

# FLUIR ENTRE LAS COSAS: UN ANALISIS ONTOLOGICO-EXISTENCIAL DEL SER-CRONOPIO

**Ralón Laureano\***  
Simon Fraser University  
Canadá

## Resumen

Este artículo realiza una exégesis existencial de *Historias de cronopios y de famas* poniendo especial énfasis en la figura del cronopio. Comenzamos por analizar un texto seminal de Néstor García Canclini, *Julio Cortázar, una antropología poética* (1968), cuya caracterización del cronopio responde a un existencialismo óntico centrado en una presunta ejemplaridad de los personajes. Proponemos, en cambio, una analítica existencial más estricta con miras a develar la constitución fundamental del ser-cronopio, inseparable de un trasfondo cotidiano de famas. Concluimos que los personajes de *Historias...* no conforman una taxonomía de entes y que la disposición vital del cronopio, en particular, encarna una modalidad de ser específica: una suerte de “tercera vía” que encuentra su fundamento ontológico en una región poco explorada de la filosofía heideggeriana.

**Palabras clave:** Cortázar, Heidegger, ontología, autenticidad, cronopios

## Abstract

This article performs an exegesis of *Historias de cronopios y de famas* placing special emphasis on the figure of the cronopio. We begin by analyzing a seminal text by Néstor García Canclini, *Julio Cortázar, una antropología poética*, whose characterization of the cronopio responds to an ontic existentialism centered on a presumed exemplarity of the characters. We propose, instead, a more strict existential analytic with an aim to unveil the fundamental constitution of being-cronopio, inseparable from a quotidian background of famas. We conclude that the characters of *Historias...* do not amount to a taxonomy of beings and that the vital disposition of the cronopio, in particular, embodies a specific modalities of being: a sort of “third way” that finds its ontological justification in an under-explored area of heideggerian philosophy.

**Keywords:** Cortázar, Heidegger, ontology, authenticity, cronopios

\*Licenciado y Magíster en Ciencias de la Comunicación por la Simon Fraser University de Canadá, donde fue asistente de cátedra (Center for Online and Distance Education) e investigación (Center for Policy-Research on Science and Technology, New Media Innovation Center); trabajó como intérprete (The Provincial Language Service of British Columbia) y fundó el portal de difusión académica Figure/Ground Communication ([www.figureground.org](http://www.figureground.org)). En Buenos Aires, dirigió el Observatorio de Canadá del Centro Argentino de Estudios Internacionales. Actualmente se desempeña como traductor académico y literario. E-mail: [laureano@alumni.sfu.ca](mailto:laureano@alumni.sfu.ca)

**Finalizado:** Canadá, Enero-2015 / **Revisado:** Marzo-2015 / **Aceptado:** Junio-2015

## Introducción

A lo largo de su trayectoria como escritor e intelectual comprometido, Julio Cortázar expresó en repetidas oportunidades y por distintos medios su interés por la filosofía existencial: a través de su obra crítica y extenso epistolario, en entrevistas o por boca de personajes como Oliveira, Persio y Morelli. Una de las manifestaciones más tempranas de dicho interés es un artículo que Cortázar produjo para la revista *Realidad*, titulado “Irracionalismo y eficacia” (1949). Se trata de una defensa del existencialismo ante a las acusaciones del crítico Guillermo de Torre, quien, en *Valoración literaria del existencialismo* (1948), planteaba una afinidad entre el pensamiento de Heidegger/Sartre y el Nazismo por vía del irracionalismo y sus presuntos correlatos antiintelectualistas y alogicistas. En su breve pero contundente réplica, Cortázar expone la precariedad del “crudo corte razón-irracionalidad” propuesto por de Torre y argumenta convincentemente que la locura Nazi, lejos de haber sido un “producto irracional”, encarnó una forma de racionalidad extrema:

¿Cuáles son, por su lado, los desbordes que hacen del nazismo uno de los procesos más repugnantes y viles de la historia? He aquí un epitome en que procuro ir de lo general (teórico) a lo particular (ejecutivo): la infatuación racial, el gran pretexto de la autocompasión -Versalles, fronteras, Sudetes, zonas irredentas-; la legislación de la crueldad; Gestapo, campos de concentración, exterminio de judíos y de (pueblos inferiores) sólo buenos para producir jabón con sus grasas, etcétera; sadismo colectivo, o por lo menos presente en núcleos, oficinas, cuarteles. Hecha la enumeración, propongo imaginar una sola de estas monstruosidades (en especial las citadas en primer término, que son las peligrosas y el motor de las últimas) como un *producto* irracional. En cada caso se tropezará con un paciente sistema, una organización de impulsos inorganizados, una técnica. En cada caso se presentarán o reconocerán

las urgencias irracionales, pero lo visible y eficaz estará en la estructura funcional y funcionante del edificio.

Al momento de la aparición de “Irracionalismo y eficacia”, Cortázar tenía 35 años; había publicado apenas una serie de poemas bajo el pseudónimo “Julio Denis” y un trabajo titulado *Los Reyes* (1949) que resignificaba el mito del Minotauro. “Irracionalismo y Eficacia” forma parte de esta etapa casi pre-Cortázar en la que el escritor, que por entonces ya había abandonado su carrera académica y planificaba su primer viaje a Europa, comienza con mayor libertad a sentar posición sobre diversos temas. El artículo, es cierto, pasó casi desapercibido tras la polémica que desató —en pleno peronismo— su reseña favorable sobre *Adán Buenos Ayres* de Leopoldo Marechal. Sin embargo, constituye un importante precursor teórico del período existencial de su obra, el cual se inicia formalmente con “El perseguidor” y encuentra su máxima expresión en *Rayuela*: ese “manifiesto filosófico” (Harss, 1968, p. 259) que plantea “un camino que pretende encontrar la autenticidad del hombre” (Alba, 2000, p. 247). En su conjunto, estos clásicos de la narrativa cortazariana evidencian una preocupación genuina por distintos aspectos de la existencia humana. Años más tarde, en su entrevista “A Fondo” con Joaquín Soler Serrano (1977), Cortázar resumirá esta inquietud en los siguientes términos: “...cuando escribí ‘El perseguidor’ había llegado un momento en que sentí que debía ocuparme de algo que estaba mucho más cerca de mí mismo. Abordé un problema de tipo existencial, de tipo humano, que luego se amplió en *Los premios* y, sobre todo, en *Rayuela*” (en Lastra, 1985, p. 27).

