

Latencias comunitarias entre surrealismo y existencialismo: una relectura de *Teoría del túnel* de Julio Cortázar

Community leanings between surrealism and existentialism: re-reading *Teoría del Túnel*, by Julio Cortázar

 Lisandro Relva

lisandrorelva93@gmail.com

Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, Argentina
CRLA-Archivos, Université de Poitiers, Francia

Cita sugerida: Relva, L. (2022). Latencias comunitarias entre surrealismo y existencialismo: una relectura de *Teoría del túnel* de Julio Cortázar. *Orbis Tertius*, 27(35), e228. <https://doi.org/10.24215/18517811e228>

Resumen: El presente trabajo procura releer *Teoría del túnel*, primer ensayo extenso escrito por Julio Cortázar, en la tentativa de analizar ahí una preocupación –poco estudiada por la crítica especializada– por el vínculo problemático entre individuo y comunidad en el marco de un estudio sobre la actualidad del surrealismo y el existencialismo hacia fines de los años 40. Esta clave de lectura para ingresar a un ensayo publicado póstumamente, casi medio siglo después de su escritura, permite revisar el conjunto de la producción cortazariana, esquivando la periodización evolutiva más canónica en etapas sucesivas (Cortázar apolítico, Cortázar comprometido) mediante el registro crítico de un pulso comunitario en estado de latencia que dinamiza su escritura.

Palabras clave: *Teoría del túnel*, Existencialismo, Surrealismo, Individuo, Comunidad.

Abstract: This article aims to re-read *Teoría del túnel*, the first long essay written by Julio Cortázar, in order to analyze the problematic bond between the individual and the community - scarcely studied by literary criticism- within the framework of a study about the relevance of literary surrealism and existentialism during the late '40s. This reading key to access a posthumously published essay almost fifty years after its production allows for the revision of the author's entire body of work, dodging the canonic and evolutive periodization in two consecutive phases (apolitical Cortázar and politically engaged Cortázar) through the critical register of a latent communal pulse that invigorates his writing.

Keywords: *Teoría del túnel*, Existentialism, Surrealism, Freedom, Community.

INTRODUCCIÓN

Entre enero y agosto de 1947, Julio Cortázar escribe *Teoría del túnel. Notas para una ubicación del surrealismo y el existencialismo*, su primer ensayo extenso, el cual es publicado de manera póstuma en 1994, casi medio siglo después, como parte del volumen I de la *Obra crítica* (Alfaguara, 1994), a cargo del crítico platense e íntimo amigo del escritor, Saúl Yurkievich. Hacia diciembre de 1946 aparece “Casa tomada”, su segundo cuento publicado,¹ en el número 11 de la revista *Los anales de Buenos Aires*, donde en septiembre de 1947 se publica también su relato “Bestiario”. Esas dos publicaciones significan un momento inaugural en la producción cortazariana en la medida en que registran las primeras apariciones de la firma “Julio Cortázar”.²

En cuanto a *Teoría del túnel*, su aparición pública recién en 1994 lo perfila como un texto desconocido para la primera recepción crítica sobre la obra de Cortázar, la cual empieza a sentar las bases de la lectura más establecida en etapas sucesivas. En la correspondencia publicada hay sólo una referencia a la escritura de este ensayo, sugerida en una carta al pintor Sergio Sergi, con fecha del 5 de marzo de 1947, en la cual Cortázar señala: “Trabajo bastante en lo mío, he escrito y terminado *Los reyes* (...) y adelanto un ensayo sobre literatura contemporánea que quizá valga alguna cosa.” (Cortázar, 2012, p.272). La decisión por parte de Cortázar de no publicar *Teoría del túnel* debe leerse juntamente con la resistencia a destruirlo como partes de un mismo gesto político lecto-escriturario: se trata de un borrador descartado pero que sin embargo es guardado, conservado y finalmente vendido, sobre el final de su vida, hacia diciembre de 1983, a la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas en Austin.³

Este extenso ensayo, cuyo manuscrito consta de setenta y tres páginas, posee una singular densidad teórica no siempre recuperada por la crítica especializada que resulta fundamental para dimensionar, por un lado, la presencia de una preocupación teórico-crítica en Cortázar y, por otro, para leer ahí una indagación de los vínculos entre individuo y comunidad en los términos de un saber eminentemente técnico pero también la insinuación de una latencia, un pulso comunitario, una inclinación en empatía hacia los otros, el reconocimiento de una necesaria alteridad que desborda los límites del sujeto cartesiano, reconocimiento no exento de conflictos que, según creemos, actúan dinamizando su escritura.

Tras dictar clases en la Universidad de Cuyo⁴ entre 1944 y 1945, y fundamentalmente a partir de las tensiones con el peronismo, que lo conducen a participar de una toma estudiantil de cinco días y a un presidio compartido de cuarenta y ocho horas,⁵ Cortázar renuncia a las tres cátedras que dirigía interinamente, “obrando en razón de motivos personales” (Cortázar, 2012, p.256), en junio de 1946. A comienzos de marzo de ese año había sido designado gerente de la Cámara Argentina del Libro, cargo en el que permanecería hasta 1949, lo que explica en parte su pronto regreso a Buenos Aires. Desde la perspectiva de Yurkievich, la posición intransigente de Cortázar frente al intervencionismo universitario en Cuyo “revela en la práctica una conciencia comunitaria que la *Teoría del túnel* pondrá de relieve en el plano reflexivo” (Yurkievich en Cortázar, 1994, p.15). Este trabajo intentará registrar las latencias comunitarias que subtienden este ensayo y sus implicancias en la escritura cortazariana.

