este mismo sentido la palabra *Abbau* (1976b, 417). Así, la destrucción es degradación. *Ab* partícula que indica retirada, en términos de espacio; e inicio, en términos de tiempo, esencia como lo que se marcha (*weg*), declina (*ent*), y continua(*fort*). De este modo, en la *Destruktion* o *Abbau* no se extermina cosa alguna, por el contrario, se pone en Diferencia el ser de lo ente en los diversos momentos de la historia. La fuerza de las palabras *destruio* y *Abbau* no demandan neologismo alguno para comprender el camino de la puesta en Diferencia del ser de lo ente. La propuesta para el desmantelamiento de las estructuras anquilosantes del pensamiento realizada por Heidegger conlleva buscar reiteradamente para renovar lo buscado (1991, 204). Cuando Lezama sale de la concepción clásica de causalidad destruye la historia que se ha construido sobre la base del pensamiento del ser como fundamento. El principio de causalidad que está

²⁴ “Grund-Sätze sind Sprünge, die sich von jedem Grund absetzen und in den Ab-grund des Denkens springen”.

adscrito al principio de razón establece que todo existe bajo una causa o razón. Enunciar la causalidad de otra forma es una manera de destruir este principio. Lezama la enuncia al modo de la *causalidad mágica* por la que se obtiene la *posibilidad infinita*, en la que el ser ya no se piensa como base de lo idéntico metafísico sino que obtiene su naturaleza de la suspensión en la nada que le otorga a fuerza de contradicción la decisión del Salto al Abismo en cuya vibración experimenta el *Da-seyn* la copertenencia en el Claro entre pensar y ser. El primer verso de "Muerte de Narciso" es un verso de naturaleza destructiva. Por ello, el verso es regente no sólo del poema si no de toda la poesía del escritor cubano. Lo que destruye este verso es el concepto de tiempo y ser que ha predominado en la historia occidental. En *Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo* acaece la desfundamentación del ser. En ésta se obtiene la experiencia de *Ereignis* que apropia tiempo y ser en su mutua correspondencia tanto como sino (Geschick) y Ofrenda (Reichen). En el dejar presente (Anwesen-lassen) del ser se muestra la pertenencia del ser al desocultar. En el desocultar juega el dar (das Geben). El ser no *es*, *Se da* (Es gibt) en cuanto desocultar (Entbergen). En el inicio del pensar occidental Parménides pensó el *ἔστι γὰρ εἶναι*, vertido al alemán, "*Es ist nämlich das Sein*", "es ciertamente el ser". Nunca se pensó el *Es gibt*, el *Se da*, propio del ser. El *Se da* del ser ha permanecido impensado. El *ἔστι* no es algo ente; en él más bien permanece oculto, al decir de Heidegger, un *Es vermag*, un *es posible dar*. *Sein vermögen* (poder ser) quiere decir *ergeben* (resultar o conceder inicio) y *geben* (dar). En el *ἔστι* griego se oculta el *Es gibt* (1969, 8). El *Se da* queda impensado en el albor del pensamiento occidental. El *Se da* se sustrae, y muestra la dádiva (die Gabe) que se transforma en concepto para el ser sólo en relación a lo ente. El sustraerse del dar (Geben) que da la dádiva (Gabe) constituye el envío o sino (Schicken) del ser. Por ello, el ser es lo enviado (das Geschickte), lo que es reunido y expedido en el sino. Historia del ser significa sino del ser (Geschick von Sein), preparación conjunta del ser, el llevar a obra el ser, el disponer de él. El envío y el *Se* que envía *se retienen* en sí mismos en la entrega. La palabra griega para el retenerse (das An-sichhalten) es *ἐποχή* (9); en virtud de ello, las épocas de la historia del ser han mostrado las dádivas del envío como fundamentación del ser de lo ente. No obstante, *Se da* el tiempo al igual que *Se da* el ser. Si el tiempo *es*, el tiempo, entonces, se representa como calculable sucesión de horas, y en este ámbito es unidimensional, más el tiempo auténtico se ofrenda tetradimensionalmente. El presente, *das Gegenwart*, entendido genuinamente es la presencia, *das Anwesen*. En esta palabra resuena *Wesen* (esencia) en el sentido de *Währen* (el perdurar). Lo que perdura va en pos de la esencia humana y, así, el presente permanece en el ir al

encuentro de esta esencia (12). Lo humano *concieme*, en esta medida, a lo presente (*das Anwesen*) y a lo ausente (*das Abwesen*). Lo ausente que perdura se muestra como la ofrenda de lo sido (*das Reichen des Gewesen*), esto es, como el rehuso (*die Verweigerung*) del presente y como la ofrenda de lo porvenir (*das Reichen von Zukunft*), es decir, la retención (*der Vorenthalt*) del presente. Rehuso y retención se comportan a la manera del retirarse (*das Sich-entziehen*) del sino que conduce al ser. (23). Cada una de estas instancias marcan una dimensión del tiempo. El ofrendarse entre ellas es recíproco y tienen lugar en lo abierto (*das Offene*). Por ello, al pensar el tiempo se piensa en el espacio-tiempo (*Zeit-Raum*). Pero no a la manera de distancia conmensurable entre dos puntos de tiempo. La triple dimensión que se ofrenda en lo abierto tampoco es conmensurable. La dimensión es el *ir a través de* (*das Hindurchlangen*) en cuanto Ofrenda que clarea (15). Mas la unidad de las tres dimensiones no se encuentra en el presente. El juego de conjunto (*das Zuspiel*) de ellas reposa en la Ofrenda (*das Reichen*) y constituye la cuarta dimensión. La Ofrenda es la cercanía que acerca (*die nähernde Nähe*) y que a la vez aleja el presente, lo sido y el porvenir. En esta medida, la cercanía tiene el carácter del rehuso y la retención. El dar preserva lo abierto del espacio-tiempo, aquello que se rehúsa en lo sido y se retiene en lo porvenir. El dar es la Ofrenda que oculta y clarea (*das lichtend-vergende Reichen*). Por lo tanto, no hay simultaneidad de tiempos, hay un mutuo ofrendarse de las dimensiones del tiempo que se otorga gracias a que *Se da* el ser en el perdurar de lo abierto. El dar se muestra como la Ofrenda que clarea. El *Es* o *Se* de la expresión *Es gibt Sein*, *Se da* el ser, *Es gibt Zeit*, *Se da* el tiempo se piensa desde el dar, *das Geben*, bien como sino del ser o bien como Ofrenda que clarea, en cuanto tiempo. El *Es* se manifiesta en cuanto *Ereignis* (20). El *Ereignis* determina y conduce a tiempo y ser a lo que cada uno tiene de propio, los apropia. El *Ereignis* preserva la mutua pertenencia de estos dos. De este modo, el sino del ser descansa o reside en la Ofrenda, que clarea y oculta, de la múltiple presencia del ámbito abierto del espacio-tiempo. Pero el sino del ser y la Ofrenda del tiempo descansan en el apropiar, que es lo propio del *Ereignis* y que determina el descansar (21). De modo que, ser y tiempo *Se dan* en el apropiar (*Ereignen*) en el que el ser humano asume lo que tiene de *ser* mientras que está inmerso en el tiempo propio, aquel que es la Ofrenda cuádruple de lo abierto (*das vierfältige Reichen des Offenen*).

El tiempo de la cuádruple Ofrenda de lo abierto, es el tiempo que *Dánae* teje en el poema. El título mímico del poema lo anuncia y catapulta a Narciso a la resurrección. Cuando se oye

la palabra muerte en el título se deja oír la palabra resurrección. *Narciso* no muere pero tampoco vive de forma simultánea ni en los tiempos de la historia ni en las *eras* que son imaginarias. *Narciso* perdura en el ser, no coexiste en los tiempos sino que se ofrenda en el espacio-tiempo. Que se muestra como el sino del ser. *Narciso* es la esencia humana misma en su existencia poética. Bajo el concepto de simultaneidad de los tiempos no habría resurrección. Pero ésta no se sigue de la vida como una consecuencia lógica. Por el contrario, la resurrección es fruto de la desfundamentación del ser en el que éste se experimenta como *Ereignis* que abre el Claro en el que *Se da* tiempo. Sin esta experiencia de tiempo no se ofrece la resurrección de lo posible en la infinitud. Si se piensa el tiempo como sucesión de "ahoras" impera el orden causal a la manera de *principio* que establece que nada existe sin razón de ser. Es indispensable el tejido de un nuevo tiempo para propiciar el Abismo en el que vida y muerte se rehusan constantemente. Por ello, Perseo *habita* en una *gota*, mora en un tiempo que como semilla se ofrenda.

FABULILLA DE DÁNAE

El impotente dios de la semilla
escondido entre la tierra
puede ascender la lluvia
y penetrar por las puertas más cerradas.
El oráculo anuncia, pero no pudo
servir de escudo, habla
desde las cuatro ventanas de la torre.
Los perros guardianes lamen
las puertas de bronce, arrancan
las tachuelas que como ojos
avisan el amante y su sorpresa.
Júpiter llega con la lluvia
y dilata el vientre de Dánae.
su presencia está en la lluvia
que barre las baldosas del palacio
y muestra la avidez de la semilla.
Todos los ojos de Argos fueros burlados.
Por eso en un lluvioso paseo matinal,
podemos ver en una plaza de Florencia
el gracioso Perseo,
hijo de Júpiter oculto en un agota.

12 de octubre y 1974.

(Lezama 1994, 476)

El tiempo que *Dánae* abre, el tiempo que se ofrenda en el poema, no es presente eterno en el que vive el ser resucitado ni menos aún la simultaneidad de los tiempos en la que el resucitado se sabe en cada uno de ellos y simula su historia a través de metamorfosis *ad infinitum*. El tiempo no es devenir constante sino la ofrenda que manifiesta el ser. -sin ello, los momentos poéticos del ser humano no conformarían eras, tan sólo serían periodos historiográficos de poesía-. El tiempo que teje *Dánae* es el tiempo del *saberse muerto*, el tiempo de la presencia y la ausencia que acaece en lo humano. Tiempo que se consume en la misma estación en que madura. El tiempo que *Dánae* teje es un tiempo sin conciencia de presente. La conciencia de presente como conciencia de tiempo es una conciencia de identificaciones, es conciencia de recuerdo de recuerdos, es una curva plana que da infinitamente vueltas alrededor de un punto. No sucede que, como la propone Husserl, la temporalidad acontezca como consecuencia constante de datos duraderos de forma que la sucesión logre ser desplazamiento progresivo sino secuencia (Folge) en cuanto acercamiento o aproximación, es decir, como máxima diferencia posible entre la percepción -como acto intencional- del objeto y el objeto teórico formal (2002, 43-92) *Dánae* no teje un tiempo que modifica o da un matiz especial al concepto de sucesión. Si "Muerte de Narciso" *destruye* la perfección, como ya se ha mencionado, *destruye* también el *tiempo dorado*. La forma helicoidal del caracol, símbolo de la temporalidad, estática y sucesiva, se construye de acuerdo al dictamen de la proporción aurea. Es más, el número de oro que representa y misura la proporción aurea es el símbolo mismo de lo espiriforme. La concha espiriforme del tiempo, esto es, la inmutabilidad parmenidea del ser, es lo que *destruye*. De lo se desprende *Dánae* es de la concepción de que "la suma de las partes como todo es la más perfecta relación de proporciones". Pero si se destruye algo se deja ver algo. Lo que deja ver es que el tiempo es dorado, a la manera de un dios mortal, que no obedece a este tipo de proporción. Con ello se equipara oro y tierra. No hay en esta concepción de tiempo evolución a partir del centro ni involución como retorno a él. Lo que insta pensar un nuevo tiempo es la Diferencia que se ofrenda en el ser de lo ente, la simetría que anula las diferencias. El tiempo que destruye *Dánae* es el tiempo que teje *Dánae* en Diferencia. El tiempo que teje *Dánae* es el tiempo que esta fuera de toda simetría y asimetría, es el tiempo que oscila en el *Ereignis* como Abismo y que otorga el destello de la tetradsimensionalidad del mismo. De igual manera, para Lezama el tiempo es un tiempo luz. El tiempo evoca la luz y la luz junto a la voz son forma de la memoria. La voz recorre la trayectoria de la luz y refracta de igual manera al encontrar obstáculos, de tal forma que la refracción es incesante (2009b, 193-194). Lo que acaece historia es, luego, la *destrucción* del rayo de luz que refracta

constantemente, la dispersión base que expropia el ser de lo ente a lo más propio de su naturaleza en el tiempo dimensión. Por contra, el tiempo espiral es continuo, en él hay avances y retrocesos. Evolución e involución son la fuente de su definición. Sobre estas se construyen las simultaneidades que tienen por sustrato lo idéntico metafísico y conducen a la concepción de la historia a una disputa dialéctica en el horizonte de la repetición del antagonismo. Nada vuelve o retorna. Si fuere así no habría posibilidad para la concurrencia de la causalidad y lo incondicionado. El mundo como Diferencia, que salvaguarda el *Ereignis*, posibilita todas las figuras posibles. La poesía de Lezama destruye tanto la concepción lineal como espiral del tiempo en las que el tiempo es sucesivo y abre paso al tiempo de la posibilidad infinita en el que impera la Diferencia y el ofrecerse del tiempo como lo único:

Como ningún hecho integra la serie de puntos concluyentes en una forma estática e irreproducible en el tiempo luz, el eterno retorno se desinfla en la imposibilidad de soldar de nuevo la concurrencia de sus átomos. Lo que ha sucedido, no volverá a suceder, sino, por el contrario, está sucediendo de nuevo propagado por la dimensión, alanceado por la luz, en el pestañeo de lince de una refracción incesante. Un hombre muerto en accidente de viaje deleitable, está haciendo de nuevo sus maletas, en una dimensión de los años luz; en otra, oye relatos risibles de su viaje. Va a desembarcar en un peñón donde se aposentan las guitarras; de pronto, recuerda, muy vagamente, pasándose el pañuelo inquieto por la frente cómoda y afianzada, que está muerto. (2009b, 195)

En suma, la poesía de Lezama, abroga en primera instancia, la identidad metafísica, y su correspondiente era, hace de ella un espacio escismático, ya que se separa de la tradición del pensar occidental que la concibe de acuerdo al criterio de la verdad como rectitud para pertenecer al *Ereignis* del Claro del ser y esenciar en él. Aún más, la poesía de Lezama rescinde la era imaginaria del mundo órfico, mundo de la dualidad metafísica y abre paso a la era de la posibilidad infinita que ofrece la concurrencia de la causalidad y lo incondicionado. *Muerte de Nariso* es el más original testimonio de cierre de la escisión metafísica al abrir un Abismo en la inmutabilidad parmenidea del ser. Este Abismo que desfundamenta el ser concede *oscilación*; Salto que no constituye origen y producción multicopia a partir de una base tipo o fundamento. El ser como Abismo no permite la construcción de lo ente como estructura unitaria y única ni como ámbito de perspectivas. El pensar sin fundamento resquebraja la identidad metafísica. La esencia de la identidad procede del *Ereignis*, el mutuo dejar pertenecer (*das Zusammengehörenlassen*). Con ello la identidad pasa de ser un rasgo fundamental del ser a ser *propiedad* del *Ereignis* que apropia

hombre y ser en el Abismo; y a su vez, pasa de ser "principio" como enunciado sobre el ser a ser "principio" como Salto a dicho Abismo. La Diferencia, por su parte, brota del *Ereignis*, que como Abismo o retraimiento del ser permite que éste no se conciba como presencia constante. Identidad y Diferencia no se piensan por relación a la presencia y así muestran su carácter esencial como *lo mismo* en cuanto *Ereignis*. El ser sin fundamento, *Ereignis*, permite crear una nueva causalidad que se alimenta de lo incondicionado a base de sortilegios. "Muerte de Narciso" destruye la causalidad, la desmantela o degrada. Destruir aquí es observar lo no dicho, prestar atención al rasgo oculto de "los principios fundamentales". Así se obtiene una novedosa concepción de tiempo y ser. Ser como causalidad incondicionada o cantidad hechizada con la que se consigue la posibilidad infinita. Causalidad de la resurrección que no *es consecuencia de*. Causalidad que no tiene adeudo, ya que no se endosa a lo condicionado. Tiempo como escintilación del ser de lo ente, destello luminoso sostenido, Salto que experimenta la energía del corpúsculo denominado ser. Tiempo y ser pensados desde la Diferencia propician la resurrección, no la metamorfosis que es continua negación de sí en el plano de la identidad metafísica, metamorfosis como autoafirmación. La resurrección rompe el dualismo del mundo suprasensible, lo que es más importante, escapa a la síntesis del antagonismo. En el pensamiento órfico se gana estabilidad bien en suelo subterráneo o bien en suelo térreo. Se busca la primacía de inmanencia o trascendencia, de conocimiento sensitivo o racional. El predominio de la presencia constante en el ser de lo ente anula toda diferencia. Así es como se ha pensado la era imaginaria de lo órfico. Era en la que Apolo y Dionisio como entidades antagónicas resuelven la naturaleza del universo. El conocimiento y la embriaguez, lo racional y lo absurdo, la memoria y el olvido se tornan unidades sobre las que se cimenta la naturaleza humana. "Muerte de Narciso" rompe la fijeza de la fuente, conduce al ser humano al movimiento del vapor que mana o se desprende del agua. Así se puede distinguir en el gran mar una gota del propio río, así se busca el fiordo que conduce a casa. No obstante, el rescindir el mundo órfico no anula el dualismo antropológico y menos aún lo conserva, pues no se ejerce crítica alguna sobre él. Todo ejercicio crítico aboga por la preservación de lo que critica. "Muerte de Narciso" rompe la genealogía de las metamorfosis al destruir el mundo de la dualidad. Este poema es, luego, la poetización en el intersticio de la fábula. Se consigue, con ello la rescritura de la historia y de la fábula. No es posible la genealogía, no por desconocimiento de los eslabones, su imposibilidad reside en que no hay una determinación primera que logre rastrearse o encontrarse. No hay origen ni fundamento, en torno al cual el ser humano se transforme en sujeto. Pensarse

fuera del sujeto es pensarse sin fundamento, y en virtud de que no hay fundamento hay causalidad incondicionada. El ser se expresa de forma que, al tener noticia de él, se haga patente su identidad y su Diferencia, su nada. El ser humano conducido a la categoría de sujeto, representa lo ente, lo objetiviza y construye laberintos, olvida el *tokonoma* como pabellón. La poesía de José Lezama, en *Muerte de Narciso* y su lejano eco, *Fragmentos a su imán*, poemario que pone en cada polo del magneto el ser en Diferencia, deshace todo laberinto, pues no se supedita a la idea de razón y centro; abre el espacio de encantamiento, el espacio de cantidad hechizada. El Abismo del ser, pese a todo, *da espacio* a la causalidad incondicionada y, de esta forma, destruye la historia. Que el ser sea causal al estilo de la causalidad mágica no es un hecho fortuito, es más bien -como en toda experiencia del ser- que acaece el develamiento del lenguaje del ser en respuesta a su propia demanda en cuanto darse en su sino. En consecuencia, el Abismo señalado ofrece el Decir, auténtico *potens*, cambiante pontífice, que en el Claro propicia el repliegue de la metáfora. De modo que, como fruto de esta desfundamentación acaecen *potens* y Decir (Sage)

2. LAS FORMAS INFORMES: POTENS Y DECIR (SAGE)

El Abismo del ser otorga espacio a la causalidad incondicionada. Ésta sostiene el ser en Diferencia y destruye todo concepto metafísico. Luego, no hay causalidad racional, hay un conducto transversal místico, que teje la historia. El mundo no es movido o impulsado por un principio conductor de algún efecto, una causa eficiente, sino por una cantidad hechizada, una causalidad incondicionada de la que emana el *potens*, posibilidad infinita de creación en el espacio incondicionado, en el que lo incondicionado se muestra como el regalo del ser, lo acaecido sin causa alguna. La concurrencia de causalidad mágica e incondicionado hipostasiado es alimentada por el súbito a través de la fulguración y por la vivencia oblicua mediante el asombro que ofrece el *potens*. Fulguración y asombro como experiencias distantes de oscuridad y certeza conducen al reino de la metáfora y la imagen. En la metáfora irrumpe el ser de lo ente en cuanto fragmento y discontinuidad. La metáfora entrega una "carta oscura" que fulgura o restalla en el súbito; y en su constitución progresiva se eleva a imagen. Ésta se configura de la unidad de ruptura e interposición del ser de lo ente y se realiza y es sostenida por la vivencia oblicua. Entre metáfora e imagen esencia la poesía auténtico *potens* que tiene lugar en el Abismo del ser. La metáfora configura o teje el poema, y en la progresión metafórica se constituye la imagen. Preguntar por la poesía, y sus testimonio el poema, requiere detenerse en la metáfora y su progresión -la imagen- que se logra en el Decir (Sage) pensante del Claro del ser.

En efecto, el Decir (Sage) es la esencia misma del lenguaje (Heidegger 1994, 170). En éste el ser de lo ente se manifiesta de forma tal que escapa a toda representación y conceptualización. El Decir (Sage) es el mostrar (Zeige). El verbo alemán correspondiente para Sage es *sagen*, en él resuena lo que la palabra griega λέγειν significa, esto es, dejar aparecer (scheinenlassen). "Decir (sagen) es el desocultante-ocultante mostrar e indicar la así determinada externa Ofrenda (Dar-reichen) en dirección a ... y el ir y venir de la Ofrenda. El Decir (Sage) es la región [donación de la Ofrenda] (Be-reich) de esta

indicante mostrante Ofrenda " (170)²⁵. Justamente en virtud de que el decir es mostrante alberga en sí el carácter congregante que subyace en el λέγειν. Lo que congrega es el ser de lo ente que guarda su Diferencia. Al Decir en cuanto λόγος pertenece conjuntamente ser y pensar. Aún más, al λόγος concierne lo que las palabras μαλακός y αἰμύλιος denotan, a saber, dulce (Sanft) y seductor (berückend). El λόγος en cuanto Decir *deja aparecer* en la medida en que seduce, cautiva y encanta. Que el λόγος tenga la posibilidad de conceder encanto (bezauern) se constituye en el más temprano testimonio del albor occidental y, significa, de esta forma, el congregante comparecer de lo ente, el traer en pro (das Vorbringen). "Decir (sagen) es el traer que ofrenda (das Bringen) como el aportar (Zubringen) que a la vez retrae y nos lleva al interior de lo dicho. La dulce violencia del traer que ofrenda impera mediante el decir" (161-162)²⁶. El λόγος es en esencia este traer que ofrenda, es el decir mismo. No obstante, históricamente arriba el pensar a la condición de proposición en el sentido que la lógica le confiere. Pensar, originalmente, es percibir o escuchar (vernehmen), esto es, acoger (aufnehmen) y acometer (vornehmen). Es parte del misterio del destino (Geheimnis des Geschickes) del ser que la esencia del lenguaje se haya dejado oír en la palabra λόγος y que, sin embargo, no se pueda percibir tal resonancia ni pueda ser pensada en sentido auténtico. La esencia del lenguaje no se experimenta en el sentido inicial de λόγος como lo que conduce a lo libre (163). Por el contrario, se asume como teoría deductiva proposicional, la teoría del recto pensar. Pero la *lógica* resulta ser no sólo la teoría del pensar sino que por su relación con el λόγος en cuanto Decir, es la *lógica* el diálogo mismo del lenguaje en su esencia. La disputa entre pensar y ser tiene su moranza (Behausung) en el lenguaje, cuya esencia se encuentra en el λόγος y debe ser considerada a partir del Decir (162). Por ello, el Abismo al que salta el pensar, es la esencia del lenguaje. Esta esencia se oculta en la esencia del Decir. A través de su Salto vira el pensar, en cuanto que se hospeda aún más inicialmente en su esencia en cuanto Decir. A través de lo no dicho (das Ungesagte) -que se logra en el Salto- se observa la cosa del pensar (die Sache des Denkens) en su naturaleza misma. Lo impensado, que es la cosa del pensar, es la relación entre pensamiento y lenguaje. Toda teoría al respecto ha carecido de

²⁵ "Sagen ist das entbergend-verbergende Zeigen und Weisen, das so bestimmte Dar-reichen zu... und hin- und her-Reichen. Die Sage ist der Be-reich dieses winkend-zeigenden Reichens".

²⁶ "Sagen ist Bringen als Zubringen, das zugleich wegbringt und einbringt in das Gesagte. Die sanfte Gewalt des Bringens durchwaltet das Sagen".

auténtico inicio. Si se quiere establecer una adecuada relación de pensamiento y lenguaje se ha de considerar también lo que concierne al ser. Pensar, ser y lenguaje tejen una relación de oscilación, no de entrelazamiento. Falta el oído para escuchar lo que en la palabra *Verhältnis* -relación o correspondencia- respecto a estos tres momentos se alberga. El ser humano pertenece a esta relación y habita allí. Sólo porque lo humano es solicitado por esta relación se resguarda en ella. El lenguaje concede sostén (Halt) a la relación (*Verhältnis*) (166). Que ser y pensar se guarden uno al otro en su mutua pertenencia sucede gracias a la esencia del lenguaje que los contiene en relación. Si por el contrario el ser se comprende bajo el carácter del fundamento, lenguaje y pensamiento se fundan en él y se transforman en lo ente. En esta instancia de pensamiento el lenguaje es medio de expresión humana. De esta forma, de la concepción tradicional del lenguaje en cuanto signo de algo, resulta que, el ser es tomado por lenguaje en la medida en que aquel se expresa *a través de* éste, y a la vez, en tal concepción, el pensar es lenguaje en tanto que se expresa *en* el lenguaje; oscura y extraña le es al ser humano la relación o correspondencia entre lenguaje, pensar y ser (166). El lenguaje en tanto que *λόγος* es el dejar aparecer (*Erscheinenlassen*). La esencia del lenguaje encuentra su localización (*Erörterung*) en el Decir. Ella resguarda el Salto del pensar en el Abismo; el Salto a la esencia del lenguaje. Esencia no como fundamento de posibilidad sino como el durar en cuanto otorgar (*das Währen als Gewähren*). Lo que esencia en y a partir del lenguaje es la donación de la Ofrenda (*Be-reich*); ésta es algo singular, aquello por lo que todas las cosas llegan a ser suficientes. Lo que esencia en el decir es la Ofrenda del juego (*das Reich des Spiels*) en la que entran en juego todas las relaciones de las cosas. "La donación de la Ofrenda (*Bereich*) es la localía (*Ortschaft*) en la que se pertenece pensar y ser. La localía es ella misma la relación de ambos" (168)²⁷. Esto indica que, según uno de los sentidos provenientes del término *Verhältnis*, el lenguaje es lugar (*Ort*); resguardo (*Be-hältnis*), protección (*Hut*). Lo que protege el lenguaje es el ser. "El lenguaje es la casa del ser" (168)²⁸. Esta expresión señala la *estancia* del ser y también del pensar, en su originaria pertenencia mutua. A partir de la localización del ser (*die Erörterung des Seins*) se comprende la característica del pensar en cuanto *λόγος*. Pensar es Decir pero no en el sentido de *λόγος ἀποφαντικός* de la lógica ni del *λέγειν* en tanto que *διαλέγεσθαι* de la dialéctica (172). De este modo, "las proposiciones fundamentales del

²⁷ "Der Bereich ist die Ortschaft, in der Denken und Sein zusammengehören. Die Ortschaft ist selber das Verhältnis beider."

²⁸ "Die Sprache ist das Haus des Seins."

pensar son Saltos a la esencia del lenguaje, que nosotros denominamos Decir” (172)²⁹. En éste oscila la donación de la Ofrenda, que se constituye en el lugar de identidad de pensar y ser. El Decir es la región que señala y muestra la Ofrenda. Dicha región es ella misma el lugar de la mutua pertenencia de ser y pensar. “El Abismo del pensar es la esencia del lenguaje”(175)³⁰. En este Abismo todo escapa a total definición y en él la poesía cobra mayor grado de agudeza y su mayor profundidad metafórica. El Decir es el terreno de la poesía fuera de toda conceptualización metafísica. Él otorga instauración del ser y se constituye en la morada del hombre. “Poblamos la tierra conforme a la relación” (175)³¹. La esencia del lenguaje, en la que habita el ser humano, se encuentra en el ámbito del Abismo del ser en el que acaecen el pensar y el poetizar. Éste *ámbito* del ser obtiene una fuerza especialmente impactante en *Enemigo rumor* (1941) y en *La fijeza* (1949). En el Abismo del ser, donde esencia el lenguaje, la palabra es *oblicua*, atraviesa toda presencia y ausencia, pone en suspensión el ser para que oscile entre silencio y lenguaje. Así oscila el poema inicial de *Enemigo rumor*, “Ah que tú escapes”.

AH, QUE TÚ ESCAPES

Ah, que tú escapes en el instante
en el que ya habías alcanzado tu definición mejor.
Ah, mi amiga, que tú no quieras creer
las preguntas de esa estrella recién cortada,
que va mojando sus puntas en otra estrella enemiga.
Ah, si pudiera ser cierto que a la hora del baño,
cuando en una misma agua discursiva
se bañan el inmóvil paisaje y los animales más finos:
antílopes, serpientes de pasos breves, de pasos evaporados,
parecen entre sueños, sin ansias levantar
los más extensos cabellos y el agua más recordada.
Ah, mi amiga, si en el puro mármol de los adioses
hubieras dejado la estatua que nos podía acompañar,
pues el viento, el viento gracioso,
se extiende como un gato para dejarse definir.

(Lezama 1994, 17)

²⁹ “Grund-Sätze des Denkens sind Sprünge in das Wesen der Sprache, das wir die Sage nennen.”

³⁰ “Der Abgrund des Denkens ist das Wesen der Sprache.”

³¹ “Wir bleiben auf dieser Erde im Verhältnismäßigen angesiedelt.”