Esta y otras declaraciones públicas no pasaron desapercibidas en el mundo académico: en los años posteriores a la publicación de *Rayuela* un sinnúmero de críticos se abocó a la difícil tarea de explicitar una conexión entre su poética y el existencialismo (Curutchet, 1972; Genover, 1978; Castro-Klaren, 1980; Aínsa, 1996;

Alba, 2000, 2004; Luna-Escudero-Alie, 2004; Pinheiro Machado, 2005). De todos ellos, fue Néstor García Canclini quien marcó el rumbo de un abordaje existencial de la narrativa cortazariana, analizando textos como *Rayuela*, *Los premios* e *Historia de cronopios y de famas* desde la perspectiva de problemáticas tales como la (in)autenticidad, el absurdo y la creación estética. En *Julio Cortázar, una antropología poética* (1968), García Canclini argumenta que el núcleo de la obra del escritor argentino consiste en “hacer de toda su literatura un desafío a lo inauténtico” y “sostener que la autenticidad –la existencia humana plena– se realiza en un éxodo permanente, o sea en la búsqueda, en la creación infatigable, y en una relación honesta y profunda con los otros, todas preguntas que atañen al ser del hombre” (p. 18). Años más tarde, en un breve artículo titulado, “La inautenticidad y el absurdo en la narrativa de Cortázar” (1982), ahondará en la temática haciendo hincapié en la función metodológica del absurdo humorístico, que a diferencia del absurdo trágico, “puede suscitar angustia en cuanto provoca insatisfacción, pero no hace sucumbir toda la realidad; únicamente ataca el estilo de vida inauténtico...” (p. 66). Su tesis central en ambos textos es que Cortázar recurrió a la “antinovela” para describir la literatura humorísticamente, pero fundamentalmente, para denunciar lo trivial y dejar a la intemperie el absurdo de la existencia.

Sobre *Los premios*, novela que plantea temáticas existenciales tales como la evasión, la incomunicación, la soledad y el determinismo, García Canclini afirma que el propósito es “luchar contra el absurdo, pero también contra la inautenticidad” y argumenta que “somos culpables de ignorar nuestro destino, porque tenemos cierta posibilidad de elegirlo, de ser responsables del futuro” (p. 67). Sobre *Historias de cronopios y de famas* observa un “insólito ejercicio del humor y la fantasía” mediante el cual Cortázar “nos llama a reírnos de muchas costumbres y actitudes que diariamente pasan por serias y no lo merecen”

(p. 68). La moraleja es que “hay muchas maneras de abrir lo seguro a lo imprevisto, de dignificar la realidad con lo maravilloso del absurdo” y que “no importa tanto qué recursos se utilizan, como la determinación de luchar contra el pragmatismo y la horrible tendencia a la consecución de fines útiles” (p. 69). En relación a esto último, aclara que ciertas cosas aparentemente absurdas en la obra de Cortázar “no se hacen para complicarse la existencia o malgastarla”, sino que “...en la apasionada búsqueda del pelo o en el hecho de posar un tigre puede arrebatarlos un ‘temblor que no es de esta carne, un tiempo central, una columna de contacto’”. Y concluye que “esta ansiedad por algo profundo se halla muy cerca del deseo de autenticidad que desborda cada página” (p. 69). Pero la denuncia de la inautenticidad se radicaliza en *Rayuela*, libro que “nos enfrenta con un intelectual que problematiza todo, que desmenuza sus percepciones, sus actos, lo que piensa de los otros y de sí mismo” (p. 72). Al respecto, García Canclini observa que a través de toda la novela se nos recuerda que “nuestra primera inclinación es resbalar por lo que siempre se ha hecho; pero sólo advertiremos el sentido de este mundo, sus resonancias más secretas, si mantenemos una apertura hacia lo nuevo, si hacemos de cada acto una invención” (p. 72).

Desde un punto de vista filosófico, el problema con estas afirmaciones no es que sean incorrectas, sino que no son lo suficientemente profundas. En otro artículo (Ralón, en prensa), criticamos la lectura que García Canclini hace de *Rayuela* por considerarla insuficiente desde una perspectiva ontológico-existencial estricta. Entre otras cosas, argumentamos que, al reducir la (in)autenticidad a su relación específica con el absurdo humorístico y limitar su interpretación a consideraciones ónticas, es decir, a las manifestaciones vivenciales más inmediatas en el ámbito de una antropología poética, García Canclini no logra alcanzar el ser del fenómeno bajo estudio, esto es, sus estructuras invariables. En general, los correlatos ónticos pueden resultarnos útiles en la medida en que, como señala Heidegger

(1997), “la ontología sólo es posible como fenomenología” (p. 45). Sin embargo, para descubrir las invariantes de la (in)autenticidad en cuanto modalidad de ser y determinar su incidencia efectiva en la narrativa del escritor argentino, se requiere una exégesis mucho más incisiva que involucre una analítica de los determinantes fundamentales de la existencia. García Canclini no realiza esta labor, pues desde un principio su investigación está condicionada por una definición óptica de la (in)autenticidad. Por “definición óptica” entendemos un tipo de lectura que aborda el problema de la existencia humana en términos de otros entes y/o narrativas específicas, respondiendo de esta manera a la lógica de la representación propiciada por la filosofía moderna. En el análisis de García Canclini, hay una vinculación arbitraria de la (in)autenticidad con el absurdo, el humor, la creatividad estética o la rebelión contra los hábitos deshumanizantes. El problema con una lectura existencial de este tipo es que recae sobre lo que Heidegger denominó “ontoteología”, esto es, la tendencia metafísico-dogmática a postular un ente necesario como razón suficiente de todos los demás entes. Las restricciones de este paradigma ontoteológico le impiden al crítico argentino avanzar hacia una dimensión más profunda de la (in)autenticidad, limitándose apenas a una caracterización de la conducta y la psicología de los personajes.

En este artículo ponemos en tela de juicio la lectura que, con la misma metodología y estrategia, García Canclini hace de *Historias de cronopios y de famas* (1995), haciendo hincapié en lo que consideramos una interpretación insatisfactoria de la figura del cronopio. Ocuparse de algo tan específico puede a simple vista parecer una labor irrelevante y estéril, sobre todo cuando nuestro crítico tiene muy poco para aportar sobre el tema. El propio Cortázar, en entrevista con Joaquín Soler Serrano (1977), deja entrever que los cronopios no son “algo” que se pueda “explicar” con facilidad:

- Tal vez podrías explicarnos qué son los cronopios...

- El problema conmigo, como ya te habrás dado cuenta, es que cuando me piden explicaciones es a pura pérdida, porque a mí me cuesta mucho explicar cosas que no me las explico yo mismo.