MOVIMIENTO CENTRO-PERIFERIA: DE LA ANGUSTIA A LA COMUNIDAD

En la primera edición de 1994, *Teoría del túnel* ocupa la totalidad del primer volumen de la *Obra crítica* de Cortázar: el texto se presenta dividido en dos partes con numeración arábiga (“I. La crisis del culto al Libro” y “II.”), las cuales a su vez se dividen en seis y once apartados, respectivamente. El epígrafe general recupera un diálogo entre Júpiter y Orestes, tomado de *Les mouches* de Sartre, en el que el último cierra afirmando que “*la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir.*” (Cortázar, 1994, p.33). En efecto, “la «Teoría del túnel» está profundamente marcada por la lectura de *L'Être et le néant*” (Chihai, 2018, p.221). Como sostiene Bocchino,

hasta la publicación de *Teoría del túnel*, del '47, en 1994, podría haberse pensado que las adhesiones a surrealismo y existencialismo estaban relacionadas con las ocasionales reseñas de *Cabalgata*, *Sur o Realidad* pero la publicación de este texto permite revisar los viejos artículos remarcando puntos dejados de lado (Bocchino, 2004, p.82)

Si bien se propone dar cuenta del surrealismo y del existencialismo en tanto expresiones dominantes en la literatura contemporánea, este ensayo de Cortázar inicia con una distinción detenida entre dos formas de concebir la literatura y, correlativamente, de interpretar el vínculo entre escritor y libro, entre creación y lengua: por un lado, “una concepción eminentemente estética de la literatura”, con fuerte presencia en Francia, que habrá de “culminar con aquel que hará del libro la razón de ser de la literatura, Gustave Flaubert” (Cortázar, 1994, p.39); por otro, “la actitud del escritor del siglo XX” –con la que Cortázar acerca

abiertamente posiciones—, signada por “formas agresivas contra el libro” y a la cual “la noción de géneros, de toda estructura genérica se le da con la perspectiva visual de barrotes, cárcel, sujeción.” (p. 46-47). La primera concepción, tradicional, novecentista y vocacional, se manifestaría *conformista* con los órdenes estéticos verbales: “el literato tradicional no cuestionó nunca la validez del orden en sí, ni supuso la posibilidad de su alteración radical” (p. 57); en cambio, la actitud *rebelde* referida y refrendada por Cortázar apunta a un cierto tipo de escritores contemporáneos que

se incorporan a la ruta literaria por razones que no dimanen de la vocación sino de la conveniencia instrumental (...) Se embarcan en la nave de las letras sin ningún respeto hacia su bandera; la barrenarán y la hundirán si con ello pueden alcanzar un resultado que les interesa; y no es difícil sospechar entonces que este resultado nada tiene que ver con la literatura, y que un nuevo caballo de Troya entra en la fortaleza literaria con su carga solapada y sin cuartel. (p. 60-61)

El movimiento de socavar desde dentro las formas estéticas disponibles —y con ellas la literatura heredada— con el objetivo de “hacer el lenguaje para cada situación” (Cortázar, 1994, p.65) resulta ser lo que Cortázar intenta conceptualizar mediante su *teoría del túnel*:

Esta agresión contra el lenguaje literario, esta destrucción de formas tradicionales, tiene la característica del túnel; destruye para construir [...] este avance en túnel, que se vuelve contra lo verbal desde lo verbal mismo pero ya en un plano extraverbal, denuncia a la literatura como condicionante de la realidad, y avanza hacia la instauración de una actividad en la que lo estético se ve reemplazado por lo poético, la formulación mediatizadora por la formulación adherente, la representación por la presentación. (p. 66-67)

Lo poético surgiría ahí donde la situación no es ya informada sino que *informa* el idioma, donde una excedencia de sentido viene a desbordar el estado de la lengua disponible, borrando los márgenes estéticos y estilísticos existentes. En la lectura de Cortázar, para los escritores rebeldes del siglo XX “el idioma constituye oscuramente una resistencia a la que importa burlar y trascender” (Cortázar, 1994, p.52), lo que supone la no menos

oscura intuición de que algo excede sus obras, de que al cerrar la maleta de cada libro hay mangas y cintas que cuelgan por fuera y es imposible cerrar [...] y sospechan angustiados que ese algo es en el fondo lo que verdaderamente importa (p. 42).

