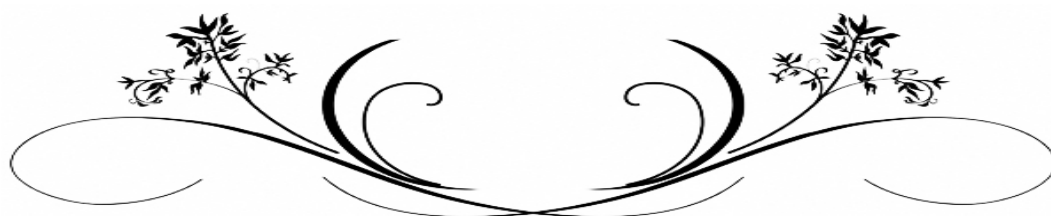


FUNDACIÓN CENTRO PSICOANALÍTICO ARGENTINO

Coordinación general: Rogelio Fernández Couto

LUCAS FRAGASSO

**DESCOMPOSICIÓN METAFÍSICA
Y PALABRA POÉTICA**



DESCOMPOSICIÓN METAFÍSICA Y PALABRA POÉTICA

LUCAS FRAGASSO

Conferencia parcialmente leída el 4 de noviembre del 2014 en el Seminario Central de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino.

I

La Filosofía no necesita inventar nuevas palabras: “Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en el lenguaje palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo, y la lengua alemana posee muchas de tales palabras”.¹ Más adelante, en el mismo libro, en un lugar decisivo de la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica*, encuentra Hegel un indudable motivo de alegría: “El idioma alemán ha conservado la esencia (*Wesen*) en el tiempo pasado (*Gewesen*) del verbo ser: en efecto la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal”². La esencia de algo es reflexión de lo ya sido con lo que está siendo. La esencia es ser sido; lo recogido y actuante en lo que es. La esencia de algo es, para decirlo sencillamente, su propia historia o, si se quiere, su propio pasado, si por historia y pasado entendemos algo diferente a una sucesión de puntos temporales o “ahora”. El ser es esencia desde el momento que *se recuerda* (*sich erinnert*) internándose en él mismo. Por eso —utilizando el eco de las tesis de

1 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Herausgegeben von G. Lasson, Felix Meiner, Hamburg, 1967, p. 94. (Traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 98).

2 *Id.*, *Wissenschaft der Logik II*, p. 4. (Trad. p. 340).

Benjamin— puede aludirse legítimamente a la reflexión como encuentro del ser sido (*Gewesene*) con el ahora (*Jetzt*); Hegel afirma: “(...) la esencia (*Wesen*), tiene que aparecer (*erscheinen*)”³. La esencia es su propio aparecer, no es algo oculto o por detrás de la cosa. Nada queda retenido en la oscuridad.

La apariencia es apariencia *de* la esencia, no se trata de un movimiento que va de un punto hacia otro punto, de algo que se mueve de un *allí* determinado a un *aquí* determinado o viceversa. No es tampoco el paso de la potencia al acto, sino que esencia es el movimiento mismo, el movimiento reflejo o reflexión. “*La apariencia es lo mismo que la reflexión*”⁴. Hegel explica en la *Enciclopedia* que se habla de ser reflejado o de reflexión de manera análoga a cuando hablamos de la reflexión de la luz cuando ésta, en su camino rectilíneo, choca con una superficie reflectora y es devuelta, rechazada, por ella. Al igual que la luz también la esencia se muestra como movimiento reflejo. Tenemos aquí dos momentos en uno, el rayo de luz y el mismo rayo mediatizado, el retorno del rayo a sí mismo⁵. Por eso la comprensión de la esencia, en sentido hegeliano, puede cifrarse en la reiterada fórmula que la presenta como el *movimiento de la nada hacia la nada*. En el movimiento de la reflexión *nada* permanece ni como predicado ni como sujeto, *nada* queda retenido en su aparecer, *nada* adquiere consistencia cuando se hace presente; en la reflexión especular no hay un punto de partida ni un punto de llegada; *nada* se inicia, *nada* culmina ni *nada* preexiste; lo que allí tiene lugar es la *pura negatividad* como tal. En esa dimensión todo ha perdido su permanencia; todo origen y todo fin han desaparecido, han sido aniquilados. Reflexión como recorrido y retorno de la nada hacia la nada no es otra cosa, podría decirse, que la imposibilidad del ser entendido como *presencia constante*.

