

### **Pensamiento y poesía: Heidegger con Ortiz**

Laura Soledad Romero  
IECH – CONICET  
Argentina  
laurasoledadromero@gmail.com

#### **Resumen:**

En los tiempos de los primeros pensadores griegos la forma del pensamiento se inscribía como forma poética. Este trabajo intenta inscribirse en esos márgenes entre el pensamiento y la poesía. Valiéndonos de la crítica heideggeriana al olvido del ser, se intenta pensar la poesía de Juan L. Ortiz como el caso privilegiado de un poeta que, transitando los senderos del ser, redescubre la interrogación, el éxtasis y la intemperie (*Unzuhause*).

Palabras claves: Ontología; mundo; filosofía; crítica literaria; poesía argentina

### **Poetry and Thought: Heidegger with Ortiz**

#### **Abstract:**

In the times of the first Greek thinkers the form of thought was inscribed as a poetic form. This work tries to inscribe itself in those margins between thought and poetry. Using the Heideggerian critique of forgetfulness of being, we attempt thinking the poetry of Juan L. Ortiz as the privileged case of a poet who, walking the paths of being, rediscovers interrogation, ecstasy and not-at-home (*Unzuhause*).

Keywords: Ontology; World; Philosophy; Literary Criticism; Argentine Poetry

**Fecha de recepción:** 10/ 05/ 2020

**Fecha de aceptación:** 13/ 06/ 2020

El mundo vuelto todo hacia el puro resplandor  
extraño, espiritual, místico, casi.

Juan Laurentino Ortiz

## **Introducción**

El propósito de este trabajo es trazar algunas líneas posibles en torno a la relación entre poesía y pensamiento desde la obra del filósofo Martin Heidegger y tomando como caso privilegiado la obra del poeta argentino Juan Laurentino Ortiz. Mostraré que dicha asociación entre el filósofo y el poeta no es en modo alguno azarosa, sino que responde a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, Heidegger afirma que ciertos poetas requieren una conquista pensante: se trata de poetizar el pensamiento, estableciendo una intrínseca relación entre poesía y filosofía. De ahí la necesidad de considerar ciertos poetas que atienden a la cuestión del ser, pues ellos, junto con los pensadores, son los guardianes de la palabra. Por otro lado, implicaría un modo de entender la poesía desde una consideración ontológica. Si, como sugiere Daniel Freidemberg, se puede hablar de una “filosofía orticiana” (2001: 81), entonces la obra poética de Ortiz, en la que se subraya su unidad y su carácter autónomo, enlazada a la geografía y al paisaje entrerriano, pero en diálogo constante con las tradiciones poéticas occidentales y orientales, requeriría esta conquista pensante.

Una parte importante de la crítica ha leído la poesía orticiana desde una dialéctica que contemplaría la fusión entre sujeto y objeto, con lo cual deviene un tercer movimiento armonizador y superador. Otros enfoques, por el contrario, no adhieren a esquema dialéctico alguno y nos servirán aquí como puntos de apoyo para nuestra lectura: tal es el caso de los trabajos de Héctor Píccoli y Roberto Retamoso (1980-1986 y 1997), y Oscar del Barco (2008-2015). Lo común a todos es, no obstante, el uso de conceptos filosóficos para la lectura de la poesía.

Nuestra hipótesis es que, atendiendo a la relación entre poesía y pensamiento, se puede echar luz sobre el modo en que Ortiz define la poesía como “un estar a la intemperie”: intemperie como la revelación del ser en consonancia con los tiempos de indigencia anunciados por Hölderlin. Por otra parte, considerando la explicitación heideggeriana: “La poesía es el apenas permitido develar el mundo”, sentaremos las bases de lo que en la poesía orticiana se presenta como “mundo”, pues en ese juego de develar y ocultar se muestra la esencia de lo poético. Desde la filosofía heideggeriana será posible, en esta oportunidad, considerar la poesía de Ortiz como una poesía del preguntar y del ek-stasis (salir-se-hacia fuera de sí). Consideramos posibles otras lecturas desde la filosofía heideggeriana a partir de lo

abierto, de la pregunta, y del carácter extático, a los fines de reflexionar sobre la interpretación de una poética que rehúye todo tipo de dicotomía.

Volviendo a la cuestión inicial, creemos que la atención a una poesía pensante o un pensamiento poetizador, junto con una crítica a la subjetividad moderna, conforman un marco interpretativo fundamental (pero siempre provisorio) a los fines de reflexionar sobre la poesía pensante ortiziana. Conjeturamos que, aun cuando Heidegger sea un crítico potente de la razón moderna, Ortiz, por medio de su poesía, y a través de sus conceptos-imágenes, va un paso más allá en la tarea de horadar los cimientos de la metafísica moderna, pues su poesía abre al pensamiento o, mejor aún, se hace pensamiento poetizador que abre el mundo a otras formas de la alteridad.

### **El diálogo entre el pensar y el poetizar**

La relación entre poesía y pensamiento es una cuestión central en Heidegger, especialmente en lo que de modo simplificador podemos llamar su segunda etapa. O, mejor aún, podríamos postular que el interés del filósofo por la poesía se halla en la totalidad de su obra, solo que de modo subterráneo o lateral en muchos tramos. Pues, como señala Beda Alleman, en el caso de su obra más conocida, *Ser y Tiempo*, el diálogo entre pensar y poetizar resulta de carácter provisional o casi irrelevante (2011: 117). Sin embargo, señala también Alleman, sólo retrocediendo a ese nivel es posible encontrar la relevancia del carácter total de dicha relación, sin reducirla, tal como hace cierta crítica literaria, a la publicación de las *Aclaraciones para la poesía de Hölderlin*. Pues la tendencia literaria ha ignorado la cuestión del ser, y nada impide que, si bien Heidegger no estableció una relación directa entre poesía y *Dasein*, los resultados del análisis existencial puedan ser puestos al servicio de la poesía. Por lo tanto, para entender la reflexión de Heidegger sobre el lenguaje poético, primero debemos ubicarla en el curso más amplio de su pensamiento. Ahora bien, esto no significa que en el pensamiento de Heidegger la poesía sea una desviación arbitraria o excéntrica de su “filosofar” temprano. Más bien es el desarrollo inevitable que surge de los fundamentos de ese pensamiento anterior.