La palabra poética es el punto de frontera del precipicio de la peligrosidad del ser. Cuando la naturaleza humana instalada en la figura de Narciso, se ha definido en su muerte resurrecta demanda el ser mismo, con el que está en mutua correspondencia, que escape a toda definición. La interjección inicial que aparece cuatro veces en el poema alberga en cada caso la triple significación de pena o pesar, admiración y sorpresa ante tal escape. El escape es sutil, sigiloso, casi imperceptible, por ello, se evocan los animales más finos. En el escape se deja oír el silencio de lo definido para deshacer su definición. Así, escapar es la forma puntual de *permanecer* y estar en los ámbitos de la multiplicidad y la movilidad propios de la estrella. La amiga, la definición, no resiste en forma de estatua y no se da como eterna compañía. Lo que predomina, según la experiencia del poema, es el silencio, lo más dicente en el instante de penumbra del Claro del ser. El ser acaece estancia y correspondencia (Verhältnis) junto al pensar en el lenguaje. Esta forma de resguardo permite entrever aún mejor que no es el hombre quien habla sino el lenguaje mismo. "El lenguaje habla" (169)³². Decir que el lenguaje habla, o lo que es igual, que el habla *habla*, no es en manera alguna una tautología, antes bien es una indicación en la que la esencia misma del lenguaje juega (169) y se concede a su misma libertad. La forma en que el lenguaje habla es en silencio. La esencia del lenguaje, que descansa en el Decir encuentra en el gesto no articulado, en el ademán (die Gebärde), el aportar (das Tragen) que lía el oscilar del corresponder (Verhalten) de lenguaje y ser. "El silencio emerge del Salto originario del lenguaje" (1989, 79)³³. Desde la verdad del ser habla el Decir gracias a su mutua correspondencia. Sólo en virtud de que el lenguaje es esencialmente Decir, esto es, en la medida en que su sentido genuino es el mostrar es que existen signos tanto verbales como escritos. El mostrar (zeigen) hace posible la instauración del signo (Zeichen) (171). La experiencia fundamental con el lenguaje no se encuentra en la proposición o en la en la enunciación judicativa sino en el Claro del ocultamiento (die Lichtung der Verbergung) ya que el ser resuena en el vibrante rehuso (das zögernde Versagen) del *Ereignis* (80). No consiste la experiencia del lenguaje en la deducción de verdades a partir de las palabras sino en la inauguración de la verdad del ser en el auténtico Decir en tanto que silencio del ser. La lógica en cuanto indagación o búsqueda de la esencia se ocupa de la sigética como acaecimiento de la verdad del ser. El vibrante rehusarse (das zögernde Sichversagen) en la verdad silencia en la media en que habla y habla en la medida en que silencia (80). El tejido

³² "Die Sprache spricht."

³³ "Die Erschweigung entspringt aus dem wesenden Ursprung der Sprache Selbst"

del poema "Ah que tú escapes" es la oscilación en la no definición. La figura última del férido indica la imposibilidad de definición. Por ello, de forma inmediata, "Rueda el cielo"

RUEDA EL CIELO

Rueda el cielo –que no concuerde
su intento y el grácil tiempo-
a recorrer la posesión del clavel
sobre la nuca fría
de ese alto imperio de siglos.
Rueda el cielo -el aliento le corona
de agua mansa en palacios
silenciosos sobre el río –
a decir su imagen clara.
Su imagen clara.
Va el cielo a presumir
-los mastines desvelados contra el viento-
de un aroma aconsejado.
Rueda el cielo
sobre ese aroma agolpado
en las ventanas,
como una oscura potencia
desviada a nuevas tierras.
Rueda el cielo
Sobre la extraña flor de este cielo,
de esta flor,
única cárcel:
corona sin ruido.

(Lezama 1994, 17-18)

Rueda el cielo.../ a decir su imagen clara. Todo a lo que tiende la naturaleza es a proclamar su *palabra*. El ser irrumpe en tanto se distancia de toda forma de representación. Un nuevo pensar tiende a la manifestación del ser sin fundamento ni duplicación. El pensar es pensar originario y primordial (Er-denken) en el que el decir que acaece y expropia presenta la verdad del ser. De esta forma, todo intento de pensamiento auténtico no aboga ni por conceptos, ni por teorías del conocimiento. Al contrario, la meditación (Besinnung) propia del pensamiento permanece en el Claro. Por ello, la filosofía dice el ser y permanece en la palabra, que nunca designa sino que es siempre poética en sí misma. "A la filosofía pertenece la calma del señorío del saber libre de imagen" (1997a, 51)³⁴. La insistente

³⁴ "Der Philosophie gehört die Ruhe der Herrschaft des bildlosen Wissens."

necesidad del ser se dirige a *decir su imagen clara*. *El cielo rueda* hacia este decir. De igual forma, el cielo rueda a reconocer la posesión del clavel, pues el movimiento del orbe tiende a la apropiación de lo efímero. Este acto trae consigo la esencia del ser en el Claro. La *filosofía del clavel*, sección a la que pertenece “Rueda el cielo”, indica la constante búsqueda de lo no eterno, señala el cuestionamiento de lo inmutable, y se constituye en posibilidad de presencia y ausencia del ser, no en el concepto sino en el Claro. Las formas en las que aparece el ser de lo ente aparecen de acuerdo a una determinada luminosidad (Helle). La luminosidad descansa y juega en lo abierto donde lucha con la oscuridad. La apertura (Offenheit) que allí surge permite incluso que lo presente se represente en cualquiera de sus manifestaciones, bien sea, al estilo de la dialéctica especulativa o de cualquier forma subjetivista de voluntad. Esta apertura (Offenheit) que otorga el mostrar esencia como *Lichtung* o Claro. La palabra alemana *Lichtung* procede de *lichten* que significa *etwas frei und offenmachen* (abrir algo). *Lichtung* es la palabra alemana para indicar la desnudez del bosque (das Wildblöße). La *Lichtung* se relaciona en primera instancia con lo libre (das Freien) y con lo abierto (das Offenen), no con la luz (das Licht). La luz da por hecho la existencia del Claro, no lo crea, solamente atraviesa lo abierto y motiva el juego de lo oscuro (Dunkel) y lo claro (Hell). “El Claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente” (1969, 72)³⁵. Tanto presencia como ausencia requieren de la *Lichtung* para *ser*. La presencia existe como lo que dura en sí en lo abierto (Hereinweilen in Offenes) y la ausencia existe como aquello presente en lo libre de la *Lichtung* (174). La *Lichtung* que impera es lo impensado en la filosofía. De ella se habla en el inicio del pensar occidental. Parménides la evoca en el fragmento primero de la forma: ...*χρεὼ δέ σε πάντα πινέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκνκλεος ἀτρεμῆς ἤτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς*. Este pasaje es traducido al alemán por Heidegger de la siguiente manera: “*Du sollst aber alles erfahren:/ sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten, nichtzitterndes Herz/ als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauenkönnen auf Unverborgenes*” (74). En lengua española: “Sin embargo, has de experimentar todo: /tanto el circular desocultamiento, no titubeante corazón / como la opinión de los mortales a la que le falta poder confiar en el desocultamiento”. La verdad es *ἀλήθεια* en el sentido del desocultamiento. Ella es circular y no abre espacio para el representar, pues principio y fin son lo mismo. “El corazón que no tiembla” mienta el lugar del silencio que congrega en sí lo que el desocultamiento otorga, el Claro de lo abierto (75),

³⁵ “*Die Lichtung ist das Offene für Alles An- und Abwesende.*”

en el que se gesta toda *verdad*, y en el que descansa toda posible manifestación. La *Lichtung* concede ante todo la posibilidad del camino a toda concepción de *presencia*. *Ἀλήθεια* es el desocultamiento del ser. Y por tanto es la *Lichtung* de éste. La *ἀλήθεια* en su sentido primario de *Lichtung* es el lugar del silencio desde el cual se da a sí mismo el mutuo pertenecer de ser y pensar, es decir, la presencia y el percibir. Comprender este nexo demanda experimentar la *ἀλήθεια* en cuanto *Lichtung* del ser. El camino a ella es distinto al camino por el que transita la opinión de los mortales (das Dafürhalten der Sterblichen). De todos modos, ella no es en sí misma algo mortal. La *ἀλήθεια* es el desocultamiento, no la inmutable y eterna concordancia de intelecto y cosa. La pregunta por la *ἀλήθεια* no es la pregunta por la verdad. La *Lichtung* ha sido denominada con la palabra *ἀλήθεια* pero ha sido pensada en términos de evidencia y certeza. No obstante, los pensadores griegos tomaron la *ἀλήθεια* al modo de la proposición judicativa, y con ello, en el sentido de la rectitud sin preguntar por la manera en que tiene lugar la verdad así concebida. Se ha experimentado solamente lo que la *ἀλήθεια* agencia más no lo que ella misma es. *Ἀλήθεια* es desocultamiento, *Lichtung* de la presencia que se oculta. Este camino es el camino que conduce al *final de la filosofía* y a *la tarea del pensar* (78-80). El paso atrás en la filosofía remite a lo por pensar en la procedencia del pensar (die Herkunft des Denkens). La estancia (Aufenthalt) del *Dasein* se obtiene allí donde el pensar acoge su determinación esencial. La *ἀλήθεια* no es una vacía y rígida apertura, es más bien, la presencia que arriba así misma de manera apropiada y destinal (1986, 406). El citado fragmento de Parménides indica que los caminos a la procedencia del pensar han de ser inquiridos de manera solícita y atenta con libre disposición hacia la verdad del ser como tarea esencial del pensar. El verso de Parménides: *Ἀληθείης εὐκνκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ* (circular desocultamiento, no titubeante corazón) señala el camino que hay que atravesar para expropiar lo presente en lo por pensar. De este modo, al ser humano le es exigida una nueva relación con la verdad. Esta nueva relación demanda Instancia en lo Intermedio (die Inständigkeit im Inzwischen) (1997a, 118). Lo Intermedio señala lo íntimo (Innige) de lo en medio de (Inmitten) y de lo mientras tanto (Unterdessen), es decir, señala el instante del Abismo (der Augenblick des Abgrundes). "Este Intermedio es el Claro en el sentido de lo abrasador que atraviesa y da apertura (disposición afectiva)" (117)³⁶. La disposición afectiva no es un sentimiento del alma o una capacidad afectiva o fundamento de determinadas acciones

³⁶ "Dieses Inzwischen ist die Lichtung im Sinne der öffnenden Durchglühung (Stimmung)."

humanas. Ella más bien pertenece al *Erveignis*, es la voz del ser y funda en el *Dasein* la verdad (320). Lo que se da en la existencia humana es la *Lichtung* de la presencia que se oculta, la queda de ceniza o señal de recogimiento:

QUEDA DE CENIZA

I

Al llover sobre el cerco deslucido,
tú mismo, confundido,
ya confundes la gracia
del manantial seco y del jazmín
torcido de tu sueño.
Frío medialuna convoca
siniestras aguas a nueva torcedura
y a los timbres convoca para arañar el sueño de las hojas
en flor y flor hundida.
Tú borrrabas, querías, alentabas
la primer cabellera que el hastío detiene
interminablemente en bruscos corredores.
Multiplicas puertas, réplicas
que abren y olvidan sus pestañas.
Vencedores y azules, penetrantes
escuadrones de guerreros mustios
abren y olvidan sus pestañas,
puertas, réplicas, fino borde
de papel dulcemente doblado.
Me persigues, pasas y repasas,
vienes o te ausentas, la misma alfombra
en la misma cámara de espejos murmurantes
siente tus pasos que ruedan
o alza una estatua por tu ausencia.
Ausencia ecuestre, horizontal, en sueños,
plegada o suelta cabellera,
Luna de cartón o telón en risa abierto.
Sueñas ya las nubes, los presagios,
la misma voz que peina el mismo aire.
¿Y tu música rodea el mismo cuerpo?
¿Y tu cuerpo se acuesta entre dos árboles
que la noche anterior había nombrado?

II

Dulce reencuentro en tu luz anegado,

como un ave penetra sin sonido en la tarde,
o como aquella sombra que entre la hierba surge
clamando por el nombre de esbeltos cuerpos duros.
Su dureza es apenas una provocación a las avispa y a la luz
pues entre la claridad su gesto amargo esbozaba una tregua.
La resistencia de ese cuerpo se escolta
de un silencio opulento como un manto olvidado.
comprendiendo su fin se abandona el ocaso,
y cuando cae lava en el agua confusa,
la pesadez de sus fragmentos que se hunden gimiendo.

La miseria escondida en ese cuerpo siniestro,
hasta ayer recorrido por el rumor de la gloria
y ahora pisado y abandonado por las hormigas del desprecio,
aumenta sus gemidos pues la noche se extiende.
Pero aunque quiere descifrar sus gloria anterior,
solamente le roza el frío del pez que busca su destino
y la frialdad de la luna que aumenta la desazón de sus huesos.

III

Cerrado el último oleaje
donde ya no se puede penetrar
y sus constante envió de sorpresas
provocan un oscuro dominio impenetrable.
Si ya la mirada continúa el juego o el tormento,
la sucesiva escala, el riente coro,
la luna, última voz que ha de oír,
soplará los espíritus del lago, la impalpable melancolía,
quedando de las fuentes un rastro de ceniza
o un elegante esbozo de fuerza congelada.

Aunque sus cabellos se prolongaban en rocío
y sus brazos se prolongaban como palabras repletas,
la sombra evaporada a humo lento de su cuerpo,
el oleaje impulsado por su sombra,
y la despertada voz que desprendida de su cuerpo,
continúa su viaje despaciosa
sin rozar la somnolencia de las arenas
ni sentirse detenida por el tosco impulso
de una columna o de una voz no esperada.

En ese último lamento que era también el último
confín a donde se acudía sin mirada y sin voz,
empezaba el oleaje a desentumecer,
y su última melodía, el recuerdo de un destierro
no sufrido, de una nube no vista,
era una vida más lenta, continua e indiferente,
donde no cabía la soledad del hombre ni el canto de los amigos,
sino un melodía inútil que rodaba sin fin,

rodeada de fríos lamentos y de blandos animales
que no sufrían la dolorosa interrogación de la luz.
La ausencia venía a ser reemplazada
por la perpetuidad leve del rocío,
nutridor impalpable de la invisible melancolía.

IV

Tu transparencia intocable muda las frondas
y deshace en las ventanas un jardín
habitados por mansos hombres cautos
con ojos de interminable túnel.
El escondido sueño viene a doblar la arboleda,
a colocar en el espejo que se hunde sin despedirse
múltiples seres de pequeñas miradas tintineantes.
Las únicas miradas dueñas del anochecer recargado.
Las últimas frondas que caen bajo el cansancio del humo
y se despiden galantes en el crepúsculo de los cambiantes ardores.
En la media noche de verano el ruiseñor y sus letargos
cierran todas las compuertas que conducen a los viejos espejos
habitados por lámparas erectas
que no pueden inclinarse para recorrer los rostros
que los espejos han enviado como burbujas hacia la luna.
La lámpara frente el espejo y el espantoso choque de las nubes
no podrán compararse a los paseos de muertos y vivientes
en torno al mismo lago del tedio,
donde los seres esconden sus huesos blandos
y sus lenguas crecidas en las excesivas frondas
ignoran que pueden volar mansamente por el cielo del paladar.
Pero la nostalgia de esta noche crecida
entre dos ríos breves, levemente impulsados,
es algo más que un fruncimiento de interpretación venturosa,
es un polvo que la noche propaga con manchas agrandadas,
o una arena incontenible que detiene tus paseos y tus últimas voces
al borde mismo de la noche extendida de una boca a otra boca.

(Lezama 1994,32-33)

La presencia que se ausenta acaece especialmente en las preguntas: *¿ y tu música rodea el mismo cuerpo/ ¿ y tu cuerpo se acuesta entre los árboles que la noche anterior había nombrado?*. Este preguntar evoca muerte, arrobamiento corporal y existencia impropia en la que la existencia se define de manera impersonal. El *Dasein* es lo Intermedio, la nada cuyo Claro se reconoce en el lugar del *Ereignis*. La luna, la última voz que se deja oír, soplará impalpable melancolía, quedando de las fuentes un rasgo de ceniza. La luna demarca, con gran agudeza, el lugar del silencio, Claro del poema, en el que el agua se torna vestigio del fuego.

Lucha en la que agua y fuego moran y no se anulan. Así, la ceniza es *fuertza congelada*. La luna, última voz, no rosa el silencio de las arenas, genera un lamento y una melodía, un espacio abierto donde no cabe ni la soledad del hombre ni el canto de los amigos, vida que no demanda soledad ni compañía, ya que convoca el estar serenamente solo en la nostalgia que es polvo, ceniza y silencio y que acaece únicamente en lo propio del *Dasein*. Nostalgia, recuerda Heidegger, es dolor ante la proximidad de lo distante (1954a, 108); se dirige siempre al lugar al que se dirige quien la porta, al lugar de la ausencia. La ceniza es el rumor, experiencia de ausencia que no se deja definir. Entre extinción y germinación las *frondas se mudan*. La “quedada de ceniza” es señal de silencio que oculta una ausencia, que clama el reencuentro de nombres de esbeltos cuerpos duros; es posibilidad sigética que acaece en la existencia humana. El silencio de la queda sugiere un significado que es absorbido en el Decir del poema. De hecho, el silencio es *opulento como un manto olvidado*: El Claro, como ascua oscura (*dunkle Glut*) y simple claridad (*einfache Helle*), permite el acaecer abismal en lo Intermedio del *Dasein*, situación que ante la señal de la queda apertura o demora la nostalgia *ad portas* de la muerte. La muerte y el poema engendran un espacio “formado por la presencia de la gravitación de las palabras y por la ausencia del recurso no previsible que ellas engendran” (Lezama 2010a, 111). Lo significativo, pese a todo, es que en el ámbito del poema, la metáfora traspase el domino de la metáfora. Luego, el poema ha de ofrecer más que una mera yuxtaposición de metáforas:

POEMA

I

La seda amarilla que él no elabora
¿podrá recorrerla?
Sus espirales sólo pueden desear
una concentración cremosa.
Sus surco es su creación:
un poco de agua grabada.
En cualquier tiempo de su muerte
puede estar caminando,
como la seda que puede formar un mar
y envolver al gusano amarillo.
Así, con sus ojos aplastados,
flechador de un recuerdo amarillo,
está trazando círculos de arena
al fulgor de la pirámide desvaída.
El deseo se muestra y ondula,

pero la mano tiene hojas de nieve.

II

Buscando la agudeza del pequeño demonio de la división
de los cuerpos y de su extrema preocupación de respeto.
Sus sistemas defensivos con muros tejidos de espesuras
para que el hombre detenga súbitos sus paseos.
El mismo mío, allí, convertido en inerte espesura,
sin embargo, sus ojos tienen también las mismas limitaciones
a las ordenes proféticas y a la observables.
Y entre esa observancia y el soplo, el frío, el sufrimiento.
Tener que ir a buscar lo que nuestra sangre reclama,
que huye, que se desvanece, que tiene también su sangre
lanzada a un curso remoto que navega
fuera de nuestras miradas y que vuelve para desgarrar.
Pero nosotros nos lanzamos sobre un curso remoto.
Su lejanía está allí sin tocarla, como una barca
entre la maleza y nosotros, que no logramos presumirla,
pero allí nuestras incitaciones vergonzosas, los chillidos
que se mueven ente el viento ligero que le pinta las frentes.
Lanzados sobre lo que a su vez ha cogido
un ciervo para su desliz y las puntas
de sus cuernos frotados en otro lejano yerbazal,
sentimos en la lejanía de nuestro propio cuerpo los imanes de un curso
remoto.

Sólo el mercader acaricia sus telas y recibe lo esperado

(Lezama 1994, 116-117)

Sólo el mercader sabe que el valor de la tela no depende tanto de los hilos como del tejido, esto es, de la progresión de la metáfora. Esta progresión es el "germen sucesivo" (Lezama 2010a 116). ¿Que espera recibir?. La imagen. Sólo la imagen es lo esperado. El ser de lo ente se testimonia por la imagen (115). De lo que habla el poema es de lo que está hecho, de metáforas, que tienden a la imagen, pues lo que busca es la agudeza del pequeño demonio de la división. La metáfora es fragmento y el poema un *muro tejido* de las espesuras de las metáforas, y en cuanto muro está adscrito a prescripciones que se exige a sí mismo. Empero, el muro desaparece en la gran construcción, se invisibiliza para la aparición de la obra. Lo buscado, la metáfora, se desvanece y huye; recorre un curso remoto y desgarrar la piel, el tejido, a manera de imán presenta ausencias, así el poema, *en cualquier tiempo de muerte/ puede estar caminado*. En el peregrinar el mercader se da al cuidado

de las telas, conoce su valor y emprende la tarea de intercambio y ofrecimiento, aún cuando sólo él está dispuesto acariciar las telas. Acariciarlas significa demorar la metáfora hasta obtener la imagen. Ésta arriba tras la progresión de la metáfora que no se obedece a procedimiento de adición alguno, pues el poema no es suma de metáforas sino develamiento de la esencia de la palabra. Se observa, de esta manera, que la metáfora no conduce por sí misma al poema, ni es en sí misma el poema. La metáfora es parte del poema sin ser elemento primordial y único del mismo. La metáfora deja una "distancia vacía". La imagen surge de la unidad súbita de ruptura e interposición al interior del tejido poemático. "Poema es un espacio resistente entre la progresión de la metáfora y el cubrefuego de la imagen" (1981, 129).

EL CUBREFUEGO

Así ahora es la reja de espina. Generalmente es el hierro vejestorio. Éste es un enrejado de espinas. Alguna ostra no se pudo arrancar y devora el espinazo. Allí la forma de recibir a la luna que tiene la espina de pescado hace un salto. Una babilla pegada al nacimiento de aquella escalera que se pone delante del fuego merovingio. Enfrente está la lana espesa, la carne espesa de las piedras, el río espeso que devora el carnero prolongándolo, después de dividirlo en cintillas y recuerdos inútiles, y el vejigón que se confunde en la medusa entre las piedras terrosas y la luna le hace hablar hinchándole, el vozarrón, dándole pechuga capitosa. Como la llama anotada en el espejo, la espina va absorbiendo los retratados por las llamas, los caballeros poseídos por una caperuza de poder, por un vozarrón que habla con la vejiga del carnero. El enrejado de pescado lleva el riachuelo hasta el fuego, y así la rueca lo disuelve por el aire que no quiso soplar el fuego de la Mayor; aquel pulmón lo desmayaba; caía en sus desmayos en el laberinto de aquella rueda que cubría el enrejado de pescado. ¿Cómo pegar el enrejado, hacer cuadrados de espina con espina? Cerrar el fuego

con la rueca volver aun fuego
que goce al árbol con su llave.

Enrejado con nueva cara
se divierte antigua danza
le varía las iniciales.

El tridente se le hunde por el techo;
en las paredes el nuevo cuerpo
se desmaya y reaparece
con borradura de sus sueños.
En la estación del fugitivo,
en el reinado tan divertido al comenzar,
el cubrefuego reaparece con su tigre.
escarba el agua, penetra con su uñero
por las chispas, escarba el espinazo
de la nieve tan divertida al comenzar.

(Lezama 1994, 170-171)

La imagen es el cubrefuego, espacio de intersticio en el que cada nuevo cuerpo reaparece con borraduras de sus sueños. Es la estación del fugitivo y por esto es capaz de producir y habitar la fisura en el agua y en la chispa. La metáfora ha progresado de espina a enrejado tras haberse detenido en la carne de las piedras y en el río que devora al carnero. En el *cerrar el fuego con la rueca* la imagen se devela, la metáfora ha gravitado. El enrejado varió las iniciales tras el fuego de modo que la oscura ascua del Claro se divierte con el escarbado espinazo de la nieve, la simple claridad. En el verso, *cerrar el fuego con la rueca*, se encuentra una de las características de la imagen, la diversidad. Su ausencia es un obstáculo para el arribo de la imagen (Lezama 2010b, 40). Aún más, *cerrar el fuego con la rueca* señala el carácter unitivo, regresivo y envolvente del cubrefuego, por ello, tal cerrar es volver a un fuego que con su llave apertura el árbol símbolo de la diversidad. Luego, el poema no sólo es el avance de la metáfora sino también el cubrefuego de la imagen que retrocede, envuelve y abrasa el cuerpo resistente que es el poema. Escapar a tal concepción metafísica del poema demanda estar fuera de la dualidad metáfora-concepto. La más apropiada forma de no caer en este dualismo es mediante la imagen. Ésta es el cubrefuego, lo unitivo y envolvente, comprendido bajo lo uno indual. Si se concibe la metáfora como fin último del poema y de la poesía se está, por consiguiente, en el reino de la contraposición sensible-inteligible. Más que la metáfora es la curtumbre de metáforas lo que configura el poema. De lo que se trata no es de establecer un genealogía de metáforas,

de fabular la metáfora de forma indefinida hasta concebir el mundo, la ciencia y la poesía como metáfora de metáfora en razón de la carencia de un concepto primario del que se puedan desprender metáforas, ni de pensar incluso que los planos sensible-inteligible se imbrican al punto de no lograr identificar y diferenciar el concepto y la metáfora, y que por tanto, lo que hay es metáfora de metáfora. Nietzsche definió la verdad como un móvil ejercito de metáforas que se han desgastado y que han perdido su fuerza (1980a, 880-881). De modo que, la metáfora petrificada llevó al ser humano al concepto de verdad en sí. Sin embargo, para Nietzsche hace parte de lo fundamental humano tanto la pulsión (Trieb) a la formación de conceptos como la pulsión a la formación de metáforas. La metáfora no es más que parte integrante del concepto. En este dominio, en el de la metáfora y el concepto, habita el hombre como en una fortaleza (887). Nietzsche, aunque rompe la condición de supremacía del mundo inteligible no deshace el dualismo metafísico ya que aunque la supresión del mundo verdadero conlleve la supresión del mundo aparente (1980b, 81) el mundo real se torna metáfora o ilusión. El mundo sensible y el suprasensible instauran reciprocidad metafórica. La metáfora se propaga y extiende de forma interminable en el eterno retorno donde se convierte en referente de un tinglado de metáforas y, por tanto, en valor que demarca en camino de toda ilusión. La historia de la verdad es la historia de esta ilusión, es la historia de un error. Nietzsche al caracterizar la verdad como error introduce una variante de la verdad como adecuación, de modo que, incluso en su "poesía" domina este mismo criterio (Heidegger 1997a, 111). La adecuación se da en relación al ser que es devenir en tanto voluntad de poder y que se asegura su existencia a través de lo consistente (1961b, 287). Nietzsche jamás piensa de forma inaugural -pues la verdad es valorada de acuerdo a la volición del ser humano que se relaciona consigo mismo y con lo ente en posición transvalorada de subjetividad. Todo pensar se mueve en su determinación esencial y descansa en su experiencia fundamental (1990, 105). Lo relevante, empero, es abandonar el concepto metafísico de la metáfora procedente del orden retórico en el la metáfora desempeña un papel auxiliar al ser elemento subsidiario. Heidegger establece que "lo metafórico se da sólo dentro de la metafísica" (1997b, 72)³⁷. La representación de la metáfora descansa en la separación de lo sensible y lo no sensible. Sin embargo, al inteligirse que el dualismo señalado resulta insuficiente la metafísica pierde fuerza y con ello también pierde fuerza la representación de la metáfora. Por tanto, el acaecer de lo que *es* escapa a toda conceptualización, y a toda

³⁷ "Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik."

metaforización. Al decir: *pensar* (denken) es *oír* (hören) y *ver* (sehen) no se define el pensar, y menos aún, se metaforiza (70). Este decir es el llegar a esencia del lenguaje mismo allí referido sin teorización alguna. Hablar del lenguaje, bien en el plano conceptual o bien en el plano metafórico es permanecer en un hablar inoficioso (1985, 169). El enredo o dificultad (Verstrickung) se supera si se dirige la mirada a la Región (Gegend) donde se hospeda el pensar que es la Región de la contigüidad con el poetizar. El pensar encuentra su determinación autentica donde se congrega y guarda el oír del decir promisorio (das Hören der Zusage) que dice lo que el pensar tiene por decir. No es el uso metafórico del lenguaje lo que decanta la experiencia del pensar sino el oír del Decir promisorio. Este oír dice lo que el pensar ha de pensar. El acaecer del ser en el lenguaje no constituye enunciados metafóricos. En el acaecer del ser no se dan metáforas sino aquello que el pensamiento tiene que decir. El pensar antes que un preguntar es un dejarse decir (Sichsagenlassen). Pensar es el oír del Decir promisorio. El preguntar por la cosa del pensar está guiado por la promisión que se alberga y adviene en el preguntar (169). La esencia del lenguaje se piensa porque el lenguaje tiene de antemano la promisión para otorgarse a lo humano. El lenguaje arriba en tanto asignación (Zuspruch) pues señala lo que le co-rresponde y esencia en esta asignación. De modo que, la esencia del lenguaje se anuncia como el lenguaje de su esencia. Esta anunciación señala la Región en la que hay posibilidades de tener experiencias pensantes con el lenguaje (171). Para obtener una experiencia de esta naturaleza se busca la contigüidad de pensamiento y poesía que esencia tras el resquebrajamiento del orden metafísico que escinde palabra y cosa.

