

De la muerte de la Filosofía y su resurrección en la Literatura Latinoamericana

The death of the Philosophy and its resurrection in Latin American Literature

Álvaro Martín Navarro

almanavar@cantv.net

Universidad Pedagógica Experimental Libertador.

Instituto Pedagógico de Caracas

RESUMEN

El trabajo busca hilar ideas que conecten el traspaso de la filosofía europea a las posibilidades de una filosofía latinoamericana, para tal fin se toma la tesis de Arturo Ardao, que comenta que la diversidad de problemas en torno al concepto de filosofía en latinoamericana pierde cierto sentido, porque no responde desde una escritura meramente filosófica, discursiva, académica, institucional, sino que las grandes preguntas y respuestas “filosóficas” se formularon en Latinoamérica desde su literatura. Será por lo tanto un viaje hermenéutico donde el diálogo entre filosofía y literatura será constante y donde se precisa en la obra Adán Buenosayres, como génesis y núcleos donde se plantean estos diálogos, y posibilidades de pensarlo, tanto las herencias filosóficas europeas como sus variantes desarrolladas en la literatura latinoamericana.

Palabras clave: *Filosofía; Literatura Latinoamericana; Positivismo, Leopoldo Marechal.*

ABSTRACT

The following work of investigation looks for to spin ideas that connect the crossing of the European philosophy to the possibilities of a Latin American philosophy, for such aim we took the thesis from Arturo Ardao, who comments that the diversity of problems around the concept of philosophy in Latin American loses certain sense, because does not respond from a merely philosophical writing, discursiva, academic, institutional, but that the great questions and “philosophical” answers were formulated in

Latin-American from its Literature. It will be therefore a hermeneutic trip where the dialogue between philosophy and Literature will be constant and where we will need in the work Adam Buenosayres, like genesis and nuclei where these dialogues consider, and possibilities of thinking it, as much the European philosophical inheritances as its developed possibilities sui generis in Latin American Literature.

Key words: *Philosophy; Latin American Literature; Positivism, Leopoldo Marechal.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo¹ forma parte de una revisión de obras de la literatura latinoamericana, para reinterpretar el discurso filosófico que se ha generado entre líneas en algunas obras narrativas. Se muestra la revisión de la obra *Adán Buenosayres*, del argentino Leopoldo Marechal escrita en 1948. Esta obra presenta los lineamientos indispensable para considerar la revisión de la obra: un personaje literario filosófico que lo identificamos así, porque comienza a desarrollar un discurso filosófico, y por el otro, porque se hace llamar filósofo. A partir de aquí es posible observar cómo se desenvuelve el pensamiento marcado genéricamente como abstracto-lógico: *lógos*; dentro de una escritura de ficción y de imaginarios: *mythos*.

La obra de Marechal presenta al personaje literario filosófico, Samuel Tesler, que intercambia diálogos, ideas, discursos con un personaje literario como será Adán Buenosayres. Este intercambio permite observar la dinámica de dos discursos que académicamente siempre han estado separados, como son el filosófico, centrados en el *lógos*, y el literario centrado en el *mythos*. Paralelamente es posible observar la tesis de Arturo Ardao que presenta los desplazamientos que la filosofía occidental tuvo que hacer para replantear las preguntas ontológicas y existenciales en Latinoamérica y cuya línea de fuga fue a través del ejercicio narrativo. El objetivo principal es mostrar cómo la dinámica del lenguaje narrativo

¹ Este trabajo se desarrolló dentro de las líneas de investigación del Instituto Venezolano de Investigaciones Lingüísticas y Literarias "Andrés Bello", el cual recibe financiamiento del FONACIT (PEM2001002027) y del FONDEIN-UPEL

de ficción, posibilitó en Latinoamérica un especial ejercicio de imbricación del discurso filosófico que se mantuvo como un pensamiento filosófico marginal a lo largo de las obras. Esta línea de trabajo justifica, no sólo una revisión de las variedades de discursos narrativos-filosóficos que se han generado en Latinoamérica, sino que estos discursos, marcan dentro sí problema contemporáneo que permiten visualizar incertidumbres como: identidad, nación, subjetividad, escritura.

MÉTODO

Presenta una serie de alternativas y estrategias de lectura a diversos textos para plantear los problemas del personaje literario filosófico, sus desplazamientos, reterritorializaciones, desterritorializaciones, además de plantear los problemas de tensión entre los géneros, especialmente, entre los géneros filosófico y literario. Para tal fin se usó una “metodología” deconstructiva-genealógica, entendiendo ésta en dos momentos: el primero como una “estrategia de lectura” que permita leer de otra forma lo canónicamente impuesto para los textos de filosofía o de literatura. Esta estrategia deriva de una serie de procedimientos que apuntan a ver, en la mismas escrituras discursivas, particularidades que delatan fallas en la construcción del texto en cuanto a su forjamiento de sentidos, marginación de pensamientos, posibilidad de comprensión de realidad(es) y mundo(s).

Obviamente el uso de la deconstrucción como método es paradójico, porque no es un método entendido en el sentido “clásico”, sin embargo la deconstrucción, sin ser una teoría literaria ni filosófica, permite ir al interior de los fundamentos de la escritura y observar su actividad para luego reestructurarla; la deconstrucción, a diferencia del método “clásico”, no busca resultados positivos, sino replantear los enigmas una vez desmontados. El segundo momento busca a través de un pensamiento genealógico indagar su evolución de varios conceptos y categorías en donde se destaca el concepto de pensamiento, verdad, poesía. Esta genealogía rastrea los límites impuestos en ciertas épocas a los conceptos y categorías;

imposición que debe encontrarse para desmantelarse y permitir que tanto los conceptos como las categorías “hablen” acerca de otras alternativas y posibilidades a las heredadas. Todos los momentos anteriores serán enfocados hacia la problematización del personaje literario filosófico, de los géneros filosóficos y literarios. Para tal fin nos concentramos en un “método” documental que sencillamente planteará “paso a paso” eliminar dicotomías en el interior de la escrituras, de ahí que nuestro proyecto conste de referencias tanto filosóficas como literarias que tratarán de dialogar de diversas maneras, tonos y niveles y será la búsqueda de corpus donde se desarrolle un personaje literario filosófico el límite del mismo corpus, de ahí que en este trabajo nos centremos en la obra *Adán Buenosayres*, como un primer paso. Este método documental exigirá, en la medida en que se presentan las rupturas de las dicotomías, una redacción que tendrá necesariamente que ser pensado como constituida por eslabones de una cadena; estos eslabones serán precisados en la medida en que la “metodología” deconstructivista-genealógica permita nuevas lecturas y perspectivas de conceptos y categorías.