También Martin Heidegger, de otra manera, se sumerge en el “sentido especulativo” del idioma alemán para interrogarlo con una radicalidad frente a la que no se ha dudado en recurrir a la palabra “violencia” (él mismo alude —como es sabido— a la *violencia de la interpretación*), de la que surgiría la “penuria lingüística” —expresión de Gadamer— que atraviesa todo su pensamiento. Heidegger, de un modo en todo distinto al de Hegel, aunque en la estela dibujada por éste último, también se sumerge en los estratos y resonancias de la palabra *esencia* (*Wesen*); la misma palabra con que el idioma griego designaba el ser, *ousía* y que Cicerón tradujo por *essentia*. Heidegger recurre al término *das Anwesen* que, en su uso más extendido, significa estar presente, afincado; también es, literalmente, finca o propiedad. *Anwesend sein*, como adjetivo, significa hacer acto de presencia, algo así como lo “presenciente”. *Die Anwesenheit* significa presencia, asistencia. Pero lo decisivo es que para Heidegger escuchar el ser como presencia (*Anwesen*) exige, y significa, escucharlo *como verbo*. Esto quiere decir que *no* se trata de una presencia constante, es decir, de aquellos principios que a través de los textos de la tradición occidental organizan y otorgan sentido a todo lo que es. Escuchar *das Anwesen* transitivamente es exactamente *lo opuesto* a lo invariante de una presencia, es decir al modo dominante en que hasta ahora ha sido —según Heidegger— considerada. Esa presencia esencial obtiene en

3 *Id.*, *ibid.*, p. 101. (trad. p. 421).

4 *Id.*, *ibid.*, p. 13. (trad. p. 349).

5 *Id.*, *Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften*, Hrsg. F. Nicolín und Otto Pöggeler, Fleix Meiner, Hamburg, 1959 (CXII Zusatz), p. 123.

la historia de la metafísica distintos nombres propios, tales como *arché*, *ousía*, *eidos*, *telos*, *energeia*, esencia, existencia, principio, conciencia, Dios, hombre, etc. Todos ellos constituyen para Heidegger los modos sucesivos de organización y administración de la totalidad del ente, los modos y maneras que otorgan sentido a la totalidad de lo que es. Pero esos modos y maneras ocultan lo decisivo, ocultan y olvidan el hecho que los entes *son* y, por lo tanto, enmascaran el *acto de ser*, que es lo que propiamente debería ser el objeto de la pregunta fundamental, si es que se trata de un pensamiento que se quiere no subordinado a las clasificaciones previas de las cosas y a las anticipaciones que las rigen. Expresado en una fórmula –antigua pero eficaz– de Bruno Liebrucks: “El ente es. El ser, en cambio, no es otra cosa sino este ‘es’”⁶. La pregunta de Heidegger sería entonces ¿Qué es el *hecho de ser*, qué es el *acto* por el cual lo que es, ocurre? Tratar de escuchar el ser como *Anwesen* significa, simplemente, escucharlo como *presenciar*; escucharlo, si puede hablarse así, como la actividad de ser. Es algo muy distinto preguntar sobre el ser de una cosa, sobre lo que hace que esa cosa sea, que preguntar sobre el mismo hecho de ser, sobre el tener lugar del ser. En los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* esa transitividad se sustantiva en el nombre *Wesung* (que se traduce generalmente como *esenciar*). Ser como *Wesung* significa ser como ocurrir, como hacerse presente, como tener lugar, como acontecer. *Wesung* es acontecer: *Ereignis*.⁷

Pero la mirada de Heidegger frente a la forma verbal *wesen* no se detiene en este punto, con ella se inicia todo un recorrido de su pensamiento del cual aquí sólo retendremos un segmento.