Palabra y cosa en la interpretación metafísica de lo ente constituyen realidades diferentes debido principalmente al juego de des-ocultamiento del ser y a su connatural olvido. No menos relevante, empero, en la escisión de palabra y cosa, es la pérdida de la comprensión de la φύσις como el imperar que se despliega en el λόγος y la asimilación del λόγος al εἶδος. (Heidegger 1976b, 214) El lenguaje en la tradición metafísica no se piensa a partir de la esencia del ser, ni a partir de la φύσις que emerge como λόγος (1976b, 214), ni se piensa como λόγος que coliga y resguarda (1954a, 215). La tradición metafísica piensa el lenguaje como medio de expresión y no como manifestación del ser de lo ente. En la fragmentada unidad de palabra y cosa se inserta un elemento intermediario de naturaleza mental que restablece la brecha entre ser humano y mundo. La pregunta por el lenguaje desde el inicio

del pensar occidental olvidó el ser y éste se convirtió en el relumbro de tal preguntar y en lo deslumbrante de ínfimo valor reducido a ente. Restablecer la escisión en el ámbito de la palabra provocada por el olvido del ser requiere la generación de experiencias distantes a las que se producen en el campo de la investigación científica del lenguaje o filosófica positivista del mismo. Estas experiencias se logran por vía poética ya que en lo poético no prima el criterio de la razón técnica instrumental sino el acaecimiento del ser en el Claro, aquel instante de resplandor y lobreguez que manifiesta lo que *es*. Heidegger encuentra en el poema "Das Wort" (La palabra) de Stefan George la fuente para ello.

Das Wort

Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Und harrte bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born-

Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang ung gab mir kund:
"So schläft hier nichts auf tiefem grund"

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.³⁸

(Heidegger 1985, 152-153)

La primera tríada habla de la relación que el poeta tenía con la fuente antes de la experiencia hecha en el poema, en tanto que la segunda triada dice lo que el poeta experimenta o acaece, esto es, el camino que recorre (Heidegger 1985, 160). Antes,

³⁸ La palabra. De la lejanía ensueño o prodigio/ al linde de mi país traía | Esperaba a que la envejecida norna/ en su fuente el nombre encontrara | Al rato asirlo podía compacto y resistente/ ahora en territorio fronterizo florece y resplandece | Cierta vez tras favorable viaje arribé/ con joya lujosa y fina | Largo rato buscó ella y anuncio a mi me dio: / "nada así en profundo fondo aquí descansa" | Ante ello de mi mano escapó/ y nunca el tesoro mi país ganó | Así aprendí triste la renuncia: / ninguna cosa sea donde falta la palabra.

interpreta Heidegger, el poeta creía que ensueños y prodigios se mantenían en su ser y lo único necesario era encontrar la palabra adecuada. Las palabras eran asideros (Griffe) que apresaban lo ente. Después de favorable viaje ante la norma del destino el poeta demanda nombre para la joya pero nada yace en el profundo fondo para tan fino objeto que no se torna oro para su país. Con todo, la joya le otorga *la renuncia* que devela la relación de palabra y cosa y que se deja oír en el último verso del poema: *kein ding sei wo das wort gebricht. Ninguna cosa sea donde falta la palabra*. La renuncia se aleja de lo dicho. Renunciar (verzichten) es retirar lo dicho (entsagen), por tanto, se aleja de la concepción de que palabra y cosa son reinos diferentes y de que entre ellos dos existe una relación accidental. Se ha renunciado, tras la experiencia poética, al paradigma metafísico de que la palabra la cosa representa. La renuncia es la posibilidad para un nuevo anuncio, se renuncia al supuesto de que la cosa es sin palabra. Se anuncia ahora que sin palabra no hay cosa. Esta nueva relación da consistencia a palabra y cosa. El nuevo anuncio es anuncio inaugural (Urkunde) confiado al decir poético. La experiencia poética obtenida en este anuncio hace entrar en la relación de palabra y cosa. "La palabra misma es la relación que en cada caso contiene en sí la cosa a tal punto que 'es' una cosa" (1985, 159)³⁹. Luego de la experiencia poética no rige más el imperativo de que el papel del poeta es el de colocar nombres a las cosas. El último verso en cuanto llamado que obliga (Geheiß) puede transformarse en la máxima general: "Ninguna cosa sea don falta la palabra". Todo nombre incluso en el ámbito científico responde a este imperativo. Toda palabra brota por sí misma y responde a la referencialidad del ser de lo que *es*. "A las significaciones les brotan palabras. Más no se provee de significaciones a las cosas que se llaman palabras" (2001, 161)⁴⁰. La palabra dona el ser, da cosificación de cosa. "La palabra hace cosa la cosa" (1985, 220)⁴¹, participa de su donación (Zuwendung). La palabra cosifica. La cosificación (Bedingnis) trae la cosa a presencia en virtud de la palabra. Ésta no fundamenta la cosa, antes bien, *permite* que la cosa se torne presencia. El permitir (lassen) es la cosificación (Bedingnis) libre de toda condición (Bedingung) o condicionamiento. El poeta renuncia así al ámbito de la representación de la cosa en la palabra y dirige su atención al secreto de la cosificación que tiene lugar en la palabra. La renuncia hace promesa de la palabra en su imperar. El imperar de la palabra (das Walten des Wortes) manifiesta la cosa (220). Con todo, el país no gana

³⁹ "Das Wort selber ist das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding 'ist'".

⁴⁰ "Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen".

⁴¹ "Das Wort be-dingt das Ding zum Ding".

tesoro alguno y la joya se convierte en lo digno de ser pensado (223). Digno de pensarse es el *ser* de la cosa que se *da* cuando la palabra se distancia de la sonoridad fisiológica y se acuña la dicente no sonoridad del ser. "Un 'es' se da cuando se rompe la palabra" (204)⁴². El ser se da cuando regresa al ámbito de lo insonoro. La palabra es, ante esto, signo de silencio y trae la cosa a su ser. La palabra no se piensa a partir de la emisión sonora como lo propone la metafísica del lenguaje sino a partir del silencio mismo. Pensar la palabra a partir de la emisión sonora trae consigo el acallamiento de la mostración del ser de lo ente y posibilita la concepción de relación por convención entre el signo y lo designado. Designar desde el estoicismo es arbitrar signo no es mostrar en tanto que dejar aparecer (*erscheinen lassen*). "La transformación del signo de lo que se muestra a lo designado descansa en el viraje de la esencia de la verdad" (1985, 234)⁴³. Lo que hace posible el viraje (*Wandel*) de la esencia de la verdad es la pérdida del sentido originario del ser como *φύσις*. *Φύσις* es el imperar (*Walten*) que brota y permanece, lo que se desoculta (1976a 16-17). La pérdida de este sentido conduce al viraje de la *φύσις* a *ἰδέα* y es consecuencia necesaria (*Wesensfolge*) del ser mismo. La consecuencia inmediata del viraje de la esencia de la verdad es el establecimiento de la relación de conformidad entre el ser y lo ente (1976b 230). Hecho que en el plano del lenguaje posibilita la independencia de palabra y cosa e introduce entre estos dos equiparación por adecuación. El signo y lo designado se relacionan, luego, a partir de allí, por convención. No obstante, el signo es la mostración del ser en lo ente; en él aparece el Decir bien en presencia o bien en ausencia, por ello, encierra el misterio del destino del ser que gusta del retraerse. Todo signo procede de un mostrar por el que justamente se torna signo (1985, 242). La retracción del signo manifiesta el poema. El signo es para Lezama, el ofrecimiento del combate entre la causalidad y lo incondicionado (2010b, 16). El poeta muestra el *verbo* en sus dimensiones de expresividad, ocultamiento y signo. En este último acaece el asombro natural requerido por la poesía que apropia para sí la *terateia*⁴⁴, portento que supera toda ilusión. Lo portentoso, *τὸ τερατῶδες*, se constituye en el espacio en el que transcurren, las progresiones de la imagen y la metáfora. El poeta desplaza en estas dimensiones de la palabra -expresividad, ocultamiento

⁴² "Ein 'ist' ergibt sich, wo das Wort zerbricht".

⁴³ "Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit".

⁴⁴ Lezama suele emplear las palabras griegas transliteradas al sistema latino. Por fidelidad al texto del autor se utilizará tal grafía para los casos necesarios.

y signo- sin olvidar que es en el signo, verbo que significa, donde se encuentra la poesía, residuo áureo (2010b, 17). El signo es señal y en él hay un *pneuma* que lo impulsa a su desciframiento. El signo o señal son las cinco letras introducidas por el poeta en cuya significación predomina lo desconocido (18). En la antigüedad griega, afirma Lezama, el signo era el rodar de alusiones concurrentes integradas en la metáfora. Se daba allí la rotación de palabra y cosa (20). Para los modernos el signo es limitación (20). La poesía perdió durante veinticinco siglos "los esplendores inaugurales" (20). Esta pérdida que experimenta el mundo moderno y medieval, a la que se refiere Lezama como "épocas de gran poesía sin poetas" (1981, 129), está propiciada por el viraje de la esencia de la verdad como desocultamiento. El signo que es el verbo o palabra aflora cuando el ser impera como *φύσις* y la palabra "es" la cosa. La época de gran poesía sin poetas del mundo de la identidad metafísica está atravesada por el olvido del ser en el está, no obstante, abierta la posibilidad de que las palabras vuelvan a ser palabras y muestren el ser en su Diferencia.

SPRACHE

Wann werden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen -
nicht bedeuten durch bezeichnen -
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis,
-Sterbliche eignend dem Brauch-
wohin Geläut der Stille ruft,
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuf.

(Heidegger 1983, 229)⁴⁵

⁴⁵ Lenguaje. ¿Cuándo se volverán las palabras/ nuevamente palabra?/ ¿Cuándo perdurará el viento de indicativo viraje? | Cuando las palabras, dádivas distantes / digan -/ no signifiquen por designación -/

El tiempo en que las palabras volverán a ser palabra es el tiempo de la remembranza del olvido del ser. Las palabras (Wörter) volverán a palabra (Worte) en el imperar (Walten) de la φύσις cuyo carácter mostrante conduce a la apropiación del ser (Uso) y humano ser. Del Uso (Brauch) habla la sentencia de Anaximandro en los albores del pensar occidental. El Uso, τὸ χρεών, es la palabra griega para el ser impensada en el inicio del pensar y que convoca todo aquello que des-aparece, es la disposición que trae y aleja lo presente. Τὸ χρεών alberga la claridad que oculta y resplandece (Heidegger 1977, 369). La palabra emana de esta apropiación que repica en silencio y que es la voz misma del *Er-ignis*. La poesía *perdió sus esplendores inaugurales*. La fuente de ello se encuentra en el destierro del lenguaje de la existencia humana. En lugar de corresponder al ser, el lenguaje fue puesto en su carácter entitativo hasta transformarse en objeto disponible a toda concepción del ser. Extrañado de la naturaleza humana el lenguaje perdió todo portento posible y fue fijado objetualmente al punto del olvido de la pregunta por el mismo y de la pregunta por su contraparte, el ser humano. Así, toda teoría de la significación prescindió del interpretar, y con ello, el ser humano concibió estructuras conceptuales que dieron respuesta a su naturaleza. El hombre es un signo aún no interpretado que se muestra en el sustraerse aún no pensado (1954b, 52). Perder los esplendores inaugurales -a los que alude Lezama- devela este carácter de sustracción. No es que estos esplendores se hayan perdido durante siglos y luego se hayan recobrado. Lo que sucede es que durante siglos no fue posible asir el ser y una vez que se pudo asir escapó inmediatamente, pues éste no es presencia constante. El destello o fulguración inicial acaecida en el pensar primigenio es in-apresable. Si el ser se hubiese podido capturar y permaneciera en presencia constante nada y todo sería un poema. Ocurre algo distinto. De ahí que el poema no se detenga en la metáfora y que la gravitación de ésta propicie la imagen. Esta gravitación persigue que la palabra se vuelva palabra. El ser humano ha olvidado su habitar poético, ha olvidado el rasgo fundamental de su existencia (1954a, 189). Lo que no recuerda es que él mismo es un signo, aquello por pensar que permanece retraído. El pensar rememorante (Andenken) en cuanto lo por pensar (das zu-

cuando ellas mostrantes lleven/ al lugar/ de primitivo Apropiamiento/- apropiando los mortales al Uso -/ hacia donde llama el repique del silencio,/donde lo tempranamente pensado de la en-tonación/se instaura dócilmente en claridad.

Denkende) es fuente del poetizar (137). Así, la poesía encuentra reposo en el pensar de cara al ser en el corresponder de lo humano. Escuchar *un* poema es ir en pos del poetizar que es siempre un encuentro con el pensar. Entre pensar y poetizar existe una pertenencia recíproca que acompaña al ser humano en su acaecer destinal, su encuentro es bastante pretérito y conforma una inscripción (Inschrift). Retornar a este mutuo pertenecer es lograr lo digno de ser pensado (1985, 224). Cuando lo digno de ser pensado de un poema es dicho demanda destinalmente del olvido retráctil de lo proferido. El ser corresponde a la interpelación de su esencia que acaece en la frontera del pensar y el poetizar al llegar a esencia la cosa en su ser por la palabra.

La contigüidad de pensar y poetizar es imperceptible, se oculta en la confrontación de sus respectivos decires. La confrontación es el recíproco estar uno en frente de otro (das Gegen-einander-über). La experiencia pensante con el lenguaje se gana es esta contigüidad, habitarla es el paso atrás (der Schritt zurück) a la localía de lo humano (1985, 179). El paso adelante (der Fortschritt) o progreso apunta a la esencia de la máquina a través del proceder del método científico y tecnológico. El ser humano no necesita buscar la contigüidad, el recíproco estar uno en frente de otro del pensar y el poetizar, de antemano la habita. Al habitar la contigüidad se gana una experiencia pensante que señala a a la esencia del lenguaje. Retornar al lugar de morada es dejar que el lenguaje hable y no hablar *sobre* el lenguaje. De ahí la experiencia poética del citado poema de Stefan George que apunta a lo digno de ser pensado: la palabra. La palabra para la palabra al negarse se acerca a su esencia retenida. El poeta canta la imperiosa lejanía del imperar que se ausenta (183). La contigüidad de pensamiento y poesía se oculta en el Decir del poema mismo. Entre poesía y pensamiento no hay un estar indistinto, no forman una turbia mezcla (trübe Mischung). Ellos se mantienen al modo de dos paralelas, cada uno sostenido en sí y bajo diferencia mutua; y se cortan en el infinito. El corte es el trazo abriente (Aufriß). Lo que abre el trazo es la proximidad (Nähe) del pensar y el poetizar. Apertura que permite el coincidir (Aufriß) de los modos del decir. La proximidad que aproxima, que propicia el corte es el *Ereignis* que los remite a lo propio de su esencia (185). La proximidad que los trae a mutua proximidad es el Decir (Sage) (188). Ella se anuncia en la Region (Gegend), lo que sale al encuentro (das Gegnende), el Claro del ser que da lo libre para lo que se muestra y oculta. La Región provee de caminos. El camino permite llegar al concernimiento de lo humano que lo hace corresponder y pertenecer a su esencia. Este camino -el camino del concernimiento-

requiere una protección, una cerca, una guía (Geleit). La guía de este camino es la proposición directriz (Leitwort): *Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens* (189), "La esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia". La proposición directriz señala hacia lo propio del Decir. La esencia del lenguaje, lo que este es, (Wassein) se deja oír en el lenguaje de la esencia. El sustantivo *Wesen* encuentra en el verbo *wesen* su fuerza significativa. *Wesen* es *während* (perdurar) y *weilen* (permanecer). Lo esencial se entiende en el sentido de lo presente (anwesend) y de lo ausente (abwesend). Esenciar es encaminar (be-wegen) y concernir (be-langen) a los mortales. Esenciar es morar y conceder estancia. El lenguaje de la esencia indica que el lenguaje apropia todo otorgar camino (das All-Bewegende) que se torna camino en la medida en que dice. El lenguaje acaece con lo esencial, se muestra en presencia en la Región del Decir y recibe de éste su determinación como aquel que otorga todo camino. La señal del lenguaje apunta a la proximidad del pensar y el poetizar. De modo que, Decir y proximidad son *lo mismo* (1981, 192) puesto que encaminan a lo esencial del lenguaje. La señal se dirige lejos de la usual representación del lenguaje como medio vocal de expresión, apunta a lo digno de ser pensado. La esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia, es decir, el repique del silencio (das Geläut der Stille), coligación que evoca sin sonido (das lautlos rufende Versammeln) en la que el Decir otorga caminos (204). La contigüidad del pensar y el poetizar hace señal a la proximidad entendida como Decir. Más es la proximidad la que hace advenir contigüidad. La proximidad no se orienta por parámetros de espacio-tiempo calculado. La proximidad escapa toda medida. Ella posibilita la experiencia de la contigüidad. La contigüidad no se define parametralmente sino que se experimenta en el recíproco estar uno frente a otro (das Gegen-einander-über) en el que todo se abre a su ocultamiento.

Con lo anterior se obtiene que, el decir del ser acaece en el lenguaje como Decir del ser y no como metáfora debido a la indisolubilidad de palabra y cosa y a la contigüidad de pensamiento y poesía. El decir del ser no se da en términos figurados: la metáfora *per se* hace parte del orden estético moderno prefigurado en la antigüedad griega. Lezama dirige su interés a la superación del análogo aristotélico. La metáfora para Aristóteles es traslación de significado bajo criterios de semejanza (1974, 204), proporciona claridad, placer y extrañeza. La metáfora apunta siempre a un enigma (1990, 490-494). No obstante, este carácter no escapa al criterio de algo otro por lo semejante. La poesía en el mundo aristotélico busca una zona homogénea en la que sean posibles las sustituciones (Lezama

2009b, 15). Esta zona se desenvuelve en el plano de εἶδος. Lezama supera el concepto de hipóstasis de la poesía en la que la metáfora es transmutación de cuerpo y alma; encuentra un espacio diferente del concepto de metáfora como *metanoia* -que busca la renovación del alma- o como metamorfosis -que busca el reino de lo semejante- (2009b, 14; 355). La sustitución ha de pensarse por la Diferencia para arribar a la imagen más no por la *metanoia* y la metamorfosis como la pensaron los griegos cuyo análogo se orientaba por la sustitución de lo igual. El análogo metafórico ha de engendrar una red de Diferencias partir de su intrínseca fuerza conectiva. El análogo griego al partir del uno primordial engendraba en cada caso identidad metafísica y olvidaba la Diferencia de ser y ente, lo que generaba un orden causal sucesivo. La causalidad de la resurrección abre nudos o metáforas causales. Metáfora es en este nuevo orden causal la región en la que se va de asombro en asombro, espacio-tiempo que se contrae y expande. Metáfora es el asombro que genera una serie incondicionada de asombros. La causalidad metafórica engendra un contrasentido o contrarréplica para así lograr el continuo de la imagen (2010b, 25). El contrasentido cabalga a la imagen bajo un plexo de referencia que lo encumbra en un todo de comprensión, un horizonte de interpretación de gran amplitud con el propósito de no ser un raudo sin sentido. Cosa que no sucede bajo los criterios del pensamiento formal sino a partir de una verdadera experiencia del pensar que demanda coincidencia en el poetizar. “Una de las realidades de la poesía es que a la causalidad sucesiva de la metáfora sucede el cuerpo de la causalidad asociativa o contrapuntística de la imagen” (2009b, 354) *La imagen es naturaleza sustituida*. Tanto imagen como φύσις son palabras para designar el ser. No porque φύσις sea naturaleza sino porque φύσις es el imperar que desoculta, el aparecer que abre espacio y esta propiedad lo es también de la imagen. La imagen es naturaleza sustituida, verifica la ocupación de lo perdido, y se desplaza a la oscuridad luego de transitar la claridad (1981, 179). La imagen no sustituye metafísicamente la naturaleza que se ha perdido. La imagen es la naturaleza en signo que deja mostrarse en el Claro del ser para esenciar en el Decir. “La imagen traza proporciones, ocupaciones y desigualdades del ser de lo ente” (2010a, 135), con lo que crea interposiciones entre las cosas. De modo que, lo perdido no es reemplazable por la imagen. No se acapara en una realidad el mundo suprasensible con el mundo tangible, más bien, la imagen elimina el dualismo y se constituye en el uno indual. La imagen verifica la ocupación de lo perdido desde la irradiante claridad hasta el descendimiento en la oscuridad (1981, 179). El que la imagen sea naturaleza sustituida no indica que la imagen se comporte de forma análoga a la naturaleza, indica antes bien, que el

ser participa de la imagen. La imagen se concibe siempre fuera de los criterios metafísicos de contemplación, duplicación y representación. Heidegger invita a corresponder a la palabra esencial y a pensar sin imágenes (1997a, 56). Sin embargo, tal pensar filosófico sin imágenes es el pensar poético que subyace en la imagen propuesta por Lezama. Así, la imagen está más allá del símbolo y la imaginación. "La imagen extrae del enigma una vislumbre en cuyo rayo podemos penetrar o al menos vivir en la espera de la resurrección" (2010b, 43-44). El *potens* en la imagen apertura sobrenaturaleza, de él quedan *vestigios* en el signo el poema (16) el poeta toca esta posibilidad. "Lo imposible moviéndose en la infinitud engendra un *potens* que es la imagen posible" (1981, 128). La metáfora es fragmento que configura esta posibilidad infinita a cuya progresión le es necesaria la regresión de la imagen (2010a 135; 1981, 178-179;). Lo por buscar es la contigüidad de pensamiento y poesía y no un nexo metafórico. Esta contigüidad se logra en la imagen. El aspecto figurado y conceptual del lenguaje pierde vigencia porque los modos del decir por excelencia, pensamiento y poesía, esencian en su contigüidad y porque la palabra es la cosa misma, lo ente. Aun cuando palabra y cosa sean distintos. La palabra dona el ser y conduce la cosa a su ser cosa. Debido a esto, se prescinde de todo sentido figurado. No se piensa en imágenes como fantasías o representaciones, se habita la contigüidad del pensar y el poetizar, el Decir, rendido en el Claro del ser que engendra lo imposible, la imagen, la cual se alimenta de posibilidades infinitas. El Decir coliga el pensar y el poetizar hasta generar no un reino de indistinción sino hasta sostener la Diferencia que acaece silente y dice lo por decir sin agotarse en algún fragmento de lo proferido.

MUERTE DEL TIEMPO

En el vacío la velocidad no osa compararse, pude acariciar el infinito Así el vacío queda definido e inerte como mundo de la no resistencia. También el vacío envía su primer grafía negativa para quedar como el no aire. El aire que acostumbrábamos sentir ¿ver?: suave como lámina de cristal, duro como frontón o lámina de acero. Sabemos por casi un invisible desperazar del no existir del vacío absoluto, no puede haber un infinito desligado de la sustancia divisible. Gracias a eso podemos vivir y somos tal vez afortunados. Pero supongamos algunas inverosimilitudes para ganar algunas delicias. Supongamos el ejercito, el cordón de seda, el expreso, el puente, los rieles, el aire que se constituye en otro rostro tan pronto nos acercamos a la ventanilla. La gravedad no es la tortuga besando la tierra. El expreso tiene que estar siempre detenido sobre un puente de amplia base pétrea. Se va impulsando -como la impulsión de sonrisa, a risa, a carcajada de un señor feudal después de la cena guarnida-, hasta decapitar tiernamente, hasta prescindir de los rieles, y por un

exceso de la propia impulsión, deslizarse sobre el cordón de seda. Esa velocidad de progresión infinita soportada por un cordón de seda de resistencia infinita, llega a nutrirse de sus tangencias que tocan la tierra con un pie, o la pequeña caja de aire comprimido situada entre sus pies y la espalda de la tierra (levedad, angelismos, turrón, alondras). El ejército en reposo tiene que descansar sobre un puente de ancha base pétrea, se va impulsando y llega a caer oculto detrás de un alamillo, después en un gusano de espina dorsal surcada por un tiempo eléctrico. La velocidad de la progresión reduce las tangencias, si la suponemos infinita, la tangencia es pulverizada: la realidad de la caja de acero sobre el riel arquetípico, es decir, el cordón de seda, es de pronto detenida, la constante progresión deriva otra sorpresa independiente de esa tangencia temporal, el aire se torna duro como acero, y el expreso no puede avanzar porque la potencia y la resistencia hácense infinitas. No se cae por la misma intensidad de la caída. Mientras la potencia tórname impulsión incesante, el aire se mineraliza y la caja móvil -sucesiva impulsada-, el cordón de seda y el aire como acero, no quieren ser reemplazados por la grulla en un solo pie. Mejor que restituir, sustituir. ¿A quien?

(Lezama 1994, 147-148)

Cuando el orden causal cae la posibilidad del Decir no adquiere límites. La poesía "trueca la nada en germen", múltiple juego de ausencias. No se pervive al margen de la razón, simplemente se habita el espacio abierto que permite todo desocultamiento. La velocidad de la progresión reduce las tangencias, la superposición de metáforas se extingue y le abre paso a la imagen que regresa a la metáfora para desaparecer en ella y mostrarse ausente. Pero la velocidad no sólo logra la reducción de la tangencia, a velocidad infinita la tangencia es pulverizada. La dilatación llega a su punto culmen para borrar toda frontera. El movimiento se torna, finalmente, inexistente en términos de medida. Lo que abre la pulverización es el camino que se torna camino en su reposo. A potencia y resistencia infinitas del expreso y del riel el movimiento se deshace. Queda, luego, solamente la calma del silencio. Nada - ni la caja móvil o expreso, ni el riel arquetípico o cordón de seda, ni el aire como acero- quiere ser reemplazado por sustancia analogada al estilo de la antigüedad clásica. La "grulla en un solo pie" es un tropo de semejanza insuficiente. "El tiempo que resiste en palabras la fluencia de la poesía, puede convertirse en una sustancia establecida entre dos desemejanzas, entre dos paréntesis, que comprenden a un ser sustantivo, que hace visible en estática momentánea una terrible fluencia, limitada entre el eco que se precisa y una coincidencia en el no ser" (Lezama 2010a 110). Lo que fluye es el silencio en el que reposa el tiempo. Lo que propicia el reposo es la infinitud del movimiento. Infinito quiere decir que fines y lados guardan relación de pertenencia de forma permanente a partir del centro, de lado a lado y de extremo a extremo (Heidegger 1981a, 163). Este infinito abre *mundo* y sostiene el ser en el Abismo, por ende, *no se cae por la misma intensidad de la caída*.

Este *mundo* oscila en silencio pues gravita en fragmentos o metáforas que originan imágenes. La imagen de no movimiento acaecida en el poema es imagen del silencio, reposo del tiempo. “La poesía puede mostrar el asombro de su propia ley física” (Lezama 2010a, 172). Por ello, “Muerte del tiempo” propone algunas inverosimilitudes como la inicial que recuerda que *en el vacío la velocidad no osa compararse*. El juego del pensar y el poetizar se oculta y se muestra en “Muerte del tiempo”. El poema es una experiencia del trazo (Aufriß) en la Región del pensar y el poetizar. De modo que, el poema juega a lo indecible, a ocultar la in-distinción de pensamiento y poesía. ¿Más que es pensar?. Un corresponder (Entsprechen) al llamado congregante (Geheiß) que va de camino a lo digno de ser preguntado (die Frag-Würdigkeit) (Heidegger 1954b, 164). El pensar es camino que se hace camino al ser transitado. En él no cuenta conmensurabilidad alguna. “La respuesta a la pregunta ‘¿a qué se le llama pensar?’ es ella misma siempre sólo el preguntar en cuanto permanecer en camino” (164)⁴⁶. El camino es el cordón de seda que es a la vez el expreso, el puente, los rieles, el aire, el ejército, que es a la vez el tiempo. ¿A quién restituir?. El tiempo es cada existencia en su facticidad. El tiempo adquiere su esencia en la proximidad. Ésta es el otorgar caminos del recíproco estar uno en frente de otro. Es por ello que, pensado fuera de todo orden calculador, el tiempo temporaliza (die Zeit zeitigt) y el espacio espacializa (der Raum räumt). Temporalizar (zeitigen) significa el brotar (reifen, aufgehen lassen) de lo con-temporáneo (das Gleich-Zeitige), a saber, lo sido (Gewesenheit), la presencia (Anwesenheit) y lo por-venir (Gegen-Wart). El tiempo, al temporalizar o hacerse tiempo, aparta de lo inmediatamente abierto y trae a su triple unidad lo con-temporáneo. El apartar y traer en-camina (be-wägt), más no desplaza (bewegt). El tiempo descansa en silencio (1985, 202). El espacio y el tiempo al esenciar sin movimiento juegan el juego del silencio (das Spiel der Stille). Al desaparecer las tangencias por la potencia y resistencia infinitas del expreso y del riel irrumpe el silencio como sutil seda sobre la que se en-camina el expreso. Sólo los humanos pueden tener experiencia de la muerte, sólo el tiempo *muer*. “Muerte del tiempo” no es únicamente toma de distancia de la representación del tiempo como movimiento. El poema *indica* no sólo en esta dirección. La relación de muerte y lenguaje permanece impensada (203). Las posibilidades de esta experiencia son infinitas.

⁴⁶ “Das Antworten auf die Frage ‘Was heißt Denken?’ ist selber immer nur das Fragen als ein Unterwegsbleiben”.