En esa imposibilidad de cerrar la maleta-libro sobre sí residiría su potencia, su apertura afectiva a un algo extraliterario excedente Cortázar remite de este modo a formas de escritura que no pueden evitar percibir un *afuera* de la literatura que sería, si no su fundamento, algo así como un dinamizador de la experiencia de escribir; de tal manera que, renuentes a cualquier expresión de conformismo ante la inmanencia verbal, estos escritores —que, conviene enfatizarlo, encarnan un “modo de ser” escritor en el que la prosa ensayística de Cortázar no deja de proyectarse— estarían movilizados por “la sorda esperanza de superar su soledad y construir con órdenes humanos — a veces demasiado humanos— una sociedad, una ‘ciudad del sol’ que concilie la libertad con la comunidad” (Cortázar, 1994, p.53). Esta primera aparición de la noción de “comunidad” en el ensayo parecería situarla en un vínculo problemático con la idea de “libertad”. Ahora bien: ¿de qué libertad se trata? ¿en qué consistiría la comunidad así planteada y por qué supondría una tensión para el ejercicio individual de la libertad?

En este punto resulta interesante notar que en su prólogo al tomo I de la *Obra crítica*, de 1994 —diez años posterior a la muerte de Cortázar—, Yurkievich recupera esta idea para señalar que la escritura cortazariana se moviliza a partir de “un motor utópico [que] la impulsa a superar la soledad buscando el puente del hombre con el hombre, a transmutarla en solidaridad que permita convenir el orden de lo planetario humano, aquel que concilia libertad con comunidad” (Yurkievich en Cortázar, 1994, p.22). En efecto, si bien las nociones de lo común y de comunidad van jalonando la escritura ensayística, su punto de mayor concentración se sitúa hacia el cierre, en particular en los apartados 7 y 8, “Bifurcación del compromiso” y “Existencialismo”: después de detenerse en un análisis del surrealismo, este “Cortázar antes de Cortázar” (Alazraki, 1992, p. 571) considera que tal movimiento suele “mostrarse más activo y eficaz en

manos de los no surrealistas, bien que reducido a una función instrumental y casi siempre deformada” (Cortázar, 1994, pp.108-109). Paralelamente a los surrealistas, habría un tipo de escritores contemporáneos que, aunque participan de la angustia existencial de su tiempo, “consideran el cuadro desde un punto de vista más contiguo al *sentido común* –común, de la comunidad, a la que representa, sirve y enseña literariamente, y de la que recibe consagración, recompensa e inmortalidad histórica” (109). Posteriormente plantea que, si entre 1910 y 1930 el lujo literario europeo propende hacia “un avance mandarín y solitario”, “el occidente vuelve invariablemente a un estilo social de cultura, contragolpea toda línea ‘oriental’ de individualismo con un acrecentamiento de las problemáticas *comunes*” (p. 112). En *Teoría del túnel* el contragolpe referido será, en efecto, el existencialismo. El uso doblemente enfático de “lo común” con bastardillas permite conjeturar el carácter medular de esta noción: en lo que sigue Cortázar parecería señalar que de lo que se trata es de sondear cuáles fueron y son las negociaciones resultantes, en esos dos movimientos artístico-filosófico-literarios europeos (surrealismo y existencialismo), entre persona y mundo, entre individuo y sociedad, entre libertad y comunidad. Para dar cuenta del existencialismo, en el que reconoce una actitud a la vez “realista*, científica**, histórica y social” (p. 116),⁶ lo distingue del poetismo, “actitud surrealista general, individualista, mágica, ahistórica y asocial” (p. 116). Contrariamente al héroe poetista, en la novela existencialista

El héroe...es hombre que asume su soledad para superarla socialmente, en la comunidad. Comunidad harta por debajo de la superrealidad humana entrevista por el héroe (de uno u otro grupo de escritores); comunidad que convive con un sistema de valores, una concepción de la vida y un orden de ideales *que no son los del héroe*. Un Garine es héroe precisamente porque se coloca frente, contra, lejos o sobre esa sociedad, pero siempre, deliberada y angustiosamente, en ella. (pp. 114-115)⁷

Cortázar parece identificar una actitud agonística entre una “superrealidad humana”, una instancia trascendente a alcanzar, y el orden vigente de la “comunidad” (o sociedad) en la que el individuo interviene. Si la apelación a esa instancia superior es compartida tanto por el existencialismo como por el surrealismo, en este último se advertiría “una creciente liberación de todo compromiso común –con la comunidad-- y un avance hacia la posesión solitaria de una realidad que no se da en compañía” (Cortázar, 1994, p.111). La distinción no está definida entonces por cómo concibe cada movimiento la comunidad sino por el vínculo que el héroe establece con ella en cada caso, lo que es reafirmado por la marcación del “*en*”. Inmediatamente advierte que

El existencialismo no cultiva su soledad como condición auténtica del hombre, la asume para trascenderla; en eso está la lucha, y en ella la grandeza. El hombre se angustia luciferinamente porque sabe que le ha sido dado ser más, ser él y también otro, ser–en otro, escapar del solipsismo. (p. 118)

La expresión “ser–en otro” como condición verdadera del ser, como “ser más”, parece señalar un compromiso existencial (*en* la existencia común de la comunidad) con otro y otros. La angustia provendría entonces de encontrarse “falsamente solo [...] Al asumir su soledad como piedra de toque, buscará superarla y comunicar” (p. 119). Tras la asunción vendría el paso a la acción, “aunque no es fácil desentrañar qué entienden [los existencialistas] por ese <<paso a la acción>>” (p. 119). ¿Para qué, entonces, la acción?