Del ensayo sobre Nietzsche de 1943 destacamos un párrafo decisivo: “La metafísica es el espacio histórico (*Geschichtsraum*), donde es destino el que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización (es decir, los centros y principios que otorgan sentido al ente en su totalidad), pierden (*einbüßen*) su fuerza constructiva y llegan a anularse. *Llamamos a esta caída esencial (Wesenzerfall) de lo suprasensible su descomposición (Verwesung)* [yo subrayo].”⁸

Verwesung significa descomposición, corrupción, podredumbre; *verwesen*, descomponerse, pudrirse, marchitarse; más precisamente perder la esencia; “des-siendo”, traduce Ortega, pues lo descompuesto es lo que ha perdido su ser. Pero el verbo *verwesen* tiene otro significado, es también *regir* y *administrar*. Se trataría entonces de una descomposición de los principios que rigen el orden del ente que, simultáneamente, se configura como administradora del ente, desde el momento que, en ella, cada cosa disponible encontraría su posición (*Gestell*). La descomposición rige y administra los modos de ser de la totalidad de los entes. *Wesung* – *Verwesung* se corresponden de algún modo; en lo que sigue trataremos de interrogar esa correspondencia.

6 Bruno Liebrucks, “Idea y diferencia ontológica”, en *Conocimiento y dialéctica*, trad. N. Silvetti Paz, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 59.

7 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Hrsg. v F. W. von Hermann, Gesamtausgabe, Bd. 65, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 254, 260-261, 268-69.

8 *Id.*, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., p. 221.

II

Nuestro punto de partida son los ensayos sobre la poesía de Georg Trakl de Martin Heidegger, ellos pretenden ser una ejemplificación del diálogo (*Gespräch*) entre el pensador y el poeta (*Denker – Dichter*) y la realización de esa *vecindad*, tantas veces requerida por el filósofo, entre poetizar y pensar. Insiste allí Heidegger en que no es tarea del pensamiento lograr una representación adecuada del objeto poético; tampoco le compete explicar lo que “vivencian” los lectores gracias a los efectos que la palabra poética produce en ellos, sino percatarse y corresponder a lo que acontece como poesía. El malestar, que en incontables ocasiones han producido los textos “poéticos” heideggerianos, en los se ha querido ver un “mutismo casi torturado” –la imagen es de Gadamer– podría tal vez mitigarse si se reconociera el lugar central que ocupa el arte y la poesía (todo arte, en sentido estricto, tiene el modo de ser de lo poético) en la “destrucción de la metafísica” anunciada desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*. Lo poético quisiera, simplemente, configurar un espacio de encuentros que ya no dependa del efecto “estético” de representaciones sensibles, ni tampoco del modo en que se transportan esas representaciones a figuras de lenguaje y, menos aún, de hacer de ellas objetos que alimenten nuestros sentimientos y estados afectivos. También aquí encontramos cierta afinidad con Hegel cuando en sus *Lecciones de Estética* se refiere a las vivencias y a los sentimientos como “esa zona fastidiosa del Espíritu”.

Estamos aquí ante una palabra, *Verwesung*, de peculiares resonancias poéticas. Es en la poesía de Georg Trakl donde Heidegger destaca una imagen que reiteradamente se yergue en el despliegue de lo poetizado. Se trata de la imagen de la estirpe o género corrupto del hombre, “raza degenerada” (*entarteten Geschlechts*) se dice en *Traum und Umnachtung*; “sumergida en la negra podredumbre (*schwarze Verwesung*) a la que conducen todas las calles” se dice en *Grodek*. En *Siebengesang des Todes* se lee: “Oh descompuesta figura del hombre (... *des Menschen verweste Gestalt*) compuesta de fríos metales”; en *Traum des Bösen* “los leprosos que quizás se pudren en la noche (*Aussätzige, die zur Nacht vielleicht verwesen*) [son los que] leen los signos erráticos del vuelo de los pájaros”. En la poesía de Trakl el color azul comienza a distinguirse de la putrefacción, como en ese azul “casi corrupto” (*Aus verwesender Bläue*) del cual emerge la pálida sombra de la hermana en *Offenbarung und Untergang*, mientras que “soñando suben y bajan en la oscuridad hombres putrefactos” (*verwesende Menschen*): la putrefacción pertenece a la misma oscuridad, a la “pútrida oscuridad” (*faulendem Dunkel*) leemos en *Vorhölle*.⁹