Nótese, sin embargo, que detrás de esta modesta referencia a una presunta incapacidad explicativa, lo que emerge es una clara disposición anti-empirista que se opone a reducir los fenómenos y la experiencia vivida a algo más básico, ya sea un substrato histórico, material o simbólico. De hecho, llama la atención que Cortázar intente responder a la pregunta de manera indirecta y alusiva, vinculando la génesis de los cronopios a una experiencia personal extática:

Yo estaba en París en 1952, creo, y fui a un concierto en el teatro des Champs-Élysées, en había un gran homenaje a Ígor Stravinski...uno de los músicos que también me ha marcado a lo largo de mi vida. Yo estaba muy conmovido viendo por primera vez a Stravinski, que dirigía la orquesta; y estaba Jean Cocteau, otra gran presencia en mi juventud, que era el recitante en una de las obras. Y vino el entreacto y todo el mundo salió a tomar café...yo estaba solo y no tuve ganas de salir...me quedé completamente solo en ese inmenso teatro. Entonces, de golpe, tuve un poco la sensación de que había en el aire personajes indefinibles, unas especies de globos, que yo los veía un poco de color verde, muy cómicos, muy divertidos y muy amigos, que andaban por ahí, circulaban, y su nombre era cronopios, se llamaban cronopios, venían así. Más tarde, los críticos han buscado las explicaciones críticas, es decir, cronos, el tiempo. Pero tú que conoces el libro sabes que no es defendible porque el tiempo, bueno, ellos tienen sus tiempo como todo el mundo, un tiempo un poco especial, pero no es un detalle esencial en su manera de ser.

En otro momento de la entrevista Cortázar agrega:

(...) yo empecé a escribir sin saber cómo eran, y luego ya tomaron un aspecto humano –relativamente humano porque nunca son completamente seres humanos– con esas conductas especiales de los cronopios que son un poco la conducta del poeta, la conducta del asocial, del hombre que vive un poco al margen de las cosas, frente a los cuales se plantan los famas que son los grandes gerentes de los bancos y los presidentes de las repúblicas, la gente formal que defiende un orden, etcétera.

Aunque nuestra indagación sobre los cronopios no pretende centrarse en las intenciones del autor, estas declaraciones nos ofrecen dos importantes indicios que no debemos pasar por alto: 1) que los cronopios son “personajes indefinibles” y 2) que “nunca son completamente seres humanos”.

Partiendo de estos principios básicos, nuestra hipótesis de trabajo es que el denominado “enigma cronopio” está estrechamente relacionado con una cierta elusividad de los personajes que deriva de la constitución ontológica de los mismos y sus disposiciones vitales en la cotidianidad. El desafío, por supuesto, radica en determinar hasta qué punto la filosofía ontológico-existencial es capaz de capturar el ser de estos seres, los cuales –en última instancia– no son del todo humanos, aunque puedan ser pensados como el producto de la imaginación de un hombre. Una vez constituidos, los cronopios devienen objetos literarios que adquieren vida propia y son irreductibles al entendimiento humano en cuanto instrumento de una accesibilidad antropocéntrica al mundo por vía de la correlación entre el pensamiento y el ser. En la medida en que pretendemos alcanzar una comprensión del cronopio desde la perspectiva humana, nuestra labor solo puede tener un éxito relativo y parcial: en el mejor de los casos, solo podemos aspirar a una traducción imperfecta de su realidad autónoma, pero nunca al ser-cronopio que como fuerza ejecutante se substrahe de una aprehensión explícita y total por parte de otros entes. Con todo, creemos que una aproximación

existencial estricta es capaz de brindarnos mejores resultados que cualquier lectura óptica. Una analítica ontológico-existencial es menos distorsionante que la interpretación existencialista o antropológica promedio, pues no busca reducir los personajes a nuestra imagen y semejanza. Lo que nos interesa, en cambio, es el ser-cronopio –su estar-en-el-mundo–, más que una dimensión sustantiva, empírico-fáctica u orgánico-material de los personajes que pueda ser coloreada desde una perspectiva antropológica.

A pesar de estos desafíos metodológicos, creemos que el “enigma cronopio” constituye un problema relevante para los estudios cortazarianos, pues contiene ciertas pautas generales que pueden contribuir a una mejor comprensión del ya mencionado giro existencial en la obra del escritor. Con esto en mente, comenzamos por rever la interpretación de García Canclini, mostrando de qué manera el corto alcance de su lectura óptica (existencialista) es una consecuencia directa de las limitaciones de su abordaje antropológico. Proponemos, luego, una aproximación ontológico-existencial más estricta que nos permita desarrollar una exégesis *sui generis* con miras a esclarecer, en la medida de lo posible, el misterio esencial de los cronopios, exponiendo de paso las implicaciones de este enigma para una lectura más amplia del Cortázar filosófico.

## Desarrollo

¿Qué es un cronopio? En *Julio Cortázar...* (1968) García Canclini admite sin más que “las definiciones no son tan fáciles, porque [los cronopios] se fugan de todos los esquemas” y los caracteriza como “seres insólitos, capaces de advertir la belleza a pesar de la prolijidad, el sentido común y la prudencia” (p. 70). Años más tarde, en un breve ensayo titulado, “La inautenticidad y el absurdo en la narrativa de Cortázar” (1982), volverá sobre el tema pero sin mucho más para agregar, definiéndolos apenas como seres alegres, tiernos y dispatados. ¿A qué se debe esta magra descripción por parte de un

crítico que se ha destacado por ser uno de los pioneros en abordar existencialmente la obra cortazariana? Una vez más, creemos que su dificultad a la hora de pensar estos personajes se debe al corto alcance de una lectura antropológica, muy ligada a la renovación cultural y los movimientos sociales de la década de 1960. Aunque nos promete una exégesis “existencial” de *Historias...*, su análisis se circunscribe a consideraciones óntico-fácticas que nos remiten a otros entes o narrativas específicas.

En cierto modo, el análisis de García Canlini está limitado por lo que el filósofo Carlos Astrada denominó “existentivismo”. En un texto seminal sobre Martin Heidegger, de título homónimo, Astrada (1970) explica la diferencia entre la filosofía ontológico-existencial del filósofo alemán y el existencialismo-existentivo que encarnan, por ejemplo, la antropología filosófica sartreana y el absurdo humorístico ionesco:

(...) es el caso que a Heidegger no se lo puede incluir entre los “existencialistas”, palabra ambigua, que aquí hace referencia a los contenidos ónticos del *Dasein*, tal como éstos son vividos anímicamente, y cuya descripción es, sin duda, necesaria; mas esta descripción es, en Heidegger, simplemente un medio para un fin. Un filósofo que se limita únicamente a esta descripción no es *existencial*, sino *existentivo*. De modo que siguiendo la falsa opinión de expositores y críticos de Heidegger, lo que se llama ‘existencialismo’ debe designarse, para evitar confusiones, con el nombre apropiado de ‘existentivismo’. Heidegger, en este sentido, no es existencialista. Ya en la Introducción de *Sein und Zeit* hace la estricta distinción entre *existenziell*, lo óntico relativo al *Dasein*, y existencial, lo relativo a la estructura ontológica de la *Existenz* (existencialidad) (p. 20).