En suma, el *potens*, engendrador de lo posible infinito, acaece poema, luego de la supresión del orden causal condicionado y de la suspensión de la metáfora o fragmento hasta alcanzar la imagen o causalidad contrapuntística. La causalidad metafórica se vuelve registro o signo en el poema, imagen del ser causal que es el poeta. En realidad, el Abismo concede libertad al Decir pensante poetizante del ser, lo que abre en el Claro, toda posibilidad, *potens*, para otorgar testimonio signico del ser de lo ente. En el espacio abierto del Claro se alberga la posibilidad de la sobrenaturaleza del ser como cantidad hechizada que se experimenta en cuanto imagen. Después de *Muerte de Narciso* (1937), *Enemigo rumor* (1941) se convierte en la seña, como *queda de ceniza*, hacia el Abismo del silencio del ser que en *La fijeza* (1949) adquiere una relevancia destacada, pues allí, el ser eclosionado alcanza su máxima posibilidad de gravitación metafórica. "Muerte del tiempo", del poemario *La fijeza*, es tan sólo uno de los varios poemas que junto a "Peso del sabor", "Procesión" y "Tangencias" indican que la poesía alcanza un esplendor particular fuera de toda forma. Lo in-forme se manifiesta no por contraposición a la buena forma sino por la capacidad de moverse en lo abierto del Claro del ser sin apropiación de bordes o límites que restrinjan el carácter poético del mundo. Éste se mueve en el reposo del tiempo y desde aquí instaure toda relación con lo ente. Sólo *Muerte del tiempo* basta para percibir tal correspondencia de ser y lenguaje que encuentra en el Decir su esencia en cuanto lo libre clareado para el mostrarse del mundo. La mostración referida acaece en imágenes. Éstas se alcanzan fuera de todo criterio metafísico. De ahí la exigencia de una concepción de la metáfora fuera de este orden. La concepción de metáfora de Lezama, de hecho, se separa de la concepción clásica de la misma que la define como un tropo de semejanza. Esta forma de vencer la metafísica encuentra correspondencia en la Región en la que irrumpe el Claro del ser. Tanto imagen como Claro están salvaguardados por la Diferencia del ser de lo ente. Esto indica que tanto la poesía de Lezama como el pensar de Heidegger dicen el ser en su Diferencia en cuanto acaecer esenciante expropiador en el Abismo. Lezama escapa al dualismo metafísico de metáfora y concepto a través de la imagen, palabra para el ser y su Claro, experiencia pensante que se sustrae, ya que la imagen es regresiva, una vez acaecida busca ocultarse en la metáfora, que es el asombro primero. Las metáforas solas no conducen al hombre al reino de la imagen, reino de la correspondencia del pensar y el poetizar. Ellas necesitan de lo abierto (*Offenheit*) para escapar a la dicotomía metafísica en virtud del *Ereignis*. No es que la metáfora cabalque hasta cruzar el Claro del ser sino es más bien que el ser abre el espacio para que la metáfora arribe y se geste imagen, en otra palabras, para que esencie el decir pensante y se logre con ello la transición de canopia a

abra en el universo de lo ente. Todo depende de la atenta escucha del silencio, lo más
diciente del ser. Del repliegue de la metáfora en el Claro en el que acaece el silencio emana
la imagen que en cuanto Salto inicial (Ur-Sprung) se torna *imago* fruto de la Disensión del
ser.

3. HISTORIA OBLITERADA: IMAGO Y DISENSIÓN (AUSTRAG)

Decir es manifestar mundo en el Claro. El mundo que el Decir abre es el de la Cuaternidad (Geviert), mundo en el que reposa el *tiempo* tras su *muerte*. El Decir congrega lo ente de forma silente a la proximidad del recíproco estar uno frente a otro de dioses y mortales, cielo y tierra, que es el recíproco estar de la Cuaternidad. El lenguaje contiene y custodia la reciprocidad de estas cuatro regiones del mundo. El Decir las conduce a proximidad. Ésta encuentra su esencia no en la distancia cuantificable de lo ente sino en la puesta en camino de tal reciprocidad. La proximidad (Nähe) de pensamiento y poesía se torna más esencial en la proximidad (Nahnis) de los cuatro en la que cada instancia de su conformación permanece abierta a su ocultamiento (Heidegger 1985, 199-204). El mundo que abre el Decir de acuerdo a su naturaleza silente, es el mundo del juego de espacio-tiempo (Zeit-Spiel-Raum) de tierra y cielo, dioses y mortales. Este juego acaece en Disensión (Austrag) y propicia la Diferencia (Unterschied). La Diferencia manifiesta el Medio (Mitte) o el trazo (Aufriß) que une y distancia mundo y cosa. La Disensión esencia en el Abismo de lo Intermedio (Inzwischen). La Disensión de la Diferencia abre el pensar y el ser a lo mismo, abre a lo mismo ser y ente en su Duplicidad (Zwiefalt). El mundo que el Decir manifiesta es un juego de retraimiento que esencia en Disensión. La tierra al sustraerse oculta el cielo, de este modo, el cielo se presenta en ausencia. El retraimiento de lo presente caracteriza el ser de lo existente, y en esta medida, caracteriza la *imago*. Ésta es la unidad de lo telúrico y lo estelar (Lezama 2010b, 323), en la que sus elementos se preservan por separado y se disponen al ingreso en el Claro de ser de forma abismática y gestan historia. Así, la *imago* es la fuerza operante en el tiempo histórico (1981, 179) sólo porque su dinamismo intrínseco obtiene su ímpetu en la Disensión de la Diferencia que acerca mundo y cosa a su mutua expropiación en el Abismo del ser. El punto de frontera del pensar y el poetizar acaece en la Disensión de la Diferencia en la que ente y ser despliegan mundo.

El mundo que el ser despliega es el mundo como manifestación. Lo mortal se manifiesta junto con lo sagrado, y lo térreo junto con lo celeste. La manifestación que aquí acaece es la manifestación que se repliega al expropiarse el ser. Los mortales que integran este develamiento son aquellos seres que tienen la capacidad de morir, esto es, de aquellos que tienen la experiencia de la muerte como muerte; el mayor de los retraimientos del ser. La muerte es la ausencia, jamás la simple nada por contraposición al ser; es aquello por apropiarse. "La muerte como cofre de la nada es el resguardo del ser" (Heidegger 1954a, 177)⁴⁷. Los deíficos (die Göttlichen) portan el mensaje de la deidad (Gottheit), de la esencia divina. Desde el imperar sagrado de la deidad irrumpe el dios (Gott) que se muestra ocultándose. El cielo es el día y la noche, el sol y la luna; la tierra es la que sostiene lo existente y da fruto (177). Al evocar alguno de ellos se evoca a los otros tres en su unidad plegada (Einfalt). La evocación de ellos gesta la cosa. La proximidad de ellos los acerca en su lejanía y de este modo gestan las cosas del mundo. La cosa al hacerse cosa (das Ding dingt) demora en su ser (verweilt) cielo y tierra, deíficos y mortales. La proximidad se oculta en sí misma en la medida en que aproxima la lejanía de los cuatro y la mantiene en sí. El mutuo pertenecer de los cuatro tiene lugar en la plisada (Einfalt) de la Cuaternidad una (das einige Geviert). Cada uno de los cuatro proyecta la esencia del resto porque en cada uno habitan los demás. "Este proyectar no es la representación de una imagen"(178)⁴⁸. El proyectar de los cuatro acaece clareando. En el acaecer del clarear se propicia un juego (Spiel) que otorga libertad hacia lo propio de cada uno de los cuatro en la plisada. El proyectar (spiegeln), que lo lía en lo libre, es el juego (Spiel) que propicia el encuentro de los cuatro a partir del plegante asidero (Halt) de la Unión que expropia a lo propio a cada uno de los cuatro. "Este congregar expropiante es el juego de espejos de la Cuaternidad" (178)⁴⁹. El mundo es este juego de la plisada en el que acaecen expropiadoramente tierra y cielo, deíficos y mortales. La esencia de cada uno de ellos no se fundamenta en los otros y tampoco es en sí misma representable. La unidad de la congregación de los cuatro (Geviert) es el cuadrivio (Vierung), lugar donde concurren los cuatro caminos o lo cuádruple (Vierung) como serie de cuatro cosas de lo mismo. "El cuadrivio esencia como el mundear

⁴⁷ "Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins".

⁴⁸ "Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes".

⁴⁹ "Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts".

del mundo" (179)⁵⁰. El juego de los espejos del mundo es la danza en corro que anilla en el proyectarse bajo el carácter del permanecer esencialmente abierto. El anillante juego coliga en apertura como unidad de los anillos (Gering) en el que cada uno de los cuatro se amolda a su esencia. El anillante juego desanilla a los cuatro. Cada uno de ellos es dúctil (ring) dentro de la unidad de anillos que es una unidad maleable (Gering). En el juego de la reunión de anillos la cosa se torna cosa. "La cosa demora la Cuaternidad. La cosa cosea mundo" (179)⁵¹ La cosa se piensa como cosa al dejarla ser cosa a partir del mundo que se torna mundo. La esencia de la cosa que despliega mundo llama a los humanos. Por ello, estos son los abocados por la cosa (die Be-Dingten). "Cosear es aproximar mundo" (180)⁵² Cuidar la cosa es habitar la proximidad. Ello requiere de la vigilancia de los mortales mediante el paso atrás (der Schritt züruck) hacia el pensar que rememora y no representa. El mundo mundeia (die Welt weltet) cuando resplandece el anillo (Ring) -danza en corro- que desanilla el gran anillo (Gering) a lo dúctil (in das Ringe) de la plisada de la Cuaternidad. El mundo mundeia cuando cielo y tierra, deíficos y mortales se ex-propiian acaecedidamente, esto es, cuando esencian como lo que cada uno son al ser los cuatro. Así, toda cosa es el morar de los cuatro, los cuatro constituyen las cosas que gestan mundo. Entre mundo y cosa hay fisura o escisión (Schied) más no separación, no se encuentran yuxtapuestos. Mundo y cosa se interceptan, dan medida a un medio (Mitte) en el que coinciden y alcanzan Intimidad (Innigkeit). El Medio (Mitte) es el Entre (Zwischen). La correspondiente palabra latina es *inter* y la alemana es *unter*. La Intimidad de mundo y cosa irrumpe allí donde estos escisionan (scheiden). Su Intimidad no es una fusión indiscriminada. Entre (Unter) ellos reina la escisión (Schied). "La Intimidad de mundo y cosa esencia en la escisión del Entre, esencia en la Diferencia" (1985, 22)⁵³. Diferencia no mienta, según esta comprensión, variedad entre cosas de la misma especie, ni cualidad que denota distinción entre cosas. La Diferencia es única (einzig) y atreves de ella mundo y cosa se escinden y se conforman o coinciden. La Diferencia acaece *Entre* la *escisión* de mundo y cosa. La Diferencia es el *intersticio* donde mundo y cosa son de-puestos en el llevar fuera (austragen). "La Intimidad de la Diferencia es lo unitivo de la *Διαφορά*, la imbricante

⁵⁰ "Die Vierung west als das Welten von Welt".

⁵¹ "Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt".

⁵² "Dingen ist Nähern von Welt".

⁵³ "Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied".

Disensión" (22)⁵⁴. La Diferencia lleva fuera de sí al mundo como mundo mundeando y a la cosa como cosa coseando y gesta su mutuo atravesar. La Disensión obtenida es imbricante (durchtragender Austrag). La Diferencia no media como algo agregado a mundo y cosa, no los distingue o relaciona. "La Diferencia para mundo y cosa *acaece expropiadoramente* cosas en el gestar del mundo, *acaece expropiadoramente* mundo en el otorgar de las cosas" (22)⁵⁵. La Diferencia es la dimensión que lleva a lo propio mundo y cosa, el mundo en lo propio gesta historia y ésta configura la *imago* como fuerza operante. Mundo no es lo objetivable y representable del conjunto de entes. El mundo acaece historia Entre la escisión de mundo y cosa. El mundo es la apertura retráctil del ser. *Dador* (1960) y *Aventuras sigilosas* (1945) esencian Diferencia para mundo y cosa -de forma particularmente auténtica-, gestan una concepción de historia fuera de todo orden en el tiempo lineal en la que el ser humano ya no es más un sujeto de acontecimientos. *Dador* no es un recorrido por las grandes eras de la historia; menos aún, *Aventuras Sigilosas* es un contar historias, o una suma poética de historias. Estos dos poemarios *contienen* la historia como el intersticio que borra la linealidad del tiempo y deshace la tradición. "Dador" guarda el Medio para una nueva forma de *habitar poéticamente*.

DADOR⁵⁶

(I)

Aparecen tres mesas ocupadas por tres adolescentes con máscaras doradas. En la primera mesa, mitad dorado y mitad amarillo muy apagados, cada una de las tres figuras están fuertemente adormecidas. A los pasos de danza, cada uno de los enmascarados sucesivamente baila alrededor de su mesa, y después, describiendo semicírculos y rápidas líneas, va desfilando por las otras dos mesas. Los de la segunda mesa, pueden vestir un azul fosforescente con un rojo de fruta tropical roja. Los de la tercera mesa, blanco y un color intermedio, verde de hoja lloviznada, tal vez. Detrás de las tres mesas, cuatro figuras mayores en armaduras. La primera figura, todas han de ser de hermosa estatura como las mesas se presuponen ocupadas por gentilidad y adolescencia, muestra una armadura pesada

⁵⁴ "Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der *Διαφορά*, des durchtragenden Austrags".

⁵⁵ "Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen".

⁵⁶ El poema en su escritura original carece de numeración. La numeración romana agregada tiene por objetivo facilitar el abordaje del texto para su interpretación.

y lentísima, comenzando a danzar entre la tres restantes figuras del segundo término. Los enmascarados que ocupaban las primeras mesas se han vuelto a adormecer. La otra figura de armadura igualmente pesada y brusca, tiene sus hierros cubiertos de fragmentos vegetativos. Agita sus ramajes y hojas, y baila describiendo también espirales y semicírculos, entre las tres restantes figuras de armadura. La otra armadura muestra una gran mancha, y se presupone que es la figura que va a morir, muévase con servicial geometría, sin acabar de terminar sus gestos y como con dolorosos y arrastrados movimientos. La cuarta figura de armadura es el grotesco, salta y desconcierta, y se mueve con indescriptibles, toscos y falsos gestos airados. La armadura puede tener un brazo de cartón o un pie fuera de los hierros, buscando anclarse en gestos graves pero bufonescos. Cada uno de los enmascarados de las primeras mesas, y cada una de las figuras en armadura, van también danzando entre la animación del primer plano. El pleno se conseguirá con las figuras en armadura bailando entre sí y entre las mesas con los enmascarados en danza, causando una impresión mantenida de rejuego y algazara, pero sin perder el diseño de espirales y semicírculos. En el telón de fondo, dos cariátides. Una, de gran tamaño, alrededor de veinte veces el tamaño natural de un rostro. Otra, es como un rostro retorcido, como una máscara de antiguo combatiente japonés. La pequeña cariátide lanza con indetenible reiteración la fija cantidad de luz que los danzantes necesitan. La de gran tamaño, en tiempo cíclico, dispara la nieve de luz, aumentando la visibilidad de las destrezas, arcos y movimientos de las figuras. Al aumentar tan poderosamente la cariátide mayor la proyección de la luz, hará aparecer por momentos a los movientes como *spintrias* y peces ciegos rapidísimos.

(II)

El esturión con flaca tinta borrosa
 preparando los tapetes rajados de las consagraciones,
 comienza a balbucir en el culto maternal de las aguas.
 El sentarse, ya se interpone la mitad del otro cuerpo
 sobre las dos manos cruzadas, desconocido intermediario
 que trae el terror de la pintada tiara.
 La *hybris* destila su hinchazón,
 donde es imposible la incrustación del cordaje caricioso.
 El rabo de un lejano animalejo,
 el trabalenguas zampallo proclama y enamora en la zampona,
 aunque vuelva sobre su cuello con el disimulo de los cisne
 no es el cordón umbilical que vuelve sobre la torre
 de Damasco y que preludia las lisonjeras danaides en cuclillas.
 ¿Lo híbrido sigue el rastro del mijo o de la centifolia?
 ¿Su costumbre, pero estacionado en propio aro,
 requiere las dinastías dormidas o los desafíos
 de las cenizas sobre la caparazón de la tortuga?
 Raspar es el signo del pincho encandilado
 y, sus decisivas exigencias de bozal pedigüeño,
 y de pronto la ceniza se hincha en la pechuga
 gastada, y restriega el nacimiento de los párpados
 de colores, y el misional, egipcio insecto.
 La hilacha de la mujer persiste en la hidrópica ceniza,
 y ahora la mujer reemplaza a la hinchazón de las patas

cruzadas del antílope con sucio lácteo matronal.
El cultivo del mijo y el cómputo por seis van entrando
en el nido de bambú que huye del río y las sumergidas
lunas reapareciendo en las escaleras de las chimeneas,
cuando el humillo de la ternera escribe en el semisueño
de los coperos dictando.
Los extensos lentiscos de la mano izquierda avizoran
el mijo que golpea en tamborcillos de seis timbres,
y las repeticiones de las seis voces rodeando el círculo
húmedo donde la vaca conversa con la espalda del obispo.
También romper la tierra tiene la escritura del sueño,
los acercamientos a las crecidas aclaradas por las rotaciones
del seis, y cuando la mano izquierda entresaca
del mijo las seis cápsulas del vino y del aceite,
se endurecen en el sortilegio del ojo salado del buey.
La anchurosa memoria alcanzada por las tablas de la casa,
y las analogías del mijo culebreando la hililla de oro,
necesitan las espesuras memorialistas del seis,
las seis veces que la boquilla del timbre convoca
para saltar anudados en los animalejos sentados en la sangre.
La fidelidad del cultivo del mijo no impide el terror de las estaciones,
la rueda al multiplicarse se rompe en un punto encandilado,
lentamente se endurece como las piedras con las inscripciones
de los altos sombreros de prelados y de cautivos remadores.
Los sacerdotes inauguran sus metales como si las estaciones
siguieran la ley de su excepción y no sus murmuraciones sucesivas.
La mano derecha estruja la centifolia y fija el cómputo por cinco,
aquella mano repasa las flores del desierto regadas con arenas.
La caballería entrando en Damasco se deja penetrar por las mil hojas,
en ese gesto llegó el halcón y cayó el guante,
así se fueron endureciendo y comenzaron a martillarlos.
El cómputo por cinco amiga la distancia del jinete y la estrella fría,
siente la apagada distancia entre la testa y el brazo,
allí antes crecía el árbol de la conjugación del Eros,
el jinete pasaba por la sombra del árbol y se dividía;
del brazo a las caderas tenía la otra enigmática planicie,
pero allí vuelve la estrella fría de la distancia sin lenguaje,
y las caricias son de poro a poro, de poro a estrella, enloquecidas.

(III)

El frío tigre desliza en las esquinas de la pizarra
la oscura marcha hacia el arenoso río espesando,
o la reverencia de la hoguera transparentando los cuernos del antílope;
las tachuelas de diamante preguntando por el encerado,
errantes animalejos de artificio que respiran y separan.
El artificio natural se trueca en objeto y toca para despedirse,
gana allí el retroceso y gana también la presa.
Primero en el despertar marino del silogismo del cuerpo,

sus conclusiones se cierran con la médula arborescente,
y su nobleza se ofrece ante el fuego y su seco
o ante los torrenciales jugos ácueos que lo hinchan.
Pero ese ser que le acompaña ¿es su seco o su henchimiento?
Anota sus respuestas, no en la máscara, sino en el calendario del reverso,
y su sombra es la de la máscara, no el sueño en el cuerpo espesando.
Las decantaciones súbitas del cuerpo, las lentísimas
fugas del gozo ¿destilan el brazalete de serpientes?
Existir no es así una posesión sino algo que nos posee,
y mientras penetramos, es la invisible suspensión, nuestro ejercitado enemigo
nos penetra y nos mustia el anillo secularmente reclinado en el estanque.
Pues esa desventurada claridad reclama un existir que no sea penetrado
y así sentimos que sus podridas pestañas se astillen en reflejos venatorios.
Luego se comienza por el luego y la derivación, la criatura
se reconoce en la distancia cuando la distancia se nombra
en la suprema esencia y la suprema forma, pero a nosotros
sólo se nos hace visible la caída y la originalidad por la sombra y la caída.
Los ojos no reconociendo las jarras separadas por el sueño,
sino flotando en la médula del tiempo, izan
al cazador tronchado; *luego* acompañado de un indomeñable
fósil carbonario; y la *derivación*, eco de una preñez
del agua hinchada, o *criatura*, aceptando en su visible
el ocaso retornado, cortantes pájaros batiendo la distancia
de las jarras, cuerpo que en la derivación se entrega al baile.
Ser primero en el uno indual y luego reconociendo el cuerpo deslizado
que se detiene frente a él, desaparece.
Las numéricas claves del perfume logran su relieve
hacia la otra esencia sin deseos de su forma,
forma detenida, como el caballo en el último recodo,
y hecha al Giorgione que detiene y ofrece su violín.
La esencia sustancial y la forma esencial abandonan
la sorpresa de su escala y tocan la suspensión del contrapunto.
En ese tejido el cuerpo es el volatinero de su esencia
y se adormece en cuchillas en el rajado tímpano, su piel.
La bendición del perfume consagra al poliedro en su bisagra,
y la visible absurdidad se remansa cuando los pasos penetran
por la piel y se hinchan en los arrogantes paseos playeros,
o se ríen de nuevo cuando suenan sopladados por la puerta de algodón.

(IV)

El germen desde la cresta del alba, entre las aturdiditas
risitas del instante y la discutidora, escarchada francachela
del ancestro, comienza como los pájaros de largas patas,
semejantes al bambú que recibe los gritos de los flamencos
y crece monocorde peinado por la brisa de Deucalión.
En cuanto el germen se escurre lánguido hacia el ajeno protoplasma,
ya siente la presagiosa nube del tanatos vorazmente inalterable,
depositando sus huevos sin lograr taparlos con la arenilla

del reloj, pues ya el instante ha comenzado a ser hinchado
 y visible y su concurrencia se percibe como en las crónicas.
 En esa voracidad que toca al germen y lo anega, suspendiéndolo,
 ¿o acaso el germen es el éxtasis de la propia suspensión?
 Se presupone una hidrópica, monstruosa prolongación
 de una sustancia que reclama al extenderse la penetración,
 como una hoja absorta para ser penetrada por los coloides de la brisa,
 pues esa voracidad necesita de un ancestro que pregunta;
 del existir en el anegado renuente, de un voraz ancestro
 que está en su propio protoplasma y vuelve siempre adormecido
 al protón y las siete ruedas somníferas.
 La suspensión, la anudada línea de la segunda prolongación, la oscura
 penetración, la incestuosa voracidad, cierran el germen.
 El verbo en el germen enarca la cara del viento,
 aún no podemos aprisionar la sucesión de sus señas,
 ni los signos del trenzado de los hilos del gusano azul.
 Sólo la voracidad del germen se incluye en la identidad
 de la sustancia y golpea los perros del trineo.
 Pero el germen pulula, se recuesta como la madrépura
 y se encadena en el centro a la contracción de su gota.
 El germen recibe el lanzazo vertical del verbo,
 pues el verbo había descendido sobre las emigraciones y sobre los palacios
 sumergidos, revisando la cara de los nombres encontrados.
 El germen espera su ruptura y no el hilado tegumento
 sustantivo, el contrapunto de su espera recibe arañas
 tras arañas y al fin el laberinto se adormece.
 El germen tras la ruptura repele la sustancia,
 que viene para definir la piel y su tenaz frente al vacío,
 o la somnolienta esfera guardada por la misma cantidad de espuma.
 El verbo sobre el germen se aclara en la sustancia,
 que no sólo recobra la unidad del centro con la piel,
 sino lo igual que vuelve a la humareda de los troncos navegando.
 Después que el verbo y la sustancia traspasaron el germen,
 el sentido se alzó a la estatua penetrando por la mirada,
 y convocando a las irradiaciones saltantes de los sábados,
 y su donoso cerco de gatos ovalando la ventana lugarteniente,
 sutilmente derivada, criatura adormecida y empujada.
 En aquella voracidad del germen hay la vuelta al ancestro,
 como el ser se anega en el ser absoluto y la potencia
 se destruye en el océano de ese absoluto domeñado, perro
 que comenzó por rendirse en la fabricada oscuridad
 y sus ladridos devorados por el humo placentario.
 El germen metamorfoseado en el acto puede participar,
 se libera de su hambre que lo rendía a la doctrina del padre.
 Así el espíritu que no puede operar sobre el germen,
 que vuelve siempre a la destruida niebla de su centro
 y se decae en el espejo vuelto hacia la entraña aporética,
 sino que al apoyarse en la fila de álamos y la envoltura
 reconciliada del bosque, en el acto de penetrarlo por el sueño,
 encuentra el acto de participar en la piscina.

El germen se consumía en la planicie del ser absoluto,
pero el acto necesita de esa cobardía que es también una medida de las criaturas,
y que reemplaza el océano infinitamente mordido
por la piscina, que tiene también su escandaloso reto,
permanece cerca de nosotros y nos sonríe como un pez,
y se burla en la grosera inutilidad de su cercanía.

(V)

El hilo de Ariadna no destrenza el sentido,
sino la sobreabundancia lanzada a la otra orilla carnal.
El dado mientras gira cobra el círculo,
pero el bandazo es el que le saca la lengua en el espejo.
Sabemos el acrecentamiento de la estatua en la concavidad de la mano,
aclarada cuando muchas manos oyéndose,
la van reavivando al bailar en otra playa.
Abundar como dormir no chorrea el sentido del cuadrado,
pero sobreabundar es como cuando el durmiente,
descendiendo en grabado de ausente y extensión plumiza,
se encuentra que la luna ha llegado también al fondo del infierno.
El aliento traza el contorno de la llama,
si el ardor tropieza con el viento la caballera se desconoce
en su extensión sin jinetes; si la llama se va esponjando
por el árbol de la respiración, tropieza con los confines
del propio cuerpo y allí se seca en las arenas.
Las raicillas del helecho vuelven al padre, el centro contraído repite
las oscuras necedades del lago donde cayó;
las primeras potencias reproductoras del cobre
en los pasos limosos de las crecidas, las estaciones
entierran las carnosas lunas que vienen para densar
el arco, y el espejo va secando el germen
para el acto: el hombre escinde su cuerpo del insecto
parásito que vuelve para cegarlo, el antílope volador
(*volatus discantus*) empieza a recelar en el girovago plano cubista
de sus espaldas, en donde paca o enloquece, se desprende
como cometa que va formando sus aceitados anillos
por las piernas del cazador o del caricioso hombre pez.
El reseco tegumento, columnata piriforme o elefantina paradisi,
araña el cucurucho de nieve de la matriz en tubillos de cristal,
pero aún el otro insecto no ha penetrado la pajuza pelirroja
de los helechos, sus ojos poliédricos no han roto
el cucurucho medieval de las escarchas.
Entre el légamo inmemorial y el acto el hombre pez,
se lanza en la segunda muerte al remolino,
su cabellera ondula la escribanía de la vegetación polar
voltea enloquecido en las mareas, desea morir.
La imagen puede alzarse contra las frondas
y contra la muerte, se reduce al soplo volador,
que después va saliendo por la corteza arbórea,

como un guerrero que golpea su propia armadura
y queda preso del ligamento de las dos vibraciones.
Una vibración se desconoce, y la otra...
La aprehensión análoga es el único ojo de la imagen
y el acto sobre el azogado ombligo nos rinde el cuerpo irradiante.

(VI)

El apresamiento del objeto envuelve su nevada cornamenta
en el otro brazo que golpea la loanza neptuniana,
y lo que secuestra el objeto en la irisación de sus bromas destempladas,
es el cínife que rompió el memorial de la mirada en la boca de la jarra.
Los ondulantes ceremoniales del áspid trepando por el pecho del vaciado,
van desacordando hilacha por escama, gruñidos del barro
recogidos por la lanza en el turbante genuflexo de la remera aguadora.
La primera sustitución del escudo de Aquiles por la copa sin vino,
no obtuvo en su disfraz el objeto en su tegumento selenita,
las hilachas y los remolinos se adormecían al tropezar
lentamente con la corteza del adolescente dios arbóreo
y la semilla en la boca de los muertos enguarnaldó su estornudo.
El chocarrero choque de las nubes aventaría los recuerdos,
engrudo nemónico desaparecido al rastro del ratón
y recibido en la camerata de Nu el Canciller y sus doce durmientes,
cambiando la empuñadura de la serpiente por sus bisbiseos
en las salas hipóstilas donde los irisados simios descifradores
trepán la estalactita que comunica la bañera de la reina
con los disfraces manga valona en la sala de armas.
La librea repulgante de nuestros citaredos simios escanciadores,
sabe ya también que el doble ondula en el bigote
fosfórico del gato y que el miau trenza su cadeneta
en el cómo del aliento comunicado.
En la escritura de la aguada sobre la seda
desenrollada a lo largo del río con las hojas
estampadas por el gallo embadurnado,
el ideograma del bambú tiene la obligada compañía
del tigre, escarbador del espacio elástico,
y los emblemas emigrantes del pino
se ladean para perseguir los escasos trazos de la cigüeña japonesa.
Así la escritura borra el análogo que necesita la visión
y el *puesto abí* fatalmente es el innumerable rechazador.
La fisura en la piedra, obturada por el espíritu de las lluvias
-dejada por el gajo de pino en su feudal imaginación
o por el arañazo del ligero recelo guarnecido-;
la mano inquiera el armonio de inapreciable pequeñez
y el vuelco de sus ojos y sonos,
cae como la cascada que el esturión desaloja
para enterrarse en el movimiento.