De lo que se trata es de mostrar el encuentro entre la reiterada imagen poética de Trakl, la *descompuesta figura del hombre* (*Menschen verwesten Gestalt*), la *estirpe en estado de descomposición* (*verwesenden Geschlechtes*) y aquella idea de *descomposición* que la conferencia de Heidegger sobre Nietzsche de 1943 (aunque el término aparece mucho antes)

⁹ Georg Trakl, *Das dichterische Werk*, DTV Klassik, München, 1995.

consideraba como caída esencial a la cual está destinada la metafísica. En otras palabras, se trata de la relación entre la figura poética y la significación metafísica de la *Verwesung*.¹⁰

Ante el ensayo principal de Heidegger sobre Georg Trakl estamos, en palabras de Derrida, ante un texto “sutil, sobredeterminado, intraducible” y “por supuesto, de los más problemáticos”.¹¹

Hablan los versos de Trakl: las imágenes nombran un “venado azul”; mencionan el rostro transfigurado del venado, “rostro animal” que se “petrifica ante el azul”; se refieren también a un “extranjero” (*Fremdling*), al “sendero” del extranjero cuyo “paso resuena a través de la plateada noche” y al canto de un tordo que “llamaba a un extraño al ocaso (*Untergang*)”.

... si un venado azul recordara su sendero... (*Gedächte ein blaues Wild seines Pfads*)

Un rostro animal (*Ein Tiergesicht*)

se petrifica ante el azul, su sacralidad (*Erstarrt vor Bläue, ihrer Heiligkeit*).

El rostro animal se vuelve tierno y quieto ante el azul. Si ese venado azul recordara el sendero del extranjero que va hacia el ocaso, entonces, tal vez, se apaciguaría el dolor, sería absuelto el “salvajismo abrasador del animal”; el “ciego salvajismo” que lleva hacia la discordia desatada.¹²

Pero ¿quién es, pregunta Heidegger, la figura del venado azul que tiene la posibilidad de recordar las sendas del extranjero? La mirada del venado azul que se vuelve hacia los pasos del extranjero, como toda mirada, no es dueña de sí misma, vacila ante lo extraño del mismo modo que todo objeto vacila en la memoria (*Gedächtnis*). “Si un venado azul recordara (*Gedächte*)...”, escribe Trakl. Prosigue Heidegger: “recordar significa: pensar en lo olvidado”¹³ y por lo tanto incertidumbre, es la incertidumbre del pensamiento; la vacilación propia del animal pensante, del *animale rationale*.

Por eso la animalidad (*Tierheit*) del venado azul en el poema no es, dice Heidegger, la mera bestialidad (*Tierischen*), puesto que le pertenece el pensamiento; ella corresponde al animal aún no determinado (fijado, establecido, *fest-gestellt*) según la célebre afirmación nietzscheana. Ese animal es el hombre actual. La imagen del hombre es la imagen de un animal que no alcanzó su fundamento y cuyo ser permanece velado. Ahora bien, la imagen del hombre, como *animale rationale*, es la imagen de la oposición sensibilidad-entendimiento, naturaleza-espíritu, alma-

10 Martin Heidegger, “Die Sprache im Gedicht”, en *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1982.

11 Jacques Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. M. Arranz. Pre-textos, Valencia, 1989, p. 141.

12 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

13 *Id.*, *ibid.*, p. 43.

cuerpo, y responde en última instancia a la división entre lo sensible y lo no sensible “que es un rasgo fundamental de eso que se llama metafísica”.¹⁴ Por lo tanto el ser vivo, de acuerdo a esta representación, es en sí mismo algo metafísico.

Por eso la metafísica no es algo que le acontece al hombre desde afuera; por lo menos desde Platón, aclara Heidegger, sino que es la que lucha por lograr la fijación de esta contradictoria representación del hombre aunque esa lucha, escribe Heidegger, sea tal vez en vano. La figura del venado azul, en la poesía de Trakl, nombra la contradicción entre sensibilidad y racionalidad y, por consiguiente, su pertenencia a la representación metafísica.