Por cuestiones de extensión, solo acotaremos que esta distinción encuentra una justificación más acabada en la crítica que el propio Heidegger le realiza a Jean-Paul Sartre en su “Carta sobre el humanismo” (2000).

Con pocas palabras, Heidegger critica el existencialismo sartreano por considerarlo metafísico, es decir, por constituir una “ontoteología” basada en la centralidad del sujeto y la prioridad de la conciencia –su libertad originaria– como ente necesario y razón suficiente para la justificación de todo lo que existe. Por contraste, la ontología fundamental heideggeriana plantea una radicalización de la fenomenología husserliana que toma distancia del individualismo metodológico y la lógica de la representación propiciados por la tradición filosófica moderna al menos desde Kant. A diferencia de Edmund Husserl, cuya fenomenología trascendental propone investigar reflexivamente las operaciones del sujeto a través de las apariciones en el ámbito de la conciencia y desde la perspectiva de la primera persona, Heidegger plantea una investigación centrada en las estructuras ontológicas fundamentales de una existencia arrojada, situada, encarnada y finita: determinaciones de ser tales como estar-en-el-mundo, estar-con, aperturidad, disposición, entender, sentido, proyección, cuidado, angustia, ser-para-la-muerte, historicidad, etcétera. Estos existencialistas no pueden deducirse de un principio lógico o de una tabla de categorías; deben tomarse como pautas para la comprensión de un ser que no es el sujeto empírico, sino las posibilidades de un “proyecto arrojado” [*geworfener Entwurf*]. Según Heidegger, lo que caracteriza al *Dasein* en cuanto proyecto existencial es el “cuidado” [*Sorge*], el cual tiene la forma de ser del “ocuparse” [*Besorgen*]. Entre otras cosas, la aperturidad proyectante de ese ocuparse –su estar vuelto hacia el mundo– implica que todo discurso centrado en el autoconocimiento se ve indefectiblemente coartado por un límite estructural infranqueable: la temporalidad [*Zeitlichkeit*] como horizonte de comprensión del ser. Para nuestro propósito, la consecuencia más relevante de esta limitación estructural es que la realización fáctica del ser humano solo se completa con la muerte como posibilidad última.

Este acotado resumen del pensamiento heideggeriano ya nos da la pauta de una segunda falencia en la lectura de García Canclini, a saber, una interpretación limitada de los cronopios en el contexto específico (casi exclusivo) de la (in)autenticidad: problemática que el crítico argentino aborda desde una perspectiva parcial, muy afín al romanticismo y a través del discurso de auto-realización de pensadores como Rousseau, Herder, Goethe, Hegel, Marx y Dilthey. Para el fenomenólogo Taylor Carman (2005), estos pensadores “expresivistas” conciben la autenticidad como una conquista individual, en contraposición con una serie de condiciones defectuosas como la alienación, la fragmentación, la aislación y la incoherencia. Carman observa que, en este contexto, la autenticidad es sinónimo de una integralidad que se manifiesta en una historia coherente o en un flujo unificado con sentido de acumulación y dirección. Sin embargo, advierte que el problema con esta lectura es que no toma en consideración la aperturidad del cuidado que caracteriza ontológicamente al *Dasein* (p. 287). Resulta paradójico, por lo tanto, que aunque García Canclini (1968) menciona a Heidegger como una de los principales referentes de su investigación (p. 36), termina por encarar el problema de la (in)autenticidad desde un romanticismo afín al existencialismo óntico-metafísico de autores como Sartre y Ionesco. Esto queda en evidencia en distintos pasajes de *Julio Cortázar...* (1968); por ejemplo, cuando define la autenticidad como “existencia humana plena”, equiparándola con la “invención, libertad, humor, poesía y originalidad incesante” (p. 66). O cuando contempla las normas sociales como un obstáculo: “para que aprendamos de una vez a salir de lo que siempre se ha hecho, *es útil exagerar las normas envejecidas hasta que su absurdo sea evidente*” (p. 67; mi énfasis). O bien cuando asocia la autenticidad con las excepciones o la rebeldía, y la inautenticidad con los hábitos sedimentados: “las excepciones ayudan a salvarnos, y nosotros debemos ayudar a las excepciones *rebelándonos contra los hábitos*”

(p. 69; mi énfasis). Estas consideraciones lo llevan a concluir que la obra de Cortázar nos insta a “cultivar lo azaroso, lo excepcional, a *rebelarnos contra lo dado* e instaurar la creación” (p. 69).

La dificultad de una comprensión de la (in)autenticidad centrada en la rebeldía deriva del problemático dualismo que ésta presupone. Dicho dualismo sale a la luz desde las primeras páginas de *Julio Cortázar, una antropología poética* (1968), cuando García Canclini define el rumbo de su investigación afirmando que, para Heidegger, “hay dos modos de existencia: la auténtica y la inauténtica” (p. 36). A partir de esta premisa básica, el crítico argentino reformula el problema en los siguientes términos: la autenticidad es una existencia plena; la inautenticidad es una existencia deficiente. La autenticidad es “invención, humor, poesía y originalidad incesante” (p. 66); la inautenticidad es monotonía, hábito, rutina y alienación. Lo problemático de esta lógica maniquea es que simplifica la complejidad del pensamiento del filósofo alemán, para quien no son dos –sino tres– las modalidades de ser del *Dasein*. Según Heidegger, tanto la existencia auténtica como la inauténtica se articulan contra el trasfondo de la modalidad neutra o indiferenciada [*Indifferenz*] que caracteriza a la publicidad cotidiana y su medianía. En *El ser y el tiempo* (1997), advierte que

(...) el *Dasein* no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. Esta indiferencia de la cotidianidad del *Dasein* no es una *nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es. A esta indiferencia cotidiana del *Dasein* la llamaremos *medianidad* [*Durchschnittlichkeit*] (pp. 52-53).