Herencias y contraherencias

Es sabido que el positivismo fue un fenómeno intelectual que floreció en Europa, a mediados del siglo XIX, y que tuvo un alcance mayor que el de ser una escuela filosófica. Tuvo relevancia en la comprensión de las ciencias, tanto naturales como sociales, e influyó también en la autoconciencia de la sociedad durante ese período. No es por ello extraño que haya sido influyente también en Latinoamérica. Sin embargo, la manera como los pensadores latinoamericanos interpretaron el positivismo y lo adaptaron a sus interrogantes, reflexiones y necesidades sociales, hizo que entre nosotros tuviera características diferentes. En general, es posible decir que el positivismo latinoamericano sea un fenómeno mucho más amplio que el europeo, por eso mismo es menos restrictivo y, mientras en Europa fue relativamente fugaz, en Latinoamérica tuvo mayor vigencia.

El Positivismo fundado por Comte, refiere siempre observación de la naturaleza, de la experiencia de los hechos, de los cuales las ciencias constatan las regularidades y elaboran leyes, que son descripciones de estas regularidades. La filosofía, por otra parte, será la disciplina que tiene a su cargo coordinar todos estos hechos y regularidades de una manera sintética, aspirando a un conocimiento más universal. Ahora bien, esta filosofía con marco natural y científico, absorbe las posibilidades de proyectar, de crear, de prever posibilidades y concreción de un hacer, y era precisamente un “hacer” lo que estaba en proceso en Latinoamérica entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, un “hacer” de naciones, de identidades, de economías, y este “hacer” se vinculaba directamente con la idea de orden y progreso, lema positivista que aún tiene herencias en símbolos como la bandera de Brasil, y es precisamente la importancia en el “hacer”, en el prometer, en darle peso al *lógos* sobre el *mythos*, lo que hará que el *sujeto literario con un discurso de experiencias* como aquel que venía desarrollándose en Europa, en obras como las de Proust, Flaubert, Dostoievski, Musil, no cale con facilidad en Latinoamérica, pero ¿por qué?

Una posible respuesta es que cuando los países latinoamericanos salieron de las sangrientas luchas por la independencia, en la segunda década del siglo XIX, se encontraban sumidos en el caos social, político y económico. El poder colonial, ahora ausente, no fue sustituido por un Estado con la suficiente fuerza y solidez para poder establecer un nuevo orden, éste tenía que “hacerse”. Así, esta anarquía condujo a los latinoamericanos a ver el orden como sinónimo de progreso y tomarlo, a veces de forma religiosa, así como el ideal más excelso para cualquier pensador, narrador o político. Este orden y progreso económico y político prometidos por el positivismo, fueron los mayores alicientes para que los intelectuales criollos abrazaran esta doctrina, así, por ejemplo, Domingo Faustino Sarmiento, uno de los filósofos que introdujeron el positivismo en Argentina, logró su penetración a través de sus diversos ensayos y praxis política. Igualmente en Uruguay Juan Bautista Alberdi no sólo hacía profesión de fe del positivismo sino también proponía una manera de enseñarlo a los jóvenes para conformar al ciudadano métodos pedagógicos que sería referidos a principios del siglo XX por José Ingenieros en sus diversos ensayos,

especialmente *El hombre mediocre*, mientras en México, quien introduce el positivismo de la manera más elaborada, articulando una concepción de la historia con la etapas positivistas, fue Gabino Barreda quien fue alumno directo de Comte entre 1849 y 1851.

Como se ha visto el positivismo tiene su tiene su arraigo en Latinoamérica en el “hacer” de ella misma. Es necesario señalar que hubo reacciones contrapositivistas de mano de varios filósofos a los que se les ha dado el nombre de “irracionalistas”. El pensamiento de estos autores (Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard) se presenta como antipositivista, básicamente porque para estos pensadores la filosofía debe explicar la vida humana, y niegan la razón como herramienta útil para lograr un “orden y progreso”, para estos pensadores el pensamiento positivista no da explicaciones de la vida humana, pues no explica ciertos impulsos “irracionales” que nos conforman y nos “hacen” –¿cómo explicar racionalmente el amor, el miedo, la angustia de vivir, los celos, e inclusive el bien y el mal?–. Estos irracionalismos de la segunda mitad del siglo XIX influenciaron para la construcción de un *sujeto literario con discursos de experiencias*; sino también a consolidar críticas al positivismo y que tarde o temprano llegarían a latinoamericano, pero deslastrado de esas críticas “irracionales”.

Si bien la influencia del positivismo perduró, las corrientes irracionales se reprimieron dentro de la literatura latinoamericana por la búsqueda de horizontes de nación, identidad, patria. En este carácter peculiar de la literatura latinoamericana se crearon proyectos, hasta que a mediados del siglo XX, ingresó esta filosofía “irracional”, cuestionadora, reflejos de experiencias, que se había desarrollado con el *sujeto literario con un discurso de experiencias* como método de conocimiento de las pulsiones en la realidad, pensamos que es a mediados del siglo XX cuando comenzó a desarrollarse en Latinoamérica este *discurso de experiencia*, pero este proceso, a diferencia del europeo, tuvo otra dinámica, ya que internado el discurso filosófico positivista en la escritura “nacional”, “costumbrista”, se necesitó crear la *diferencia de discursos*, la asunción de un *sujeto filosófico literario* que critique al “orden y progreso” de la racionalidad, desde un discurso “racional” entrelazado dentro de obras de ficción.

En Latinoamérica encontramos una escritura de ficción que busca responder a las grandes preguntas de la filosofía, de la vida, de lo cotidiano, de la política, de la ética, del azar, del dolor, de lo incoherente, con los matices propios de una cultura sincrética, híbrida, mostrando así la mayor multiplicidad de sentidos de la realidad, pero a la vez introduciendo una dinámica muy particular, como nos explica Arturo Ardao (1987) :

A aquella diversidad de problemas en torno al concepto de filosofía latinoamericana, corresponde una diversidad todavía mayor de posiciones teóricas. Las del signo afirmativo, por diferentes que sean entre sí, animan lo que ha venido recibiendo el nombre de americanismo —o latinoamericanismo— filosófico. Su sola mención evoca inevitablemente al tradicional americanismo literario; lo evoca más aun, tan pronto se observa que no sólo las grandes preguntas sobre la filosofía latinoamericana —si existe, o debe existir, y en caso afirmativo en qué consiste o debe consistir— sino también sus respuestas ofrecen notable similitud con las también grandes preguntas y respuestas que durante mucho tiempo se formularon y se dieron respecto a la literatura de nuestra América. Habida cuenta de ello, las características que rodean al universal reconocimiento en nuestros días de la literatura latinoamericana tendrían que ser aleccionantes en el cuerpo de la filosofía (Ardao, 1987, p. 74).