Las evaporaciones de la médula somnífica
le han revelado que un solo ideograma
significa *pelambre, pellejo, piel, despejar y desollar*,
que al lado de un bambú no se puede pintar una golondrina.
Pero ahora el trotón permanece cerca de la nocturna
sin que la tensura del cuero lo detenga,
la brevedad de su mano ha recorrido la extensa suntuosidad
de los correaes, con la sobresaltada decisión de un fragmentario
desfile para firmar en el concilio,
y penetra de nuevo en la casa del desierto,
tan injustificado como para Job la lluvia donde no hay poro vegetal.
Pero él sabe que tiene que llegar hasta allí y que el cenital
de la casa se alcanzará en su vaciedad
con lunas bajamar.
El primer desierto es el del rasguño en la piedra,
se toca así la primera risueña absurdidad.
Sabemos que seca la saliva con los cuatro imanes cardinales
y la serpiente sumergida,
la puerta soplada hacia afuera y la fulminante
crecida de los clavos por el paredón,
tienen el ceremonial de la capa que allí se cuelga
y el bulto traído por el viento que le presta sus piernas.
Está en la séptima luna de las mareas
y le penetran los ejércitos
y se deshace penetrándonos.
No le arredra acariciar la suntuosa pesadumbre
del primer signo del cadmeo,
que significa buey.
Ni los exquisitos movimientos egipcios del rostro del gato
en el mismo signo del reverso de la mano.
Se ha burlado majestuosamente de las varillas cayendo como granos de arroz
y del soplo de la puerta coronada, abierta hacia afuera,
soplada en lentísimos cuclillos,
pues la brevedad de su mano le basta para medir
incesantemente la distancia de la puerta hasta el símbolo.
El extender los brazos a manera de ese árbol,
o al saltar la mandrágora para embadurnarse
en el violado de la torrecilla de aquel fuego,
pero ahora estamos inclinados en la copista servidumbre
de las sombras regidas por el látigo de Proserpina.
El primer gemido en busca de la nocturna maternal,
la tiorba de la siria gemebunda nos separa de la noche,
colocada entre las desdeñosas espaldas del dios arbóreo
y la garduña centinela embadurnada.
Al dormirse la matría blandamente,
ya sin caparazón de cóncavo y rocío que rodee
a las grosellas y al vergonzante corporal danzando
entre las desatadas risas tropezonas;
no como aquel infame, sanguinario horóscopo de Viena,
monstruo boca formica, que lame y devora los ahogados

del pequeño mar, patas arriba bien peinado,
 habla de rasurada pierna bailarina en el trompo androginal.
 Como aquel que disfrazado de águila bisexual, donoso Júpiter de embozos,
 robó de Ganimedes las fluctuantes iras,
 y que ahora olvida la maternal cascada en la calleja
 enterrada por el joveneto en las mortuorias copas.
 Pero Júpiter, diestro natural, no mirón de los oficios,
 lo veía en desenvuelto laberinto pisar el escorpión
 de los chorreosos mantos y las aisladas agudezas yertas
 de entrelazado copetín.
 Las excepcionales flautas apolíneas,
 soplaban las bromas imantadas de Céfito y Jacinto,
 y el coralino tejo separa la borrachona luz, gustada
 a sorbos apolíneos, y los cuantiosos paseos copetados,
 reclamados por la bisexual reidora, reconocida por el ceño,
 disfrazada de águila, guardián en Ganimedes de tropezados mantos
 y copas cerrando la violada cascada maternal.
 La marcha de la metáfora restituye
 el ciempiés a la urdimbre, el vuelco del Eros
 relacionable logra las tersas equivalencias siderales
 y las coordenadas donde las palabras se hunden en las semejanzas,
 allí el espejo ptolomeico está reemplazado por el agua untada
 con la tenebrosa cornamenta del reno.
 Así el alertado antílope penetra el espejo
 y la escarcha de papel o nieve iguala la sangría del espejo astillado.
 Al dormirse la matría blandamente,
 surge priápico y tumultuoso el Eros relacionable,
 poniendo en el lugar de este árbol aquella hoguera.
 La urdimbre es la piscina de la metáfora,
 nos regala el conocimiento sin asombro, alguien aguardaba.
 La metáfora nos obliga a creer en la primera existencia
 el pétalo del jacinto, antes que el tejo coralino de Céfito
 descendiese al Hades con el gracioso Jacinto,
 y levántase el plañido de las excepcionales flautas apolíneas.

(VII)

La materia contrayéndose a su potencia,
 o la potencia pellizcando la cornisa marina de los nidos
 alciónicos, no ofrecen la medida de nuestra respiración;
 si ponemos la mano en el ancla de ese ritmo,
 desciende a la fauna del reverso, el ojo de la tortuga.
 La materia no mira que ella puede despertar
 el escudo, la estatua restregada con el cactus.
 La potencia actuando sobre el *possibiliter* desazona,
 en el griego la perspectiva de lo posible hizo del cuerpo
 la potencia y la materia, y el cuerpo lanzó
 su jabalina al dios arbóreo, no los arrastrados senos mulares.
 Aquí el acto no es saltar de la boca de la malhumorada ballena,
 ni sentir el novedoso oscurecimiento de los manglares

por las inoportunas visitas lunares,
 sino el arco del desconocido acto deja acariciar la pelusilla
 de su forma eficiente en el placer de la crecida de los hongos,
 hasta adquirir la nevada perspectiva de su indistinción.
 El placer del relumbre frotado del tigre cuando acampa
 en el círculo del ramaje retado por una varilla de ámbar.
 El placer comienza cuando el campo de la visión toca
 y se ciega y se extingue en la coincidencia del contorno y el éxtasis.
 Pero el hombre puede crear la eficiencia de su cuerpo,
 la perspectiva arbórea al reemplazar el movimiento
 por la divinizadas potestades del desarrollo cernido.
 La errancia de hombre le permite crear su error,
 la mentida perfección temporal, los interrogados sauces
 interrogando en el lagunato y lo corpóreo apariencial
 se suma al placer como un arco romano,
 no como el acto sobre la forma sino como un salutífero y reidor
 fantasma sobre el puente.
 La mentira de la clavícula donde nació el árbol,
 y las danzas prohibidas donde la caída nocturna
 fue el comienzo de otras danzas y no la exploración entrañable.
 El techo del horno nocturno de la ballena,
 manchado por baba de profecía,
 fue abandonado por los tres garzones que prefirieron el fuego
 de las máscaras subterráneas del palacio Sargón,
 a la forma burlesca adquirida por el acto por debajo del mar,
 donde el burlado cuerpo de la mujer se aleja por la oblicuidad del oleaje
 y sólo la sombra extensiva del placer fue alcanzada por el andrógino esturión.
 El falo fue tan sólo entonces la forma de cumplimentar la ocupación,
 no el puente de violín entre la ballena y las guijas lastimeras.
 El jovial tañedor de flautas prefería la ocupación del peregrino
 y no la posesión de la doncella que encendía el farol
 del himeneo en la playa del joven escita acariciando su corcel.
 El desmadejado escita nutrido por la sombra del plátano mordido por la cigarra,
 y no por los cítisos de la llanura donde el Sileno escudó
 el rostro somnoliento pintado de mujer.
 Entre el bambú confidente y la grulla suspendida
 en el tercer círculo de la uña del escriba,
 el instrumento desertor, el cuerpo abandonado por la materia,
 sin su posible de potencia, en la arenisca donde lo homogéneo
 se subdividió en la voz del desfiladero tocando a retirada.
 El germen gime en las propias escalas de su tanatos y la piscina
 donde el acto en sueña tornear el placer de las danzas apagadas,
 para que el murmullo no pueda rendir las diferenciaciones corporales,
 las momentáneas burlas a las máscaras del descenso plomado,
 allí donde la sopa de plomo tapó el agujero del murmullo.
 Pero a veces los danzados abrepunos de la rueda del carnero negro,
 no persiguen la ceja transversal del balde con primigenia agua
 lunar descendida a la tertia germinación, conjura del clásico *idus*.
 Pero rehusar la semilla al húmedo de tierra cascada, cuando la ruptura
 del pecado original rechaza la escenografía del naipe regalado,

o el árbol se ahorcó en el milenario correaje del corcel,
es rechazar la enemistad del otro cuerpo que deposita los huevos
debajo de la piedra con inscripciones arponadas por la cíclica estación.
Al helado silbo que en el ramaje se retorna,
responde la ceremoniosa sorpresa de las copas
acrecidas por el aliento hasta aumentar el origen sustitutivo.
La muerte confundida apuntala los bastos de su presuntuosa
y temblona monarquía, cuando no traspasamos hacia otro cuerpo,
que ofrece las escasas nuevas sediciones, los escandalosos
cortejos de los que marchan no de la ballena al despertar arbóreo,
sino amarrados a las aterradoras metamorfosis del jabato,
no rompen el círculo de la danza.

(VIII)

Burlado al son del reconocimiento al llevarse la luz
penetrando en su cuerpo. Aquí la luz se divierte
al hundirse en el cóncavo en donde el cántaro
vacío el moviente influjo del infierno lunar.
Los lánguidos corpúsculos del éxtasis apoyados
en la corva, sombría cornamenta del remolino,
rasgando en plumas lo que bostezó en tironeados espejos.
Las astillas de los tiernos salmones almendrados,
raspan por el timbre de los curvados brazos
los lastimeros habladores licuando los adriáticos velámenes
adustos. Y las enanas palmeras eruditas buscan el curvado huso
para hundirlo en el madreporario hociquillo voluptuoso.
Al par que avanza el dañado cuerpo, las caudales
remeras engendran las dinastías perdidas, los dilapidados consejeros
Los enredos del múrice cortejan la mirada que busca
en el talón de susurradas sirtes vencedor,
donde el cuerpo traza su voltereta en el teorema
de la sombra del dátil: con dóricas uñas acaricia
la escollera, el mercader furiosamente dobla en su flauta.
El cuerpo sueña su posible surgimiento del algoso
lecho, que lo mantiene degollado adormecido.
El sueño en el cuerpo era una espina de agua que lo ocupa,
tocado en un punto se adormece en la extensión de la flauta.
Mientras avanza en aquel mar con troyanos borrosos hipocampos,
discutiendo en los ondulantes campamentos si el que conjura
o el que levanta el canto puede favorecer el soplo oblicuo
de la ronda, curvándose venturosamente al situar la raíz del cabello
en la dócil planta del pie, tocando en los grabados
dejados por los nidos que presagiaban la extensión de sus pisadas.
El despertar del cuerpo en las exclamaciones orilleras,
redoblando en el petrificado aullido de muerte
de la hoguera, extiende en las blancas pestañas arenosas,
la respuesta tejida de números y de brazos,
siguiendo las tergiversaciones astutas del fuego contra el viento.

Recorría su cuerpo en la conversación con los salmones
 y ahora lo comprueba al soplar la alabanza,
 que recorre las estalactitas del fuego para el éxtasis.
 ¿Y si el cuerpo como un bulto se perdiese en el orgullo
 reposado de su devenir? ¿Y si sólo oyese
 sus lamentos al perderse en la cabaña musgosa,
 de baritonales tablones, laberintos de dorados hurones milenarios?
 La luz que lo recorrerá preguntándole,
 lo hace oscurecerse para el ejercicio de despertar
 en las ruedas de la luz comunicada, tenazmente indivisa.
 La tosca penetración del hocico salmonete,
 la flauta que entre las algas maldice la cabellera centellante
 y el puñetazo caído en el susurro de las escamas que querían rozarnos,
 cose la bolsa de nuestro cuerpo en la cuerda de la eternidad al hastío,
 el hastío por el que las cosas se bruñen en su tiempo de reconocimiento.
 La monodía de mosaicos otomanos, por la que el hastío de la criatura
 pasa ululante y lastimero en su cínife de abullonada ceniza aguada,
 cubren el cuerpo indistinto, ciego entre la aguja y la espina,
 que toca un coral para perderse en el susurro,
 que pregunta por el arroz para sentir el ciempiés,
 dédalo absorto por el tenaz laberinto de sus espaldas.
 Su cuerpo no se abandona al caricioso vaho,
 que entre las algas regala voluptuosamente la vaca marina,
 prolongando el temblor de su hociquillo bramando de celo;
 ni desaparece en el acordeón de las brumas al hundirse
 en el reflejo del *cantabile* que entona su esplendor.
 Su cuerpo ahora no se redondea en los invisibles cántaros
 de las nubes, sino se transparenta en la luz melodiosa,
 y la contemplación como un absorto en torno al órgano,
 donde la naturaleza gozosa está reemplazada por las prodigiosas
 llaves, rompiendo la otra bolsa placentaria
 que lo haría subordinado quejoso,
 lastimero fragmento huido a la flauta.

(IX)

El hilado se extiende como las preguntas del tapiz,
 cuando aprovecha las aplacadas estrellas en las mamas
 del porquerizo, rendido el plenilunio donde no puede penetrar.
 Estalla sus estrellas en el polvo reptil el cerdo
 gruñón tardío rechazado al manto del ceremonial.
 La vara del porquerizo no prohíba escamas ojasas,
 serpientes caducas, ni se entierra en las arenas
 como el falo charlatán que se anuncia en las puertas,
 o cae como las cadenas que rodean la ciudad de las puertas
 bajas, rastrillando las espaldas de los tejedores ebrios.
 la baba de la cabra saludando en las colinas
 dialoga con las contraídas carcajadas del falo subterráneo,
 su miel redondea las brumas absortas sin redondel,

su saliva rima con la eternidad del pedernal.
frotándose entre el cántaro y la pecadora caída de las aguas.
El saltimbanqui que toca con un dedo el falo alcanzado
por el tamaño de todo su cuerpo, pequeña sombra corporal
a los pies de la columna conmemorativa del implacable
círculo, volviendo a la matría lunar y el ocio de Lysis.
La cabra endulza el oblicuo frío creador
de la luna androginal, rasgando la circuncisión la impropiedad
de los términos necesarios con que el árbol se ata a su comienzo.
Antes de entrar la comitiva del estío en la ciudad,
humedecidas las pizarras por la resurrección de las aguas,
los tejedores han enredado su indolencia en las torrecillas de las flautas,
saltando de los adormecidos sacerdotes el falo piróforo.
Es una luz la que proviene, es una luz la que restalla
la transparencia maternal desprendiendo a la paloma.
En el fugato del cuerpo boquerón de deseos,
cuando la corriente bruñe cada uno de los poros oscilantes,
cerrándole la espesura riesgosa del párpado,
la cabra, calva nieve preguntante a su agujijón,
sabrosa sabiduría pues tendrá que retirarse en el desmayo,
cuando el torete amurallado en su bastón quemadura,
suelta la fosfórica lombriz a su gruñido,
acorralada en el tatuaje boquilindo balbuceando.
Deslenguada tensión antes de penetrar en el húmedo cucurucho,
se repliega al recibir el lanzazo que lo enzeta abullonado,
permisado para hablar bobalicón limoso diosecillo,
mordisqueada por los bordes la despreciada torre sonambúlica,
suelta su agua de coral albino nadando por hormigas
hambrientas, galerías del mazapán, nudillos del peine asordinado,
y al final el toro lame el centro de la sombra en el bastión.
Viene la barquilla hasta la raya milenaria de gasterópodos y casaquines,
toldo con frutas del Giorgione,
agudizando la soplada pareja de faisanes,
el mismo aliento iguala la diversidad de sus juradas testas,
cuando la Dama de los Helechos y el Príncipe Insecto,
borrando con placentaria agua legañosa,
despiertan sus caricias platerescas en el pan de la masa
y la energía. El agujijón del insecto hundiéndose en los estambres,
conjugando al vegetal con los nudillos áureos del ciervo volador.
Es el agujijón del porquerizo, hincando las aplastadas estrellas
del porcino roncoso en bombardas fiorituras tragicómicas,
cubriendo como grasosa manta las hogueras de los ríspidos
escalones de la áspera lavanda. Sucio, futuro reconocimiento
de las empotradas ondas del neurótico perfume sobreaviso.
Los masajistas de improvisadas tersuras en el Ganges,
bruñen como pedernales de rotación etrusca,
el falo luciérnaga en el pelo lacio de la monodia paranirvana.
El *lingam* con su mascarón ornado de cuchillas japonesas,
penetra en las campanillas de la vagina pluviosa;
las espinas del esturión atraviesan el indiviso tegumento

y los gatos faraónicos chillan en las hipóstilas vaginales.
 La humoresca extensión porcina busca cubrir con sus estelares
 tetillas las fibrinas donde asoman sus pestañas las arenas
 placentarias y Tetis, matrona de adolescentes semidioses;
 allí la mandrágora ojizarca dilata el cristal de cada grano,
 y la tierra despereza, decapita el tentáculo del ciego,
 la gomosa respiración subterránea une el velamen de la semilla
 con el perro tironeado por la raicilla y la dilatación por el tridente
 del toro conversador y enmascarado por tirsos y gimnásticas jabalinas.
 Después de haber quemado las anémonas del río, el falo carcajada
 vacila al penetrar en la ciudad reducida a muñeco gigantoma,
 o a vagar como luciferino insecto desprendido del hacecillo,
 donde la prolongada cabellera navega por el arenal fosfórico,
 allí se recuesta un dios hastiado de la inútil conversación
 de Júpiter pluvioso y Juno reidora de los amargos desterrados,
 mientras la calva nieve de la cabra se dora en luz derivada
 y tauro muge corpulenta extensión para el secuestro,
 la balandronada del falo bosteza la expansión de la vid,
 al penetrar en la sala hiperbórea para las ondas de Anfión,
 cuando la raíz ovillada con la mandrágora hiela
 el bastón con sierpes congeladas y centellitas del Júpiter cosechero.

(X)

Despréndense de nuestro cuerpo las evaporaciones que tiran del manteo,
 que sacan el pico unitivo de las mantas y las nubes,
 y recogen el entrante de la arcilla cuando curvaba sus brazos
 para ser remontada por el aliento musgoso en su boca
 elaborada por el frontis musical de las aguas.
 La penetración de las letras terrenales,
 prolongándose en el origen maternal de las aguas,
 procuran el esbelto cuerpo no tocado, hundido en su derivación,
 pues todo cuerpo se trueca en alcancía abierta en los dentros
 por los hurones, como los hurones resguardan los fortines sureños.
 De pronto las evaporaciones se condensan y el demonio
 traza sus capirotas en el cuarzo, llagada boca recompuesta,
 cada bastión roto quiere llegar a las murmuraciones de su agonía.
 El fantoche, sonoro calabacín con sus ojillos, remonta al empíreo,
 la levitación anemónica se alza sobre la infernal gravedad;
 el desprendimiento, impurificado carnal con el instante,
 adquiere el conversacional del pájaro con la brisa entrañada,
 la hiedra interpreta el bailable del carnal sombroso a su higuera,
 y el tejado minúsculo chorrea sobre el verboso absoluto esferoidal.
 Si tengo que poseer la oreja de la liebre para la vergüenza del instante
 y a veces dormimos mientras nuestra aventura se estremece,
 la embriaguez y su irregular condensación de las nubes,
 gimen el rendimiento temporal de la invasión musicada,
 el tropel de las ondas intenta apoderarse de la nariz
 en la gruta rota por el grotesco amanecer de un dios.

La flauta en su entrecruzamiento de fibrosa hoguera resistente
y oscura levedad en las satánicas rupturas temporales,
va creciendo su marea para su sargazo indiferente
-cariacotenido cocuyo áspero por los pliegues de la carpa-,
así comienza a reclamar el crujimiento de las nocturnas cantidades,
de aquella masa agujereada por los ojos del quebrantahuesos.
Alcanza la embriaguez la extensión sumergida somnolienta,
la templada división a su interrogación en proporciones cabeceantes,
cuando la cola de sirena en la mitad de su nocturna
se encuentra con la tachonada espalda en Casiopea.
El sueño gusta de quitarse la capa con un ancla,
de dejar la conchilla en el mismo escalón de la marea,
de rodear con las mecidas hojas musicadas,
las testas ladeadas por sumergidos sombreros de cuarzo,
cuando la música se obstina en ocupar la misma extensión
somniafera, mientras las repetidas figuras decapitadas
se alejan de sus soportes de acantos y cabañas,
donde el pastor sopla reproduciendo las cambiantes sirtes de la brisa.
La rechazada ocupación de la música
despierta el conocimiento lejanía, la llave en el signo de nuestras manos
coincide con la puerta voluptuosa abriéndose soplada hacia afuera.
Nido de bambú donde se escama el esturión olvidado.
La mano apoyada en la repisa coincide con el lomo
del monstruo recordado, un fruncimiento en las arenas
y allí queda un ojo marino de claveteado párpado.
Las manos acarician las arenas y con un derivado desdén
cierran la visión marina en la arena quemada por el vino.
La embriaguez oscura de trenzadas botas obturantes,
donde el ensueño fragmentó los corales orilleros
y los exquisitos números corporales rompieron sus claves de apoyatura
ante las seducidas progresiones de la música,
se anegaron en la energía de su propio orgullo sin océano final.
Entonces la teja comenzó a desatar los furiosos lamparones carnales,
cada buey hinchado era grabadas iniciales en las aspas del molino.
El hombre tropezaba con el guerrero caracol de las esencias.
Aquí la embriaguez era evidente como la lanza cuando comprueba
el vino y el agua justos.
La revelación levemente incendiaba las angostas proporciones
y el cuerpo alzaba su transparencia sin leer en el tapiz como los ángeles.
Diversamente concentrada hoguera
unía la diamantina embriaguez de la criatura revelada
con el conocimiento del libro, rotos los sellos,
donde cada cuerpo que nos ciñe forma el remolino medusario
del unificado dios mutilado por la lejanía.

(XI)

Hundido, don armado, sin regreso,
el aire agrietado por el alfiler lluvioso;
de pronto, el acordeón decidió la enormidad
de un hechizo. Recorriamos las esquinas
para lucir la sombrilla, la amistosa tregua
y obligar a la proclamación de la docilidad de la lluvia.
Recorriamos, pero una bocanada nos hundió
en la sombra que pulsa el ordenamiento del acordeón.
A pesar de la estruendosa separación levantada por el sonido,
recordamos que allí no había los pasteles
de donde veníamos, ni la guayaba caliente
tenía el mismo aroma que nos penetraba
al arribar la mañana al descubrimiento del canario.
La lluvia se aglomeraba, rompiendo sus caras momentáneas,
y luego el acordeón paseaba los sorbetes de piña,
regalando pañuelos en escalerillas chillonas.
El pregón del azar era estirado por el sonido.
Como ladrillos de los hornos babilónicos, cada cuadrado
formado como una pechuga de faisán para lo temporal.
Un rótulo agrandado separaba el otro salón
de los oleajes bailados por la murga de níquel
voluptuoso. Cada mosca a su espuma conceptuosa.
Enviábamos el murciélago pinareño que se parece
a Don Juan de Austria; los mugidos del búfalo
tibetano que le regalan un escalofrío escarlata,
con pliegues de acordeón; el jardín chino
introduciéndose en la casa de la playa del comisionista
vienés, que, en la medianoche, logra encender
un Rey del mundo, con un fósforo mojado.
Los perros daneses de las pesadillas,
en el rótulo indeciso, pero de llamas,
que separaba el salón del acordeón y la esteparia
barbería vacía, donde estaba la pequeña
broma de Alaska, la provocación silenciosa
que enviaba la muerte afianzada detrás de la música,
el tiempo sin la mordida del compás de nuestra suspensión.

El agua era una afable señora, una esperada también.
Hablábamos del saber hecho instinto como en el canario,
y como así se puede sentir la estrella
del misterio del parimiento y cuando nos despedimos
despidiéndonos del pañuelo.
En el otro salón, el cuaderno donde se establecía
el timbre de cada fruta fría; los sorbetes
donde hundíamos nuestros brazos como en una manga
que no es la nuestra, pero al final acariciamos
la cabeza del gato que se retira, espantosamente cortés.
Llovía, acercamos más las banquetas hacia el centro de la mesa,

donde nuestros pelillos eran leídos como la flor de la escarcha.
Pero estábamos los tres aún en el primer salón,
la victrola desenfundaba un *boogie* lento como el colorete
de la ceniza, y la cintura ladraba
en la persecución de sus resinas indostánicas.
Cuando el danzón encendió las lámparas,
la contadora aulló levemente, como un perro al despertar,
y el hombre de párpados lacrados y goteantes,
encendió un tabaco, desprendiendo avispas azules.
El niño virgen que se acercó con los palillos de la suerte,
acarició, sin tocar la, la sombrilla, trompo de la señora retenida.
El salón vacío movilizó sus cristales,
para apoderarse del aliento, no del infortunado signo,
pero todavía la palabra era de Dios y reía.
El niño virgen que se acercó con los palillos de la suerte,
que no querían tocarlos, y empezó a bailar con el perro.
El danzón curvaba sus capas arenosas
y lanzaba líneas como delfines llorosos.
Sabíamos que los pasos de la danza del niño
no transcurrían dentro del círculo,
pero sus labios resbalaban por el interior de la oreja del perro.
El perro descansaba recorriendo los dos círculos.
El billetero no regresa incomprensiblemente al Salón Alaska,
la música le lanzaba el reto gimiente,
pero adormecido esperaba el regreso del can,
misterioso como una constelación en las pascuas.

Pero nosotros sabemos que existen los dos salones.
Uno, para la música que se retira
y los paseos del perro con la oreja doblada.
En el otro las brusquedades del acordeón,
detienen la marcha de los ojos alrededor de las pestañas de la sombrilla.
La guayaba no existente cooperó a la *languueur* de las bujías de la contradanza,
entonces surgieron los pasteles pelirrojos y su aroma de violín.
Sin ninguna alteración, como quien acaricia la yerba,
conversamos acerca del Espíritu Santo del faisán,
que sólo se baña en los ríos paradisíacos cuando está en pareja;
del pisapapeles bovinal que busca la humedad del pozo
que no habla; de la sombra agujereada
por el girasol, vencedor de los aforismos de la calavera.
Teníamos también que hablar del indescifrable sueño de la gaviota.

Uno de los acordeonistas salió a comprobar
si ya había gelatinosamente escampado.
Su camisa lucía los signos de quien fue elaborado
para domar potros, pero tiene que deslizarse en el acordeón.
Comprobamos que cada mesa tenía un resorte
para llegar al techo, como la máscara

en una caja llena de etiquetas viajeras.
Mientras la lluvia contaba sus cabellos
y la sombrilla como un marisco buscaba la resaca lunar,
mirábamos el salón vacío, donde un polvo de cenefas
rodaba con las mortecinas tazas en un fregadero
hablador, que sumerge las interjecciones en la boca del diablo.
El humo desprendido por el acordeón
se espesaba como una muralla saltada por el perro
de la oreja doblada, por el jovial billetero de las cejas
de maíz, que parecía pulsar una voluminosa
viola en un tapiz medieval.

El lince inmóvil mostraba en su bigote dos carbunclos,
desconocía la distinción de sus amuletos,
pero el infierno diseñaba la pausa banal
detrás del otro salón, raspado por el perro.
El infierno es eso; las dos máquinas que se seguían,
intercambiando los faroles con la espina de los gatos.
El champán pinchado en la paila de la nuca,
que resguarda la puntada en la hornilla del desayuno.
El infierno es eso: los fragmentos del pescado,
con su coronilla de camarones; sílabas del bulbo
de la médula de la palma *gelée*, el espárrago
de la comedia de arte, métrica cremosa de flautines.
El perro del billetero se pasea por los dos salones.
En el Salón Alaska, con una toalla enrollada
en el brazo izquierdo, para taparse de las estocadas
de los hilos. Se afeitará en el baño tibio.
Pero no, ya está frente al espejo y mientras
pasea por sus mejillas, el perro lo descifra
desde el primer salón. El infierno es eso:
los guantes, los epigramas, las espinas milenarias,
los bulbos de un oleaje que se retira,
las dos máquinas que se seguían, el *Orfeo* de Pergolesi,
los mozos recogiendo las migas ingeniosas en su fuga,
la puerta que se cierra como un *tutti* orquestal en el vacío,
mientras el japonés en *smoking* se inclina,
para recoger el clavel *frappé*, en el bostezo
de la cuarta dinastía de sus sandalias charoladas.