La acción se manifiesta entonces simultáneamente en autorrealización** y búsqueda de contacto para instituir la comunidad. ¿Pero no bifurcamos una misma senda? La acción existencialista determinaría sentimiento de comunidad en el acto mismo de autorrevelar el individuo en la experiencia. Como lo enseña Gabriel Marcel, imposible ser un individuo sin ser al mismo tiempo la comunidad. La angustia no se supera con un sistema de sustituciones más o menos egotistas y hedónicas; hay que asumirla libremente y anularla mediante un volcarse en la realidad a través de la acción.” (pp. 120-121).

La idea de Gabriel Marcel que Cortázar hace suya (y que reitera hacia el cierre del ensayo) cobra una potencia considerable al ser leída a la luz de los debates que la noción de *comunidad* suscitó y suscita actualmente en el campo de las ciencias humanas desde hace más de cuatro décadas: la postulación de una existencia mutua, recíproca, simultánea de individuo y comunidad parece anticipar, en cierta forma, el pensamiento de lo común que despunta con el debate entre Blanchot y Nancy hacia principios de los

ochenta (Nancy, 2001; Blanchot, 2016; Hill, 2018). En esta relectura heterodoxa y en clave muy personal del existencialismo que Cortázar propone, aparecen dos planteos que sugieren los debates posteriores: por un lado, la idea de que así como no hay comunidad sin individuos, no hay individuo sin comunidad. Desde su perspectiva, la *angustia* que resulta de la asunción de una soledad inauténtica se acercaría a la noción de *clinamen*, mediante la cual Nancy explicará la “inclinación o...disposición del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del <<individuo>>” (Nancy, 2001, p. 17).⁸ Por otro lado, el marxismo aparece, en tanto “dialéctica viva”, como un fenómeno incapaz de comprender la articulación de libertad y elección que el existencialismo proyecta en el hombre a través de la angustia:

Importa aquí el que -contra un insostenible reparo marxista al existencialismo- esa angustia agobia al hombre como y en cuanto individuo, pero lo *faculta* al mismo tiempo (como libertad y elección) para reunirse con los otros solitarios. Harta razón tiene aquí Sartre cuando insiste en que existencialismo es humanismo; incluso aunque no aluda a esta trascendencia *social* de la angustia. Es humanismo en la medida en que el existir puede conferir ser, que (con el decir de Marcel, que no vacilo en repetir) será luego más ser en cuanto acceda a ser-con. La angustia del hombre contemporáneo no se muerde la cola: padecerla en soledad es premisa e incitación para superarla luego en altruismo: ahí se abre la etapa de reunión, de comunicación -de comunidad en su legítimo y ya alcanzado reino. (Cortázar, 1994, pp. 131-132)

Reaparece aquí la dimensión del *ser-con* como forma superior del ser, una oportunidad de ser “más ser” que se aviene con la propuesta de Nancy, quien detecta en la comunidad “no una experiencia que hacemos, sino una *experiencia que nos hace ser*” (Nancy, 2001, p.53). Lo que tensiona y complica la elucidación del problema de la comunicación y la comunidad es el difícil deslinde de la agencia del individuo, cuánto de lo que *es* le sucede o es operado por su capacidad cartesiana de elección-acción. Paradójicamente, el humanismo existencialista de un Sartre que no dudó en reconocer al marxismo como “la filosofía insuperable” (Sartre, 1968, p.10) de su tiempo, suscitaría la objeción del marxismo, que por entonces habría actualizado un “humanismo comunista o comunitario” tendiente a considerar al hombre como “productor (se podría decir también: el hombre *definido*, sin más), y fundamentalmente como productor de su propia esencia en las formas de su trabajo o de sus obras” (Nancy, 2001, pp.14-15). Cabe, si no resolver, sí puntualizar la complejidad de estas distinciones: ¿cuál es el elemento divergente capaz de generar las tensiones entre dos aproximaciones teórico-filosóficas (marxismo y existencialismo) que comparten la creencia en una esencia de lo humano dada por su existencia material? En la interpretación de Cortázar, es esa retracción en la soledad del individuo, provocada por la angustia existencial, la que el marxismo no puede o no quiere asimilar. A diferencia de Nancy, la comunidad no se da acá como rechazo de todo proyecto o resultado, sino que se perfila como una instancia que puede alcanzarse siguiendo el camino de la angustia, la cual sólo si pasa por una etapa de soledad *ilusoria* puede abrirse a la reunión, la comunicación, la comunidad. La aceptación de la soledad como pasaje es precisamente la que habilita (“*faculta*”) la reunión con otros solitarios.⁹ Se trataría de una forma de comunidad que, únicamente a condición de aceptar su “estar solos”, puede alcanzar el “reino de lo común”, esto es, el de una “comunidad de solitarios”. En este sentido cabría entender la “soledad fecunda” a la que Cortázar alude en la siguiente nota al pie:

*En esta hora en que marxismo –como dialéctica viva– y tomismo –como fuerza de inercia– atacan al existencialismo heideggeriano y sartriano con violencia parecida, notemos dos hechos importantes: 1) el ataque resulta de que el existencialismo propone un Hombre luciferinamente libre, en el que la conciencia y la aceptación de comunidad (no de comunismo) debe surgir del centro a la periferia, siguiendo un proceso ya apuntado; 2) la línea existencial de un Gabriel Marcel, que busca sincretismo armonioso con valores cristianos, prueba que si la axiología cristiana representaba la más alta instancia ética del hombre, el existencialismo la continúa *pero destetándola de la teología*, retirando el sostén trascendente en la seguridad de que el niño hombre ya sabe andar *solo*. Soledad fecunda, pues si principia como angustia puede concluir como encuentro –por y en la acción– con la comunidad coincidente. (Cortázar, 1994, p.120)

Nuevamente, en la lectura de Cortázar la perspectiva dialéctica marxista parece no ser capaz de entender el papel que le cabe a la angustia en la transición existencialista hacia la comunidad (y no hacia el comunismo). Tal concepción permite releer bajo otras claves de pensamiento, por un lado, las sucesivas autofiguraciones de

Cortázar como solitario;¹⁰ por otro, su resistencia sostenida a limitar las posibilidades de la acción política al horizonte de intervención marxista y su “metafísica teleológica” (Alvaro, 2014, p. 129), resistencia sustentada en la convicción del par indisociable acción-elección y en un movimiento nunca abandonado “del centro a la periferia”.¹¹ En cuanto a lo primero, la cuestión pasaría por pensar el fin, la finalidad de la acción. En otra nota al pie Cortázar sostiene que

*...si busca un fin *social*, la pura acción en nuestro siglo se adscribe forzosamente a un orden histórico, y eso paraliza y coarta su libertad. El paso de la soledad a la libertad realizada no puede darse si se renuncia previamente a estar solo. La acción con fin *social* comporta casi siempre esa renuncia. Al adherir a un orden histórico, aunque sea para combatirlo, el hombre de acción pierde eficacia, poder corrosivo, gravitación... Para estar libre –para buscar ser libre– se requiere el sacrificio previo de la “libertad” dentro de una fórmula, partido, tendencia o fracción cualquiera... La acción con fin social principia siempre como una toma de posición, es decir, una deliberada limitación de posibilidades fácticas. En el orden social del siglo, no puede ocurrir de otro modo: por eso, si el angustiado está en la línea política o guerrera, completará su ámbito de acción a través del libro” (Cortázar, 1994, pp.130-131)

Así como no hay acción sin elección, no hay libertad sin soledad, parecería indicar Cortázar. En este sentido, es fundamental retener la doble alusión al “orden histórico” en tanto parálisis, coartación, pérdida, y la consideración sucesiva de la toma de posición como una “deliberada limitación de posibilidades fácticas”. En efecto, la intransigencia con respecto a las prerrogativas del orden histórico (y al *tiempo* histórico) será un modulador clave en la escritura cortazariana.¹²

Hacia el final Cortázar plantea a la vez el núcleo común y la diferencia entre surrealismo y existencialismo en estos términos: “los caminos divergen en el tránsito del Yo al Tú. Si *Yo* es siempre y solamente un hombre para surrealistas y existencialistas, *Tú* es la superrealidad mágica para aquéllos y la comunidad para éstos” (Cortázar, 1994, pp. 134-135) y cierra considerando que “surrealistas y existencialistas –poetistas– reafirman con amargo orgullo que el paraíso está aquí abajo, aunque no coincidan en el dónde ni en el cómo, y rechazan la promesa trascendente, como rechaza el héroe el corcel para la fuga.” (p. 137). Resulta interesante pensar esta resistencia a la trascendencia, de parte de un “humanismo heroico” que, si mira hacia un horizonte de superación comunitaria, lo hace sosteniéndose en “valores inmanentemente humanos” (pp. 133-134). La angustia es, visiblemente, el afecto por el que se pasa de la existencia al ser-con, es decir, a la comunidad: paso que va de la existencia solitaria al ser-con otros y que abre la identidad a un devenir en la medida en que posibilita una creciente “ósmosis con lo circundante” (Cortázar, 1973, p. 14). Algo pulsa, algo late en el dominio del individuo y lo desplaza hacia su afuera. Desde la perspectiva cortazariana, el hombre angustiado del existencialismo sufre su soledad, “poniendo su esperanza en la superación que será libertad y encuentro con los semejantes.” (Cortázar, 1994, p. 133).