Jean Bucher distingue tres discursos heideggerianos sobre la poesía: 1) el de tipo teórico de *Origen de la obra de arte*, *Qué quiere decir pensar* y *Carta sobre el humanismo*; 2) los comentarios de poemas de Hölderlin (“Acercamiento a Hölderlin”) y de Rilke (“Para qué sirven los poetas en épocas de desolación”) en *Sendas perdidas*, y de Trakl y Georg (*Caminando hacia la palabra*); 3) las escrituras de carácter “alegórico”: *Caminos del bosque*, *Serenidad* y los aforismos en *Experiencia de pensamiento* (Bucher 2002: 114). Entre los poetas pensantes que Heidegger lee, nos enfocaremos en los escritos sobre la poesía de Hölderlin.

Por su parte, William S. Allen retorna a Heidegger desde la pregunta blanchotiana ¿qué es la literatura? Allen subraya la importancia del pensador alemán, pues lleva la cuestión de la poesía y la ontología a la mayor rigurosidad, y de esa manera retoma el antiguo debate sobre el lenguaje de la poesía y el lenguaje de la filosofía. Allen postula que la razón por la cual este debate permanece abierto es porque hay algo peculiar en la poesía que parece socavar los intentos de la filosofía de llevar al lenguaje un entendimiento del significado o naturaleza del ser (Allen 2007).

Siguiendo a Allen, el objetivo entonces es demostrar la necesidad de fundamentar el debate contemporáneo sobre la cuestión de la literatura dentro de los términos ontológicos establecidos por Heidegger. Esto no es simplemente reemplazar el lenguaje de la teoría literaria con el de la ontología, sino, más concretamente, mostrar que la cuestión de la literatura implica nuestra propia existencia: la naturaleza del ser humano.

El interés de Heidegger en la naturaleza del lenguaje poético a menudo parece oscuro o excéntrico, pero, como sugeriremos, esto surge del corazón de su pensamiento, porque es una preocupación por la naturaleza del lenguaje mismo, y específicamente, implica la pregunta de qué tipo de lenguaje es capaz de articular el significado de ser. Por lo tanto, no se trata de una aproximación exterior de la filosofía y la poesía, sino que su interrogación fundamental acerca de si el pensamiento es obra poética se sitúa en otro nivel de reflexión.

Remontándonos a la relación entre poesía y filosofía en la *Politeia* de Platón, esta era anunciada por Sócrates como una discusión que ya en su época era antigua y que tenía como foco la verdad que es inherente a la poesía y a la filosofía. A medida que se lleva adelante esta disputa, se hace evidente que la diferencia radica en el hecho de que la filosofía, para Platón, tiene una relación directa con la verdad, mientras que en la poesía la verdad se distorsiona. Sin embargo, como señala Lucas Soares (2007: 71) la concepción de la poesía en Platón no es unívoca y cobra sentido desde el propósito que orienta cada diálogo. Por ello, consideramos que debería matizarse la idea que Platón descarta de plano la poesía.

Durante el semestre de invierno de 1934-1935 en la Universidad de Friburgo, Heidegger imparte el seminario *Los Himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Quizás sea a partir de allí que el interés por la poesía, y particularmente por la poesía de Hölderlin, adquiere mayor relevancia. Esto, como veremos, se evidenciará cuando Heidegger proclame que pensamiento y poesía pertenecen al mismo orden, cuyo despliegue es posible en una dimensión distinta del pensamiento científico, así como lo testimonian ya los iniciadores del pensamiento filosófico: Parménides y Heráclito, cuyo pensar era todavía de carácter poético. La oscilación de Heidegger entre el pensamiento y la poesía halla sus esencias respectivas en el intento de desprenderse de la tiranía del modo tecnológico y metafísico para, de esa forma, abrirnos al

poder mítico-poético del pensamiento. Por ello, desde los años treinta, Heidegger buscó en los poetas tales asociaciones y, como veremos, en Hölderlin como caso privilegiado.

¿Por qué motivo el filósofo alemán escoge la obra de Hölderlin, y más especialmente al Hölderlin poeta? No porque de modo antojadizo encuentre allí la esencia de la poesía, sino porque su obra “está cargada con la determinación poética de poetizar la propia esencia de la poesía” (Heidegger 2002: 128). Es en ese sentido fundamental el modo en que el poeta alemán llega a ser “el poeta del poeta”. Dice Allen al respecto que el encuentro de Heidegger con Hölderlin provoca un replanteamiento de la finitud del lenguaje que allana el camino para un nuevo enfoque del lenguaje de la filosofía (Allen 2007: 21).

Así como Heidegger propone una conquista pensante en la poesía de Hölderlin, del mismo modo nosotros propondremos una similar apertura “pensante” en la poesía de Ortiz y retomaremos la postulación del poeta como uno de las más grandes de la lengua española (Prieto 2005: 111-114; Saer 2005: 11-13; Gola 2005: 106), “una obra sin lugar a dudas única en la historia de la poesía, dentro y fuera del ámbito de la lengua española” (Píccoli y Retamoso 1997: 67). Por ello su poesía no ha podido ser encuadrada en una tradición poética determinada (Gola 2005: 106; Prieto 2006: 357-359), sino que tal vez sería más pertinente, como sugiere César Aira, hablar solo de afinidades en relación con tradiciones y corrientes, y no de influencias (1998: 407).

De manera similar al modo en que Heidegger elude cierta composición de una biografía que reduciría al poeta a eventos o hechos más o menos acomodados, Ortiz reduce al mínimo la propia, tal como lo expone en sus tres “Notas autobiográficas”: “soy un hombre sin biografía, en el sentido en que ésta generalmente se considera” (Ortiz 2005: 1102). En “La existencia poética del poeta”, Heidegger hace una especie de elipsis: “nació el 20 de marzo de 1770 en Lauffen, a orillas del Néckar, como hijo de ... etc.” (Heidegger 2010: 19). La pregunta que surge es por el estatuto que inscribe esta omisión o esta desafección por la propia narración de vida. Podríamos considerar para ambos poetas la siguiente afirmación: “En Juanele la biografía no existe porque se transformó en mito poético” (Monteleone 2016: 151). ¿Será la obra la que habla a través de los poetas y da voz al ser? Si de origen o inicio se trata, cabe señalar que ambos poetas nacieron a la orilla del río, diferentes ríos. Veremos el modo en que Ortiz pretende dar estatuto de palabra poética a toda una lengua regional (Rosa 1997: 39). Como señalamos, el paisaje fluvial en ambos poetas recrea una “zona” que permite convertir en valor estético los elementos naturales en pos de la universalización.