(Lezama 1985, 231-266)

La estrofa inicial señala la naturaleza del poema: el derrumbamiento de todo dualismo metafísico. El rejuego y la algazara marcan entre máscaras y armaduras el nacimiento de un engendro. Las armaduras pesadas y lentas propician movimiento vivaz, las máscaras indican el reposo semoviente y llaman al conjuro y la magia. La máscara es el elemento que

determina el rito de iniciación de una nueva forma de creación. Este elemento mágico, en sentido extenso, oculta la metamorfosis por vergonzosa. El ocultamiento en la máscara facilita el traspaso de un estado actual a una nueva forma. La máscara es la crisálida (Cirlot 2004, 308). Esta primera estrofa anuncia el de-velamiento de una monstruosidad. Las cariátides *sostienen* tal forma de manifestación que se retrae en la proyección de la luz. Con ello, los participantes -armaduras y máscaras, el ser de lo que hay que se de-vela a sí mismo- se muestran como *spintrias*, como creación distante de toda forma modélica. La monstruosidad engendrada es una situación de difícil reconocimiento por parte del ser humano incluso más difícil de reconocer que la oscuridad y la claridad. Lo monstruoso y lo absurdo otorgan "la misteriosa compañía sustitutiva" (Lezama 1981, 177). El poema amparado en lo monstruoso vence toda forma de pensamiento dialéctico. La poesía así concebida marca un inicio novedoso en la concepción del mundo. Se gesta a partir de la figura de los *spintrias* perplejidad y confulgencia:

Es muy enigmático que el Génesis se refiera a "los grandes monstruos del agua". ¿Por qué se calificaba a los peces de monstruosos cuando a su lado aparecen los pájaros con el tranquilizador epíteto de alados? Recordemos que en la decadencia romana, los *Spintrias*, los monstruos de la tierra, eran lanzados al mar ¿para encontrarse con los que naturalmente son monstruos y poder engendrar la prole de lo monstruoso? ¿No sería que el monstruo formaría un animal más, una especie distinta, que apareció también el día quinto, en que irrumpieron el resto de los animales? Todo animal rápido, desenvolviéndose en una cámara densada, obligado a la refacción, ¿no engendraría con lo hipertrófico, lo monstruoso? Pues acaso lo monstruoso no tiene también que formar pareja con algo que el mismo desconce. (178)

Nuevas formas de conducción poética se señalan desde el inicio de "Dador". El poema sale del predominio de algunas de las entidades que conforman binomios antagónicos. Desde la segunda estrofa se pone en Diferencia mundo y cosa a partir de las cosas que llaman a venir al mundo: el mijo y la centifolia. El mijo en la cultura china, es símbolo de fecundidad terrestre. El príncipe Mijo concede la bendición del cielo al disponer la lluvia (Chevalier 1988, 712). Él es el intermediario entre el rey y el cielo (Mosterin 2007, 36). Al cielo corresponde el número 6, número de lo par y de lo femenino. La centifolia, se asociada a la clasificación por 5 y evoca, por ello, los dominios que *esperan* al cielo, de manera que, ella encuentra en la tierra su regente. Mijo y centifolia hallan punto de encuentro en la intersección que forma 5 y 6. Estos números se circunscriben en el contexto de su

cómputo en relación al mijo y la centifolia dentro de la serie denaria y duodenaria de clasificación. Los números en la cultura china demarcan las cualidades de las cosas y permiten con ello su agrupación. La serie denaria y duodenaria aunque se relacionan como los tallos a las hojas sirven para situar y marcar (Granet 1959, 104). En el ciclo duodenario los números se disponen en círculo en tanto que en el ciclo denario se disponen en cruz. Ésta forma la escuadra y el cuadrado que evocan el espacio y el orden terrestre (105). En torno a ellos se pueden formar cinco parejas par-impar con los diez primeros números. No obstante, los signos del ciclo denario dispuestos en cruz son catalogados de celestes y los del ciclo duodenario dispuestos en círculo de terrestres (106). La alternancia se muestra también en el hecho de que el cielo que es impar (3) tiene por número el 6, y a la vez, la tierra que es par (2) tiene por número el 5. Lo anterior en razón del centro que conforma la clasificación denaria que produce el intercambio de cualidades entre cielo y tierra. Lo que representa, de este modo, 5 y 6 es la Unión en su Centro (Tchong ho) de cielo y tierra, fruto de una hierogamia, y su unión que da por resultado el número 11, indica perfección de cielo y tierra en el Tao (136). La clasificación por 5 y 6 señala, al igual que otras clasificaciones esenciales en la cultura china, el predominio de lo impar (200). En efecto, las clasificaciones numéricas proceden del 3, número impar, número ying-yang, fruto de lo doble y de lo indiviso que se gestan mutuamente. Lo impar "al desplegarse" contiene lo par, lo par es la doble realización de lo impar (192). Del Tao y lo impar, lo Uno, emanan los múltiples seres⁵⁷. Ahora bien, la estrofa deshace origen y sucesión. Las cosas que abren cielo y tierra son el mijo y la centifolia en su cómputo por 5 y por 6. 5 y 6 es el punto de encuentro de cielo y tierra que los expropia así mismos para apropiarlos en el otro. El mundo que el mijo y la centifolia abre es el de la rotación, indicado en el cómputo por 6, y el de la rotura indicado en el cómputo por 5. Así, *también romper la tierra tiene la escritura del sueño* pro-voca tal rotación pues al romper el suelo se produce reordenamiento en las entrañas de la tierra, que abierta se dispone a la fecundación proveniente del cielo. La rotura se evoca en el estrujido de la centifolia por la mano derecha pues *aquella mano repasa las flores del desierto regadas con arenas*. Entre rotación y rotura se convoca el Medio para mijo y

⁵⁷ "El Tao engendra el uno/el uno engendra el dos,/ el dos engendra el tres,/ el tres engendra a los diez mil seres./Los diez mil seres albergan en su seno el *ying* y el *yang*,/cuyas energías vitales (qi) chocan para tornarse en armónica unidad/ lo mas aborrecido de los hombres/es la orfandad, la miseria, la indignidad; /más ved que así es como reyes y duques se nombran así mismos./Pues las cosas crecen cuando las amenguas/y menguan cuando las acreces./Lo que otros me han enseñado,/también yo lo enseño a los demás./Quien abusa de su fuerza, no tendrá buen fin; /de esto haré la guía de mi doctrina "(Lao tse, 2006, 424).

centifolia como la nueva *hybris* que se constituye en el trazo (Aufriß) de mundo y cosa. Las cosas, mijo y centifolia, al ser cosas, gestan mundo. El mundo que gestan mijo y centifolia es el mundo en el que se expropian cielo y tierra en su cómputo y en el que los mortales acaecidos como jinetes y los deíficos evocados a través del árbol, señal de regeneración como experiencia sagrada, des-pliegan la hibridez. La Diferencia es lo híbrido, el Eros conjugado donde el jinete se divide por la sombra del árbol. La Diferencia disgrega y congrega. La segunda estrofa del poema muestra ya no la alternancia del Tao sino lo indeciso; destruye, luego, lo Indivisible, lo Entero, la Unidad propia del pensamiento chino y se adentra en *lo enigmático de la planicie*, que no se rige ya por el inter-cambio de atributos de las cosas del mundo sino por la *ceniza* en la que persiste la hilacha de la mujer de forma hidrópica. La hibridez o desmesura, "ordenamiento nuevamente creador del hombre y de los dioses" (Lezama 2009b, 32), en el mundo griego, se resuelve ahora en la nada del ser. Lo indual buscado es ahora a la manera del esturión con tinta borrosa que balbucea en el culto materno de las aguas. El poema abre, en esta instancia, una realidad no antagónica sino indecible en lo uno indual monstruoso del Eros conjugado. Se rompe, así, la dialéctica a través de la im-precisión. La Diferencia para mijo y centifolia, rotación y rotura, congrega el Eros. Igualmente, el cuerpo en la tercera estrofa esencia en el poliedro y en la bisagra. De ahí despliegan Diferencia para mundo y cosa. Mundo que es deslizamiento de agua y fuego por el frío tigre. Las cosas que abren mundo, fuego y jugos ácueos, se congregan en el *ser primero en el uno indual y luego reconociendo el cuerpo deslizado*, y allí mismo se disgregan en su Entre: el cuerpo. El verbo, la cosa en cuestión de la cuarta estrofa, enarca la cara del viento y manifiesta mundo. Así, *el verbo sobre el germen se aclara en la sustancia*. El germen es la Diferencia abierta para el verbo en el mundo de la sustancia. El germen *adormece*, es decir, crea, con ello, rompe el laberinto creándolo, llevándolo a reposo. El germen penetra el bosque -rompe el centro y la certidumbre- a través del sueño. De esta forma, encuentra el acto de participar en la piscina que no es la totalidad del océano, con lo que el germen no se consume en el ser absoluto. El germen como Diferencia es el juego del extinguirse que no se concreta jamás, por ello, se escurre lánguido hacia el ajeno protoplasma. El mundo esencia como aprehensión análoga, único ojo de la imagen, en la quinta estrofa, la luna, las estaciones, el espejo y el légamo son su pregón. La Diferencia para la nueva criatura análoga, que se difiere a sí misma, es la sobrenaturaleza. El dado en círculo, la luna en el fondo del infierno, la imagen que se exhala e inhala en la corteza arbórea señalan el repliegue del ser que se revela en el reino fáctico del hombre pez y del insecto. La escritura es la cosa que abre el mundo que borra el análogo, en la sexta estrofa, la Diferencia para

estos dos es el Eros relacionable. La Diferencia está señalada y entreabierto en el verso que destruye el imaginario de la cultura egipcia. Así *la escritura borra el análogo que necesita la visión/ y el puesto ahí fatalmente es el innumerable rechazador / la fisura en la piedra obtenida por el espíritu de las lluvias*, puesto que el análogo egipcio no cobra una relevante realización verbal. El *como* comparativo “parece quedarse rezagado ante el concepto griego de cuerpo y de imagen formando parte de una realidad complementaria más sacramental y misteriosa, que la cultura egipcia nunca pudo llevar a signo y expresión” (Lezama 2009b, 17). No obstante, la *imago* griega no logra elevarse a un plano en el que la sustitución no sea sustitución por lo semejante. Por ello, *la primera sustitución del escudo de Aquiles por la copa sin vino/ no obtuvo en su disfraz el objeto en su tegumento selenita*. Las palabras se hunden en las semejanzas más el Eros relacionable logra las tersas equivalencias siderales con lo que el “espejo ptolemeico” desaparece en la sangría del espejo astillado. La escritura invoca a venir a los animales de cielo y tierra y en el cielo y la tierra relucen el bambú y la piedra. Los deíficos se congregan en el Eros y los mortales transitan el desierto. El ideograma chino *Ko*, indica cambio y cercanía de los embriones terrestre y celeste, señala la manifestación de lo diferente en lo mismo. De modo que, “Dos hermanos pueden vivir juntos bajo la misma piel/diferentes y opuestos, y no obstante la misma.” (Lezama 2010b, 99). El ideograma indica la recíproca oposición en dirección a la subsunción de lo sereno y lo adherente, el lago y el fuego. Las dos figuras componen el antagonismo. “El signo se refiere originalmente a una piel animal que en el transcurso del año, se modifica en función de la muda” (Vogelmann 1986, 273). Lo nuevo resulta preso en lo antiguo, lo diverso en lo igual. Las fuerzas concernientes del ideograma combaten recíprocamente al punto de obtener la destrucción de la fuerza antagónica. Empero, la apertura del cierre cosmológico la señala el *trotón* que sabe que la vaciedad se alcanza en el cenital de la casa. Lo anterior, indica una nueva forma de cambio, ya no por la imagen de lo inapresable, propio del pensar chino, o del *como* comparativo, propio de la cultura egipcia o de la sustitución por lo igual, propio de la cultura griega. La Diferencia es el Eros para el mundo abierto por la escritura, análogo borrado, espejo astillado. Lo escindido o astillado resguarda la procreación que ya no es meramente formal. La séptima estrofa muestra el acto como forma eficiente, autocreación bajo la forma del placer. Lo *otro* en lo homogéneo, ofrece sedición o confrontación, ofrece cambio aterrador de manera continua. Lo homogéneo se muestra como la im-posibilidad. No se puede rehusar la entidad discorde en lo genésico. El placer es la cosa en cuestión que invita a venir al mundo en la semilla. Rehusar la semilla es rechazar la enemistad. El cuerpo es la escisión entre el placer y la semilla que no permite tal rehusar. El cuerpo ya no es fragmento en una

bolsa placentaria sino transparencia por luz y contemplación, de acuerdo a la octava estrofa. Prodigiosas llaves rompen la bolsa y vencen la indistinción del cuerpo. La Diferencia es la llave y el despertar que pertenece al cuerpo. El mundo es el retraerse de luz y oscuridad, ya que la luz que lo recorrerá lo hará oscurecerse en el ejercicio del despertar en la luz "tenazmente indivisa". Las cosas desde las que acaece este retraimiento son el fuego y el agua. En la novena estrofa las cosas que propician el Medio de mundo y cosa son la cabra y el toro. El toro trae a presencia lo sagrado, está enmascarado por tirsos del cetro de Baco. Los mortales son evocados cuando el toro lame el centro de la sombra en el bastión. La cabra en sus colinas trae las bodas de cielo y tierra al dialogar con las carcajadas del falo subterráneo. El mundo abierto por cabra y toro, que son lo mismo, y cuya manifestación es la fecundidad y la muerte, es el mundo que endulza el oblicuo frío creador de la luna androginal. La Diferencia para el mundo así abierto por cabra y toro - mundo en el que las entidades diversas se cruzan oblicuamente- es el *lingam*, lo secreto, el signo en la lengua hindú (Chevalier 1988, 649). El *lingam* es el eje del mundo, el Entre del indiviso tegumento. La lejanía en la décima estrofa, salvaguarda el intersticio que devela el *nido del bambú donde se escama el esturión olvidado* en cuanto mundo abierto por las letras terrestres y el origen material de las aguas que convoca lo sagrado en la embriaguez y el sueño. El Entre de origen y conocimiento es la lejanía. El cuerpo es la disgregación de lo otro, es el ser, lo unitivo de lo duplo *donde cada cuerpo que nos ciñe forma el remolino medusario/ del unificado dios mutilado por la lejanía*. Las cosas aperturan la diversidad de los seres que se congregan de forma sacra y terrena en la plisada del mundo con lo cual toda entidad permanece suspendida en el Abismo. La undécima estrofa congrega las nueve anteriores. En ella los dos salones -en los que se conmemoran el otorgamiento de la imagen evocado en el gato que se retira espantosamente cortés- no se muestran separados ni tampoco indistintos, guardan Diferencia y se interceptan. El acordeón perteneciente al primer salón despidе el humo procedente del salón Alaska, salón del infierno. El lince que es el perro circunda los dos salones. La conversación sostenida acaece en el Entre de los dos recintos. El mundo en el primero se despliega a partir del acordeón, reino musical y reino de la mascarada, en el otro salón se despliega a través de la muerte y el tiempo, reino de "los bulbos de un oleaje que se retira". Los dos salones están separados por un llameante rotulo indeciso. Alaska es la muerte y es el tiempo, es el vacío; el primer salón es la vida y la saciedad. Allí en el Entre del mundo y las cosas de los dos salones se hablaba del "saber hecho instinto" y del "mundo del parimiento", es decir, se hablaba de lo acontecido en las nueve estrofas precedentes. Se hablaba del Espíritu Santo de faisán, completud del

cambio que se da solo en pareja; del *pisapapeles bovinial que busca la humedad del pozo/ que no habla*, del silencio y de la muerte que tiene lugar en la escisión del mundo; de "la sombra agujereada por el girasol", de la vida; y del "indescifrable sueño de la gaviota", la resurrección. La conversación acaece en el Entre de los dos recintos, en la existencia, que permanece innostrada.

De este modo, "Dador" es un gran poema cuya primera estrofa es preámbulo a las restantes y la última actúa a la manera de epílogo. Las nueve estrofas intermedias dicen lo mismo pero no lo dicen igual. La virtud de "Dador" consiste en su riqueza signica. El texto no quiere decir con la mayor cantidad de formas posibles lo mismo: El texto piensa lo mismo a través de múltiples caminos. Éstos son senderos como los del bosque, *Holzwege*, siempre conducen a instancias distintas. La magia está en que no se puede volver a andar en ellos. Cada camino siempre es único. Lo único es la experiencia del camino, la experiencia del poema, de su *imago*. A lo que conducen los caminos es a la Diferencia para mundo y cosa. La Diferencia es el Eros relacionable (VI). El ser en "Dador" es la hibridez (II), el germen (IV), la sobreabundancia (V), el cuerpo (III y VII), las llaves y el despertar del cuerpo (VIII), El *lingam* (IX), la lejanía (X). El Eros invita a venir las cosas en lo indual. Dador, el que *da*, engendra sin complemento antagónico a la manera del Espíritu Santo del faisán. La Diferencia, lo indual como instancia de engendramiento, se corresponde con el camino poético que entiende: "es cierto porque es imposible". De este modo, en el Eros relacionable el falo no exalta superioridad de lo masculino sino que es el impulso de generación, que en la Intimidad, difiere todo antagonismo. El falo es la fecundidad que atrapa la discordia. En el fuego fluye la sombra de igual forma que en lo masculino confluye lo femenino. La diada masculino-femenino sobrepasa el plano biológico o sexual y se ubica dentro del par de relaciones de las diversas cosas del mundo. Las cosas esencian en su naturaleza y se diferencian en su acaecer. Lo masculino y lo femenino emerge como lo claro y lo oscuro en lo libre del Claro del ser. Lo masculino y lo femenino se circunscribe con cielo y tierra al carácter generador del mundo. Lo masculino se desenvuelve bajo la visibilidad y lo femenino envuelve como receptáculo. Lo envuelto y lo envolvente trasluce como lo desenvuelto y lo desenvolvente. Lo masculino y lo femenino *plisan* en el falo. En el falo irrumpe el lenguaje. El falo es de-velamiento, ni presencia o ausencia en sentido pleno. El falo que es lejanía congrega los *impulsos*. Incluso, en el aspecto sexual de la significación, el clítoris es el análogo del miembro viril (Freud 1998, 230). Lo que expresa que el falo es

no la diferencia anatómica de sexos sino su unión. En él confluyen, sexualidad y lenguaje. Con ello, se hace patente su función genésica. Más que el falo como la razón misma del deseo, más que la concepción del falo como el significante de la marca en la que el *λόγος* se une al advenimiento del deseo (Lacan 2002, 672) -que preserva nociones metafísicas de base-, el falo en "Dador" es el signo que manifiesta la Diferencia del ser de lo ente. El falo es el *τραζο*, la plisada de dioses y mortales, que consigue que cada cosa, repose en sí misma en su expropiación. El falo es la conjunción en cuanto intersticio. El Eros es el falo como Diferencia. En él concilia la muerte desde el Entre se su silencio. Eros y *τάνατος* son en "Dador" la juntura del ser. Si Eros en el pensar inicial occidental es deseo de poseer lo bueno y de procreación en lo bello (Platón 1986, 255) en "Dador" es engendramiento en lo monstruoso o engendramiento fuera de todo arquetipo o valoración. En realidad, el eros concebido en al albor del pensar occidental se enmarca en el concepto de unidad dual. Eros hijo de Penía y Poros se caracteriza por la indigencia y la recursividad de acuerdo a los rasgos de su madre y de su padre. Eros es menesteroso y perspicaz, y busca la sabiduría; se encuentra en medio de ésta y la ignorancia (249). A través de este *demon*, que es el eros, la divinidad establece contacto con el hombre (247). Eros es "amor de la generación y procreación de lo bello" (255); y necesariamente, amor de la inmortalidad tanto del cuerpo como del alma. Eros es potencia o fuerza de fecundidad. La necesidad que subyace en el deseo erótico se ve impelida por el deseo de generar lo bueno. El eros es deseo de posesión por fecundación de lo bello en lo bueno. El eros socrático apunta a la sabiduría al ensombrecer lo carnal, que es exaltado, especialmente por Fedro y Alcibíades, en el "Simposio". "Dador", empero, sostiene en Diferencia cuerpo y alma; no los aísla o distancia, con ello, cierra la brecha metafísica. El eros inicial es unidad de belleza y realidad, sabiduría e ignorancia. El intermedio señalado por Sócrates -en el *Banquete*- apunta a la total separación de cielo y tierra. El eros en medio de cielo y tierra conserva la distancia de estos dos sin propiciar encuentro en la naturaleza misma de cada uno. La unidad es en sí misma la dualidad. Aún más, ésta deja ser a la unidad. El Eros relacionable no repara en la dualidad, no atiende a esta forma de pensar; propicia mundo en el encuentro de las cosas con lo sagrado. En el Eros relacionable cada una de las partes no tiene por función ser complemento. Luz y sombra no forma una unidad dual y, menos aún, presenta subsunción alguna de sus elementos antagónicos. En el Eros relacionable cada parte reposa en sí misma al no estar en sí misma expropiándose en el mundo que abre en las cosas. Acaece así el juego de retractación de lo ente. El Eros relacionable permanece en el Entre y crea así lo diferente; es florecimiento y marchitamiento siempre expropiados a diferencia del eros

socrático que vive y muere, florece y se marchita. Allí la perpetuación de lo humano tiene su asidero en la generación biológica y en la generación de la sabiduría. Estos dos ámbitos de inmortalidad, no obstante, se hayan desconexos; su unidad radica en la captación de lo bello -la sabiduría- en lo corpóreo. El eros es la fuerza que alimenta lo humano a partir del apetito sensitivo hasta la consecución de la *ιδέα* a través de lo bello. Este eros no es simplemente pasión sexual sino ante todo dualidad de pasión sexual y sabiduría. El Eros en "Dador" está liberado, de igual forma, de toda connotación igualmente instintiva, y se transfigura en engendramiento de las cosas del mundo a partir de la imagen que no reconcilia sabiduría e instinto sino que habita su intersticio. En el juego de la búsqueda de la armonía, a partir del eros como fuerza creadora la sabiduría se erige en lo masculino. En "Dador", la sabiduría no ya como *ιδέα* sino como fuerza genésica poética, acaece en la Diferencia de lo abierto de las cosas desplegadas en sí mismas. Nuevas formas de androginia gesta este poema. Si Aristófanes en el *Banquete* plantea que el andrógino escindido busca su complemento, lo que puede leerse a la luz de este diálogo platónico en su conjunto, es que este ser fragmentado desea lo que carece: lo bello y lo bueno. La nueva forma de androginia tiende no ya a la unidad dual o la reconciliación de la dualidad sino al engendramiento en Diferencia. El andrógino engendrado en "Dador" no es ya descendiente de la luna sino el ser de la penumbra en el *trazo* de sol, tierra y luna. La desmesura o *hybris* del hombre respecto a su dios Zeus ocasiona el resquebrajamiento de la armonía original de los sexos (228) Más la desmesura del Eros relacionable propicia cada vez, más Diferencia para el mundo abierto por déficos y mortales. Si la piedad para los dioses según Aristófanes significa la restauración del orden primigenio; la libertad para que el ser logre lo que *es* es en "Dador" la experiencia del más original engendramiento. Platón introdujo la definición represiva del eros aún cuando el *Banquete* celebra el origen sexual de las relaciones espirituales (Marcuse 1969, 196). Lo corpóreo a favor de lo suprasensible es lo que Platón pone en el trasfondo del eros como procreación. En "Dador" por el contrario el cuerpo es la Diferencia que invita a venir las cosas, más el Eros se encuentra allí allende el plano instintivo. "Dador" engendra en la Intimidad de mortales y déficos: *El germen gime en las propias escalas de su tanatos y la piscina / donde el acto ensueña tornear el placer de las danzas apagadas, / para que el murmullo no pueda rendir las diferenciaciones corporales, / las momentáneas burlas a las máscaras del descanso plomado.* Este Eros gesta y persigue el acaecer histórico de la Disensión del ser.

La Disensión de la Diferencia es el cuidado del Abismo (die Sorge des Abgrundes). En él el pensar no busca fundamentación, construcción o salvación. Este pensar es en esencia histórico y no apunta a ideologías ni al establecimiento de categorías filosóficas o científicas (Heidegger 2009, 255). La metafísica ha ignorado la Disensión a la vez que ha olvidado la Diferencia ontológica. Más la pregunta por la Diferencia es una pregunta que la metafísica no ha podido eludir pero tampoco contestar (1961b, 197). La metafísica funda el ser de lo ente sin saberlo a partir de la Disensión desfundamentada (ungegründeter Austrag) (1999, 81). Para la filosofía y el pensar en general las palabras ente y ser son palabras vacías. No obstante, estas palabras son el tema de la filosofía, aun cuando, expresen algo incomprensible. Las palabras ente y ser manifiestan su Duplicidad. La sentencia que en el albor del pensar dice el llamado congregante (Geheiß) de ente y ser no fue pensada en sí misma aunque por ella se orienta todo el pensamiento occidental. El inicio del fragmento VI de Parménides contiene este llamado congregante: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὐὸν ἔμμεναι*. La traducción habitual alemana de esta sentencia es: "Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist" (1954b, 110). "Es necesario decir y pensar que lo ente es". No obstante, el giro *χρὴ*, es *brauchet, se requiere*, mienta cuidado de la esencia e indica reciproca pertenencia de *λέγειν* y de *νοεῖν*. *Λέγειν* significa lo mismo que el término latino *legere* o el alemán *legen* (121), esto es, poner en frente, ex-poner. Cuando algo se dice se deja yacer algo, de forma que aparece desde sí mismo. "El traer al aparecer y el dejar sub-yacer es la esencia que los griegos pensaron del *λέγειν* y del *λόγος*" (123)⁵⁸. El *λέγειν* rebasa el simple decir verbal al igual que el *νοεῖν* es más que el percibir o el pensar. *Νοεῖν* no es el recibir pasivo de un sujeto, es el atender algo (das In-die-Acht-nehmen), el ponerle cuidado, y se relaciona directamente con *νοῦς*, memoria (Gedächtnis)(125). El *λέγειν* congrega y custodia lo atendido en el *νοεῖν*. Estas dos palabras no están puestas de forma sucesiva, la una se comprende en la otra; no se unen con la palabra *καί* o conjunción "y" sino mediante *τε-τε* que indica reciprocidad (126). Esto señala que la esencia del pensar no se orienta por cada uno de estos términos por sí solos o por su conjunción. Sin embargo, el *λέγειν* se convertirá en *proposición* y el *νοεῖν* llegará a ser el pensar en cuanto *percibir* y en cuanto *razón*. En el término *ratio* se imbrican los términos *λέγειν* y *νοεῖν*. "Ratio procede del verbo *reor*. *Reor* significa: tomar algo por algo: *νοεῖν*; esto es a la vez: exponer algo como algo: *λέγειν*. La

⁵⁸ "Das zu-einem-Vorschein-Bringen und Vorliegenlassen ist das griechisch gedachte Wesen des *λέγειν* und des *λόγος*".

ratio se convierte en razón. De ella trata la lógica” (127)⁵⁹. En el término *ratio* desaparece lo que *λέγειν* y *νοεῖν* significaron. El *νοεῖν* se desarrolló a partir del *λέγειν* y se mantiene en él. El punto culmen de la conjunción de *λέγειν* y *νοεῖν* es la aprehensión conceptual que pone fronteras. La interpretación del pensar griego bajo esquemas conceptuales imposibilita que el ser humano sea interpelado por lo digno de preguntarse (129). La sentencia señala lo digno de preguntarse, la esencia del pensar -la Duplicidad de ser y ente- que está determinada por aquello a lo que el *λέγειν* y *νοεῖν* aluden, esto es, a lo *εἶναι*, lo ente. Luego de *εἶναι* se nombra *ἔμμεναι* que es una forma antigua de *εἶναι* o ser. Estas dos palabras se caracterizan por su pertenencia recíproca (*Zusammengehörigkeit*). La expresión *εἶναι ἔμμεναι*, ente que es, no es un lugar común y alberga en sí el secreto más profundo de todo el pensamiento (107); y lo alberga en la señal del Decir. El participio *εἶναι* es el participio que congrega todos los demás participios y desde el que todos los demás participios surgen, en él se mienta una singular Duplicidad (*einzigartige Zwiefalt*). Los participios participan igualmente de la significación nominal y de la significación verbal. Lo esencial de los participios es que sus significaciones se remiten mutuamente; más no son ambiguos (*zweideutig*) porque tengan dos significaciones. “La ambigüedad de los participios descansa en aquel carácter doble que nombran de forma inhablada. Pero este carácter doble descansa, por su parte, en la característica Duplicidad, que se oculta en la palabra *εἶναι*, ente” (134)⁶⁰. Los participios no son participios porque tengan dos significados sino porque su decir hace referencia a algo que tiene en sí carácter de Duplicidad (*zwiefältig*). El participar o tener parte en algo (*das Teilhaben*) en griego fue dicho con el término *μετέχειν*. En Platón este término indica la manera como un ente muestra su aspecto; indica la participación de lo ente en la *ιδέα* (135). La relación del ente en su *ιδέα* es lo que Platón caracterizó como *μέθεξις*. “La *μέθεξις*, la participación de lo ente en el ser, descansa en lo que nombra gramaticalmente el *μετοχή*; el participio *εἶναι*, *ὄν*.” (135)⁶¹ La sentencia de Parménides pide dejar sub-yacer y atender lo ente que es. La sentencia pide

⁵⁹ “Ratio stammt vom Zeitwort reor. Reor besagt: etwas für etwas nehmen: *νοεῖν*; dies ist zugleich: etwas als etwas darlegen: *λέγειν*. Die Ratio wird zur Vernunft. Über sie handelt die Logik”.

⁶⁰ “Die Zweideutige der Partizipien beruht im Zwiefältigen dessen, was sie unausgesprochen nennen. Aber dieses Zwiefältige beruht seinerseits in einer *ausgezeichneten* Zwiefalt, die sich im Wort *εἶναι*, Seiendes, verbirgt”.