El hecho es que la angustia, si ha de resolverse y superarse, no puede reinducir a la soledad, porque de ella –del solo existir antes de ser– había nacido. Sartre ha afirmado que la elección de un hombre compromete a la humanidad entera...; que la angustia surge precisamente de esa responsabilidad tremenda. Basta ello para advertir que el término comunidad (que prefiero a humanidad, más lleno de resonancias iluministas y progresistas) connota hondamente razones existenciales. (p. 135)

De este fragmento conviene subrayar dos aspectos: por una parte, la distinción entre comunidad y humanidad a partir de los elementos “iluministas y progresistas” inherentes a esta última, entendida más bien como cierta forma de humanismo que para 1947 había mostrado sobradamente sus límites y sus propias traiciones;¹³ por otra parte, la noción de “responsabilidad tremenda”, que activaría el movimiento *angustia-soledad-acción-comunidad*. No se trata de una expresión elegida al azar: inmediatamente Cortázar afirma que “[l]a total responsabilidad y la falta de asideros son las condiciones mismas del héroe” (p. 135). La elección de la que se habla *compromete* doblemente: supone comprometer a otros en un por-venir como posibilidad colectiva y también un compromiso *con* la humanidad (o más bien, la comunidad), “una responsabilidad por la conciencia de su tiempo ante la cual el escritor intercede a la vez como escucha y voz” (Gómez,

2007, p.81). Imposible no sentir la proximidad de la “unidad responsable” elaborada por Bajtin en “Arte y responsabilidad” (1919), que propone un modo singular de entender la relación entre vida y arte, entre ética y estética:

¿Qué es lo que garantiza un nexo interno entre los elementos de una personalidad? Solamente la unidad responsable. Yo debo responder con mi vida por aquello que he vivido y comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida [...] El arte y la vida no son lo mismo, pero deben convertirse en mí en algo unitario, dentro de la unidad de mi responsabilidad. (Bajtin, 1999, pp.11-12)

CONCLUSIÓN

En su prólogo de 1994, Yurkievich considera que “*Teoría del túnel* constituye un pretexto de la práctica novelesca de Cortázar; explicita el programa (o la preceptiva) que precede y preside la realización de sus novelas. Las fundamenta, les da cohesión, las integra en un corpus orgánico” y “permite afirmar que toda la obra novelesca de Cortázar procede de una misma matriz” (Yurkievich en Cortázar, 1994, pp. 29-30). Importa considerar acá la utilización del término “pretexto” para referirse al ensayo en cuestión, teniendo en cuenta el alto involucramiento de Yurkievich en los debates teórico-críticos de la edición crítica de *Rayuela* (Colección Archivos, 1991), de la que fue coordinador junto a Julio Ortega.¹⁴ ¿En qué medida cabría ver ahí un proyecto rector, un “programa novelesco” (Yurkievich en Cortázar, 1994, p. 16) capaz de orientar la poética y la producción novelística de Cortázar? A pesar de que el prólogo no da mayores explicaciones al respecto, el análisis propuesto de este primer ensayo extenso de Cortázar permite observar la aparición concomitante y no casual de las nociones de *comunidad* y de *responsabilidad*, que reaparecerá fortalecida aunque con otras inflexiones hacia fines de los sesenta y durante los setenta, con la emergencia de “la subjetividad del ensayista-revolucionario” (Gómez, 2007, p. 180). Es en este sentido en que, desde nuestra perspectiva, “*Teoría del túnel* puede ser leído como un manifiesto de la escritura por-venir” (Ferro, 2018, p. 117). La “conciencia comunitaria” a la que se refiere Yurkievich irá complejizándose, ramificándose, gestando líneas de fuerza en tensión permanente, lo que será ocasión de las múltiples torsiones de una escritura y un cuerpo sostenidos en una “actitud de escucha” (Gómez, 2007, p.81), responsable, en empatía: es la escucha atenta que surge para responder a una responsabilidad constitutiva, una escucha activa que supone prestar oído, un hacer lugar a la existencia alterante de otros, un reconocimiento de y una apuesta por su alteridad y sus voces.¹⁵ Es decir, no una alteridad de la que hablar, sobre la cual escribir, sino una con la que hablar, con la cual escribir y hacer comunidad. En esa instancia de escucha el sujeto (se) interrumpe para alojar y acompañar a otros sujetos. Si la comunidad tiene una realidad en la producción de Cortázar es ahí donde la escucha se pone a circular para dar lugar a una escritura con otros.

En un trabajo sobre plurilingüismo y traducción, la crítica Ilse Logie afirmaba que “la consideración ética en la obra de Cortázar, la idea de la responsabilidad de los hombres ante la historia, no ha sido una aparición súbita de sus últimos textos” (Logie, 2003). En sentido análogo, a partir del recorrido propuesto creemos que el ensayo *Teoría del túnel*, leído en tanto borrador publicado póstumamente, se inscribe en la obra de Cortázar para abrir y modificar el estado del conjunto en la medida en que supone una lectura de la literatura contemporánea atravesada por la pregunta sobre el vínculo entre individuo y comunidad, preocupación que pone en crisis la periodización de su obra en etapas sucesivas que describirían una politización tardía, y hace resonar –es decir, vuelve legibles– otras latencias de este pulso herido de alteridad en diversas zonas de la escritura cortazariana.

REFERENCIAS

Alazraki, J. (1992). Cortázar antes de Cortázar: *Rayuela* desde su primer ensayo publicado: Rimbaud (1941), en Cortázar, J. (1992). *Rayuela*. Buenos Aires: Colección Archivos.