Asimismo, es necesario señalar que aunque existe una relación de contigüidad entre la (in)autenticidad como modalidad de ser y la cotidianidad como estructura de ser,

no hay entre ellas una relación de causalidad o determinación necesaria. La cotidianidad no es equiparable con una existencia inauténtica, sino parte del trasfondo de inteligibilidad que le permite al *Dasein* interpretarse a sí mismo desde la inmediatez de sus posibilidades ónticas. Heidegger deja esto en claro cuando afirma que “el modo propio de ser-sí-mismo [del *Dasein*] no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial” (p. 134). O cuando señala que la cotidianidad no debe confundirse con la primitividad, entendida como un plano vivencial superficialmente mundano:

La interpretación del *Dasein* en su cotidianidad no se identifica empero con la descripción de una fase primitiva del *Dasein*, cuyo conocimiento pueda ser proporcionado empíricamente por la antropología. Cotidianidad no coincide con primitividad. Por el contrario, la cotidianidad es un modo de ser del *Dasein* que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada (p. 59).

Con lo expuesto hasta aquí, debería quedar claro que la existencia indiferenciada no es para Heidegger un modo deficiente de ser, sino parte integral de la mundicidad, de cuya “modificación existencial” emergen tanto la modalidad auténtica como la inauténtica. En última instancia, esta modificación requiere una apropiación de posibilidades que el *Dasein* puede retener y proyectar desde su centro existencial indelegable con distintos niveles de determinación y compromiso.

Pues bien, desde su posición literaria impregnada de un interés existencial genuino, Cortázar tuvo algunas perspicacias en torno a este tema que sugieren una comprensión mucho más profunda que cualquier lectura óntica. Esto queda de manifiesto cuando declara que los hábitos son “la cuota de ritmo que nos ayuda a vivir” (p. 67), o cuando reflexiona acerca de la visión maravillosa de la realidad:

El problema central para el personaje de *Rayuela*, con el que yo me identifico en este caso, es que él tiene una visión que podríamos llamar maravillosa de la realidad. Maravillosa en el sentido de que él cree que la realidad cotidiana enmascara una segunda realidad que no es ni misteriosa, ni trascendente, ni teológica, sino que es profundamente humana, pero que por una serie de equivocaciones ha quedado como enmascarada detrás de una realidad prefabricada con muchos años de cultura, una cultura en la que hay maravillas pero también profundas aberraciones, profundas tergiversaciones. Para el personaje de *Rayuela* habría que proceder por bruscas interrupciones en una realidad más auténtica (en Osorio 2002, p. 18).

Aunque la temática de lo maravilloso proviene del surrealismo, en lo que respecta a la ontología, estas “interrupciones” pueden ser contempladas como un mecanismo de descomprensión existencial, esto es, de liberación de posibilidades latentes en el seno de una cotidianidad sedimentada por la interpretación pública de lo que Heidegger “el uno” [*das Man*]. Cortázar –a la manera de Julio Verne– nos invita a explorar por la vía poética estas posibilidades ocultas de lo cotidiano, aunque aclara que dicha labor no es misteriosa, ni trascendente, ni teleológica, sino profundamente humana. Esto implica, en sintonía con Heidegger, que el desocultamiento del mundo no se da a partir de un quiebre con la cotidianidad, sino a través de una transformación que preserva. Con otras palabras, la manipulación de la plasticidad del entorno es parte integral de este proceso de transformación y liberación de posibilidades ónticas, y hasta parece compatible con la estrategia de interrupciones desarrollada por Cortázar (estrategia que, como veremos, es característica de la disposición vital del cronopio y su orientación hacia el mundo).

Es necesario aclarar, sin embargo, que esta transformación existencial a la que se refiere Heidegger es condición necesaria pero



no suficiente de una existencia auténtica. En rigor, la autenticidad no se conquista desde lo dado, pues la indagación de lo posible en principio no tiene límites: siempre hay más por venir en nuestro encuentro con el mundo, siempre un exceso de posibilidades que no pueden ser explicitadas por completo. En esta textura, la exploración desmedida del mundo circundante conlleva el riesgo de un escepticismo extremo que todo lo problematiza, a la manera de Horacio Oliveira. Al respecto, García Canclini (1968) está en lo cierto cuando declara que el ser humano vive trascendiéndose pero nunca alcanza la trascendencia (p. 110); también acierta cuando afirma que el hombre no solo debe hacer preguntas, sino darse respuestas para poder vivir alegremente (p. 101). Lo que sucede es que tampoco hay respuestas definitivas, pues la existencia auténtica no se realiza a partir de una conquista concreta: en cuanto seres arrojados, encarnados y finitos, no hay un curso determinado de acción que debamos seguir para ser auténticos. Por el contrario, la autenticidad sólo se logra desde un compromiso resuelto de cara a la finitud que por primera vez se evidencia en la llamada de la conciencia, esto es, según Heidegger (1997), “una apelación [*Anruf*] al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo” (p. 267). Y en última instancia, la existencia auténtica requiere de una proyección hacia posibilidades futuras que emanan de la irremplazabilidad de cada *Dasein*, es decir, de su finitud radical.

Esta discusión del pensamiento heideggeriano deja entrever que una aproximación existencial estricta a la narrativa cortazariana debe apoyarse en un análisis mucho más profundo que una exégesis óptica. A continuación, proponemos avanzar más allá de las meras caracterizaciones psicológicas y de conducta para descubrir las estructuras invariantes del ser-cronopio. En lugar de la antropología filosófica, el existencialismo sartreano o el absurdo ionesco, que a *prima facie* pueden resultar la elección más lógica dada las influencias conscientes de Cortázar

y su contexto histórico, optamos por una analítica ontológico-existencial para dar una respuesta tentativa al irresuelto “enigma cronopio”. Nuestra inclinación por Heidegger es ante todo metodológica: lo que buscamos es superar el análisis existencial de nuestros predecesores para alcanzar consideraciones más profundas.

Ya hemos visto que, con su lectura metafísica, García Canclini parece señalar que los cronopios son seres libres porque no acatan las normas de conducta que les impone la sociedad. Para ser justos, su posición parece encontrar fundamento en algunas declaraciones del propio Cortázar. En “Filantropía”, por ejemplo, nos cuenta que los cronopios están al margen de las cosas:

Los cronopios no son generosos por principio. Pasan al lado de las cosas más conmovedoras, como ser una pobre esperanza que no sabe atarse el zapato y gime, sentada en el cordón de la vereda. Estos cronopios ni miran a la esperanza, ocupadísimos en seguir con la vista una baba del diablo. Con seres así no se puede practicar coherentemente la beneficencia, por eso en las sociedades filantrópicas las autoridades son todas famas, y la bibliotecaria es una esperanza. Desde sus puestos los famas ayudan muchísimo a los cronopios, que se ne fregan (p. 72).