El emblemático poema “Gualeguay”, según Sergio Delgado, implica una doble tarea para el lector: el de ser poema autobiográfico y nacional. Lo individual y lo colectivo en la trama de una historia, la historia de un río y de su pueblo, y es así como se propone una “poética de la génesis” (Delgado 2004: 8-

11). En este sentido, lo “regional” en Ortiz no debe ser simplemente descartado como la característica de una poesía acotada a su región (folklórica, “colorida”, exótica), sino re-pensando en términos como los que propone Saer: la fidelidad a una región, a la materialidad concreta y al paisaje singular de una “zona”, es el modo de acceso a lo universal, incluso para quienes escriben desde la periferia. Más aún, para Ortiz, la periferia, la marginalidad (respecto de la cultura Occidental y respecto de Buenos Aires), constituye un valor, en la medida en que es la afirmación de la intemperie, la experiencia del desierto y de la errancia (Saer 2005: 12-13). La región es, para Ortiz, un valor o, más bien, su poesía postula una transvaloración del concepto de “regional”. De aquí la pregunta: ¿cuál es la relación poeta-lengua nacional? La cuestión podría dotar de un cierto carácter “nacional” o “regional” al lenguaje que no abordaremos en este trabajo porque desborda ampliamente los límites que nos hemos propuesto.

Dice Heidegger en el seminario *Los Himnos de Hölderlin*: “la dedicación poética de su poesía sólo es posible como confrontación pensante con la revelación del Ser, conquistada en esta poesía” (Heidegger 2010: 19). Esta relación entre poesía y filosofía sugiere una poesía que busca su eco en el pensamiento. Cuando Heidegger relaciona el decir poético con el decir pensante, puesto que la poesía se corresponde con lo más inofensivo<sup>1</sup> y lo más terrible<sup>2</sup>, también está sugiriendo que el decir poético atestigua esa correspondencia. Por ello, este decir poético corresponde, sin ser igual, a lo que sucede con el decir pensante de la filosofía. Desde esa afirmación, Heidegger aparta este tipo de decir del fenómeno de la ciencia y de la lógica del concepto. La consecuencia de ese otro modo de enunciación del pensamiento libera al mismo de las ataduras de una *ratio* (entendida como razón calculadora).

La poesía no puede, bajo ninguna perspectiva, considerarse desde la razón como cálculo, pues esto implicaría una unificación que arrojaría como consecuencia la captación de la poesía en conceptos unívocos. Es decir, sería abolir la multiplicidad del habla poética. Esta determinación, en términos de la subjetividad, se materializa con el sujeto como sujeto de cálculo. Por lo tanto, este rehuir de una razón del cálculo nos posibilitaría comprender que el decir poético, como el pensar, avanza a través de la multiplicidad del sentido que, no obstante, se diferenciaría de una simple acumulación de significaciones.

En consonancia, en la poesía ortiziana también encontramos una resistencia del lenguaje poético por no quedar a merced de la *ratio*. Como sugiere Freidemberg: “lo que hace es desafiar y socavar la

1 En “Hölderlin y La esencia de la poesía”, Heidegger dice: “la poesía es inofensiva e ineficaz” (Heidegger 2002: 129). Aquí lo ineficaz se considera en relación con la imposibilidad de acción.

2 En ese sentido reitera: “Entonces la poesía es la obra más peligrosa y a la vez la más inocente de las ocupaciones” (Heidegger 2002: 140).

férrea concepción de la razón instrumentalista al establecer una actitud hacia el mundo basada en la inseguridad, en una apertura infinita” (Freidemberg 1997: 48). En contraposición, la palabra “corazón” transita a lo largo de toda la obra cuestionando el estatus del pensamiento calculador y dando lugar a lo que Ortiz llama: “el espacio del corazón” (Ortiz 2005: 16). En esta poesía acontece en todo caso otra “razón” (corazón o co-razón): “la otra claridad, la otra razón y la otra alma” (Ortiz 2005: 716), cuestión que relacionaremos más abajo con uno de los elementos esenciales de la consideración poética orticiana: la *intemperie*.<sup>3</sup>

Nuestro propósito es mostrar cómo a partir de la obra poética de Ortiz podemos, por un lado, rehabilitar la vieja relación entre poesía y pensamiento en el seno de la obra heideggeriana, que nos manifestará a su vez algo de la esencia misma del lenguaje en torno al ser; por el otro, proponer una lectura de la obra poética orticiana que desembocará en una crítica ontológica de la poesía. Para ello, no se trata cancelar los reiterados interrogantes que se suscitan en torno a un tema tan profundo, ni de subestimar e ignorar las múltiples lecturas que de la poesía orticiana se han hecho; tampoco que la filosofía alumbre a la poesía ni viceversa. Apropiándonos de lo que Franco Rella propone para la lectura de Kafka (1989: 138), se trata más bien de decir que la obra poética de Ortiz da lugar a un nuevo relato en el que no es posible discernir dónde comienza la filosofía y dónde termina la poesía. De este modo, proponemos abrir nuevamente la poesía al espacio de la interrogación y la *intemperie*.

Muchos trabajos críticos importantes, si bien complejos y matizados, no pueden evitar pasar en algún tramo de la argumentación por el pensamiento dialéctico, se lo llame o no con esa palabra. Esta clave podría vertebrar los abordajes que se detienen especialmente en la relación entre el poeta y el paisaje, el yo y el entorno, el sujeto que percibe y el objeto percibido, el alma del poeta y el espíritu de la naturaleza.

En las lecturas donde prima el aspecto místico, pensado en términos orientales (lo que no implica que Juanele deba ser comprendido como un poeta místico, ni reducir a esta interpretación la complejidad de la mística en orticiana), se plantea una “mimetización” con la naturaleza, lo que anularía las diferencias entre el sujeto y el objeto. Alfredo Veiravé, atendiendo al panteísmo y a la conjetura de la trasmigración de las almas (lo que implica pasajes de lo vegetal a lo animal y a lo humano, y viceversa), se refiere a la “fusión” (1984: 76), la “simbiosis” (1984: 84) y la “comunión” (1984: 103). En esta línea de lectura, Mastronardi remarca “la identificación del alma con la totalidad del cosmos” (citado en Veiravé 1984: 103-104).

<sup>3</sup> La *intemperie* será una “idea” orticiana fundamental para pensar la filosofía heideggeriana.