Ardao señala un hilo para observar cómo la necesidad del pensamiento, de las cuestiones de índole filosófica, fue desterritorializada de la filosofía europea clásica, especialmente el movimiento positivista, para entretenerse de una manera particular con el escribir desde Latinoamérica. Y es que a diferencia de los siglos de tradición de la filosofía en Europa, con sus diversas fundaciones como institución, generadora de discursos, censuras y economía de sentido, en Latinoamérica, según Ardao apenas se esboza un posible concepto de filosofía cuando en 1837 Juan Bautista Alberdi expone en su obra *Ideas para presidir a la confección el curso de filosofía*, las posibilidades de pensar una filosofía para Latinoamérica. Para Ardao, entre Juan Bautista Alberdi y Andrés Bello se desarrollaron las líneas para una posible búsqueda de una filosofía en el siglo XIX, de una visión de la filosofía como institución, y por supuesto, del desarrollo de un

discurso que pudiera sostener y sustentar a un *sujeto filosófico*. Pero tanto Alberdi como Bello, con sus particulares diferencias, observan la necesidad de aprender de la filosofía europea la posibilidad de independencia del pensamiento a través del aprendizaje de esas fuentes, pero sin estar encadenados a un sistema de discurso que no da explicación de las realidades que se construyen aquí, de ahí que Ardao exponga la posición que tenía Andrés Bello al respecto:

¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darle una estampa de nacionalidad? Si así lo hiciéramos, seríamos infieles al espíritu de esa misma ciencia europea, y le tributaríamos un culto supersticioso que ella misma condena. Ella misma nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda (Ardao, 1987, p. 84).

A pesar de la escritura modernizadora de principios del siglo XX, de los re-cuentos filosóficos positivistas para pensar los proyectos de la construcción de la nación, en algún momento, estos *proyectos* que la literatura filosofaba disminuyeron, las grandes retóricas y dialécticas que se presentaban a Latinoamérica dentro de una sola escritura: la escritura de novelas, cuentos y ensayos, lejos de la prosapia de las escrituras filosóficas, comenzó a perder esa capacidad de prometer futuros y utopías que ya estaban imbricados en la escritura filosófica occidental, pero curiosamente la filosofía como texto, como institución no pudo absorber las promesas que la literatura dejaba de presentar, esto posiblemente se debió a que desde el siglo XVI hasta finales del XIX, la filosofía en Latinoamérica estuvo confinada a la escritura de “pensamientos profundos” en latín², una lengua centralizada por una fuerza de poder ajena a la constitución de las repúblicas, por un engranaje discursivo desligado del quehacer de las incipientes academias, por una lengua espuria para expresar y controlar lo cotidiano.

² “Desde Alonso de la Veracruz hasta fines de la colonia, la filosofía latinoamericana fue de lengua latina, produciéndose aquí con más retraso que en otras partes, el moderno pasaje a los idiomas filosóficos nacionales (Ardao, 1987, p. 94).

Naturalmente, los esfuerzos de la filosofía positivista en América en el siglo XX –Ingenieros, Romero, Gaos, Zea– buscaron tomar las riendas de esta disminución de los proyectos de las literaturas y asumirlos para sí, pero en lugar de plantear promesas desde un lógos racional, la filosofía positivista latinoamericana entró en un camino de desarrollo que contrastaba fuertemente con la realidad y especialmente con el individuo promedio latinoamericano. Se hicieron grandes esfuerzos para repensar una filosofía desde Latinoamérica, pero sus resultados fueron ínfimos, por un lado, porque todas las promesas habían sido dadas por una literatura que asumió la desterritorialización de la filosofía positivista, y por otro lado, porque los centros de pensamientos que buscaron la forma de aplicar los discursos, las reflexiones, y los proyectos que se derivaban de una escritura filosófica, tanto en Europa como en América, entraron en un proceso de desconfianza de la razón, en un proceso de desajustes de la experiencia, de la realidad. Además, como bien lo apuntó Derrida en su obra *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, la necesidad de la existencia de un vínculo entre el discurso filosófico y una lengua concreta, acotada por el Estado, es un lazo indispensable para la conformación de la filosofía como institución, y para que ésta pueda generar una *economía de sentido* y conformar una realidad simbólica y así controlar parte del devenir de las acciones y del pensamiento de los individuos, proceso que no ocurrió en América por el abuso del latín, lengua no propia del Estado, como lengua de poder.

Es posible sintetizar que el latín, como lengua del discurso filosófico en América por un lapso de tiempo, estaba alejado de la lengua concreta del Estado, de sus necesidades, y se vio obligada a desplazarse hacia los contextos de la literatura de forma más expedita, violenta e intensa que en el caso europeo. Es entonces en la literatura –afirma Ardao– donde se producen las grandes preguntas y las grandes respuestas del ser de lo latinoamericano, erigiéndose por lo tanto un estatus donde el autor-escritor era un pensador profundo, un reformador y fundador de Estados, presidente, hombre de letras, erudito, y también un instaurador de cambios y promesas en contra de cualquier barbarie o producto irracionales, como lo fueron Sarmiento y Gallegos. Pero, posteriormente, cuando se desarrolla un núcleo de pensamiento filosófico desde la lengua de las

naciones latinoamericanas, el *proyecto*, las promesas de una nación desde la racionalidad, entraron en una devaluación debido a la desconfianza que se desarrolló en torno a la razón a mediados del siglo XX, y mientras Europa trataba de dar respuestas desde un *sujeto literario con un discurso de experiencias*, Latinoamérica buscó presentar una respuesta alterna a las dinámicas entre el sujeto filosófico y el sujeto literario, cuya primera consecuencia puede ser una tragedia –entendida como forma antagonónica de la filosofía *grosso modo*– del sujeto filosófico dentro de la literatura latinoamericana.