Nótese que para Cortázar la indiferencia de los cronopios va acompañada de una falta de generosidad, o al menos de una falta de generosidad “por principio”. García Canclini, sin embargo, interpreta esta indiferencia como un acto de rebeldía, es decir, como una suerte de antídoto contra la rutina, los hábitos y la mecanización de la vida diaria. Afirma que “las excepciones a menudo nos ayudan a salvarnos, pero nosotros debemos ayudar a las excepciones rebelándonos contra los hábitos”, y concluye que “la rebeldía es una misión del hombre” (p. 70). El dualismo es tentador. Podemos ver de qué manera nuestro crítico transforma la dicotomía rebeldía-monotonía en un duelo esencial en el seno de la cotidianidad misma: por un

lado, tendríamos la racionalidad implícita de los cronopios, esos seres espontáneos, libres y despreocupados; por otro, la racionalidad explícita de los famas, alienados por su acatamiento supino a las reglas y las normas de conducta. Desde una óptica heideggeriana simplificada, tal escenario sugiere una vinculación de estas disposiciones con las formas de comprensibilidad de la herramienta y la herramienta rota: el *Zuhandenheit* (o “estar a la mano”) y el *Vorhandenheit* (o “estar ahí”). Así, la espontaneidad despreocupada de los cronopios sería una instanciación del *Zuhandenheit*, mientras que la actitud analítica de los famas sería una manifestación del *Vorhandenheit*. Del mismo modo, la pre-reflexividad implícita del *Zuhandenheit* equivaldría a la existencia presuntamente auténtica de los cronopios, mientras que la disposición temática y conceptual del *Vorhandenheit* se correspondería con una existencia inauténtica en la figura de los famas. Consideramos que esta interpretación dualista que pone el énfasis en la rebeldía supone una aprehensión un tanto oportunista de la filosofía heideggeriana y su inevitable reducción a un esquema existencialista. Veamos por qué.

Un primer inconveniente es que el dualismo “estar a la mano” versus “estar ahí” no equivale, como se cree, a la manipulación y la contemplación respectivamente, como sostienen algunos intérpretes neo-pragmáticos de Heidegger (Okrent, 1998; Dreyfus, 1991). En rigor, estas dos formas de comprensibilidad no emergen de una oposición entre praxis y teoría, o entre entes concretos como martillos y entes abstractos como utopías. Por el contrario, lo que caracteriza al *Zuhandenheit* es una inmersión en la totalidad de referencias sobre la que se funda la mundicidad y la comprensibilidad proyectiva. En *El ser y el tiempo* (1997), esta red de compromisos culmina en el *Dasein* y sus propósitos individuales; sin embargo, no es el caso, como sugiere el filósofo Hubert Dreyfus (1991) con su noción de “skillful coping”, que el *Zuhandenheit* constituye una forma

semiconsiente de proceder, como tampoco se trata de una fusión indiscriminada con el mundo a la manera de algunos pensadores románticos. En todo caso, lo que define al *Zuhandenheit* es una “circunspección” [*Umsicht*] del “mundo circundante” [*Umwelt*], una suerte de visión no-temática y abarcativa para la que no hay, en rigor, un útil, sino más bien una totalidad de útiles. Según Heidegger, lo importante no son las herramientas en su condición de entes intramundanos aislados, sino el todo remisional. Por consiguiente, es errado suponer que los seres útiles y la espontaneidad humana poseen el monopolio del *Zuhandenheit*, mientras que los entes abstractos poseen una existencia limitada al “estar ahí” de la reflexión teórica. Este tipo de distinción óptica es en última instancia incorrecta desde una óptica heideggeriana.

La discusión filosófica precedente fue necesaria para poder caracterizar adecuadamente a los personajes de *Historias...* Cuando los famas organizan sus vacaciones tomando todos los recaudos necesarios, o cuando protegen sus recuerdos metódicamente embalsamándolos con pelos y señales, estamos ante una forma de comprensibilidad que ontológicamente no difiere significativamente de la actitud de los cronopios, esos seres desordenados y tibios que dejan los recuerdos sueltos por la casa, entre alegres gritos; en ambos casos hay una involucramiento en una red de compromisos. Una vez más, el equívoco yace en suponer que el “estar a la mano” o el “estar ahí” guardan relación con tipos de actividades o tipos de entes específicos, lo cual es una lectura heideggeriana errónea. Más importante aún, y esto aplica tanto para los cronopios como para los famas, la comprensibilidad de la herramienta rota (esto es, el quiebre de la totalidad de referencias que sostiene la circunspección pre-reflexiva del *Zuhandenheit*) no conforma *ipso facto* una actitud teórica, sino una suerte de transición hacia ella. Con otras palabras, entre la estructura del “como” hermenéutico del *Zuhandenheit* y el “como” apofántico del *Vorhandenheit*, está el encuentro con la herramienta que

falla: una suerte de invitación a una tercera forma de comprensibilidad centrada en una reinterpretación constante de posibilidades. En rigor, no puede haber una herramienta que falla sin una serie de actividades cotidianas normativamente articuladas que nos permitan sorprendernos cuando el malfuncionamiento sucede. La herramienta presupone ya siempre la herramienta rota.

Esta reformulación del análisis de los útiles a partir de tres modalidades bien diferenciadas puede parecer inusual, pero es compatible con la filosofía de *El ser y el tiempo* (1997) y el pensamiento triádico del primer Heidegger. A diferencia de un acercamiento dualista que conduce a una lectura parcial del Cortázar existencial, un abordaje tripartito posibilita una exégesis más incisiva del cronopio y sus disposiciones vitales. En efecto, una de las paradojas más reveladoras del ser-cronopio es su maestría a la hora de maniobrar a través del caos sin recurrir a una disposición teórico-conceptual explícita. Su existencia parece estar localizada en esta tercera vía de la herramienta que falla, esto es, un devenir más o menos armónico que, pese a la constante interrupción de la totalidad de referencias, nunca culmina en una actitud analítica; diríamos más bien que la existencia del cronopio consiste en un “fluir entre las cosas”. Dicho fluir parece emanar de una suerte de pasividad subversiva que desestructura inadvertidamente el orden de un mundo público hecho por y para famas, liberando de paso una serie de posibilidades en latencia.