A riesgo de una excesiva simplificación podríamos trazar el modo en que opera una pretendida dialéctica antes de cualquier tipo de “resolución”, ya sea en la forma de “simbiosis”, “fusión”, etc. En ese sentido, es necesario pensar esas dos partes que se fusionan, es decir, considerar un polo subjetivo y un polo objetivo.

Por otra parte, estos polos que contemplan el sujeto cognoscente con su exterior, considerados desde el plano político/social, podrían ser pensados en términos de una relación que se desenvuelve dialécticamente en tres movimientos del siguiente modo: si en el primero lo que prevalece es la unidad sin diferencia (el poeta que contempla el paisaje), y en el segundo la diferencia, el choque, la alienación, la oposición (el dolor que implica la experiencia de la separación), el tercer momento, resolutivo de esta dinámica, es aquel que acoge dentro de sí a los dos anteriores y se presenta como unión de la unidad y de la diferencia, y, en consecuencia, concluye necesariamente en una conciliación, donde todas las tensiones y los enfrentamientos que han ido motorizando el proceso devienen totalidad.

En este sentido, Martín Prieto considera que a través del simbolismo belga Ortiz encontró la manera de fusionar los dos mundos: una comunión entre un cuadro objetivo y uno subjetivo<sup>4</sup> (Prieto 2005: 118). María Teresa Gramuglio habla de “un impulso hacia la unidad y una verdadera búsqueda de lo absoluto” (2005: 993). Gola destaca el empeño del poeta en la búsqueda de la armonía y la unidad (2005: 106). No pretendemos, en modo alguno, discutir aquí la validez de estas lecturas (cuyo valor es incuestionable), sino señalar algunos presupuestos compartidos que las colocan a distancia de la posición que se quiere argumentar en este texto. En otro orden, la palabra dialéctica es utilizada en diversos sentidos entre los críticos y el mismo poeta.

Creemos que una lectura dialéctica, en sentido amplio, radicalizando sus consecuencias, acalla el movimiento de ocultamiento y des-ocultamiento que la palabra poética enuncia en relación con el ser, porque la dialéctica, cualquiera que sea, resuelve, mientras que nuestra lectura pretende restituir a esta poesía su tensión irresoluble, siempre en devenir. En tal sentido, Delfina Muschietti afirma que en la poesía de Ortiz “no hay sujeto ni objeto sino devenir impersonal, indeterminación sintáctica, desorden de predicaciones galácticas, móviles: irradiación” (Muschietti 1995: 85).

Por otro lado, podríamos decir, con Heidegger, que algunas lecturas, a pesar de sus intenciones, son concebidas desde una concepción de subjetividad entendida como fundamento (*fundamentum absolutum*) o como *substancia*. Tal como lo analiza el filósofo alemán en *Tiempo y Ser*, el derrotero de la

4 “Embrionariamente, Ortiz ya está frente a la que tal vez sea su mayor aspiración: fusionar los mundos objetivo y subjetivo en un poema, resolución ideológica que supondrá también una de tipo formal” (Prieto 2005: 118).



tarea de la filosofía (metafísica) desde los inicios con Platón, pasando principalmente por Descartes (cogito), Hegel (espíritu absoluto) y Husserl (en el plano psicológico), han constituido pretendidos modos de nombrar al ser y no han hecho más que ocultarlo bajo lo ente: el olvido de la diferencia ontológica es propiamente el olvido del ser o metafísica<sup>5</sup>. El olvido es el nombre del ser. Dicho ocultamiento es consecuencia de la interpretación metafísica de lo ente. Tal como luego postulará Jacques Derrida<sup>6</sup>, esto significa que el ser sólo ha podido ser y ha sido comprendido como ente-presente; la preeminencia del ente-presente define el elemento mismo del pensamiento filosófico y ordena todo concepto posible de la verdad y el sentido. De modo que se tratará de desandar el camino con un paso atrás hacia la pregunta por el ser que nos guiará a otro modo de concebir la relación entre poesía y pensamiento.

### **Hacia una poética de la intemperie**

Ahora bien, como ya adelantamos, existen una serie de trabajos críticos que permiten problematizar este esquema dialéctico, o mejor aún, la distinción entre sujeto y objeto. Píccoli y Retamoso parten de la consideración de dos categorías predicables del texto orticiano: el éxtasis y el misticismo. En cuanto al primero, la arquitectura del poema orticiano organiza una enunciación reflexiva que impide la separación neta entre sujeto y objeto: “el recurso a la reflexividad permite configurar un juego constante, una oscilación bipolar, entre el estar ‘en sí’ y el estar ‘fuera de sí’, entre el ser y el dejar de ser para ser en el otro” (1986: 173). Podríamos pensar en qué sentido de “mundo” está estableciendo dicha interpretación. ¿Qué es el mundo? En *Ser y tiempo*, el mundo se relaciona con lo fáctico y precede al *Dasein*. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger propone tres tesis rectoras: la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*) y el hombre configura mundo (*weltbild*) (2007: 227). Funcionan como una articulación de lo que es la “vida” utilizando como criterio el mundo. Es como si se tratase de un degradé en torno a la vida mineral, animal, humana. Por esta distinción, Heidegger ha sido fuertemente criticado por desconocer la alteridad del animal como otro<sup>7</sup>.

5 “Pensar el Ser sin el ente significa: pensar el Ser sin consideración para con la metafísica. semejante consideración reina todavía en la intención de superar la metafísica. Por eso, vale la pena renunciar a la superación y abandonar la metafísica a sí misma” (Heidegger 2000: 44).

6 Para una lectura más pormenorizada de la crítica que Derrida denomina “metafísica de la presencia” cfr. Derrida 1998.

7 No será éste el lugar para analizar la problemática de la animalidad en la obra heideggeriana. Cfr. Derrida 2008, Cragnolini 2008 y Candiloro 2012.

En relación con Ortiz, y atendiendo a lo que muchos críticos denominan el misticismo, se trataría de una comunión con el mundo: la compenetración del discurso y el mundo que plantea el lenguaje poético permite sortear el planteo de sujeto/objeto. En este contexto, “mundo”<sup>8</sup> conlleva la idea de un conjunto incluyente, organizado como totalidad significativa, y es irreductible a la idea de realidad; sea natural o social, esa totalidad es fundamentalmente autoconsciente y sensible de sí. La naturaleza es, en consecuencia, solo una parte del mundo, al igual que el hombre, que carece en esta organización de todo privilegio, lo que separaría el mundo de Píccoli y Retamoso del de Heidegger, en el cual el *Dasein* posee el privilegio derivado de su condición de “configurador”. “Mundo”, dicen Píccoli y Retamoso, es aquello que el hombre debe conquistar, pues su “en sí” enajenante, su “incomprensión”, tienen como consecuencia la crueldad en cuyo origen se sitúan los males. De este modo podría sortearse aquella primera distinción entre sujeto y objeto (naturaleza-mundo)<sup>9</sup>. A la vez, se “abre” el mundo que cerró el filósofo alemán y en el mundo ortiziano ingresan las criaturas más diversas:

Si no es posible, deberíamos cuidar su mundo, resguardarlo.