Pero muy pobre y elemental sería una idea de metafísica que se limite a tomar nota que se trata simplemente de la oposición sensible – suprasensible. Es claro que, para Heidegger, no se agota allí el sentido de lo metafísico: “El Venado azul, donde y cuando esté siendo presente, ha abandonado (*verlassen*) la hasta ahora vigente figura esencial del hombre. El hombre hasta ahora vigente decae en cuanto pierde su esencia, es decir, *se descompone* (*verwest*)”.¹⁵

¿Tiene el hombre actual la posibilidad de dejar atrás la hasta ahora vigente figura del hombre, la figura no fijada, la *figura en estado de descomposición*, la figura de la mirada que no es dueña de sí misma y del pensamiento vacilante?

Responder esta pregunta exige, reclama Heidegger, una atenta escucha del poema. ¿Quién es el extranjero hacia el cual el venado azul puede volver su mirada y transfigurar su semblante? En primer lugar aparece como *el extranjero llamado al ocaso, llamado a la muerte*; el extranjero es algo muerto. Pero la muerte del extranjero, no es la muerte como fin de la vida terrestre. Es más bien la muerte entendida como final de la figura de la descomposición, es decir, como final de ese continuo desgaste, como término de esa permanente caducidad y transitoriedad. ¿No es entonces esa muerte *la muerte de la muerte*? Escribe Heidegger: “Su muerte no es descomposición (*Verwesung*), sino *abandono* (*Verlassen*) de la figura descompuesta (*verwesten*) del hombre”.¹⁶ La muerte de la muerte es el abandono de la descomposición de la figura del hombre, de la figura *metafísica* del hombre.

Retornemos al poema:

Oh descompuesta figura del hombre (*O des Menschen verweste Gestalt*), compuesta de
fríos metales

Noche y espantos de bosques abismados

Descomposición es el proceso de caída esencial de los centros que han organizado la estructura del ente en su totalidad; es decir la metafísica, y es, también –o por lo tanto–, la figura que corresponde al hombre contemporáneo, al género humano como tal. Pero el hombre no es

14 *Id.*, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Stuttgart, 1997, p. 89.

15 *Id.*, *Unterwegs zur Sprache*, p. 46.

16 *Id.*, *ibid.*

desde el punto de vista de la metafísica sólo el hombre incompleto de Nietzsche; por el contrario, es el animal que ha sido “decididamente” –*demasiado* decididamente, agrega Heidegger– determinado y “constatado”, con lo que quiere decir que no es la carencia su determinación fundamental sino el exceso de determinación padecido a través de la historia. Su figura ha sido y sigue siendo, en el ámbito de la filosofía, excesivamente analizada y sobrenombrada aunque, simultáneamente se vuelva evidente la imposibilidad de acceder a su plena y precisa determinación.

La figura del hombre es figura metafísica en sentido estricto, porque lo metafísico es la experiencia en la que el valor esencial es la desaparición de los valores esenciales, en la que la pérdida del centro es lo experimentado propiamente como centro, y donde la destrucción del fundamento es lo que se vuelve fundante. Metafísica es lo que piensa lo invariante de una presencia, aun cuando la piense como imposibilidad de la misma, como ausencia, caída o descomposición (*Verwesung*). La figura del hombre es metafísica porque es la figura de la corrupción de la figura. La figura metafísica, la presencia constante es caducidad y pudrimiento, figura desfigurada por su descomposición.

El venado azul, podríamos decir, se yergue en el poema como palabra otra; allí donde él se presenta aparece la posibilidad del abandono de la figura en estado de descomposición. Esto implica que el discurso como tal, el lenguaje profano, es siempre discurso figurado, discurso sometido a figura. El lenguaje poético, el lenguaje *puro*, por el contrario, es el lenguaje no sometido a figura, el abandono de toda figura del lenguaje y, por lo tanto y en primer lugar, de la forma general de todas las figuras, *la figura de las figuras*, es decir, aquella que consiste en el transporte de lo literal a lo figurado, el traslado a una cosa del nombre que designa a otra. Poesía como lenguaje puro es abandono de toda figura porque es abandono de la figura de la descomposición, ésta última presupone la diferencia sensible-suprasensible, que es “rasgo (sólo un rasgo, insistamos) fundamental de la metafísica”. Por eso las figuras de lenguaje, en primer lugar la *metáfora*, pero también la *alegoría* y el *símbolo*, se dan en el interior de la metafísica¹⁷.