Ante este panorama la pregunta acerca de las posibilidades de desarrollo del sujeto filosófico en Latinoamérica será totalmente diferente al proceso europeo. El sujeto filosófico tendrá una representación *sui generis* en la narrativa latinoamericana, distinta de aquella que se realiza en Europa. En principio percibimos que la escritura latinoamericana, una vez que reconoce la imposibilidad de los proyectos dentro de la estructura positivista, comienza a desarrollar *diálogos* entre los sujetos filosófico y literario, trayendo a escena al *sujeto literario filosófico*, *quien generará diálogos, discursos de experiencias entre dos*, para en un primer momento *diferenciar el discurso* del autor positivista y del *sujeto literario filosófico*, crítico de esa razón; y en un segundo momento, para presentar una *multiplicidad de sentidos que se aleja del sentido común básicamente determinado por un orden y progreso*. Mostrando, por lo tanto, más que un diálogo de corte platónico, una danza, un baile entre *mythos* y *lógos*, vindicando la tesis de Lacoue-Labarthe³, y donde ambas escrituras son lo mismo en la medida en que precisan un *ser* y un *decir* cuyo resultado será la *fabulación del mundo, más que su promesa*, fabulación que negociará censuras, economías y *amusement*, pero no cobijándose en una perspectiva institucional sino desde el diálogo, desde la presentación de una pluralidad.

³ La tesis de Lacoue-Labarthe es la siguiente: “Mithos y lógos, son la misma cosa, pero no más verdadero (o no más falso, equívoco, ficticio, etc.) el uno que el otro, ni verdadero ni falso; uno y otro son la *misma* fábula. El mundo se ha convertido en fábula. Lo que se dice, pues (*fábula*, *fari*). También lo que se piensa. Ser y decir, ser y pensar son lo mismo. El “devenir-lógos” del mundo en la metafísica que se realiza plenamente en la lógica hegeliana no es otra cosa que su “devenir-mythos” en tanto que la verdad no se opone a nada, no sostiene nada, no se refiere a nada, y que la historia de la (re)construcción de lo verdadero es siempre al mismo tiempo la historia de su corrupción” (Lacoue-Labarthe en VV. AA. 1990, pp. 145-146).

Mostraremos cómo estos diálogos se dan y a la vez cómo se han desarrollando en el tiempo, qué aportaron dentro de la estructura originaria de la literatura como *proyecto*, cómo administraron el desencanto de la razón. Para tal fin, se presenta una obra literaria latinoamericana que introduce este particular personaje que encarnará a un filósofo dentro de una obra narrativa, para así visualizar el discurso posible de un *sujeto filosófico* a través de un *personaje literario filosófico* que se desarrollaría en Latinoamérica. Este personaje se presentaría como un elemento de desarrollo de discurso para diferenciar los discursos múltiples que un autor puede haber estado manejando por medio de diversos personajes, podremos ver qué aportó a partir de esos diálogos a la literatura, pero especialmente a una filosofía que ya no nos contribuía en nada desde su formulación positivista.

Presentaremos para ejemplificar toda la teoría anterior, una obra que es una de las inaugurales de este conjunto de dinámicas: *Adán Buenosayres*, escrita en 1948 por el argentino Leopoldo Marechal. En esta obra existen varios niveles de estos diálogos, esta obra en un primer acercamiento parece obedecer perfectamente al modelo de que cualquier personaje es capaz de contar por sí mismo su propia novela. En la obra de Marechal el personaje principal tiene las características de un poeta “fracasado” que busca sentidos en el mundo fuera de lo dado, de lo aceptado. Adán Buenosayres, es un poeta y bohemio, cuya vida Marechal muestra minuciosamente, desde su infancia hasta las horas que pasa en la cama buscando recordar u olvidar lo cotidiano. Esta obra nos hace pensar en las muchas funciones “autobiográfica-testimonial”⁴ de

4 A este respecto nos referimos “testimonial” pero también autobiográfica como afirma Cortázar cuando analiza la estructura de esta novela: “Veamos de poner un poco de orden en tanta confusión primera. *Adán Buenosayres* consiste en una autobiografía, mucho más recatada que las corrientes en el género (aunque no más narcisista), cuyas proyecciones envuelven a la generación martinfierrista y la caracterizan a través de personajes que alcanzan en el libro igual importancia que la del protagonista. Este propósito general se articula confusamente en siete libros, de los cuales los cinco primeros constituyen *novela* y los dos restantes amplificación, apéndice, notas y glosario. En el prólogo se dice exactamente lo contrario, o sea que los primeros libros valen ante todo como introducción a los dos finales –‘El Cuaderno de Tapas Azules’ y ‘Viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia’-. Pero una vez más cabe comprobar cómo las obras evaden la intención de sus autores y se dan sus propias leyes finales. Los libros VI y VII podrían desglosarse de *Adán Buenosayres* con sensible beneficio para la arquitectura de la obra; tal como están, resulta difícil juzgarlos si no es en función de *addenda* y documentación; carecen del color y del calor de la novela propiamente dicha, y se ofrecen un poco como las notas que el escrúpulo del biógrafo incorpora para librarse por fin y del todo de su fichero” (Cortázar, [2005]).

las novelas de los siglos XVIII y XIX, como las realizadas por Dickens o Twain, donde el personaje narra unas vivencias que a veces son una representación de ciertas vivencias del autor. Esta interpretación además puede sustentarse por la cantidad de análisis de juicios de valores que el protagonista explora. En la obra se observa una abundancia de reflexiones éticas y estéticas de Adán que están dominadas por la búsqueda cristiano-católica de la inmanencia trascendente de un “Dios” que ordena al mundo jerárquicamente y lo subdivide en el principio dual del bien o el mal, o por lo menos una metaforización invertida del positivismo, extendiéndose esta dicotomía en las oposiciones cuerpo/alma, sensualidad/espiritualidad, infierno/cielo etc. Acorde con este sistema, heredado de la filosofía positivista europea. Adán muestra esta evidencia dicotómica en su escritura cuando se mantiene en una constante tensión entre el apego al mundo sensual y la espiritualidad trascendente. No obstante, el texto de Marechal parece escapar a este *telos* autoimpuesto de la dicotomía en la medida en que busca construir un ideal trascendente que unifique⁵ el discurso.

Tratemos ahora de seguir algunas “huellas” en esta obra que ayuden a ver la “dialéctica” de una posibilidad discursiva experiencial entre Adán Buenosayres –heredero de un discurso que busca construir el *personaje filosófico literario* explorador, determinante, sensible– y Samuel Tesler, heredero de las tradiciones del pensar, irónico, sarcástico, elocuente, indeterminado, “antipositivista”, en fin, de un baremo filosófico que se aleja de las academias pero que se presenta como problemática de pensamiento en la literatura como apunta la tesis de Ardao.