Así decía el compañero: el niño tiene su mundo,

el loco tiene su mundo, los animales tienen su mundo.

Que nuestro amor llegue hasta los límites de estos mundos para franquearlos hasta donde sea posible.

Habéis mirado alguna vez con cariño atento los ojos de un perro?

El perro tiene su mundo, pero atravesamos sus límites hasta que la chispa de la unidad

[ brota de nuestra mirada y de la suya, húmeda.

(Ortiz 2005: 300-301)

No será éste el lugar para hacer una crítica específica al concepto de mundo en términos heideggerianos, pero sí para preguntar en qué modo el niño, el loco, los animales, tienen mundo, pero a

8 Píccoli y Retamoso abordan “mundo” en un sentido restringido que es el río, el río Paraná, el mundo del litoral. Pero también “mundo” en un sentido amplio que es al que nos estamos refiriendo.

9 Saer dice acerca del “mundo”: “el dolor, histórico o metafísico, que perturba la contemplación y el goce de la belleza que para la poesía de Juan es la condición primera del mundo” (2005: 12); “Y el objeto principal de la contemplación, lo que engloba la multiplicidad del mundo, es el paisaje” (13); “podemos decir que el paisaje, que ocupa un lugar tan eminente en la poesía de Juan, no es la consecuencia de un determinismo geográfico o regional, sino una proyección de su percepción del mundo y de su concepción de la poesía”(13); “Esa concepción es de índole materialista, no en el sentido de una noción que se opone al espiritualismo, sino más bien en el de los ‘Tres cantos materiales’ de Neruda (...) sino de un deslumbramiento ante la proliferación enigmática de materia que llamamos mundo” (13). Gola por su parte afirma: “En realidad toda la obra de Ortiz nos convoca fervorosamente al ejercicio de una contemplación activa para instaurar en el mundo el reino de la poesía y la soberanía del amor” (2005 110).

la vez son criaturas carenciales. El modo de “acceso”, o mejor dicho de comunicación, es a través del amor. El sujeto configurador de mundo en Heidegger, en Ortiz es un hombre que debe “ganarse” el mundo:

Los locos tienen su mundo. No tenemos sobre su mundo otro derecho que el de nuestro amor.

(...)

No nos queda sino el amor para franquear sus límites  
o envolverlos de un delicado respeto hasta que podamos penetrarlos  
y juntar tantas chispas en una gran llama fraternal que abracará hasta las estrellas.

(2005: 301-302)

Mundo, otro mundo, nuevos mundos, son movimientos internos a la poesía ortiziana: “y en donde las tardes como / pensamientos de otro mundo” (2005: 81). Por otra parte, Ortiz vincula de modo esencial al mundo con el pensamiento, lo cual encuentra resonancias en la *Lichtung* heideggeriana. Dice en el poema “Tarde”, de *El agua y la noche*:

El mundo es un pensamiento  
realizado de la luz.  
Un pensamiento dichoso.  
De la beatitud, el mundo  
ha brotado. Ha salido  
del éxtasis, de la dicha,  
llenos de sí, esta tarde,  
infinita, infinita,  
con árboles y con pájaros  
de infancia ¿de qué infancia?  
¿de qué sueño de infancia?

(2005: 166)

Tal como enuncia Heidegger en *Tiempo y Ser*, donde abandona la analítica existencial del *Dasein*, si contemplamos una forma de filosofar que se quede en la pregunta es porque admitimos una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido. Por ello el final de la filosofía implica el fin de la metafísica: “el *final* de la filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite, *final* como acabamiento se refiere a esa reunión” (Heidegger, 1999: 78). De lo que se trata, entonces, es de rehuir al rasgo fundamental que tiene la filosofía en la época actual como cientificidad, que es el carácter técnico (cibernético). Es frente a este “final” de la filosofía que cabe

la pregunta acerca de la tarea que le queda todavía reservada al pensar, y de este modo considerar el lenguaje poético en relación con el ser.

Siguiendo estas huellas, será posible considerar la poesía de Ortiz como una poesía del preguntar y del *ek-stasis* (salir-(se)-hacia fuera de sí):

Dentro del conjunto de los mecanismos de inscripción de la relación dialógica se destaca la pregunta, una elaboración de la pregunta que modula no solo el verso y segmentos sintagmáticos mayores, estrofas enteras, sino aun el discurso mismo. La de Ortiz es una poesía del preguntar inédita en la historia de la literatura (Píccoli y Retamoso 1982: 177).

Lo abierto, la pregunta y el carácter extático: se trata de pensar una poética que rehúye todo tipo de dicotomía. Del mismo modo, tampoco resulta posible pensarla desde la razón porque es un “enemigo” del pensamiento. Entender el decir poético no es denunciar o arremeter su pluralidad esencial, no debe ser comprendido como una carencia en términos de debilidad o privación, sino comprender que la poesía mantiene para sí un rigor que prevalece sobre la condición de exactitud de la técnica y la univocidad de los conceptos científicos.

Otra aproximación crítica que podría considerarse dentro de la constelación del pensamiento heideggeriano es la lectura de Del Barco. En su libro *Poesía y Ética* (2015) realiza una lúcida interpretación de la poesía orticiana que halla su lenguaje y su armazón conceptual teórico en consonancia con el pensamiento del filósofo alemán. La poesía de Ortiz es leída “desde una conmoción ontológica donde lo que se manifiesta es la desposesión de todo concepto, en la apertura de la dimensión de una ética de la poesía” (Milone 2018: 92); es decir, se podría conjeturar que la relación de la poesía con la alteridad hunde sus raíces en la cuestión ética (rehuyendo cualquier consideración política) en línea con el pensamiento de Emmanuel Levinas. Del Barco sostiene que una ética de la poesía no puede basarse en un decir-expreso y que es necesaria la liberación de ciertos atributos de lo que Heidegger mostró como elementos de la filosofía (metafísica), pues en el poetizar está implicado el no-sujeto, la no-representación y el no-sentido. Mariano Calbi, por su parte, sostiene que “Del Barco concibe una ética-poética que no admite ser entendida ni como ‘mandamiento’ ni como ‘deber ser’ y cuya base es el misterio como donación del donar” (2006: 6).