Por contraste, una exégesis dualista está al servicio de una lectura con tintes ideológicos que pone el énfasis en una presunta ejemplaridad del cronopio respecto de los demás personajes, o en la idea de una rebelión más o menos consciente contra las normas, los hábitos y la tradición. Es cierto que el propio Cortázar no oculta su preferencia por los cronopios cuando equipara a estos personajes con los poetas y las personas que están “al margen de las cosas”, pero al

mismo tiempo reconoce que los cronopios “no son generosos por principio”; y en última instancia, sus cuentos dejan en claro que la existencia de los cronopios (su espontaneidad y creatividad) se articula contra un trasfondo cotidiano de famas. Sin reparar en estas ambigüedades, García Canclini desarrolla su exégesis metafísica a partir de la ejemplaridad del cronopio, que al igual que toda lectura óptica, es en última instancia un producto de su tiempo. En efecto, no resulta descabellado pensar que –dado el contexto histórico de la obra, muy ligado al surgimiento de los movimientos sociales de fines de los años ‘60– la accidentada relación entre cronopios, famas y esperanzas seguramente se interpretó en clave política. García Canclini no propone una lectura de este tipo abiertamente, pero sí deja entrever una y otra vez que en la espontaneidad desestructurada de los cronopios está la clave de la libertad.

Algunos lectores objetarán este vínculo entre metafísica e ideología. Sin embargo, como señala el filósofo Quentin Meillassoux (2015), la ideología –lejos de ser un conjunto de representaciones engañosas– es fundamentalmente metafísica en la medida en que sostiene un principio de razón necesaria para justificar un mundo, una historia y un sistema político (p. 61). En este sentido, una interpretación del cronopio como ente ejemplar conduce indefectiblemente a una lectura político-ideológica de *Historias...* en la que una clase o grupo protagoniza una tensión político-ideológica con otros grupos. Por contraste, nuestra posición es que dicha tensión no responde en última instancia a cuestiones ideológicas, sino ontológicas: lo que en los años ‘60 pudo entenderse como una expresión intelectual de una batalla cultural que hacía eje en la primacía de la imaginación y la espontaneidad, tiene su correlato en la tensión constitutiva del existenciarío *estar-con*, tensión que surge de la ruptura crónica de la cotidianidad sedimentada: una estructura hecha por y para famas. Esta tensión esencial bien puede motivar una serie de lecturas políticas diversas, pero ontológicamente

antecede todo tipo de interpretación explícita y supera cualquier abordaje historicista o coyuntural.

Esto nos remite, finalmente, a la constitución fundamental de los cronopios. Desde una visión fenomenológica, lo primero que descubrimos es que ni los cronopios, ni los famas, ni las esperanzas son seres tematizables desde una perspectiva interna o externa, pues las descripciones explícitas del narrador tienden a ser escasas y casi no hay diálogos entre los personajes. De hecho, la dimensión textual del relato nos proporciona muy poca información acerca del plano vivencial de los mismos, como tampoco tiene demasiado para aportar acerca de sus rasgos y cualidades positivas. Otro aspecto a destacar es que muy rara vez (sólo cuando la ruptura del todo remisional se produce con extremada violencia) los cronopios sucumben a un estado de angustia que pone fuera de juego su inmersión en el mundo y facilita una disposición reflexiva tematizable. Una de esas raras instancias sucede en el cuento “La foto salió movida”:

Un cronopio va a abrir la puerta de calle, y al meter la mano en el bolsillo para sacar la llave lo que saca es una caja de fósforos, entonces este cronopio se aflige mucho y empieza a pensar que si en vez de la llave encuentra los fósforos, sería horrible que el mundo se hubiera desplazado de golpe, y a lo mejor si los fósforos están donde la llave, puede suceder que encuentre la billetera llena de fósforos, y la azucarera llena de dinero, y el piano lleno de azúcar, y la guía del teléfono llena de música, y el ropero lleno de abonados, y la cama llena de trajes, y los floreros llenos de sábanas, y los tranvías llenos de rosas, y los campos llenos de tranvías. Así es que este cronopio se aflige horriblemente y corre a mirarse al espejo, pero como el espejo está algo ladeado lo que ve es el paraguero del *zaguán*, y sus presunciones se confirman y estalla en sollozos, cae de rodillas y junta sus manecitas no sabe para qué. Los famas vecinos acuden a consolarlo, y también las esperanzas, pero pasan

horas antes de que el cronopio salga de su desesperación y acepte una taza de té, que mira y examina mucho antes de beber, no vaya a pasar que en vez de una taza de té sea un hormiguero o un libro de Samuel Smiles (p. 77).

En este pasaje, el cronopio se ve invadido por la situación, paralizado por ella, desbordado a tal punto que pasan horas antes de que salga de su desesperación. Solo entonces la angustia da lugar a una suerte de disposición reflexiva (“no vaya a pasar que en vez de una taza de té sea un hormiguero o un libro de Samuel Smiles”). Sin embargo, se trata de un lugar poco común para estos personajes; de hecho, tampoco es común la angustia, lo cual parece sugerir un estado de huida perpetua –huida de sí mismos y de su propiedad– ante el llamado de la conciencia a tomar las riendas de su existencia. En este sentido, el cronopio no parece alcanzar jamás la determinación necesaria para asumir su finitud y proyectarse hacia sus posibilidades futuras, lo cual requeriría un cierto grado de compromiso y responsabilidad que estos personajes simplemente no posee. Y sin embargo, sería injusto interpretar esta huida perpetua, este fluir, como la instanciación de una existencia inauténtica. Nuestra tentativa de esclarecer el “enigma cronopio” propone en cambio explorar la tercera posición de la herramienta que falla como vía de acceso a una concepción estética de lo real.

Esto nos conduce a la periferia de la filosofía heideggeriana, pues esta tercera posición estética no es tematizada explícitamente por Heidegger, quien se refiere mayormente a la obra de arte como una manifestación o desocultamiento de la verdad. Sin embargo, creemos que en la herramienta que falla hay una disposición estética implícita que conforma un suerte de acceso a un orden bello –irregular pero coherente– más allá de la praxis y la teoría, incluso de la ética. Según el fenomenólogo Günter Figal (2010), este orden bello es un “orden descentralizado” que, a diferencia de un orden determinado conceptualmente

de una vez y para siempre (a diferencia incluso de una totalidad de referencias basada en los propósitos del *Dasein*), debe ser interpretado y reinterpretado continuamente en cada encuentro. Esta reinterpretación casi constante, muy afín a la herramienta que falla en Heidegger, es lo que hemos definido como una huida perpetua de los cronopios, su “fluir entre las cosas”. Contra este trasfondo estético, la disposición vital esencial del cronopio –su orientación hacia el mundo– se revela entonces como una actitud desinteresada ante un mundo indiferente: una suerte de contacto o causalidad donde los accidentes y los errores no son algo a rectificar o corregir por la vía analítica, sino parte de la textura que hace que el mundo gire. En definitiva, el estar-en-el-mundo del ser-cronopio no pasaría por una rebeldía contestataria, como sugiere una lectura coyuntural de tintes románticos, sino por su habitar harmónicamente ese orden bello irregular que –como la herramienta que falla– reclama una interpretación nueva a cada paso.