⁵ A este respecto Rodríguez Monegal lo argumenta de la siguiente manera: “Ya se ha indicado que el autor pretendió que su obra fuera no sólo la expresión de una existencia individual única, sino que constituye cifra y paradigma de un destino poético y de un cosmos. Tal propósito resulta evidente desde el mismo título. Adán Buenosayres no es un nombre fabricado por el azar o el sueño. Es (como lo señalara González Lanuza) la cabal expresión de lo Universal, la Certidumbre, la Unidad, lo Absoluto -en una palabra: todo lo que el nombre Adán sintetiza-, opuesto a lo Particular, la Apariencia, la Diversidad, lo Relativo, que encierra el apellido Buenosayres. Y la aventura que corre el protagonista por las pobladas calles de la ciudad es también símbolo de la aventura del Hombre en el Mundo. Por eso cada episodio se proyecta en una doble pantalla: en una refleja el hecho individual y anecdótico; en la otra se perfila su contenido esencial Y por eso, también, la novela lleva dentro de sí misma su alegoría, y cuando el lector recorre junto a Adán Buenosayres los círculos infernales de Cacodelphia, descubre que esta ciudad subterránea es mera transposición onírica (o literaria) de la ciudad real” (Rodríguez, [2005]).

En la polémica entre Adán y Samuel, el primero siempre se presenta como un buscador constante de la “Verdad”. Esta búsqueda, propia de la filosofía y de la teología, es distorsionada por el discurso del *sujeto literario*, por la necesidad de crear utopías que alimenten las posibilidades de ser, un ser que aspira a realizarse dentro de una univocidad. Pero la “tragedia” de Adán, de la cual se ríe Samuel, es que siempre termina por mostrarse una complejidad de voces o textos coexistentes que hacen que “la verdad adánica” sea reducida a paradojas. La “Verdad” pertenece al “animal metafísico”, término con el que se autodesigna Samuel Tesler: el filósofo, el heredero de lo cierto y creíble. La verdad sonríe a Tesler en las diversas reuniones del barrio Villa Crespo, entre la “alta sociedad” que asiste a las tertulias de Saavedra, entre los amigos. Después de cada discusión, Tesler ha roto los ídolos del poeta, ha desmoronado el amor, es decir la idealización, así como la estima por la ciencia médica, por las ciencias naturales, es decir, por el positivismo y racionales, y especialmente Tesler desmonta el uso del lenguaje de Adán⁶.

Adán, al final, estaba condenado a pasear solo, a esconderse entre los laberintos de su memoria para reconstruir a través de los cuadernos de tapas azules una aproximación a la verdad. De ahí la imagen de la novela: el poeta recorriendo los meandros de la ciudad para hallar al gaucho, al criollo, a la “Verdad” del discurso criollista, así como recorriendo el inframundo guiado por un astrólogo-mago. Se producen choques entre la voluntad unificadora de Adán, su búsqueda exasperada de la “Verdad”

6 Aquí podemos notar esta situación en el siguiente diálogo entre Adán y Samuel: “—¿Qué definición me darías de amor, si te la pidiera? —¡Ah, no! —protestó Adán—. ¡No me vendas ahora con definiciones! —No te pido una definición bobalicona de tipo almanaque o revista ilustrada. Quiero algo trascendental, una definición en tres tomos encuadernados. —¡Estás fresco si esperarás de mí semejante fenómeno! Samuel Tesler abatió la cabeza en señal de desaliento. —¡Oh, mundo, mundo! —suspiró—. ¿Qué se ha hecho de la sagrada Filografía? —¿Y si me dieras tu definición? —le dijo el visitante lleno de espíritu conciliador. Samuel Tesler alzó un índice profesional. —No partiré de una definición —expuso gravemente—, sino de una metodología. Resumiendo las ideas platónicas, aunque sólo en el plano de la Venus terrestre o macanuda, te diré que el amor tiene dos fases: un deslumbramiento del sujeto (yo) ante la forma bella (Heydeé Amundsen), y en seguida un ansia del sujeto (yo) por adueñarse de la forma bella (Heydeé Amundsen) a fin de procrear en su hermosura. ¿Digo bien? —¡Demasiado bien!— refunfuñó Adán— La segunda fase me huele a no sé qué obscenidad metafísica (Marechal, 1999, p. 62). A lo largo de la obra observamos varias veces este juego de “definir” trascendentalmente una idea o palabra, y donde Tesler “juega” entre la impotencia de Adán y sus necesidades discursivas.

–la cual también es posible verla como metáfora añorada del orden y progreso–, y su actitud contra aquel quien la tiene, el “animal metafísico”; pero, ¿para qué sirve al final poseer la “Verdad”? Pareciera que aquel que tiene la “Verdad” es un “estímulo” que crea ambigüedad en la “voluntad” de aquel que la persigue, Adán se da cuenta de esta situación a lo largo de la obra, reduciendo a las personas que poseen la “Verdad” como meros agentes de la soberbia. El filósofo reirá, pero aceptará su soberbia y la función de una filosofía heredada que ciertamente, como toda filosofía, busca generar ambigüedades a todos aquellos neófitos que tratan de saber más de lo que ella le indica.

El viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia, tal como Marechal lo describe, desmitifica la creencia en la posibilidad de retorno a un origen pretendidamente unísono y recuperable, también desmitifica la creencia de poder construir una identidad nacional, unidimensional y definitiva, ni siquiera se podrá unir la ciudad, el barrio, la calle. Si bien en la novela, Adán busca esta unidad; ya en las primeras páginas Tesler le muestra por qué la ciudad –o cualquier sistema de unidad– está enferma: “No –dijo–, no es eso lo que la ciudad espera de nosotros. Buenos Aires está muriéndose de vulgaridad porque carece de una tradición romántica. ¡Necesita enriquecerse de leyendas! ¿Lo necesita o no?” (Marechal, 1999, p. 65).

El discurso de Tesler es un discurso “filosófico” de la herencia, del abolengo, que crear prescripciones, mitos, leyendas, que busca dentro de lo caleidoscópico de las voces mostrar las diversas estructuraciones de la realidad que se pueden conformar para aceptar una; pero Adán continúa la herencia de Cervantes, continúa mostrando las posibilidades, ante el cierre de una leyenda, acepta las contradicciones que le dona Tesler, con humildad e inteligencia, a diferencia de Tesler que las toma con ironía y soberbia –¿propio de un pensar Latinoamericano?–. Si bien Marechal en su novela, nos presenta a Adán como un sujeto literario caracterizado por un “patetismo” que nos invita a la risa y a la conmisericordia debido a su timidez, sus inseguridades, propias de algunos sujetos literarios modernos. La inserción de Samuel Tesler, el filósofo, también nos da

risa, sus “locuras”, sus comportamientos infantiles, su egocentrismo en las reuniones, nos hacen ver realmente la dialéctica de dos personajes tragicómicos, Tesler y Buenosayres dialogan, pero el papel de filósofo, del fausto, del amante de la verdad, lo posee el poeta, mientras Samuel devela un imaginario propio del “animal metafísico”, a través de lo mefistofélico con que rodea la visión de aquel que sabe y juega con el ignorante.