- Alvaro, D. (2014). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bajtín, M. (1999). Arte y responsabilidad. En *Estética de la creación verbal*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Blanchot, M. (2016). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- Chihaia, M. (2018). Julio Cortázar, escritor, lector de Sartre (1947-1951). *Revista Monograma* N°3.
- Cortázar, J. (1973). Corrección de pruebas en Alta Provenza. En J. Ortega (coord.), *Convergencias, divergencias, incidencias*. Barcelona: Tusquets.
- Cortázar, J. (1992). *Rayuela*. Buenos Aires: Colección Archivos.
- Cortázar, J. (1994). *Obra crítica I, II, III*. Madrid: Alfaguara.
- Cortázar, J. (2010). *La vuelta al día en ochenta mundos*. China: RM.
- Cortázar, J. (2012). *Cartas I, III, IV, V*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Ferro, R. (2018). *Julio Cortázar. Un nómada de otras orillas*. Buenos Aires: Voria Stefanovsky Editores.
- Gómez, S. (2007). *Julio Cortázar y la Revolución Cubana. La legibilidad política del ensayo*. Córdoba: Alción Editora.
- Hill, L. (2018). *Nancy, Blanchot. A Serious Controversy*. E.E.U.U: Rowman & Littlefield.
- Lois, E. (2001). *Génesis de escritura y estudios culturales. Introducción a la crítica genética*. Buenos Aires: Edicial.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Poniatowska, E. (1995). La vuelta a Julio Cortázar en (cerca de) 80 preguntas. En J. Cortázar, *Confieso que he vivido*. Buenos Aires: LC Editor.
- Sartre, J.-P. (1968). *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires: Losada.
- Shattuck, R. (2012). En el umbral de la 'Patafísica. En A. Jarry, *Patafísica: epítomes, recetas, instrumentos y lecciones de aparato*, compilado por Rafael Cippolini. Buenos Aires: Caja Negra

NOTAS

1. El 22 de octubre de 1941 el periódico socialista *El despertar*, de Chivilcoy, publica el cuento "Llama el teléfono, Delia" en un suplemento especial por el 87° aniversario de la ciudad. Se trata del primer cuento publicado por Cortázar, quien entonces firma como "Julio Denis".
2. Hasta entonces el escritor había firmado "J. Florencio Cortázar", "Prof. Julio Florencio Cortázar", el seudónimo "Julio Denis" y "Julio F. Cortázar".
3. Cortázar parece jactarse de haber ejercido una fuerte autocritica con respecto a sus primeros escritos, al punto de que en distintas oportunidades reconoce haber incinerado una novela de su juventud, cuyo título habría sido *Soliloquio* y que contaba unas seiscientas páginas. Por otro lado, en carta a su madre, Herminia Descotte de Cortázar, del 23 de marzo de 1981, sugiere la posibilidad de convertir en humo la correspondencia que habían ido manteniendo: "Lo que teníamos que decirnos en nuestras cartas a lo largo de tantos años, fue dicho, y los dos recibimos nuestros mensajes que eran solamente para nosotros. ¿Qué razón hay para dejarle a otros esas cosas que fueron nuestro diálogo de madre a hijo y de hijo a madre? Creo que tu punto de vista no tiene por qué dolernos ni a vos ni a mí; lo que tenemos que decirnos lo seguiremos diciendo en nuestras cartas, y nadie tiene que meter las narices en ellas. De modo, mamita, que si seguís pensando que es mejor quemar esos papeles, no dudes ni un minuto, porque yo te acompaño en eso como en cualquier cosa" (Cortázar, 2012e, p.351). En carta al propio Yurkievich del 14 de enero de 1973, escribe: "Querido Saúl: Como nunca se sabe, te ruego que en caso de ser necesario te valgas de la autorización que te da esta carta. En uno de los placards del salón de mi departamento (abajo de donde están los discos de jazz) encontrarás montones de papeles. Te ruego disponer de ellos como mejor te parezca. Ya sé que Max Brod no quema nunca lo que le pide Kafka, y yo tampoco quemaría papeles que me dejaras. Pero sé de tu sensibilidad y tu inteligencia para elegir y juzgar. Optimista como siempre, confío en que a fines de abril quemaremos una sola cosa: estas líneas, mientras nos tomamos un trago juntos. Te quiere, los quiere, Julio" (Cortázar, 2012d, p.340). Esos papeles terminarían siendo alojados en el CRLA (Centre de Recherches Latino-Américaines) de la Universidad de Poitiers y constituidos finalmente como el Fondo Cortázar.
4. En su carta presentada al Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras, Guido Seoane Ramos, el 25 de junio de 1946, Cortázar renuncia a cuatro cargos universitarios interinos: las cátedras de Literatura Francesa I y II, de Literatura de Europa Septentrional y el seminario de Literatura I (Cortázar, 2012, p.256).
5. La carta enviada a Lucienne Chavance de Duprat el 16 de diciembre de 1945 proporciona un recuento útil de los conflictos político-universitarios de ese "año cruel y amargo" para Cortázar (2012a, pp.234-237). Por otro lado, conviene

recordar que es en la ciudad de Mendoza donde, como cierre del Primer Congreso Nacional de Filosofía, convocado por la Universidad Nacional de Cuyo, Perón pronuncia el discurso conocido como “La comunidad organizada”. Esa elocución, presentada por Ireneo Fernando Cruz, al momento rector de la universidad, tiene lugar la tarde del 9 de abril de 1949 en el Teatro Independencia de Mendoza. Para ese entonces, hacía casi tres años que Cortázar había abandonado la región de Cuyo con destino a Buenos Aires.