Estos “balbucesos”, entonces, van a orientar a la poesía orticiana a la *intemperie* que es el principal interés de Del Barco, ya que es desde este afuera que la poesía se define a sí misma:

Pero cuidado, mis amigos, con envolveros en la seda de la poesía  
igual que un capullo...

No olvidéis que la poesía,  
si la pura sensitiva o la ineludible sensitiva,  
es asimismo, o acaso sobre todo, la intemperie sin fin...

(Ortiz 2005: 534)

La intemperie vendría a desarticular todo razonamiento representativo. Lo que hay es el ser, el cual no puede ser interpretado, ni reducido a concepto; por ello, lo que es “es” lo que se oculta y devela en un mismo movimiento poético del lenguaje. Eso que hace que las cosas aparezcan y se muestren en su ocultamiento es lo que Heidegger denomina *Lichtung*. Una de las características que le otorga a dicho término es lo abierto para todo lo presente y ausente<sup>10</sup>. Este modo de mostración se relaciona con la pregunta, pues “el fenómeno mismo nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, de dejarnos decir algo” (Heidegger 1999: 86). Por ello es necesario que el pensar tenga en cuenta la *Lichtung*. La filosofía como tal se preocupa por la luz de la razón, pero no sabe nada de la *Lichtung* del Ser: “tampoco hay luz y claro sin la *Lichtung*, incluso lo oscuro lo necesita, porque ¿cómo podríamos entrar en la oscuridad y errar a través de ella? No obstante, la *Lichtung* imperante en el Ser y la presencia sigue sin pensarse en la filosofía, aun cuando hablase de ella en sus comienzos” (Heidegger 1999: 88).

Aunque la cuestión de la verdad no podrá ser abordada de manera acabada en el contexto de este escrito, y solo mencionaremos la cuestión de la verdad que presupone, como carácter esencial, la *Lichtung* como *aletheia*, es necesario, no obstante, indagar de qué modo la poesía posee una verdad como des-ocultamiento que se conduce por otros caminos distintos al pensar lógico.

En la *intemperie* anunciada por el poeta entrerriano resuena el tiempo de la *indigencia* de Hölderlin, pues se trata de una negación del amparo de los dioses, una doble negación: de los dioses que han huido y del dios que vendrá (Heidegger 2002: 146-147). Al igual que en Ortiz, la esencia de la poesía que instaaura Hölderlin es histórica (en grado supremo) porque anticipa un tiempo histórico. Este carácter de historicidad de la esencia de lo poético adquiere en el poeta entrerriano la forma de la *armonía* cuya aparición es promesa de otro tiempo, un tiempo por venir. Tal vez pueda pensarse esta cuestión a partir de Gilles Deleuze: “Objetivo último de la literatura: poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta (‘por’ significa menos ‘en lugar de’ que ‘con la intención de’)” (Deleuze 1996: 11).

<sup>10</sup> El problema de la *Lichtung* es ampliamente desarrollado en *Tiempo y Ser* (Heidegger 1999: 85-86).

Ante la pregunta por el para qué de los poetas en tiempos de aciagos, responde la poesía de Ortiz: “cruzada o crucificada, si queréis, por los llamados sin fin / y tendida humildemente, humildemente, para el invento del amor...” (2005: 534). Se trata en última instancia de que el pensador se someta humildemente al servicio del lenguaje y que acepte el riesgo de un pensamiento que no es útil para nada más que para enseñarnos la fidelidad del pensamiento consigo mismo y con su propio decir, en consonancia con la frase atribuida a Hölderlin en la conferencia titulada por Heidegger “La Pobreza” “Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para volvemos ricos” (1945).

Para encontrar estos espacios de des-ocultamiento debemos atender a esos aspectos de la poesía ortiziana que presuponen la intemperie. Tal como lo entendemos, esto implica una singularidad rítmica y verbal cuyo efecto evoca el motivo de lo leve: “el motivo formal que domina la poesía de Juan L Ortiz, es una manifiesta, sostenida aspiración a la levedad” (García Helder 1997: 127). Muschietti acuña la paradójica expresión “barroco de la levedad” (Muschietti 2004: 1). Tamara Kamenszain da, en este sentido, un paso más. El motivo de la levedad debe asimismo afectar a la misma voz poética. Al referirnos a la lírica ortiziana, presuponemos la entereza y fortaleza de una voz (yo lírico) que contradiría la tendencia de esta poesía al susurro y, en última instancia, al silencio. De ahí la fórmula también paradójica: “La fortaleza de la otra lírica ortiziana consiste más bien en un encuentro con la debilidad” (Kamenszain 2000: 181). Esa “otra lírica” sería un “modo” (y no un género estable) en el que la voz del poeta —y su correlato, el sujeto que sería su sostén—, lejos de afirmarse, tendería a la disminución, a su casi desaparición (motivo que algunos críticos conectan con el misticismo: la despersonalización del poeta en el paisaje).

Recoger estos elementos de la poesía ortiziana tanto a nivel semántico como sintáctico daría cuenta de ese “pensar [que] recoge lenguaje en un simple decir. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles” (Heidegger 2000: 297). Podríamos postular, entonces, la existencia de una explícita relación entre esta austeridad del lenguaje de Ortiz y el “nuevo” pensamiento.

Como señala Gola, este lenguaje es únicamente materia para la poesía, y en ese sentido la palabra poética es *poiesis* (creación), lo que hay es “desplazamiento sutil y múltiple” (Gola 2005: 109); ejemplo de esto podría ser la multiplicación de terminaciones femeninas para aliviar el lenguaje aproximándose al murmullo. Con todo ello, la aproximación entre pensamiento y poesía necesita la consideración del pensamiento, no como un instrumento de conocimiento (en un sentido apropiador)

sino de entendimiento del poema original que precede toda poesía y el dictado de la verdad del ser. Por ello se trata de reconducir hacia un habla plural desde la cual nos habla el lenguaje poético.