Tesler será aquel que se muestra como conocedor de cualquier unidad fuera de toda leyenda –ficción– y que impedirá la unidad misma. El discurso de Tesler hace hablar al *sujeto literario filosófico*, revelando el secreto más importante de la filosofía, aquella verdad que se construye como leyenda tan sólida que deja de ser mitos para ser realidad, custodiada por unos Mefistófeles dispuestos a vender dicha verdad al mejor postor. Obviamente un enunciado que no podría ejecutar un *sujeto filosófico* dentro de la institución. Pero esta afirmación sobre Tesler así como cualquiera parecida, mostrará el carácter *soberbio* de quien sabe, de hecho al llegar al último círculo de Cacodelphia, el círculo de los soberbios, Samuel Tesler será quien le dé la bienvenida a Adán y a Schultze –el astrólogo y guía del poeta–. En este círculo Tesler sutilmente sigue mostrando a su amigo Adán la función de la filosofía, sutilmente, cuando le plantea la incógnita de Narciso representada en el reverso de su quimono –una figura mitad hombre, mitad flor–. Tesler nos dice que el discurso filosófico consiste, esencialmente, en presentar varios acertijos a la literatura, y ésta tendrá la función de interpretarlos. De ahí que Adán no sólo logre descifrar el enigma de Narciso, sino que Tesler –la representación del discurso filosófico– se molesta y dice que Adán y sus discursos son plagios de la filosofía misma, mostrando lo traicionero que es la literatura.

Las diversas voces se mezclan a lo largo de la novela en un palimpsesto indiferenciable: la prometida Calidelfhia del Libro número VII, a la que ni Adán ni Schultze, paseantes del infierno, nunca llegarán –¿la concreción de los horizontes de la literatura positivista?–, se realiza en la escritura misma. En este libro VII Adán adopta un lenguaje polimórfico, comienza a interpretar y descifrar los últimos acertijos que el filósofo realiza en la escritura, como eterno juego del significant que pone en escena la

propia imposibilidad de llegar a su significado. La escritura no obedece más a ninguna pretensión de paradigma: el que constantemente busca Adán en sus cuadernos, en sus recuerdos, en el amor que no se consolida porque lo arrastra a la soledad más profunda, a lo más alejado de una condición amorosa; y ahí estará Tesler para provocarlo, para mostrar que todo es ambigüedad cuando de escritura se trata.

A lo largo de la obra de Marechal *Adán Buenosayres*, nos muestra las aporías que se presentan al poeta, quien actuando como un “Fausto” criollo que busca llegar a diversas “verdades” que son aceptadas y que alegremente tratan de realizarse, pero éstas son desmontadas, “descuartizadas” por el “animal metafísico”, por el Mefistófeles que siempre engaña para ser. De esta manera la novela *Adán Buenosayres* resulta ser uno de los primeros textos donde el *sujeto literario moderno* mantiene un juego dialéctico con un *sujeto filosófico literario que usa sus experiencias para dialogar*, alejándose definitivamente de todas aquellas novelas que buscan fundar una noción, o llevar el discurso positivista entre sus personajes. En una toma de distancia paródica en la producción de mitos nacionales como en el caso del Criollismo, individuales en el caso de Adán, la novela de Marechal declara la inevitable experiencia de la “pérdida del aura”, la “perdida de la inocencia”, la “perdida de las certezas y de los paradigmas” como requisitos indispensables y constitutivos de todo *sujeto moderno* que, en la desilusionada declaración de muerte de todo modelo teleológico, queda referido únicamente a sí mismo como producto de un idioma siempre intertextual y nunca “propio”, pero capaz de descifrar los mitos, las metafísicas, los señuelos que la filosofía presenta.

La aceptación consciente de la autorreferencialidad de toda escritura se vuelve un *a priori* de todo contar, destruyendo así el credo en la supuesta dependencia de los significantes de un significado “primordial” u “original” que la filosofía, a través del discurso de Tesler, busca imponer. El idioma no llega a ningún “más allá”, sino que se refiere exclusivamente a sí mismo, desbaratando al “animal metafísico”. A causa de esa imposibilidad de romper con el carácter autorreferencial de todo sistema de representación, la posibilidad de continuar la escritura sólo se

da en el entramado explícitamente intertextual; sólo de esta manera se logra hacer de las paradojas inmanentes el acto escriturario.

El final de la novela, que precede al texto como “prólogo indispensable”, tematiza explícitamente la imposibilidad de un retorno a nociones como origen y esencialidad del sujeto, verdad, trascendencia, como hemos apuntado anteriormente. A través del entierro del concepto de finalidad o perfección del idioma, del entierro del “poema concluido”, la tematización del carácter engañoso de dicotomías tradicionales tales como presencia/ausencia, vida/muerte, inmanencia/trascendencia, en la pérdida del concepto de idioma como función mimético-referencial, lleva a la renuncia escrituraria de una congruencia pretendidamente dadora de verdad entre significante y significado, y que Tesler constantemente busca reivindicar, aunque haga “trampas” cuando no logra aclarar dicha unidad, presentado una *vaguedad de sentido* que perturba no sólo a Adán sino al lector:

Volvió a interrumpirse. Y resolvió por último confesarlo todo: –Cuando el chino de la tintorería me regaló ese quimono fantástico, ¡bueno!, aquella noche, al ponérmelo, sentí que mi epidermis no toleraría en adelante otro tejido que no fuese la seda. Más aún: en el casamiento de Levy, el fabricante de gorras, hubo champagne francés. Yo nunca lo había probado, ¿y me creerás ahora si te lo digo? Al beberlo entendí claramente que la existencia, en lo futuro, me sería inaguantable sin aquel vino maravilloso. ¡Y las mujeres! No sé qué hay en mí, ¡pero las estudio, las mido, las toco mentalmente, como si tuviera que comprarlas o venderlas a tanto el quilo! Guardó silencio atribulado, y Adán Buenosayres le palmeó el hombro a manera de consuelo, bien que dudando aún sobre si aquella confesión era obra de la sinceridad, de la borrachera o de la farsa en cuyos planos el filósofo se movía tan a menudo. –Te creo –le dijo–. Por eso me reía cuando barajabas la sensualidad ajena. –¿Y no existe acaso? –protestó Samuel, que no admitía nunca una derrota y que resucitaba ya de entre sus cenizas. –Existe –admitió Adán–. Estamos en el siglo de los cuerpos, como decía recién. Una expresión afortunada. –¡Bah! –dijo Samuel con modestia–. Esas cosas geniales se me ocurren cada

minuto. –Existe. Y los hombres de tu raza la vienen cultivando muy hábilmente. ¡Que lo digan los Sabios de Sion! El filósofo rió en la oscuridad: –¿No te lo venía diciendo? –Sí, sí –le contestó Adán–. Pero su propio sensualismo los hace caer en las redes que tendieron al sensualismo de los demás. Inventan ídolos para los otros, y acaban por adorarlos. El oro, por ejemplo, debería ser en sus manos un simple recurso de dominación. ¡Y lo toman como un fin! –¡Quién sabe! –objetó Adán–, si bien alcanzan algunas posiciones, nunca llegará a la dominación que sueñan. –¡Quién sabe!– repetía Samuel entre los dientes–. ¡Quién sabe! (Marechal, 1999, pp. 341-342).

En este diálogo, se halla la concentración de varias situaciones que se vienen desarrollando. Si bien Samuel Tesler, en varios enfrentamientos, busca mostrar cómo la verdad le sonrío, o por lo menos cómo puede obtener una vinculación inobjetable entre significado y significante en la medida en que se transforma del “animal metafísico”, alejado de todas las contingencias de lo mundanal; pero cuando se *confiesa* como un “hombre” con gustos, deseos y caprichos, que redefine un cuerpo que aparece gracias a una bata de seda, la champaña o la mujer, este personaje-protagonista –filósofo para mayor datos o un Mefistófeles que se desenmascara y llora por la tragedia humana–, que en varias ocasiones resume su trabajo como una herencia, como un destino para iluminar(se) los recorridos de los hombres, comienza a hilar un discurso –si bien dentro de terminologías filosóficas–, que progresivamente llega a una *ambigüedad de proposiciones*, lo cual es propio de un discurso filosófico que se entreteje con la ficción, es propio de una manera de cobijarse en estas tierras de América, lejos de las comodidades de la sociedad industrial, burguesa, europea de mediados del siglo XX.

Cuando dejamos a Samuel Tesler como personaje, pero también como *sujeto filosófico literario* y nos introducimos en el discurso que desarrolla, observamos que presenta a un *sujeto filosófico literario* que a diferencia del discurso del *sujeto filosófico*, se permite imbricar lo metafísico con lo corporal, el conocimiento exacto de los sentidos y el significado, con sus contradicciones de sentido, desarrollando así una

ambigüedad discursiva, una mutación de sentido entre aquel que está sobre las menudencias de las cosas y aquel que necesita de ellas para vivir. Es posible decir, que el *personaje literario filosófico* descubre y acepta una corporalidad que el *sujeto filosófico* coacciona por la “verdad” de las instituciones, o las grandes escuelas como el positivismo. Y se observan sus diferencias con el *sujeto literario*, quien desde un principio tiene conciencia de su acción corporal, emocional, sentimental, que lo guía por sendas llenas de tribulaciones o por caminos de desesperación porque no logra encajar su cuerpo dentro de los engranajes de la sociedad moderna. Pero al final, uno se confiesa mientras el otro se aísla, dándonos ese gusto de tragedia que contiene la novela.

Las imágenes que sustentan tales discursos son en principio movimientos que se entretajan entre Adán y Samuel, imágenes que se metaforizan en los dos primeros capítulos del primer libro, donde tanto Adán como Samuel están separados en habitaciones por una pared que permite oír los lamentos del primero y las imprecaciones del segundo. Adán extrae memorias afectivas, su infancia, sus amores y deseos, mientras Samuel exige y se burla; el diálogo con el que comienza la novela nos muestra los precedentes que cada personaje lleva consigo, el de Adán, el poeta que busca consolidar un amor, la unidad del lenguaje, plantear una jerarquía afectiva, un hombre que se muestra con una naturaleza excepcional pero incomprendida; mientras Samuel tiene un nacimiento olímpico, fuerzas titánicas lo acompañan, es humano por error porque su naturaleza es divina, posee el don de los dioses para ordenar el mundo. Estas imágenes no son gratuitas, el discurso filosófico posee una connotación titánica, así como mefistofélica, creadora de mito y romance, así como de ocultamientos y engaños, mientras el discurso literario extrae las intimidades, las fuentes subjetivas que no son fáciles de esgrimir dentro de un mundo de dioses⁷.

Al observar los discursos de un texto de filosofía “clásico” es probable constatar que el autor se plantea dudas y plantea dudas a sus

⁷ Para más detalle en cuanto a esta doble imagen de los nacimientos recomendamos el capítulo segundo del primer libro donde se esboza el linaje de Tesler, y el libro sexto, titulado “Cuaderno de Tapas Azules”, donde Adán nos muestra una especie de biografía de su infancia y juventud, de sus orígenes y características que lo conformaron en lo que es.

lectores, inclusive si observamos las representaciones de estos discursos en la ficción, como en la obra: *El mundo de Sofía* de Jostein Gaarder. Éste plantea, en su obra, un recorrido por la historia de la filosofía como “formas” de dudas, “accionadas” por “pesquisas”, siendo esta relación una especie de motor del pensamiento, llevando así a su protagonista, Sofía, a dudar de su realidad y a realizar pesquisas a su alrededor en búsqueda de una “seguridad”, pero tanto el discurso filosófico como, el sujeto filosófico no “deben” generar ambigüedad en el lector, y, como en el caso de la obra de Gaarder, sus personajes-protagonistas: Platón, Aristóteles, Hume, etc., no desarrollan, imágenes ni discursos donde lo *ambiguo* se presente como posibilidad de discurso. La ambigüedad se execra del discurso “seriamente” filosófico, pero curiosamente la hallamos en el discurso del *personaje literario filosófico*, propuesto por Marechal, como un medio limitante entre el mythos y el lógos, como algo propio de la desterritorialización y lo rizomático, porque ¿qué crea más ambigüedad que aquello que ha sido desplazado de una realidad? Así la ficción planteará un *personaje literario filosófico* que necesita disponer de la ambigüedad para desarrollarse.