⁶¹ “Die *μέθεξις*, die Teilhabe des Seienden am Sein, beruht in dem, was grammatisch die *μετοχή*, das Partizipium *εἶναι*, *ὄν* nennt”.

atender lo ente, *εἶναι*, y prestar atención al ser en lo ente (das *εἶναι* im *εἶναι*). La Duplicidad de ser y ente no se continuó pensando en su esencia (Wesen) y procedencia (Herkunft). La Duplicidad se muestra cuando se atiende el ser de lo ente, el *εἶναι* de lo *εἶναι*. Toda filosofía se dirige de acuerdo a *lo ente que es*, aún en el olvido de esta Duplicidad. La Duplicidad está pensada *en y desde* Platón como *μέθεξις*, participación, y propiamente dicho, como participación de lo ente al mostrarse en su aspecto. El fundamento de la metafísica es la Duplicidad de ser y ente como participación de lo ente como *ιδέα* a partir de la que se despliegan las posiciones fundamentales de la metafísica (die Grundstellungen der Metaphysik). La sentencia de Parménides, que alberga la Duplicidad de ser y ente, *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι εἶναι*, aún cuando pueda traducirse de forma auténtica, nada dice si no se lleva a cabo la transición (Übergang) al pensar, de forma griega, las palabras *εἶναι εἶναι*. Estas dos palabras oídas de forma griega significan el esenciar de lo esenciante, la presencia de lo presente (das Anwesen des Anwesenden). La palabra *εἶναι* significa lo que viene a presencia o lo que está presente (das Anwesende) y *εἶναι* al igual que *εἶναι* esenciar en presencia o presenciar (anwesen) en cuanto estar presente y desplegar lo que se presenta. Presenciar (anwesen) y presencia (Anwesenheit) significan presente (Gegenwart) como el preservar la espera de lo que adviene. El presente (Gegenwart) es el permanecer o *demorar* el encuentro de algo (Entgegenweilen). La palabra alemana *wesen* (esenciar) significa *währen* (perdurar) o *bleiben* (permanecer) e igualmente *wohnen* (habitar) y *weilen* (morar). *Wesan* palabra antigua de *wesen* significa *bleibendes Weilen* (morar que permanece). Se traduce *εἶναι* y *εἶναι* por *an-wesen* (presenciar) puesto que el griego piensa a la vez estas palabras en las palabras *παρεῖναι* y *ἀπεῖναι*. La palabra griega *παρά* señala *herbei* (hacia aquí) y la palabra *ἀπό*, *hinweg* (hacia fuera)(143). El pensar griego no toma el esenciar, así dicho, en términos de duración sino de disputa. Esenciar (wesen) es presentarse (anwesen) y ausentarse (ab-wesen). El presentarse de un ente es el entrar que sale a lo desoculto, es el asistir en el entrar que surge en lo hecho patente. El desocultamiento en que tiene lugar el entrar y el salir permanece oculto a diferencia de lo que se presenta desocultado. Estar presente es ingresar al morar del desocultamiento. El morar lo experimentaron los griegos como el aparecer (Scheinen) en el sentido de lo que se muestra (144). La presencia congrega en sí el morar y hace que lo ente perdure. Todo yacer descansa en el presentar y éste es presentar de lo presente. Morar es la quietud del encontrarse (das ruhende Vorkommen). La quietud en el morar (die Ruhende im Weilen)

es congregación en la presencia de lo presente del abrirse de la ausencia. Los griegos pensaron la presencia de este modo pero nunca la tuvieron en cuenta en su pensar pues la presencia nunca fue para ellos lo digno de ser preguntado (145). A lo *ἔόν ἔμμεναι*, ser de lo ente, debe apuntar el *λέγειν τε νοεῖν τε* para que se despliegue la esencia del pensamiento. Lo *ἔόν ἔμμεναι* recurre al *λέγειν τε νοεῖν τε* para hacerse patente; cuando éste se adhiere a aquel su ensambladura (Gefüge) es suficiente a la esencia del pensar. Lo *ἔόν ἔμμεναι* está siempre referido al *λέγειν τε νοεῖν τε*. El ser de lo ente es aquello a través de lo que habla lo que *se requiere*. El ser de lo ente nombra de manera oculta el *es*. Lo *ἔόν ἔμμεναι* nombra aquello a lo que *se llama* el pensar en su esencia, que no es otra cosa que la ensambladura de *λέγειν* y *νοεῖν*; a partir de la que se despliega la dialéctica moderna. En la sentencia del fragmento tratado suele omitirse el *λέγειν* y poner el énfasis en el *νοεῖν*; al igual que suele omitirse el *ἔμμεναι* o incluso reemplazarse por *εἶναι*. A éste pertenece el *ἔόν* y no es nunca una actividad del espíritu. En vista de tal pertenencia la sentencia del fragmento VIII de Parménides reza: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. Sentencia en la que *εἶναι* es *ἔόν ἔμμεναι* y *νοεῖν* significa atender (In-die-Acht-nehmen) y que, por tanto, Heidegger traduce como: *“das nämlich Selbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen des Anwesenden”*, (147). “Ciertamente, lo mismo es también el atender que la presencia de lo presente”. Lo *ἔόν* salvaguarda o custodia en sí el *νοεῖν* como aquello que le pertenece. En lo *ἔόν* habla la Duplicidad de éste con el *νοεῖν*, y en la Duplicidad habla el llamado congregante que llama a la esencia del pensar. La Duplicidad de *lo ente que es*, y no la síntesis de ente y ser salvaguarda el llamado congregante desde el ocultamiento de su simplicidad (148). El pensar se despliega desde la ofrenda (Gabe) que subyace el participio *ἔόν*. La Duplicidad presenta esta ofrenda; y la presenta a partir de lo desocultado en la sentencia proferida por Parménides: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν ἔμμεναι* (136). *“Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend”* (175). “Se requiere el dejar subyacer, así también el atender: ente que es”. Lo importante es que las palabras, en este caso griegas, digan lo que ellas desocultan. Su desocultamiento señala que el presenciar de lo que presencia convoca el pensar en su Duplicidad. *Λέγειν* y *νοεῖν* ensamblan en la Duplicidad del *ἔόν*. El lugar de ser y ente no se encuentra en instancias distintas como lo pensó Platón al no atender la Duplicidad. Ésta está siempre aún cuando no es observada. Lo ente subyace desocultado, así el presenciar es un acceder que se abre a lo patente. Las cosas *están* sólo que para comprenderlas hay que

traerlas de su desocultamiento. En esta medida el misterio mora desoculto. El ser humano habita esta Diferencia de ser y ente que prevalece aún sin prestarle atención (1961b 207) La Duplicidad posibilita toda denominación y experiencia de lo ente. La Duplicidad o Diferencia indica que entre ser y ente se presenta Disensión (Austrag), que no es comprensible si se asume como acto formal de diferenciación emprendido por el ser humano en la figura de sujeto (210). Así, la Diferencia es el desconocido fundamento sin fundamento (der unbekannte und ungegründete Grund) de toda la metafísica, es decir, *lo mismo* (das Selbe), de manera que, no necesita ser pensado. La metafísica piensa el ser del mismo modo aún cuando lo interprete de diversas formas. El ser siempre ha sido para la metafísica lo más universal por contraposición a lo ente que ha sido considerado lo más particular. El uno se diferencia del otro por el camino de la abstracción, por ello, del ser es imposible decir algo; cualquier enunciado sobre él va en contra de su esencia. Sin embargo, bajo el proceder de que el ser es lo más universal no se dice nada sobre él, solamente se explica la forma en que la metafísica toma el *concepto* del ser (212). Para ella el ser es *a priori*, lo ya no presente. (213); y de esta forma es lo más vacío, lo más comprensible y lo más olvidado. A causa de estos rasgos, en la modernidad la Diferencia de ser y ente es propiedad de la subjetividad. Experimentar la Diferencia, empero, es experimentar lo que la gesta y porta: la relación de hombre y ser (246). Esta experiencia permite acceder al seno de la metafísica. En la metafísica suele primar la unilateralidad más el ser se manifiesta en posiciones encontradas y es, por tanto, lo vacío y lo rico, lo general y lo único, lo conceptual y lo libre de concepto, lo usual y lo impensado en su advenir, lo seguro y lo abismal, lo olvidado y lo recordado lo dicho y lo silenciado (252). La relación de ser y ente muestra siempre un carácter amparado en la Duplicidad y la relación del hombre con el ser lo adscribe en este carácter olvidado. Porque el ser permanece indiferente el hombre no repara en la Diferencia de ser y ente. Aún más, el ser humano se encuentra en límites infranqueables, sobrecogido por el ser y así ignora aquello por lo que está sobrecogido. “*El ser se abalanza sobre nosotros y nos lanza. El ser: que se lanza sobre nosotros, es por nosotros desdeñado*” (1981b, 81)⁶². El pensar se ve atrapado en una situación sin salida que lo sostiene en la ineludibilidad del ser y el trato de lo simplemente ente. Este hecho conduce a la renuncia de la pregunta por el ser y a la conversión de la pregunta en una pregunta aparente (81). De modo que, en el estado de sin salida (Ausweglosigkeit) el ser es lo ineludiblemente representado y, por ello, lo incomprensible (82). Es característico del ser conducir al

⁶² “*Das Sein hat sich schon über uns geworfen und uns zugeworfen. Das Sein: sich uns zuwerfend und von uns verworfen*”.

hombre a esta situación de sin salida. Mediante esta situación se obtiene la transmutación de la esencia del ser en ente. Deshacer la sin salida que conduce a la objetivación de lo ente conlleva la meditación en torno al ser en cuanto recuerdo (Erinnerung) del primer Inicio del pensar occidental que se constituye en el pensar preparatorio (Vordenken) del Inicio por iniciar. El recuerdo no es un impulso histórico que presenta lo pasado, sino el traslado (Versetzung) al ser como instancia esencial en la que el ser mismo es interiorizado sin pretensión de elevarlo a conciencia. *“Comprender el ser significa comprender el fundamento”* (93)⁶³. Esta indicación apunta al viraje (Wandlung) del ser humano con respecto al ser en su relación esencial y la consiguiente disposición y preparación para ello. El Inicio no guarda prisa pues solamente reposa en sí mismo cuando inicia. *“La meditación en el Inicio es, por ello, un pensar sin prisa que nunca viene demasiado tarde y a lo sumo tampoco viene demasiado temprano”* (93)⁶⁴. Este inicio es requerido por el ser ya que la metafísica es la fatalidad necesaria (das notwendige Verhängnis) de Occidente que deja los asuntos humanos olvidados en lo ente representado e impide el ensamblaje en su verdad de la Duplicidad de ser y ente. En la completud de la metafísica comienza la preparación a la irrupción a tal Duplicidad (1954a, 178). Sólo el ser puede clarear la Diferencia resguardándola en sí misma. Diferencia que se mantiene velada en lo oculto de la incognoscibilidad de lo diferenciable de la Diferencia (178) y, pese a ello, la Diferencia se expropia a sí misma. Existir significa ser en realización de esta Diferencia (1975, 454). Diferencia que la existencia humana hace explícita de diversas maneras en correspondencia con el develamiento del ser. No obstante, en el comienzo del pensar occidental tiene lugar la omisión impensada (der unbeachtete Wegfall) de la Duplicidad, esto es, su caída y pérdida. Esta omisión oculta el Claro del ser y preserva el comienzo. El desocultamiento de esta omisión prevalece en la historia de la metafísica, así como prevalece el olvido de la Duplicidad de ser y ente. (1954a, 241). *“El pensar está presente en virtud de la no dicha Duplicidad que permanece”* (242)⁶⁵, de modo que la presencia del pensar se encamina siempre a la Duplicidad de ser y ente. Sólo en virtud de lo ente, *ἐόν*, esencia el pensar. El atender hace presente el ser si se dirige por la Duplicidad. La manera en que acaece el repliegue de ésta es el Decir. Lo que hace aparecer el Decir es la presencia de lo presente.

⁶³ *“Das Sein begreifen, heißt den “Grund” begreifen”.*

⁶⁴ *“Die Besinnung in den Anfang ist daher auch ein unbeeiltes Denken, das nie zu spät und höchstens zu früh kommt”.*

⁶⁵ *“Das Denken west der ungesagt bleibenden Zwiefalt wegen an”.*

El Decir que acaece en la Duplicidad es la congregación de lo presente. En el despliegue de la Duplicidad reina el desocultamiento (Entbergung) al que los griegos dieron el nombre de *Ἀλήθεια*. La verdad, a partir del desocultamiento de la Duplicidad, deja pertenecer el ser al pensar. En *lo mismo* de Parménides, por el que pensar y ser se lían, guarda silencio el otorgar desocultante de la pertenencia de la Duplicidad con el pensar que *comparece* en la Duplicidad (249). La Duplicidad esencia desde el despliegue desocultante (entbergende Entfaltung) en cuanto *Ἀλήθεια*, desocultamiento que otorga el Claro del presenciar cuando aparece lo que *se* presenta. Por esto Parménides no habla de lo *ἔόν*, sino de la Duplicidad cuyo despliegue lo lleva acabo la *Μοῖρα*, según el fragmento VIII, la adjudicación (Zuteilung). La *Μοῖρα* es el envío desplegado congregante de la presencia de lo presente. *Μοῖρα* es el sino de ser (das Geschick des Seins) que mantiene oculta la Duplicidad y su respectivo despliegue, lo que conlleva el velamiento de la *Ἀλήθεια*, y la manifestación de ser como *ἰδέα*; hecho que se da al mantener la *visión* como regente de la verdad y que presupone el desocultamiento de la Duplicidad. Lo mismo vale para otras determinaciones de la verdad que se orientan bajo este desocultamiento del sino de la Duplicidad en la historia. El sino del desocultamiento de la Duplicidad deja lo presente al percibir cotidiano de los mortales. Este dejar destinal, este sino, sucede porque la Duplicidad y su despliegue permanecen ocultos (255). El pensar se destina al sino de la Duplicidad, allí queda escondido y cae en el olvido. No obstante, en *lo mismo*, τὸ αὐτὸ, se alberga lo digno de ser pensado, y se *da* como verdad del ser en cuanto desocultamiento de la Duplicidad. En el inicio esta Duplicidad fue impensada aunque se presentaba en lo ente. El primer Inicio (der erste Anfang) sostuvo la *Ἀλήθεια*, aunque de forma no inquirida auténticamente; la metafísica ocultó el ser y su historia se escribió como *ἰδέα* hasta completarse en la voluntad de poder. El otro Inicio (der andere Anfang), por su parte, acaece de forma propia en lo por iniciarse (2005, 98). De modo que, un pensar inicial vuelve al Claro. Éste se manifiesta en el Decir como expropiación del Inicio donde la palabra armoniza y cobra voz. Para el pensar inicial la superación de la metafísica es juego intermedio (Zwischenspiel) del tránsito al Inicio. (2009, 260). Dejar el Inicio en él demanda obediencia a la escucha del silencio (Er-horchen), con lo que se mora en la proximidad del pensar y el poetizar. El Inicio demora mundo y éste *es* en consonancia del litigio de ser y ente. El mundo *es* en Disensión con la tierra. En esta mutua contienda acaecen los replicantes, dios y hombre. La Disensión es dimisión y asignación de lo humano y lo

divino, mundo y tierra. La tierra es lo que acoge; en el emerger esencia como lo que alberga; es lo que da refugio y hace provenir (das Hervorkommend-Bergende) (1977, 32). Mundo no es lo objetivable a lo que se encuentra arrobado el ser. Entre mundo y tierra encuentra su origen la obra de arte y de un modo especial la poesía como manifestación de lo ente. La tierra es lo que hace emerger el retraerse de la obra. En la tierra el ser humano asienta su morada en el mundo. La obra sostiene la tierra en lo abierto del mundo (32), es decir; la obra abre mundo y hace a la tierra ser tierra. Hacerse tierra es conducirse a lo abierto (das Offene) en tanto que se cierra en sí. La tierra se muestra cuando se preserva infranqueable. La confrontación de mundo y tierra es la *contienda* en la que cada parte propugna por la autoafirmación de su esencia. Autoafirmarse es entregarse a la más original y oculta procedencia del propio ser (35). Cada combatiente se adentra en sí mismo en la medida en que es más exigente la contienda. Sin embargo, la tierra para ser tierra no prescinde de lo abierto del mundo y éste para ser mundo se compagina con la oscuridad de la tierra, con lo que trae un destino esencial. (36). La obra erige un mundo y trae la tierra y así instiga la contienda El fruto de ésta es el desocultamiento. Éste en cuanto Claro hace parte del rehusarse en el mundo del ocultarse. De modo que, "la esencia de la verdad es en sí misma la disputa originaria en la que se contiende aquel Medio abierto, al que entra lo ente, y del que vuelve a salir para regresar en sí". (42)⁶⁶. A lo abierto pertenece el mundo y la tierra, pero el mundo no es lo simplemente abierto que acaece en el Claro y la tierra no es lo simplemente cerrado que acaece en lo oculto. "Más bien es el mundo el Claro de las trayectorias de las indicaciones esenciales a las que se ensambla todo decidir" (42)⁶⁷. Así, mundo y tierra entran en la disputa del Claro y el ocultamiento. La verdad acontece allí. La poesía permite acontecer el desocultamiento, más no da a conocer los entes. En el poema, donde la verdad acontece, irrumpen los dioses. Allí lo sagrado se despliega y salva la presencia de lo presente. La verdad del ser acaece sobre hombres y dioses y los conduce a réplica (Entgegnung). El nombrar de los dioses se da de acuerdo al modo en que la verdad se desoculta, de acuerdo a la imagen que del ser humano se produzca y de acuerdo a su pertenencia al ser y según la representación de los entes (1997a, 235). La disputa de hombre y dios se resuelve a favor del más propio esenciarse del ser. La deidad de los dioses (die

⁶⁶ "Das Wesen der Wahrheit ist in sich selbst der Urstreit, in dem jene offene Mitte erstritten wird, in die das Seiende hereinsteht und aus der es sich in sich selbst zurückstellt".

⁶⁷ "Vielmehr ist die Welt die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt".

Gottschafft der Götter) emerge a partir del esenciarse. La esenciación del Acaecer-Expropiador impele el advenir de los dioses. "Dioses son aquellos que constriñen al *Da-sein*, salvaguarda de lo humano, de modo que, su constricción, la de su propia deidad, surge del ser como *Er-eignis*" (242).⁶⁸ Dios en la historia de la metafísica, historia del primer Inicio, es fundamento del ser y causa de lo ente. Sin embargo, el ser es constricción de los dioses. "En la historia preparatoria del otro Inicio es el ser el *Ereignis* del Abismo de la réplica de la constricción de los dioses y de la salvaguarda del hombre" (242).⁶⁹ La réplica de hombre y dios a partir del ser esencia como la verdad de este último. Fuera del ser no hay posibilidades para los dioses (244). Estos ingresan al Claro en Disensión. La Disensión trae el acaecer de los replicantes, dioses y humanos, y los litigantes mundo y tierra. "La Disensión significa gestar por separado la réplica y el litigio en el cruce de su esencia" (1997a, 307).⁷⁰ Dirimir (aus-tragen) es proferir la decisión en la que el *Ereignis* alcanza su propia esencia. Dirimir es salvaguardar y decidir el semoviente fundamento del Abismo (308). Lo que se dirime es el litigio y su perteneciente réplica. La Disensión es el *Ereignis*, esto es, el ser en cuanto dios y ser humano, en cuanto mundo y tierra. La Disensión no es un simple *πόλεμος* (1999, 77) y alcanza su determinación esencial como Diferencia. La Diferencia es el Pliegue que congrega la esencia de mundo y cosa como tierra, a partir de la que acaecen los mortales y replican el Dios. En "Dador" la Diferencia es el Eros que *acaece*. La Disensión de la Diferencia acaece en el litigio de placer y semilla, placer que es mundo y semilla que es tierra; como lo manifiesta la séptima estrofa. Los litigantes placer y semilla desocultan los mortales señalados en el cuerpo y estos, los mortales, replican el dios en el rehuso de la semilla. De acuerdo a la verdad del ser (Seyn) acaecen los dioses. El dios Eros acaecido en el poema replica el cuerpo de modo que entre dimisión y asignación la indecisión germina y el Claro acaecido se torna tiempo. La Disensión aviva el litigio que habita en la cosa y hace al poema ser un juego cuya esencia es el juego mismo. No hay metas porque no hay fundamento, de este modo, se deshace toda certeza. Lo que se ofrenda, luego, es una *fuga* en el repliegue del Eros que recorre el poema y se torna silencio. Así, se devela la Disensión en "Dador", silente Abismo del ser. La Disensión cuida el

⁶⁸ "Götter sind jene, die das *Da-sein*, die Wächterschaft des Menschen, ernötigen, aber so, daß ihre Not, die ihrer eigenen Gottschafft, aus dem Seyn als Ereignis entspringt".

⁶⁹ "In der Vorgeschichte des anderen Anfangs gedacht ist das Seyn das Ereignis des Abgrundes der Entgegnung der Notschaft der Götter und der Wächterschaft des Menschen".

⁷⁰ "Der Austrag meint das Auseinandertragen der Entgegnung und des Streitens in die Kreuzung ihres Wesens".

Abismo. El cuidado salvaguarda la constricción del ser (1997, 100). El Abismo es nada y fundamento. La nada es el anonadamiento del fundamento, la apropiación hacia lo abierto del rehuso; el fundamento es el anonadar la apropiación en la constricción de la fundación donde se decide humanidad y deidad (99). El cuidado del Abismo decide lo sagrado, allí se prepara el ensamble que proviene del destino (2009, 255). El cuidado del Abismo a lo largo del poema es el falo en su silencio deificado. Litigantes y replicantes son acaecidos expropiadoramente en este pliegue de silencio y su expropiación se convierte en historia como verdad del Claro. La contienda de réplica y litigio clarea y lo clareado es el rehuso del Abismo. El Claro es la verdad del ser que esencia en Disensión (1997, 84). La Disensión evoca siempre inauguración. El ser demanda la contienda de su propia esencia y constriñe el inicio de otra historia en tanto que manifestación del mundo a partir de lo oculto de la tierra.

Rückkehr der Erde

Erst das Freyen
läßt de Erde wieder erden:
dem Gedeihen
neu die holde Bergnis werden:
Zukunft
reinem kühnen Blühen,
unbewehrt mit Mühen,
edel im Verglühen.
Ankunft
nur von Anfang ist das Freyn.
Erst wenn dieses rein verweilt ist
in das Wohnen,
dem der Mensch beginnlich zugeteilt ist,
waltet Schonen,
ek-sistiert genaht das Seyn -
namenlos und unverwohnbar,
hirtentümlich, unentthronbar,
ingewhont in den Befreyten,
einzig zum Geschick Verwandten –
frühe Welt der Jahresweile,
die der Mensch im seynsgeweiheten
Wechselgang verbringt, voll ungekonnten
Anklangs aller Sorg' und Feier,
dessen jäh geborgne steile
Würde ihre scheuen Scheleier
breitet um die Ausfalt
ferner Heitere, milde Einfalt

jetzt der heimgekehrten Erde⁷¹.

(Heidegger 2007, 201)

La tierra demanda liberar la tierra y ésta al liberarse se torna historia. Liberar trae Inicio y éste consigo el habitar. La esencia del habitar es el cuidar que salva la tierra, acoge el cielo espera los deíficos y guía a los mortales (Heidegger 1954a, 159). El habitar guarda ser en las cosas cuya dignidad se entreteje en velos que manifiestan la verdad en la que se instaure la historia. "La verdad es el litigio originario en el que se disputa lo abierto en el que entra y desde el que se retira todo lo que se muestra y se retrae como ente" (1977, 48)⁷². De modo que, la verdad es la no verdad (Un-Wahrheit). A ella pertenece lo aún no desocultado. La verdad *es* en la medida en que se instale en la apertura de lo abierto (die Offenheit dieses Offenen). En lo abierto hay siempre un ente, en el que la apertura gana firmeza. El ser a partir de su esencia permite que acontezca el espacio de juego de la apertura (der Spielraum der Offenheit). Cuando litigio y espacio de juego se abren, la verdad se establece fruto de la distribución de Claro y ocultamiento. "Claro de la apertura y establecimiento en lo abierto se pertenecen mutuamente, son la misma esencia del acontecer de la verdad. Este acontecer es histórico de múltiples formas" (49)⁷³. La esencia de la verdad para llegar a ser verdad debe establecerse en lo ente. La obra, primordialmente la poética, le ofrece a la verdad la posibilidad de lo ente. La verdad se establece en el poema. La verdad sólo esencia como litigio entre Claro y ocultamiento en la alternancia de mundo y tierra (50). El litigio es el rasgo (Riß) en cuanto Intimidad de la mutua pertenencia de los litigantes, en cuanto rasgo es rasgadura que une a los litigantes en el origen de su unidad. La rasgadura es el trazo (Auf-riß) que dibuja los rasgos del emerger del Claro de lo ente. La rasgadura no

⁷¹ Regreso de la tierra. Sólo el liberar/deja a la tierra ser nuevamente tierra: /al prosperar/ ser de nuevo el resguardo favorable:/ Futuro/ al puro y osado florecer,/ inerme de fatigas,/noble en el lento marchitarse./ Llegada/ solamente del Inicio es el liberar./ sólo cuando éste puramente demorado es/ en el habitar,/ al que el ser humano es en los comienzos adjudicado,/ el cuidar impera,/ ex-siste cerca el ser -/ anónimo e inhabitable,/ pastoril, indestronable,/ habituado a lo liberado,/ únicamente al destino emparentado -/ antaño mundo del morar del año,/ que el ser humano en el consagrado/ cambio del ser transcurre, completamente desconocida/ resonancia de todo cuidado y celebración,/ cuya súbita resguardada escarpada/ dignidad sus medrosos velos/ extiende en torno al despliegue/ del lejano despejamiento, indulgente candidez simple/ ahora de la tierra que viró al hogar.

⁷² "Die Wahrheit ist der Urstreit, in dem je in einer Weiser das Offene erstritten wird, in das alles hereinsteht und aus dem alles sich zurückhält, was als Seiendes sich zeigt und entzieht".

⁷³ "Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind dasselbe eine Wesen des Wahrheitsgeschehens. Dieses ist in mannigfaltigen Weisen geschichtlich".

opone a los litigantes. La rasgadura (Riß) como rasgo crea contorno (Umriß). La verdad se establece en lo ente como litigio. Éste se abre en el rasgo, así lo ente ocupa lo abierto de la verdad (51). Cuando se poetiza la verdad acontece, de modo que la historia irrumpe. Que algo tenga carácter histórico quiere decir que su esencia es expropiada. Hay historia cuando el ser adviene en la verdad y la verdad adviene en el ser. La historia es la Decisión (Entscheidung) de la esencia de la verdad en cuanto *Ereignis* como transpropiación del Claro (Über-eignung der Lichtung). En el expropiar habita la Diferencia y la constricción de la Decisión. "La historia en cuanto historia es la juntura 'del' Inicio" (2009, 266)⁷⁴. De modo que, en ella hay instancia y destino más no avance y retrocesos; por ello, conduce siempre a lo inicial. La historia empero, se conceptualizó a partir de la historiografía como consecuencia esencial de la interpretación moderna de lo ente como conciencia en la figura de lo calculable (271). "Historia es fundación de la verdad del ser, de modo que, esta fundación en cuanto tal es expropiación en el Ereignis como Disensión" (1998, 95)⁷⁵. "Dador", por consiguiente, no es una reproducción figurada de la historia. Este poema no reproduce épocas de la historia universal, ni toma datos historiográficos como soporte de metáforas. En "Dador" acaece la verdad como litigio de las cosas y, por ello, toda visión dialéctica se hace inviable. La verdad en "Dador" es la ofrenda del ser como Diferencia, el Eros relacionable. A partir de él la historia es ya no un concepto cuya primacía es el pasado, lo mudable y la continuidad en el devenir sino Disensión de la esencia de la verdad del ser en la que cada instancia se experimenta no como consecuencia sino como Inicio (2005, 185). Lo que inicia el Eros es la Disensión de la Diferencia que alberga la Duplicidad de la presencia de lo presente como falo. La historia es historia de la verdad del ser. La historicidad del *Dasein* esencia en su pertenencia a esta verdad. Hay historia cuando una cosa no sucede a otra sino cuando acaecen cosas. En *Aventuras sigilosas* las cosas no suceden, acaecen. Este poemario que teje una gran "historia" no está conformado por múltiples historias o "aventuras sigilosas", once en total para igual número de poemas, sino que teje historia, como cualquier auténtico poema, en la verdad en Disensión del ser. *Aventuras sigilosas* no es un relato historiográfico ficticio, o lo que es igual, un poema construido con las técnicas el proceder historiográfico -espacio, tiempo y trama- y en cuanto poema no perteneciente a la realidad efectiva de lo ente. *Aventuras sigilosas* es desocultamiento en el Claro del ser

⁷⁴ "Die Geschichte als das Geschicht ist die Fuge 'des' Anfangs".

⁷⁵ "Geschichte ist Gründung der Wahrheit des Seyns, so zwar, daß diese Gründung als solche Ereignis ist im Ereignis als Antrag".

acaecido en el litigio originario. Así "Llamado del deseoso", segundo poema de *Aventuras sigilosas*, alberga como "El guardián inicia el combate circular", último poema de este poemario, la verdad que subyace en la *historia*, que abre *Aventuras sigilosas*: La ausencia como Diferencia en el regreso que rompe toda continuidad y envía el ser como destino al Abismo:

LLAMADO DEL DESEOSO

Deseoso es aquel que huye de su madre.
Despedirse es cultivar un rocío para unirlo con la secularidad de la saliva.
La hondura del deseo no va por el secuestro del fruto.
Deseoso es dejar de ver a su madre.
Es la ausencia del sucedido de un día que se prolonga
y es a la noche que es ausencia se va ahondando como un cuchillo.
En esa ausencia se abre una torre, en esa torre baila un fuego hueco.
Y así se ensancha y la ausencia de la madre de la madre es un mar en calma.
Pero el huidizo no ve el cuchillo que le pregunta,
es de la madre, de los postigos asegurados, de quien se huye.
Lo descendido en vieja sangre suena vacío.
La sangre es fría cuando desciende y cuando se esparce circularizada.
La madre es fría y está cumplida.
Si es por la muerte su peso es doble y ya no nos suelta.
No es por las puestas donde se asoma nuestro abandono.
Es por un claro por donde la madre sigue marchando, pero ya no nos sigue.
Es por un claro, allí se ciega y bien nos deja.
Ay del que no marcha esa marcha donde la madre ya no le sigue, ay.

No es desconocerse, el conocerse sigue furioso como en sus días,
Pero el seguirlo sería quemarse dos en un árbol,
y ella apetece mirar el árbol como una piedra,
como una piedra con la inscripción de ancianos juegos.
Nuestro deseo no es alcanzar o incorporar un fruto ácido.
El deseoso es el huidizo
y de los cabezazos con nuestras madres cae el planeta centro de mesa
y ¿de dónde huimos, sino es de nuestras madres de quien huimos
que nunca quieren recomenzar el mismo naipe, la misma noche de igual ijada descomunal?

(Lezama 1994, 81-82)

En el poema hay historia porque el ser se devela en la existencia humana como expropiándose a sí mismo, en el no reconocimiento de sí, en el arrobamiento de lo propio, en el arrojarse a posibilidades. No hay sucesos porque de aquello que se huye no *está*, nunca ha *estado*. El abandono se muestra justo allí donde no se ha producido el abandono, en lo aún no desocultado. La madre es el espacio-quien de la huida. Cada existencia es su espacio. El movimiento en los puntos cardinales no demarca espacio alguno, porque éste no se define por el movimiento. El espacio es la existencia que se arrastra en el Claro. Cuchillo, ausencia y madre se desocultan como lo mismo en cuanto rasgo. La Diferencia es el *llamado* que encuentra la tierra en la sangre, que es fría cuando desciende, y el mundo que es la muerte como marcha. "Llamado del deseoso" señala un punto de partida inexistente en la despedida. Llamado y despedida se entrecruzan en el fuego de la torre, que señala el Claro del ser, donde esencia el deseo del deseoso que no pretende *devenir* un fruto dado, porque su deseo es huidizo, instante que es ausencia, *Ereignis*. El llamado no tiene punto de origen, conlleva Salto autentico (Ur-Sprung) al Abismo que abre el deseo de ausencia, Disensión de la Diferencia, que alimenta su llamado. El poema acaece historia porque desoculta el ser como falta que rememora la Disensión de lo presente en la que se despliega lo que *es*; porque esencia el ser y no lo entitativo del plano historiográfico. Sólo allí donde tal cosa ocurre el tiempo se torna tiempo. "Historia es la expropiación de tiempo del espacio de la Disensión" (Heidegger 1998, 116)⁷⁶. Cuando la historia *es* acaece expropiadoramente el ser en cuanto *Ereignis*, la esenciación del ser decide sobre la esencia de la historia. La historia que "Llamado del deseoso" despeja es la historia de la Disensión del ser en la que espacio y tiempo se piensan de forma inicial como acaeciente esencia.