El hablar (*Reden*) cotidiano, sostiene Heidegger, es algo dado y por eso gastado (*vernutztes*), usufructuado hasta la usura, donde apenas resuena todavía algún llamado.¹⁸ Lo que se llama lenguaje cotidiano, el supuesto lenguaje como tal, es en realidad una figura *poética* que ha olvidado que lo es, porque es figura gastada; su pasado sólo puede ser recordado como la permanente continuidad de su desgaste. Por eso el lenguaje “está ya siempre (*stets*) (continuamente-ininterrumpidamente) por sobre y más allá de lo físico-sensible propio de lo fonético”. Por eso el lenguaje continuamente está más allá del sentido propio, de la literalidad del origen sensible pleno “... él es, en su sentido oral y escrito, algo en sí suprasensible que pasa por encima (*Übersteigendes*) continuamente (*ständig*) (incesantemente, ininterrumpidamente, perpetuamente) sobre lo meramente sensible”. El lenguaje no es otra cosa entonces que ese proceso ininterrumpido de haber borrado ya siempre su presunto origen sensible y donde lo único permanente es su desgaste. Desgaste de aquello que fue suelo y morada de las figuras que

17 *Id.*, *Vom Satz von Grund*, p. 89.

18 *Id.*, *Unterwegs zur Sprache*, p. 31.

lo constituyen y *descomposición* de esas mismas figuras. La conclusión de Heidegger dice: “El lenguaje, así representado, es en sí metafísico”.¹⁹

En síntesis: sobre la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible *descansa* lo que se llama metafísica. Del mismo modo el lenguaje descansa en la oposición entre sonido y escritura, significación y sentido. Análogamente el arte descansa en la diferencia entre materia y forma y, finalmente, la metáfora (y toda figura retórica) descansan en la diferencia entre lo literal y lo figurado. Pero esto es cierto en la medida que se entienda este “descansar” como lo que siempre ya ha acontecido, como algo que ha quedado atrás. Descansar significa aquí que algo tiene lugar en la diferencia (y gracias a ella). Algo transcurre (y ha transcurrido) continuamente entre lo sensible y lo suprasensible, algo se traslada (y se ha trasladado) ininterrumpidamente entre sonido y escritura; algo está ya siempre conformando la pura materialidad, y algo ya siempre ha sido transportado más allá de su origen propio. Palabra metafísica es lo que desde siempre ha excedido lo meramente sensible que, según el ejemplo nietzscheano, se ha desgastado como la esfinge de una moneda usada que vale sólo como metal.

Metafísica sería el proceso permanente de descomposición (*Verwesung*) que, paradójicamente, se instala como permanencia. *La palabra metafísica sólo existe como la palabra que permanece desfigurada por la figuralidad de su lenguaje.*

Retornemos nuevamente al *Gespräch* de Heidegger con Trakl. Si lo hasta aquí mostrado es verosímil entonces el abandono de la descompuesta figura del hombre, el abandono de la *estirpe corrupta* (*verwesend Geschlecht*) cobra, como imagen poética, una esencial ambigüedad: no se trata sólo del abandono de aquel cielo pletórico poblado de imágenes (la imagen es de Hegel) que daba sentido a los modos de producir lo poético y en cuyo seno se inicia la corrupción, sino del abandono de los modos que ya en estado de descomposición se convierten en aquello que rige la producción y recepción de lo poético. La experiencia poética de Trakl se diferencia de esos modos porque allí todo “se reúne de otro modo, albergado y resguardado para otra ascensión (*andere Aufgang*)”.²⁰ La palabra poética se dirige hacia el “levante” dejando atrás el “poniente”. Esto significa, simplemente, que la obra de arte no es resultado, no puede ser explicada como objetivación de sus condiciones de emergencia, ni siquiera puede ser resultado de una “procedencia” por más indeterminada o remota que sea. La obra es punto de partida que subvierte y transforma las presencias que asistieron al momento de su nacimiento. Ese movimiento de “salir hacia adelante” (*Ursprung*) propio de toda obra de arte, recibe en la poesía de Trakl el nombre propio de Elis. Elis es el extranjero que va hacia el ocaso y abandona la figura de la descomposición. Escribe Heidegger:

“Elis no es un muerto que se descompone (*verwest*) en lo tardío de una vida gastada”

¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 129.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 52.

“Elis es el muerto que en lo temprano se libera (*entwest*)”²¹ de la descomposición (*Verwesung*).²²

Entonces el abandono de la podredumbre es también liberación. En la cita anterior el verbo *entwesen* es lo opuesto al verbo *verwesen* porque es el camino simétricamente inverso al ocaso, al poniente; es el camino que se diferencia de la caducidad tardía. Así como el género en descomposición, en la continuidad metafísica de la caducidad va necesariamente hacia el ocaso, la palabra poética va hacia la aurora “... despliega la esencia humana hacia adelante, hacia el inicio de lo todavía no cumplido”²³.

La palabra poética se sustrae a la descomposición porque no es palabra retrospectiva, porque se libera del paulatino desgaste, de la continuidad de la corrupción de todo lo que es; pero lo hace, y esto es lo decisivo, *negando la misma descomposición metafísica que la constituye*, es decir, subvirtiendo las condiciones de su surgimiento, destruyendo incluso su procedencia en tanto procedencia.

III

En los años 1936-1937 Heidegger dictó un seminario sobre las *Cartas sobre la educación estética* (1795) de Friedrich Schiller. El seminario no se editó en el marco de las *Gesamtausgabe* porque carece de una base textual del propio Heidegger, sólo existen las notas y versiones de los asistentes, por eso se ha editado como texto independiente. La interpretación de Heidegger se centra en el concepto de “obra de arte” entendida como el elemento determinante en la configuración de lo que Schiller llama el “estado estético”. Siguiendo de cerca a Kant, el estado estético aparece como algo que no es ni sensible ni conceptual, en él se suspenden las facultades del *Gemüt*, que dejan de cumplir sus funciones específicas en el momento mismo que comienza a constituirse como tal, es decir, en el momento que se produce la experiencia estética, la experiencia con el arte. Como en el libre juego kantiano ese estado es independiente del conocimiento, del comportamiento moral y de todas las inclinaciones patológicas de la sensibilidad. En el estado estético todo permanece indeterminado, por eso en él irrumpe la infinitud. Pero no se trata, como dice Schiller, de una indeterminación vacía, sino de una indeterminación o, más exactamente, de una *infinitud plena* (*erfüllte Unendlichkeit*)²⁴ y aquí plena quiere decir que no es abstracta, que “tiene un cuerpo”, es decir, que es estética, sensible.

21 Sigo en este caso la traducción de Dina Picotti de la palabra *entwest*, *En camino hacia el lenguaje*, mimeo, p. 38.

22 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 55.

23 *Id.*, *ibid.*

24 Friedrich Schiller, “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, en *Sämtliche Werke, Fünfter Band II*, Carl Hanser, München, 1980, p. 635.

El estado estético primero es infinitud porque es libre de todo condicionamiento; en el estado estético impera la libertad absoluta, sin límites ni restricciones. Pero la infinitud es *plena*, es *estética* porque lo que allí tiene lugar, dice Schiller, es una *Stimmung*. El estado estético es, entre otras cosas, una *Stimmung*, es decir, una disposición anímica que sólo puede constituirse como tal mediante la experiencia realizada con una *auténtica obra de arte*. Es interesante encontrar en las ideas de Schiller argumentos que, si bien permanecen presionados y comprimidos por la fuerza de las ideas kantianas que proporcionan su base teórica, logran por momentos desbordarla de modo tal que pueden pasar a formar parte de algunas de las más radicales ideas sobre el arte de Martin Heidegger. Aunque Heidegger no lo cita, Schiller muestra, en un notable pasaje de las *Briefe*, que si en el estado estético el hombre está liberado de toda limitación teórica, de toda imposición moral y de toda inclinación sensible y que si el estado estético depende exclusivamente de la obra de arte, entonces “en el estado estético el hombre es cero” (*In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also null*).²⁵