Se localiza así un ámbito de co-pertenencia en el que el poetizar y el pensar manifiestan la imposibilidad de ser considerados y analizados por separado. Allí se determina, en consecuencia, la definición de un concepto de habla que se sustrae al ámbito de lo representable, y atiende a la diferencia que precede y reúne el poetizar y el pensar en un punto anterior al dominio metafísico. Entonces, si entendemos el habla (poética) como la morada en la que el hombre habita (*ex-siste*) en su relación de pertenencia mutua con el ser y en la que se encubre y des-encubre la presencia de lo presente, podemos a partir de allí entender que el de Ortiz es un modo de exponer estas articulaciones entre poesía y pensamiento, encubrimiento y des-encubrimiento, el afuera y el carácter extático del lenguaje poético.

Con la obra de Ortiz nos adentramos en una vastedad donde lo que se juega es el ser en el mundo: hay una cercanía, una aproximación, que tiene que ver con la vastedad y el decir del ser, pues la poesía para Heidegger es el “apenas permitido develar el mundo”: “aunque en una dimensión que únicamente, únicamente, / canta / en el pasaje del ser? (Ortiz 2005: 812). Es esta una poesía de la ubicuidad que en esa asunción del lugar funda su universalidad (Píccoli y Retamoso 1997: 66); por ello, la universalidad podría entenderse en dos sentidos: como la proyección más allá de su ámbito geográfico y lingüístico (la poesía de Ortiz clama, con el imperio de su humildad esencial, desde su sinfónico silencio, ser vertida a otras lenguas), y el hecho de corporizar ella misma un universo, un mundo, es decir, una totalidad diferenciada y organizada de modo significativo: “Toda criatura canta, no es cierto? canta para ‘ser’ aún en el ‘misterio’, / en el extrañamiento de sí...” (Ortiz 2005: 816).

Según Píccoli y Retamoso, la levedad del canto es la “reunión” del pensar y poetizar, no sólo el privilegiado espacio de diálogo que atendía Heidegger entre el pensar poetizante y el poetizante pensar, sino el acontecimiento en venida de su comunión misma. La clave la encuentran los críticos en el pensamiento (poetizador) de la animalidad. Cabe señalar que, en esta etapa, en la filosofía heideggeriana, la analítica existencial del *Dasein* es abandonada en pos de la predominancia original de la *Lichtung*, lo cual resulta relevante a los fines de repensar el ser, la animalidad y el mundo, pues desde la *Lichtung* podría considerarse otro modo de ser con el animal, aunque no es este el lugar donde se puedan desarrollar las consecuencias ontológicas del acontecimiento de la *Lichtung*. Creemos que la poesía en Ortiz puede ser pensada también como un acontecimiento animal, en el sentido de la venida desubjetivante de lo otro y, en particular, la multiplicidad y multitud de animales. Si la literatura

comienza con la muerte de un puerco espín (Deleuze 1996: 6) la poesía ortiziana bien puede nacer con la muerte de un perro (de uno cualquiera)<sup>11</sup>.

Señala Hölderlin en *Andenken*: “mas lo permanente lo instauran los poetas”. Ya allí algo se dice del origen de la poesía. Pues “la poesía es la instauración del ser con la palabra” (Heidegger 2002: 137). Ortiz describe la poesía en el poema “Ella” de *El alma y las colinas* (1956):

Mas es don absoluto, y la ternura,  
ella que es también el término supremo y la última esencia  
con las melodías de los sentidos y los símbolos y las visiones y los latidos  
para el encuentro en los abismos...

(2005: 487)

Aquí se evidencia la poesía como don que es a la vez esencia (última) y abismal (intemperie): “Mas tiene cargo de almas, y es la comunicación, / el traspaso del ser, ‘como se da una flor’” (2005: 487). La polifonía otorga a la serie “preguntar a”, “dialogar con”, “poetizar”, “el mundo”, propiedad transitiva. Entre los recursos del poetizar de Ortiz, hay un procedimiento característico que consiste en elidir el signo de apertura de la interrogación. Esa elisión, unida generalmente a la falta de inversión verbal, hace que el comienzo de la pregunta resulte imperceptible y que sólo pueda leerse como tal retroactivamente, a partir del final. Un primer momento, entonces, progresivo, que sigue la linealidad de la secuencia en que leemos aparentemente un enunciado aseverativo; y un segundo momento, retroactivo, en que la emergencia del signo de pregunta resignifica lo leído, en tanto interrogación (Piccoli y Retamoso 1997: 72). Cabe descartar que el hecho de ser la poesía definida como ofreciéndose a la “comunicación” invoca al *diálogo*, un diálogo que se *da*, se *dona*. Del mismo modo en Heidegger lo que conecta la poesía con el pensamiento es justamente el “diálogo”.

Hay algo en esa donación que se presenta en forma de exceso, y abre a otro plano, que podríamos conjeturar es el de la alteridad o en términos de Derrida: “El poema cae en suerte, bendición, venida de lo otro. Ritmo, pero disimetría” (1988: 13). La poesía en Ortiz excede el ámbito de la comprensión, por eso requiere una lectura pensante, que sin embargo está asediada por el misterio, ese “bloque de misterio” (Del Barco 2008: 199) que, nuevamente, nos remite al claro del ocultamiento. Del Barco, al “dejar ser” al poema, coarta justamente la posibilidad de *una* interpretación (Milone 2018: 92). Pero

11 Para una aproximación al problema de la animalidad en la obra de Ortiz cfr. Romero 2019.



esta lectura pensante requiere a su vez de lo que Heidegger denomina *Gelassenheit* (serenidad) frente a la técnica de apropiación del contenido: del mismo modo que el sujeto entendido como fundamento o substancia se apropia el mundo (circundante), se debe asumir la serenidad ante el poema, pues el poema se da, acontece al modo de la donación. Como sugiere Allen, la naturaleza del lenguaje poético o literario es tal que expone, a través de su relación peculiar con la ontología, algo excesivo acerca de la naturaleza del lenguaje en sí mismo y, por lo tanto, también nuestra relación con nosotros mismos, nuestra historia y los otros (Allen 2007: 1-2).

La contemplación, esa “contemplación activa”, al decir de Gola, a la que la obra de Ortiz “fervorosamente nos convoca”, se distingue en efecto por igual del abandono impotente y de la pasiva indiferencia ante el ser y el acaecer del mundo. Contemplación sería: el disciplinado ejercicio de comunión, por el camino del éxtasis. El camino del éxtasis, podríamos conjeturar, es lo que Heidegger llama diálogo y, más precisamente, la reflexión en el diálogo.