6. Los asteriscos reenvían a sendas notas al pie que es interesante considerar: “*Uso el término con latitud necesaria para abarcar el ámbito verificable en común, ergo comunicable. **Como opuesta a mágica; es decir, voluntad de posesión al igual que lo mágico, pero ejercitándose dentro del esquema lógico A-A, y no desde el mágico A-B.” (Cortázar, 1994, p.116).
7. Todos los usos de bastardilla en las citas elegidas aparecen en la edición utilizada (Obra crítica/1, Alfaguara, 1994).
8. Sin embargo, es el propio Nancy quien enseguida se distancia de la concepción existencialista de la comunidad y el individuo: “Ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo son capaces de considerar este *clinamen*, esta declinación o este declive del individuo en la comunidad. El “personalismo”, o incluso Sartre, nunca han logrado sino revestir al individuo-sujeto más clásico con una pátina moral o sociológica: no lo *inclinaron*, fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su ser-en-común” (Nancy, 2001, p.17). Por otra parte, la noción de *Clinamen* es “uno de los dogmas de la ‘Patafísica’” (Shattuck, 2012, p.44).
9. En Cortázar la cuestión de la soledad y la comunicación no cesa de reiterarse. En *Rayuela*, por ejemplo, leemos: “La incomunicación total”, pensó Oliveira. “No tanto que estemos solos, ya es sabido y no hay tu tía. Estar solo es en definitiva estar solo dentro de cierto plano en el que otras soledades podrían comunicarse con nosotros si la cosa fuese posible.” (Cortázar, 1992, p.90).
10. En carta a su amigo y editor en inglés Paul Blackburn (15/08/65), rechaza una invitación a una reunión de poetas confesando: “Soy un solitario, un hombre que cree en los amigos como individuos, no como el resultado de encuentros all charges paid” (Cortázar, 2012c, p.156). Diez años más tarde, durante la entrevista con Elena Poniatowska, se refiere a sus primeros años en París: “yo era verdaderamente una persona que vivía la vida que siempre me gustó vivir, la vida de un solitario, es decir, que dedicaba media día a ganarme la vida traduciendo para la Unesco y me sobraba el resto del día para leer y escribir...” (Cortázar, 1995, p.66).
11. En el cierre de su mensaje para el Primer Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de los Pueblos de Nuestra América, convocado por *Casa de las Américas*, presidido por Fidel Castro y celebrado en La Habana el 4 de septiembre de 1981, Cortázar sostendrá que “las revoluciones hay que hacerlas en los individuos para que llegado el día las hagan los pueblos” (Cortázar, 1994c, p.310). El texto es publicado en el número 129 de la revista de *Casa* (noviembre-diciembre de 1981).
12. El número 15 de la revista *Cabalgata* (enero de 1948) publica una reseña bibliográfica que Cortázar escribe sobre *La náusea*, aparecida en Buenos Aires por Editorial Losada y con traducción de Aurora Bernárdez, a quien reconoce haber vertido “el difícil lenguaje de la obra con una exacta noción del ritmo sartriano” (Cortázar, 1994b, p.108). Al inicio de tal reseña Cortázar considera que la novela de Sartre supone “una iniciación hacia lo que se llamó posteriormente <los caminos de la libertad>”, caminos que liquidan vertiginosamente todas las formas provisorias de la libertad y que ponen al hombre comprometido existencialmente en la dura y espléndida tarea de renacer, si es capaz, sobre la ceniza de su yo histórico, su yo conformado, su yo conformista” (Cortázar, 1994, p.106).
13. “Es un hecho que la <<historia>> del siglo XX no basta para distinguirnos de las centurias precedentes. Dentro de la falta general de lineamientos que nos viene del siglo pasado... las secuencias históricas se continúan en el nuestro dentro de un orden pendular isócrono e inteligible (alternancia de posturas liberales y reaccionarias, como esquema general). Realmente, no ha habido quiebra histórica alguna. Incluso la revolución rusa, que la involucraba y asumía como necesidad y razón de ser, ha involucionado rápidamente a formas más consecuentes con el síndrome general de la marcha histórica; Stalin es historia moderna, después de Lenin que anunciaba la historia contemporánea.” (Cortázar, 1994, p.131).
14. La crítica genética redefine la noción de pretexto como “un proceso de no-equilibrio orientado en el tiempo” (Lois, 2001, p.18).
15. En “Casilla del camaleón” (*La vuelta al día en ochenta mundos*, Siglo XXI, 1967), Cortázar se detiene en una actitud elemental de su producción, a la que denomina sucesivamente como “sentimiento de esponja”, “ingreso afectivo a la cosa” y “Einfühlung” (Cortázar, 2010, p.211), concepto alemán –generalmente vinculado al ámbito estético–, traducible por “empatía”.