La historia es el venir de lo que viene (das Kommen des Kommenden). El venir surge de *Ereignis* como expropiación del ser (Heidegger 1998, 93). La historia es la historia del ser y, por ello, es la verdad del ser que acaece en la existencia humana cuya historicidad esencia en la pertenencia a dicha verdad. La historia del ser no reconoce retrocesos o avances. "Historia es expropiación del Claro. El Claro es la semoviente Disensión de réplica y litigio" (101)⁷⁷. La verdad en cuanto Claro de lo ente acontece cuando se poetiza, lo que despliega

⁷⁶ "Geschichte ist Erzeitigung des Raumes des Austrags".

⁷⁷ "Geschichte ist Er-eynung der *Lichtung*. *Lichtung* – entrückender Austrag des Kampfes von Entgegnung und Streit".

el poema es lo abierto. Allí la poesía instauro su verdad como historia en cuanto ofrenda que adviene en el desocultamiento del ser; en cuanto fundamento del que se extrae el mundo, es decir, en cuanto tierra; y en cuanto Inicio como Salto, que no considera lo dejado atrás. El arte alcanza su esencia histórica como instauración en el sentido de litigio de la verdad que es siempre Inicio. El Inicio es siempre Salto. El Salto instaurador acontece en el arte y es, por ello, Salto Inicial (Ur-sprung) (1977, 66). La poesía es este Salto, es decir, un modo como la verdad llega a hacerse histórica. Cada vez que acontece el arte hay Inicio y la historia recibe un fuerte impulso (65). En cada Salto, esto es, en cada decir poético, la historia inicia. El Salto lo propicia la Disensión de la Diferencia y resplandece en la *imago* en cuanto contrapunto o tejido. El poema es un acontecimiento histórico en el que el mundo emerge y la tierra se oculta. La *imago* que gesta el poema retiene lo decible y muestra lo indecible. Porque la poesía instauro historia es posible pensar en eras imaginarias. Éstas surgen en situaciones excepcionales que la imagen apresa al repetirse (Lezama 2010b, 32). Una era imaginaria es instauración del reino poético (32), aún en el silencio del poema. La fuente de la era imaginaria es la *imago* como contrapunto cultural (46). La *imago* es la fuerza operante en la historia, semilla o semen, (1981, 176) que al repetirse de forma inicial en múltiples metáforas propicia la era imaginaria, con lo que se lleva acabo una gran destrucción. Lo que destruye la era imaginaria es la concepción de tiempo, como representación de lo ente calculable que sirve de soporte a la ciencia histórica. El tiempo es el Abismo del fundamento (Heidegger 1989, 33). El tiempo envuelve en sí la esencia de la historia. Experimentar una era imaginaria es experimentar una forma distinta de historia que lo es siempre de la manifestación del ser. Esta experiencia de historia dista de toda concepción de la historia como "pasado constatable" y "realidad en devenir". Esta experiencia guarda distancia de la propuesta hegeliana que asume la historia como desarrollo de momentos de la razón y despliegue del espíritu universal (Hegel 1999, 490). La historia en la configuración del espíritu está dominada por un fin último y se rige por la razón divina y absoluta. Hecho que es demostrable por la razón misma y por la existencia de un tratado de historia como el que el mismo Hegel presenta (1974, 44). La historia es el *recuerdo* de las figuras del espíritu, de modo que junto con la fenomenología se constituye en memoria y calvario del espíritu absoluto (2009, 94). Historia es a la vez, en cuanto reproducción del momento objetivo y el momento subjetivo, acontecimiento y memoria o manifestación de lo absoluto. La experiencia de la historia por la *imago* dista también de la expectativa mesiánica en contraposición al continuo de la historia propuesta por Benjamin. El Ahora (Jetztzeit), momento de redención, que emana de las tensiones de la historia

(1965, 90) queda atrapado a pesar de todo en la franja de devenir, al igual que la concepción hegeliana de la historia. En la historia de la poesía se ofrenda la *imago*, "tejido intersticial" (Lezama 2009 17) que deshace la continuidad por inmutabilidad o devenir del ser de lo ente. De modo que, donde hay *imago*, des-ocultamiento de lo im-posible, hay historia. La historia que acaece cada imagen es una era. Las eras son en cada caso la verdad del ser en cuanto *imago*. Las eras imaginarias son juegos de espacio tiempo que trazan la historia de la poesía en cuanto imagen que *perdura* en el Abismo y que, por ello, disienten de la historia como continuo de la razón en su constante devenir. La historia que propicia "Dador" es ella misma una era, la de la posibilidad infinita, su acontecer lo obtiene en la resurrección como espacio de Disensión. La Disensión tiene lugar en el espacio del Eros relacionable cuya escisión marca el falo. El falo ya no es el falo como símbolo de la fertilidad o de la deidad propios de culturas como la egipcia, la griega o la hebrea. El falo no es a la manera de estos desocultamientos que tienen su origen en el brillo fecundador del sol en el equinoccio de primavera representado en la figura del macho cabrío y el toro; y que en su trasegar histórico adquiere múltiples matices. Lo develado en el poema, su verdad, es el falo como Disensión de la Diferencia de mundo y cosa que traspasa todo simbolismo cultural germinativo justamente porque manifiesta tal Diferencia o porque deja im-pensada la escisión o intersticio de su germinación. Lo que señala lo im-pensado es el rasgo que crea proximidad entre pensar y poetizar. La androginia no es ya el símbolo de perfección divina en la unidad o de la no escisión del ser primordial, ni de la indiferenciación original. La androginia trazada en la era de la posibilidad infinita no elimina el antagonismo sino que lleva a las partes contrapuestas a lo máximo de su esencia y, por ello, no es la búsqueda de la plenitud o de la totalidad sino la contienda esencial. La resurrección no es el resurgir de la vida luego del paso por el averno como sucede en la realidad del mundo católico, ni un retornar propio de los dioses como Osiris o Baal o incluso el mismo Orfeo. La resurrección es el espacio de Disensión en el Claro donde emerge lo posible en la infinitud. En este espacio de Disensión litigan pensamiento y poesía, y se ofrenda la *imago* como Pliegue que resguarda la Diferencia.

En suma, la Diferencia acaecida en Disensión propicia historia como el esenciarse del ser mismo. La Diferencia pertenece siempre a la Disensión y ésta lo es siempre de la Diferencia. La Disensión de la Diferencia acaece en el litigio de lo que se oculta en la tierra y se silencia en la cosa, y de lo que se muestra y clarea en el mundo. La Disensión

salvaguarda la disputa del Pliegue y de este modo gesta historia. La Disensión es en sí misma expropiadora y tiene, por tanto, carácter histórico como Inicio de la Diferencia dirimido en el Decir en el que la *imago* hace patente su naturaleza como semilla. La *imago* acaece en Disensión y la Disensión despliega la *imago*. La Disensión aviva el litigio del Pliegue o Duplicidad del ser. La Duplicidad de la presencia de lo presente es la Diferencia de ser y ente y la Disensión de ésta es la dimisión y asignación de lo que acaece en contienda. El mundo que se abre propicia litigio con la tierra que se contrae, el dios que escapa acaece réplica con el humano que se afirma tiempo. La Duplicidad de la presencia de lo presente es la Diferencia de ser y ente y la Disensión de ésta acaece en el juego de comparencias de los expropiados en la Cuaternidad. La Duplicidad de la presencia de lo presente es la Diferencia de ser y ente y la Disensión de ésta es el cuidado del Abismo. El cuidado presencia como salvaguarda de la constricción del ser, que es aquello a lo que es compelido el ser en su sino, al desocultamiento y su natural olvido. La constricción se comprende conforme a la nada en cuanto Abismo. El cuidado del Abismo ensambla el destino. La Duplicidad de la presencia de lo presente es la Diferencia de ser y ente y la Disensión de ésta es la ausencia en *Aventura sigilosas* y el silencio en "Dador", que se expande a lo largo del poemario del mismo nombre. La historia es la Disensión de la verdad y en la verdad el ocultamiento es el rasgo fundamental. Así se afianza el olvido del ser en la ciencia histórica que ignora la experiencia del ser como *Ereignis*. La *imago* como historia no puede ser explicada a partir de la historia universal porque ella es la verdad del poema. La historia de la *imago* no concuerda con la historia de lo ente representado porque el tiempo en ésta es lo contable y en aquella es el Abismo. Cuando la *imago* replica configura la era imaginaria. "Dador" no se circunscribe en ninguna de las eras a las que el poema hace mención, no recrea la historia de las culturas que allí fugazmente aparecen. "Dador" configura más bien la *imago* de la posibilidad infinita a partir de los juegos de desocultamiento que piensan lo no pensado en las eras, el litigio del Eros relacionable como litigio. El falo no anula la Diferencia, dirime el litigio. En él no se establece relación de contrarios sino que preserva la intimidad de mundo y cosa como lo por pensar. El lenguaje porta la discordia. *Lo mismo* acaece en contrajuego (*Widerspiel*) en el Claro y, por ello, allí puede gestarse litigio y, por tanto, germinación. El litigio no tiene en el falo por sustrato la diferencia o el antagonismo de género. Lo que entra en litigio o contraposición escapa a tal diferencia o antagonismo, de modo que, es posible toda germinación impensada en virtud de la causalidad incondicionada. Lo monstruoso surge en la indecision, punto intermedio de lo dispar. La germinación en "Dador" rompe todo

determinismo y finalidad, se piensa de forma hipertélica. La procreación no es fruto del dualismo germinativo, ni de la solitaria homogeneidad o identidad del ser sino de la monstruosidad que despliega lo telúrico y lo estelar en una sorprendente causalidad metafórica que como hechizo ocupa lo abierto del Claro y ofrenda la *imago* que pliega la presencia de lo presente, en el uno indual, Abismo de todo Inicio. La Disensión del ser todo lo hace posible; en ella la resurrección abre el trazo de Eros y *tánatos*. La historia en la que se propicia "Dador" es ella misma una *era*, cuyo acontecer lo obtiene en la resurrección como espacio de Disensión. La historia de lo ente calculable, historia del continuo de los acontecimientos es la historia del olvido de la Disensión del ser. La historia de la *imago* es la historia de esta Disensión que libera toda posibilidad de manifestación en el Decir. El poema es el lugar de la disputa del desocultamiento que se ofrenda en el Decir. Allí el ser esencia en el trazo del Abismo, por ello, el ser es su tachadura, espacio de juego de deíficos y mortales, cielo y tierra (Heidegger 1976b, 411). El ser es la *imago*, lugar del litigio. "Dador" es el intersticio en el que clarea la imagen de la resurrección en cuanto evocación del litigio de la historia acontecida. ~~Dador~~ es la nada de la historia en la que acaece el ~~ser~~. El poema lleva la rúbrica de lo por decir en la resurrección de la nueva posibilidad que preserva límites con el pensar. El trazo sobre el poema señala el Decir del silencio del Pliegue del Claro del Abismo del ser. Tachar es instaurar el rasgo en el Decir del ser. El ser y su tachadura, el signo del aspa cruzada (das Zeichen der Durchkreuzung), es la rúbrica del litigio de mundo y tierra; y de la nada. El Decir que surge de la tachadura es el trazo de la proximidad del pensar y el poetizar. La rúbrica de "Dador" es el aspa que oblitera la historia. El alabeo del ser, el Inicio como retiro en la Diferencia, conduce a un decir inicial en el que el ser se escribe de forma tachada. El acaecimiento del ser se indica con un aspa que señala apertura de lo impensado. El movimiento de las aspas de ~~"Dador"~~ tritura la historia como proceso y despliega en lo indual, plisada de ser y ente, el Eros como historia o germinación acaecida en el Claro de la Disensión del ser. Lo abierto es, por ello, Inicio. La rúbrica del poema es el aspa que señala el Abismo del mundo. El aspa indica la nada y en ésta esencia la Diferencia de ser y ente como Acaecer Ex-propiador en lo abierto del Claro. La historia que acaece es la historia de la posibilidad infinita.

CONSIDERACIÓN FINAL

La *imago* irrumpe cuando en una cultura se retrae el fundamento y la causalidad metafórica florece como sortilegio o conjuro. Sólo cuando en el interior de una cultura se traza el Pliegue es posible la *imago* en cuanto Salto como Inicio al Abismo del ser, que pone en marcha la era imaginaria. Ésta es la más dicente particularidad en el *Ereignis*. Mas no es suficiente que el fundamento se retraiga, para el emerger de la *imago*, es imprescindible que este acaecimiento lo sea siempre como Salto inicial, no un hecho meramente fortuito como lo es un evento. Las culturas a través de los mitos evocan el constante retorno al fundamento. Cada vez que esto ocurre, es decir, cada vez que el origen tiene lugar en una sustancia causa de lo ente, la *imago* es denegada. La Disensión que porta y trae la *imago* conduce a la retracción del fundamento, acaecimiento en el que la *imago* es ofrendada. La Disensión se resguarda en lo que manifiesta y, por ello, permanece olvidada como tal en las diferentes culturas o civilizaciones. Cada cultura alberga en sí la posibilidad de hacer explícita la Disensión. Sin embargo, el sino del ser vela tal posibilidad. En las *eras* la Disensión es lo impensado. El poema propicia la penumbra adecuada al litigio instaurador del ser. Cuando el pensar no se encuentra preso en antagonismo alguno, esta Disensión puede hacerse palpable aun más fácilmente. Si una cultura piensa sus deíficos como fundamento del ser y causa de lo ente la Disensión se tornara soterrada e indecible. Poetizar en el silencio del ser el Pliegue de esta Disensión es lo que abre historia como eras imaginarias, que brotan aún en ausencia del poema. La era de la posibilidad infinita, de la que José Lezama Lima es su principal artífice aún después de José Martí y Hernando de Soto, es la era de mayor riqueza del pensar en el Claro, porque en ella la Disensión de la Diferencia es ya pensada en la poesía de Lezama aún cuando no sea nombrada en tales términos, esta Diferencia es poetizada. Una era es imaginaria debido a la existencia de una particular germinación que no conoce adeudo y se encamina en la perplejidad -el *virgo potens* en donde la concepción de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre, acontece sin necesidad de cópula humana o incluso divina, o lo *tanático* de la cultura egipcia donde la procreación de los monarcas tiene lugar en las cámaras nupciales de la muerte con el

propósito de salvar a las divinidades infernales de la esterilidad , son muestra de ello-. El elemento común a todas las eras imaginarias es este tipo de geminación que acaece en Disensión e indica el Pliegue del ser de lo ente. En cada *imago* hay caminos de bosque (Holzwege) que no conocen origen ni destino sólo instancias como Abismo. La marcha en el bosque señala que nada es retorno y que cada paso es la más propia y abismal de las particularidades. Esta marcha no carece de sentido pues tampoco goza de él. La experiencia del camino es al esenciación en el Claro:

Nada es en vano

Todo es único

Nichts ist umsonst

Alles ist einzig.

(Heidegger, 1983, 30)

BIBLIOGRAFÍA

• BIBLIOGRAFÍA CITADA

BIBLIOGRAFÍA DE LEZAMA

LEZAMA, Lima José (2010a) *Analecta del Reloj*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (1981) *Imagen y posibilidad*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (2010b) *La cantidad hechizada*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (2009a) *Paradiso*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (1994) *Poesía completa*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (1985) *Poesía completa*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

_____ (2009b) *Tratados en La Habana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

BIBLIOGRAFÍA DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin (1957) *Identität und Differenz*. Tübingen: Neske

_____ (1961a) *Nietzsche Erster Band* Pfullingen: Neske.

_____ (1961b) *Nietzsche Zweiter Band* Pfullingen: Neske.

_____ (2001) *Sein und Zeit* Tübingen: Max Niemeyer.

_____ (1954a) *Vorträge und Aufsätze* Tübingen: Neske

_____ (1954b) *Was Heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer.

_____ (1969) *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.

BIBLIOGRAFÍA DE HEIDEGGER EN COLECCIÓN GENERAL

HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983) *Aus der Erfahrung des Denkens* B13 [1951-1959]

_____ (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* B65 [1936-1938]

_____ (1997a) *Besinnung* B 66 [1938/39]

_____ (1994) *Bremer und freiburger Vorträge* B79 [1949 - 1957]

_____ (1997b) *Der Satz von Grund.* B 10 [1955-1956]

_____ (1998) *Die Geschichte des Seyns* B69 [1938/40 - 1939-40]

_____ (1992) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* B29/30

_____ (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie* B24 [1927]

_____ (2009) *Ereignis* B 71 [1941-1942]

_____ (1976a) *Einführung in der Metaphysik* B40 [1935]

_____ (1981a) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* B4 [1934-1935]

_____ (2007) *Gedachtes* B81

_____ (1981b) *Grundbegriffe* B51 [1941]

_____ (1977) *Holzwege* B5 [1950]

_____ (1991) *Kant und das Problem der Metaphysik* B3 [1929]

_____ (1998) *Logik Als die Frage nach dem Wesen der Sprache* B 38 [1934]

_____ (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* B63 [1923]

_____ (1999) *Metaphysik und Nihilismus* B 67 [1938 -1939][1946-1948]

_____ (1990) *1.Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie* B50 [1941-1942]

_____ (1986) *Seminare* B15 [1966-1977]

_____ (1976b) *Wegmarken* B9 [1919-1961]

_____ (2005) *Über den Anfang* B70 [1941]

_____ (1985) *Unterwegs zur Sprache* B12 [1959]

BIBLIOGRAFÍA DE OTROS AUTORES

ARISTOTELES (1982) *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos

_____ (1974) *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos

_____ (1990) *Retórica*. Madrid. Gredos.

BENJAMIN , Walter (1965) *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp.

BIANCHI, Ross Ciro (2010) *Así Hablaba Lezama Lima. Selección La Habana: Colección Sur Editores*

BIEDERMANN, Hans (1996). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

CIRLOT, Juan-Eduardo (2004) *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ciruela.

CHEVALIER, Jean (1988) *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder

FREUD, Sigmung (1998) *Obras Completas v21*. El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras. Buenos Aires: Amorrutu Editores.

GRANET, Marcel (1959) *El pensamiento chino*. México: Uteha.

HEGEL, Georg Wilhelm (2009) *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos.

_____ (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.

_____ (1999) *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona Edhasa.

HUSSERL, Edmund (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

KANT, Immanuel. (1952) *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag

LACAN, Jacques (2002) *Escritos v.2* Buenos Aires: Siglo XXI

- LAO-TSÉ (2006) *Tao te chin: los libros del Tao*. Madrid:Trotta
- LEBNIZ, Gottfried (2001) *Monadología. Principios de filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARCUSE, Herbert (1969) *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- MOSTERÍN, Jesus (2007) *China: historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980a) *Sämtliche Werke B1. Die Geburt der Tragedie, Unzeitgemäße Betrachtungen, Nachgelassene Schriften (1870-1873)*. München Berlin New York: Deutscher Taschenbuch verlag de Gruter
- _____ (1980b) *Sämtliche Werke B6 Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Nachgelassene Schriften*. München Berlin New York: Deutscher Taschenbuch verlag de Gruter
- OVIDIO (1995) *Metamorfosis*. Madrid: Cátedra.
- PLATON (1986) *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- SCHOPENHAUER,Arthur. (1991) *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke. Stuttgart, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____ (1957) *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- VOGELMANN (1986) *I ching: el libro de las mutaciones*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; Barcelona: Edhasa.

• BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

BIBLIOGRAFÍA DE LEZAMA

- LEZAMA Lima, José (1998) *Cartas a Eloísa y otra correspondencia*. Madrid: Editorial Verbum.
- _____ (2000) *Como las cartas no llegan*. El Vedado Ciudad de la Habana: Ediciones Unión.
- _____ (1987) *Cuentos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- _____ (2001) *Diarios*. México: Ediciones Unión.
- _____ (1979) *Esferaimagen*. Barcelona: Tutsquets Editores
- _____ (1993) *Fascinación de la memoria*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

- _____ (2010) *La expresión americana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- _____ (1994) *La visualidad infinita: ensayo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- _____ (1998) *La Habana Caleidoscópica*. Madrid: Bartleby Editores
- _____ (1991) *La Habana*. Madrid: Verbum.
- _____ (2009) *Lezama disperso*. La Habana: Ediciones Unión.
- _____ (1996) *La materia artizada* (críticas de arte). Madrid: Editorial Tecnos.
- _____ (1989) *Oppiano Licario*. Madrid: Editorial Cátedra.
- _____ (2000) *La posibilidad infinita: archivo de José Lezama Lima*. Madrid: Editorial Verbum.
- _____ (2010) *Revelaciones de mi fiel Habana*. La Habana: Ediciones Unión.

BIBLIOGRAFÍA DE CRÍTICA LITERARIA EN TORNO A LEZAMA: LIBROS

- BEJEL, Emilio (1994) *José Lezama Lima, el poeta de la imagen*. Madrid: Huerga y Fierro Editores.
- BRAVO, Víctor (1992) *El secreto en geranio convertido: una lectura de paraíso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- COLOQUIO internacional sobre la obra de José Lezama Lima (1984) Madrid Editorial Fundamentos.
- CORREA Rodríguez, Pedro (1994) *La poética de Lezama: Muerte de Narciso*. Granada: Universidad de Granada.
- ESPINOSA, Carlos (1986) *Cercanía de Lezama Lima*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- GONZÁLEZ, Reynaldo (2009) *Lezama revisitado*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- MARQUEZ DE ARMAS, Pedro (1994) *Fascículos sobre Lezama*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- MOLINERO, Rita Virginia (1989) *José Lezama Lima o el hechizo de la búsqueda*. Madrid: Editorial Playor.
- PELÁEZ Pérez, Carlos Eduardo (1956) *El Sistema Poético de José Lezama Lima*. Medellín: Editorial Marín Vieco.
- PINILLA, Vargas Augusto Gabriel (2010) *La era Lezama Lima*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- RENSOLI, Laliga Lourdes (1990). *Lezama Lima una cosmología poética*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- SIMON, Pedro (1970). *Recopilación de textos de José Lezama Lima*. La Habana Casa de las Américas.
- VALDIVIESO, Jaime. (1980) *Bajo el signo de Orfeo: Lezama Lima y Proust*. Madrid: Editorial Orígenes.
- VALLE, Idárraga Mónica María (2010). *La poética política de José Lezama Lima: imagen y vacío en su crítica de arte*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- XIRAU, Ramón (1993). *Poesía y conocimiento: dos poetas y lo sagrado*. México: El Colegio Nacional.
- ZIONA, Hirshbein Cesia (1984) *Las eras imaginarias de Lezama Lima*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

BIBLIOGRAFÍA DE CRÍTICA LITERARIA EN TORNO A LEZAMA: ARTÍCULOS

- MATEO Palmer, Margarita (2006) "Las palabras como peces dentro de la cascada: Lezama y el lenguaje". En: Casa de las Américas. La Habana. V 46, No 244. Jul/Sep, 21-29
- MENDEZ Martínez, Roberto (2010) "La pagina arrancada" En: Casa de las Américas. La Habana. V 50, No 261. Oct/ Dic, 51-60.
- MOREJÓN, Nancy (2010) "Aproximaciones a la poesía de José Lezama Lima". En: Casa de las Américas V 50, No 261. Oct/ Dic, 104-11
- NEILA, Manuel (2011) "La Aventura sigilosa de José Lezama Lima" En. Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid. No728 Feb, 107-116
- PINILLA, Augusto (1995) "Lezama Lima y la poesía" En: Gaceta. Bogotá. No 30. Oct, 44-48.
- ROMERO, Armando (1984) "José Lezama Lima o el epos de la imaginación" En: Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid. No 412. Oct, 133-140.
- SUCRE, Guillermo (1975) "Lezama Lima: el logos de la imaginación" En: Eco. Bogotá V29 No 175. May, 9-38.
- VARGAS, Guillén Germán (1994) "Los conceptos de imagen y política en Lezama Lima" En: Revista Foro. Bogotá. No 24. Sep, 90-112.

YURKIEVICH, Saúl (1977) "El eros relacionable o la imagen onmimoda y omnívora" En: Eco Revista de la Cultura de Occidente. Bogotá. V32 No 194. Dic, 212-223.

PRÓLOGOS Y ENSAYOS EN OBRAS DE SELECCIÓN DE TEXTOS DE LEZAMA

ARMAS, Emilio de (1992) "La poesía del Eros cognoscente" En: Lezama Lima José *Poesía* Madrid: Cátedra, 20-64.

AULLÓN de Haro, Pedro (2010) "Estudio preliminar" En: Lezama Lima José *Escritos de estética*. Madrid: Editorial Dykinson, 9-46.

LOPÉZ, César (1995) "Narciso: el espejo del vacío" En: Lezama Lima José *Muerte de Narciso y otros poemas*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 5-21

MÉNDEZ, Martínez Roberto (2009) "Paradiso, cuarenta años" En: Lezama Lima José *Paradiso*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 5-10.

ORTEGA, Julio (1981) "Prólogo" En: Lezama Lima José *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, IX- XXIX.

VITTIER, Cintio (2002) "Nueva lectura de Lezama" En: Lezama Lima José *Fragmentos a su imán*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 5-17.

BIBLIOGRAFÍA DE OTROS AUTORES

BARGUET, Paul (2000) *El libro de los muertos: de los antiguos egipcios*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer.

BERNABÉ, Alberto (2004) *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Editorial Trotta.

BURKERT, Walter (2005) *Cultos místéricos antiguos*. Madrid Editorial Trotta.

_____.(2009) *La creación de lo sagrado: la huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona: Acantilado.

_____. (2007) *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.

CALABRESE, Omar (1989) *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra.

DERRIDA, Jacques (1989) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la*

- metáfora*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____ (1988) *Márgenes de la filosofía*. Madrid Ediciones Cátedra.
- DELEUZE, Gilles (2006) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu Editores.
- _____ (1990) *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- DETIENNE, Marcel (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano: una aproximación experimental al politeísmo griego*. Barcelona: Akal.
- _____ (1986) *Dionisio a cielo abierto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____ (1990) *La escritura de Orfeo*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1981) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus Ediciones.
- DIEZ de VELASCO, Francisco (1995) *Los caminos de la muerte: religión rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Trotta.
- DULAURE, Jacques-Antoine (2000) *El culto al falo: divinidades generadoras*. Barcelona: MRA
- GADAMER, Hans-Georg. (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2006) *Estética y hermenéutica*. Madrid: Alianza; Tecnos.
- _____ (1990) *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I*. Tübingen: JCB Mohr.
- _____ (1993) *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik II*. Tübingen: JCB Mohr.
- _____ (1991) *La actualidad de lo bello: el arte como juego símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001) *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- GUTHRIE, William (2003) *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el movimiento órfico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- HESÍODO, (1930) *Himnos órficos*. Valencia: Prometeo.
- _____ (1990) *Teogonía; Trabajos y días, Escudo, Certamen*. Madrid: Alianza editorial.
- HOMERO, (2005) *Himnos Homéricos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- KERÉNYI, Karl (2010) *Imágenes primigenias de la religión griega: II Hermes el conductor de las almas*. México; Madrid: Editorial Sexto Piso.
- _____ (1999) *La religión antigua*. Barcelona: Herder.
- LIPOVETSKY, Gilles (1990). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- MATÍNEZ, Nieto Roxana (2000) *La aurora del pensamiento griego*. Madrid Editorial Trotta.
- MAUSS, Marcel (2009) *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Madrid: Katz.
- REINHARDT, Karl (1959) *Parménides: und die geschichte der griechischen philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- RICOUER, Paul (2001) *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta.
- ROVATTI, Pier Aldo (1988) *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Barcelona: Gedisa.
- SARDUY, Severo (1999) *Obra completa V2*. México/Madrid: FCE/Cátedra
- TOSTO, Pablo (1998) *La composición áurea en las artes plásticas*. Buenos Aires: Edicial.
- VALÉRY, Paul (1982) *Obras escogidas V2*. México: Sep Diana.

DICCIONARIOS

- BIEDERMANN, Hans (1996). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- CIRLOT, Juan-Eduardo (2004) *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Siruela.
- CHEVALIER, Jean (1988) *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- DROSDOWSKY, Günther (et al) (1963) *Duden. Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim; Wien; Zürich: Dudenverlag.
- COROMINAS, Pascual (1983) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- FRISK Hjalmar (1960) *Griechisches Etimologisches Wörterbuch*. Heidelberg. Carl Winter.
- GRIMAL, Pierre (1989) *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- LAMBERT, Teodoro (et al) (2004) *Diccionario de los dioses y mitos del antiguo Egipto*. Barcelona: Océano.
- LÉON-DUFOR, Xavier (1966) *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- MIGUEL, Raimundo de (2000) *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. Madrid: Visor.
- REAL Academia Española (2007) *Nuevo tesoro lexicográfico del español*. Madrid: Arco Libros.

REDFORD, Donald (2003). *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Barcelona: Crítica.

SEEBOLD, Elmar (et al) (2002) *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter.

WALDE, Alois (1954) *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.