En este breve esbozo hemos recorrido a partir de Heidegger una tradición de pensamiento poético en el cual hallamos como caso privilegiado al poeta argentino Juan L. Ortiz. Tener presente esta relación fundamental entre pensamiento y poesía nos permitió releer su obra poética, y a su vez indagar sobre los fundamentos de una crítica literaria (poética) ontológica. Rever en estos términos la crítica literaria es también pensar en el sentido del quehacer filosófico, pues se trata en última instancia del problema del lenguaje y su relación con el ser. Por ello hemos comenzado con una crítica a la subjetividad (fundamento) que, bajo diversos nombres a lo largo de la historia metafísica, trastocó y ocultó el ser bajo lo ente. La poesía ortiziana funciona a manera de *Lichtung* en la interrogación por la poesía pensante.

Si en los griegos, desde Parménides y Heráclito, el pensar se desarrollaba de manera poética, con la forma de mito poético, si la filosofía nace con el gesto poético en esencia, por qué no considerar a ciertos poetas como guardianes de la palabra pensante. Consideramos que el movimiento de Heidegger hacia la figura del poeta (Hölderlin) puede ser re-pensado desde nuestra poesía argentina, respetando las particularidades idiomáticas-regionales, con lo que dimos en llamar el caso Ortiz.

## **Bibliografía**

- Alleman, Veda (2011). *Heidegger y Hölderlin*, Buenos Aires, Prometeo.
- Allen, William (2007). *Ellipsis: of poetry and the experience of language after Heidegger, Hölderlin, and Blanchot*, New York, State University of New York.

- Bucher, Jean (2002). "Lenguaje y poesía en Heidegger", *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de Los Andes Bogotá, 12: 113-120.
- Calbi, Mariano (2006). *Discurso poético y éticas del apartamento: Alberto Girri y Juan L. Ortiz*. Tesis doctoral. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1574>. Último ingreso 23/06/2020.
- Candiloro, Hernán (2012). "Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger", *Revista Areté*, 24/2: 263-287.
- Cragolini, Mónica (2008). "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal", en *Revista Nombres*, 22: 103-113.
- Del Barco, Oscar (2008). "Consideraciones sobre un poema de Juan L. Ortiz", *La intemperie sin fin*, Córdoba, Alción Editora.
- (2015). *Juan L. Ortiz. Poesía y Ética*, Córdoba, Alción Editora.
- Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama.
- Delgado, Sergio (2004). "El río interior", Ortiz, Juan L., *El Gualeguay*, Rosario, Beatriz Viterbo: 7-54.
- Derrida, Jacques (1988). "Che cos'è la poesia?", *Poesia*, I: 11.
- (1989). "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", *Cahiers Confrontation*, 20: 91-114
- (1998). "La Différance", *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- (2008). *El animal que luego estoy siguiendo*, Madrid, Trotta.
- Freidemberg, Daniel (1997). "Prodigalidad de lo inseguro", *AAVV Seis ensayos sobre el poema Gualeguay*. Buenos Aires, El Arca: 45-56.
- (2001). "Reverberaciones, llamados, misterios: Juan L. Ortiz", *Inti*, 79-98.
- Gola, Hugo (2005). "El reino de la poesía", Ortiz, Juan L. *Obra Completa*, Santa fe, Ediciones Universidad Nacional del Litoral: 105-110
- Gramuglio, María Teresa (2004). "Juan L. Ortiz, maestro secreto de la poesía argentina", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 644: 45-65.
- Heidegger, Martin (2007 [1930]). *Los conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad*, Madrid, Alianza.
- (2010) [1934-35], *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires, Biblos.
- (2002) [1937]. "Hölderlin y la esencia de la poesía", *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica: 126-148.
- (2000) [1946]. "Carta sobre el 'Humanismo'", *Hitos*, Madrid, Alianza: 259-297.
- (1999) [1966]. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos: 77-93

- Kamenszain, Tamara (2000). "Juan L Ortiz: La lírica entre comillas", *Historias de amor*, Buenos Aires, Paidós: 181-185.
- Milone, Gabriela (2018). "Una alborada desconocida" en *Gamma*, 60: 90- 102.
- Monteleone, Jorge (2016). "El hombre sin biografía" en *El Fantasma de un nombre*, Rosario, Nube Negra: 151-161.
- Muschietti, Delfina (1995). "Poesía y paisaje: exceso e infinito" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 538: 85.
- (2004). "Juan L. Ortiz, barroco de la levedad", *Hispanic poetry review*, 4/1: 1-36.
- Ortiz, Juan L. (2005). *Obra completa*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- Piccoli, Héctor y Retamoso, Roberto (1982). "Juan L. Ortiz", Zanetti, Susana (dir.) *Capítulo. Historia de la literatura argentina Tomo V*, Buenos Aires: CEAL.
- (1997). "Juanele: del aura hacia la linde", *Revista Xul*, 12: 66- 78.
- Prieto, Martín (2005). "En el aura del sauce en el centro de una historia de la poesía argentina", en Ortiz, Juan L., *Obra completa*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral: 111-125.
- (2006). *Breve historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Taurus.
- Rella, Franco (1989). *Metamorfosis, imágenes del pensamiento*, Madrid, Espasa Calpe.
- Romero, Laura (2019). "Aproximaciones: hacia una política de la alteridad en la obra de Juan L. Ortiz", *El taco en la brea*, 10: 17-27.
- Rosa, Claudia (1997). "Scherzo del Centenario", AAVV *Seis ensayos sobre el poema Gualeguay*. Buenos Aires, El Arca: 33-44.
- Saer, Juan José (2005). "Liminar", en Ortiz, Juan L., *Obra completa*, Santa Fe, Ediciones Universidad Nacional del Litoral: 11-14.
- Serra, Edelweis (1976). *El cosmos de la palabra. Mensaje poético y estilo de Juan L. Ortiz*, Buenos Aires, Noe.
- Soares, Lucas (2007). "Esbozo de una discrepancia. Platón y la poesía tradicional", *Kléos*, 7-8: 71-93.
- Veiravé, Alfredo (1984). *Juan L. Ortiz. La experiencia poética*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.

**Laura Soledad Romero** es profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en filosofía francesa contemporánea, especialmente en su vertiente post nietzscheana. En este marco, viene trabajando en el ámbito de los *Animal Studies* cuestiones relacionadas con la ética y la política.

Actualmente es becaria doctoral del CONICET con el plan de trabajo “Ética de la alteridad radical y política heteronómica en la poesía de Juan L. Ortiz”, realizando su doctorado en Literatura y Estudios Críticos en la Universidad Nacional de Rosario.