### Conclusión

Nuestro análisis puso en tela de juicio la interpretación de *Historias...* centrada en una supuesta ejemplaridad del cronopio, la cual dependería de una presunta espontaneidad constitutiva, atribuible a la psicología y el comportamiento de los personajes. Por el contrario, buscamos mostrar que dicha espontaneidad es producto de una suerte de huida perpetua que no es equiparable con la inautenticidad y cuya disposición vital puede caracterizarse como un “fluir entre las cosas”. Asimismo, se planteó la insuficiencia de concebir a los personajes de *Historias...* como tipos de entes, tendencia que emana de una lectura óntico-metafísica u ontoteológica. En cambio, se mostró desde la ontología heideggeriana y la fenomenología existencial que los personajes de *Historias...* no son tematizables en forma explícita, y que solo contamos con sus inscripciones en el mundo. En consecuencia, la única solución al “enigma cronopio” parece residir en una analítica de

sus disposiciones vitales, las cuales parecen encontrar un fundamento ontológico en la comprensibilidad de la herramienta que falla, entendida como una tercera vía entre la praxis y la teoría, hacia una dimensión estética u orden bello que se rige por sus propias reglas. La identificación de esta dimensión o subasamento estético –de este habitar un orden bello descentralizado que se revela a partir de la comprensibilidad de la herramienta que falla en cuanto modalidad intermedia de la existencia– contrasta fuertemente con una lectura metafísica dualista centrada en la rebeldía contestataria, la tensión y el conflicto.

Para terminar, debemos reiterar que si el cronopio no es del todo humano –si en última instancia estamos frente a entes literarios irreductibles por completo a la condición humana, a nuestra imagen y semejanza– el “enigma cronopio” solo puede encontrar una resolución parcial en que tal vez compartimos la modalidad intermedia de ser de estos seres. Una conclusión especulativa posible podría ser que tal vez todos poseemos –en mayor o menor medida– un cronopio, un fama y una esperanza en nosotros: exégesis que parece encontrar su fundamento en algunas manifestaciones del propio Heidegger, quien sugiere que el término *Dasein* (existencia) no equivale al ser humano, sino que designa un ente (el ser humano) en relación a su ser. Es por ello que en algunos pasajes de sus escritos Heidegger (2007) habla del *Dasein en nosotros*: “La existencia en nosotros se manifiesta” (p. 341). Esta lectura es compatible con algunas actitudes del propio Cortázar, que a partir de la publicación de *Historias...* con frecuencia le asigna la condición de cronopio a ciertas personas para designar una orientación hacia el mundo cuya disposición consiste en un encuentro caótico pero creativo con un mundo ajeno, es decir, a un “hacer equilibrio” entre las cosas y ese navegar a través de un orden estético descentralizado, irregular pero coherente.

**Referencias bibliográficas:**

- Aínsa, F. (1996). *Descolocación y representación paródica en la obra de Cortázar*. Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortázar: Coloquio Internacional, 1, p. 109-122. Madrid. Editorial Fundamentos.
- Alba, H. (2000). *Rayuela, de Julio Cortázar: la obra literaria como instrumento de investigación filosófica*. Taula, quaderns de pensament, 33:34, p. 239-250
- Alba, H. (2004). *Filosofía y arte en Rayuela, entre otras cosas*. Taula, quaderns de pensament, 38, p. 61-68.
- Astrada, C. (1970). *Martin Heidegger*. Buenos Aires. Editor Juarez S.A.
- Carman, T. (2005). *Authenticity*. A companion to Heidegger; ed. Hubert Dreyfus y Mark Wrathall, p. 285-296. Blackwell Publishing Ltd., Malden.
- Castro-Klaren, S. (1980). *Julio Cortázar, lector*. Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid: Octubre-Diciembre, p. 11-38.
- Cortázar, J. (1949). *Irracionalismo y eficacia*. Realidad: Revista de Ideas, 17:18, p. 259-265.
- Cortázar, J. (1949). *Los Reyes*. Buenos Aires. Gulab y Aldabador.
- Cortázar, J. (1995). *Historias de cronopios y de famas*. Buenos Aires. Aguilar.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time*. Cambridge. M.I.T. Press.
- Figal, G. (2015). *Aesthetics as phenomenology: the appearance of things*; trans. Jerome Veith. Bloomington: Indiana University Press.
- García Canclini, N. (1968). *Julio Cortázar, una antropología poética*. Buenos Aires. Editorial nova.
- García Canclini, N. (1982). *La inautenticidad y el absurdo en la narrativa de Cortázar*. *Revista de Filosofía*, 16, p. 65-77.
- Luna-Escudero-Alie, M. E. (2004). *Una lectura existencialista de la narrativa del primer Cortázar*. *Espéculo: Revista de estudios literarios*, 28 [en línea]. Disponible en < <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero28/cortaexi.html> > [consulta: 21/03/2015].
- Genover, K. (1978). *Claves de una novelística existencial (en Rayuela de Cortázar)*. Madrid: Gredos.
- Harss, L. (1968). *Los Nuestros*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*; traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*; trad. Alberto Ciria. Madrid. Alianza Editorial.
- Lastra, P. (1981). *Julio Cortázar*. Madrid. Taurus.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Buenos Aires. Caja negra editora.
- Okrent, M. (1998). *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. Ithaca. Cornell University Press.
- Olga, O. (2002). *Entender, no entender: Sobre Rayuela, de Julio Cortázar*. *Espéculo: Revista de estudios literarios*, 6:5, p. 14-20
- Pinheiro Machado, R. (2005). *El concepto de la inautenticidad en Heidegger y Cortázar*, en *Revista Letras*, 66, p. 111-126
- Ralón, L. (en prensa). *A todo o nada: el problema de la (in)autenticidad en Rayuela*, en *Cuadernos del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

- Soler Serrano, J. (1977). *Entrevista a Julio Cortázar* [en línea]. Disponible en <  
[https://www.youtube.com/watch?v=\\_FDRIPMKHQg](https://www.youtube.com/watch?v=_FDRIPMKHQg) > [consulta:  
14/03/2015].
- De Torre, G. (1948). *Valoración literaria del existencialismo*. Buenos Aires.  
Editorial Ollantay.