Si bien los personajes derivados de un *sujeto filosófico* parecen unívocos de origen, y los del *sujeto literario*, parecen plural en su origen, durante el transcurso de la obra de Marechal esto es transmutado: Adán, obsesionado por encontrar la “Verdad” es la construcción de paradigmas entendidos como trascendentes, para contrarrestar de esta manera las contingencias del “estar-en-el-mundo”, a través de una teleología orientadora, llegará a “llenarse”; mientras Samuel, jugando con las palabras, la historia, la teología, precisando estructuras epistemológicas que merman cualquier subjetividad sensible, mostrando un egotismo propio de un Sócrates, llegará a vaciarse. Ambos procesos son puestas en escena del propio Yo al que se le sustrae toda base firme –sea negativa o vacía, sea positiva o llena–, para entrar en abundancias de sentidos, para hallarse en despilfarro de los sentidos, de los cuales parten y recogen posibilitando así estructurar sentidos acerca del mundo y del “estar-en-el-mundo”.

La filosofía, por sus características fiscalizadoras y concretas siempre da una economía que tiende a ser unívoca de sentido –quizás porque sus principales luchas son contra sistemas unívocos o cerrados en sí–, de ahí que De Quincey alentara el asesinato del filósofo en su obra *El asesinato considerado como una de las bellas artes*, pero quizás no tanto de los filósofos que de la filosofía misma, lo que implica que los discursos que presenta el *sujeto filosófico* siempre deben estar “llenos” de todas las respuestas que puedan generar, de ahí la imposibilidad de presentarse vacíos, o sin respuestas. Los discursos presentados por el *personaje literario filosófico*, en un primer acercamiento parecen que pueden satisfacer las más complejas preguntas, discusiones y dialécticas. En la obra de Marechal, dentro del discurso del *personaje literario filosófico*, aparte de crear ambigüedad entre su pensar y actuar, aparece otra manera de ser del discurso filosófico que en un principio nos parece familiar, pero al profundizar su desarrollo observamos diferencias y bifurcaciones.

Una de las primeras ganancias que se obtienen del análisis del discurso del *personaje literario filosófico*, es que éste puede confesarse frente a un interlocutor, mostrando así la fragilidad del discurso con respecto a sí mismo, porque la confesión se determina en cierto aspecto mediante una actitud religiosa, mítica, que se deslinda de una actitud meramente logocéntrica. La confesión si bien evoca un sacramento con una respectiva acción púnica, también evoca una vinculación con lo divino y lo sacro y un acto de fe, una vinculación con algo inexplicable que “inhibe” la independencia del pensamiento. Obviamente tales dinámicas dentro de un discurso desarrollan los elementos de *ambigüedad* que acompañarán posteriormente todas las referencias y certezas que el lector pueda obtener de ellas. En síntesis, en el discurso del *personaje literario filosófico* de Marechal se halla la propuesta de un “animal metafísico” lleno de respuestas, como un Mefistófeles, que como tal es impotente para actuar, creando así un discurso de ambigüedades que mostrará a una filosofía “débil” –lejos de toda la fortaleza heredada de una filosofía positivista–, en la medida en que ésta se confiese en un lenguaje donde lo corporal, lo emocional, lo caprichoso aparecen frente a un interlocutor que no representa una coacción del pensar, sino un administrador de la

homilía que el *personaje literario filosófico*, quiere ejercer para expiar sus culpas por la *soberbia del pensamiento* que pensamos es la real herencia de la filosofía que Latinoamérica resemaniza desde la ficción.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La construcción del *sujeto literario filosófico*, en Latinoamérica, implica un distanciamiento, por un lado con el positivismo, como ideología dominante en la formación de Nación en el país, como guía inclusive para desarrollar una estética en las obras de principios del siglo XX, por el otro, muestra cómo la filosofía, como institución, como academia, como discurso, necesita un lugar para desarrollar, un espacio para comunicar, y que este espacio, este lugar lo encuentra en la narrativa de ficción, a mediados del año XX. Ahí la estrategia que usa la narrativa latinoamericana para abrir ese espacio, el discurso filosófico se enfrenta con el sujeto literario, en este caso particular que hemos analizado en la obra de Marechal: Samuel Tesler y Adán Buenosayres, pero esta misma conformación se encuentra en obras como *Paradiso* de José Lezama Lima, *Respiración Artificial*, de Ricardo Piglia, y *La noche escuece*, del venezolano Renato Rodríguez, como pequeñas muestras, que como la obra de Marechal, más que un ejercicio estético, es la presentación de una necesidad expresivas de escala filosófica como: ontología, gnoseología, ética, estética, política, por presentar alguna de las preguntas y posibles respuesta que nacen y se desarrolla en Latinoamérica.

REFERENCIAS

- Asensi, M. (1996). *Literatura y filosofía*. Madrid; Ed. Síntesis.
- Ardao, A. (1987). *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo; Ed. Universidad de la República.
- Bataille, G. (1974). *La parte maldita*. Barcelona; EDHASA.
- Bustillo, C. (1995). *El ente de papel*. Caracas; Vadell Hermanos Ed.

- Chevalier, F. (1999). *América Latina*. México. F.C.E.
- Cortázar, J. [2005] *Leopoldo Marechal: Adán Buenosayres*. Recuperado el 1 de octubre de 2005, de http://www.geocities.com:juliocortazar_arg:marechalcri.htm
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción de las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona; Ed. Paidós.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona; Ed. Paidós.
- Dijk, T. van (1998). *Ideología*. Barcelona; Gedisa Ed.
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas*. México; Siglo XXI Ed.
- Foucault, M. (1999a). *Entre filosofía y literatura*. Barcelona; Ed. Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Literatura y conocimiento*. Mérida; Universidad de los Andes.
- Frye, N. (1991). *Anatomía de la crítica*. Caracas; Monte Ávila Ed.
- Gaadar, J. (2002). *El mundo de Sofía*. Madrid; Editorial Siruela.
- Ingenieros, J. (1976). *El hombre mediocre*. Buenos Aires; Ed. Losada
- Marechal, L. (1999). *Adán Buenosayres*. Buenos Aires; Ed. Suramericana.
- Musil, R. (1972). *El hombre sin atributos*. (IV Tomos). Barcelona; Editorial Seix Barral.
- VV. AA. (1990). *Teoría literaria y desconstrucción*. (copilación: Manuel Asensi). Madrid; Arco/Libros, S.L.
- Rojas, P. (1957). *El pensamiento de Alberdi*. Buenos Aires. Ed. Lautaro.
- Sarmientos, D. (1974). *Facundo*. Buenos Aires; Ed. Losada.