En el estado estético, el único lugar donde es constatable la “libertad del espíritu” —aquí se trata de *Geist* y no ya de *Gemüt*— el “hombre es cero”, porque la *Stimmung* que lo realiza sólo puede ser configurada, resaltamos, única y decisivamente, por una “auténtica obra de arte” (*echtes Kunstwerk*). Sólo ella, la obra de arte objetiva, puede “arrancarnos de la cadena del tiempo” y ponernos en libertad. Pero ¿qué significa aquí “auténtico”? Significa que la obra de arte produce el estado estético porque ella arranca al espectador (*Betrachter*) de su trato con la materia²⁶, logra la independencia de toda inclinación patológica de los espectadores (*Zuschauer*s) o de los oyentes (*Zuhörer*s)²⁷. Ella, la auténtica obra, muestra en este punto su secreto: el secreto de la obra está en que la “*forma aniquile la materia*”²⁸. La obra de arte es, en sentido estricto, aquella que ha sometido todo contenido, es aquella que surge vencedora —y que ya siempre ha surgido— de la lucha y el conflicto con la materia y el contenido, porque “libertad y forma deben ser lo mismo”²⁹.

Por eso el seminario de Heidegger toma como centro el enunciado de Schiller: “en una obra de arte verdaderamente bella la *forma debe serlo todo*”. La forma debe serlo todo (*die Form aber alles tun*), o debe hacerlo todo, se convierte para Heidegger en el hilo conductor para comprender el concepto de obra de arte en Schiller y los lugares en que se separa del concepto kantiano de forma. El imperio de la forma en la obra de arte tiene una doble significación: en tanto forma dominante ya ha consumado el pasaje de lo material a lo espiritual, del contenido a la forma y por lo tanto pertenece —desde la lectura heideggeriana— a la continuidad metafísica de la descomposición. Expresado en términos clasicistas, cuanto más fuerza y resistencia oponga la materia “más noble” resultará el triunfo de la auténtica obra. Pero, simultáneamente, sólo cuando la forma lo sea todo, completamente, es cuando surgiría la posibilidad de “abandonar”

25 *Id.*, *ibid.*

26 *Id.*, *ibid.*, p. 640.

27 *Id.*, *ibid.*

28 *Id.*, *ibid.*, p. 639.

29 M. Heidegger, *Schiller Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Marbacher Bibliothek 8, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 2005, p. 118.

la figura metafísica y con ella aquella figurabilidad retórica que desde hace ya mucho tiempo estableció los marcos dentro de los cuales debe transcurrir la palabra poética.

Ahora bien, preguntamos en qué sentido la descomposición que rige la totalidad de lo que es, colocando cada cosa, cada ente, en el espacio de su completa disponibilidad, puede ser el *preludio* de una experiencia en todo distinta; es decir cómo, en los términos de *Identität und Differenz*, el *Gestell* (disponibilidad administrada) puede ser preludio (*Vorspiel*) del *Ereignis*³⁰ (acontecimiento). La respuesta indicaría que sólo en la palabra poética tiene lugar, acontece, el abandono de la figura metafísicamente descompuesta del hombre. Esto significa que entonces la palabra poética, la obra de arte, tiene la capacidad de mostrar que en la figura metafísicamente descompuesta no vive la *promesa* de algo completamente otro, sino que ella ya es *preludio*, juego previo, de otra experiencia. Esto es así porque la palabra poética muestra, en su ejemplaridad, que ya se ha recorrido todo el espacio posible de lo que está siendo y ya se lo ha puesto a disponibilidad. Y puede mostrarlo porque en ella ya se ha puesto en escena y se ha cumplido, anticipadamente, el acto por el cual *la forma llegó a serlo todo* y en el cual el todo de la forma sale hacia adelante (*Ursprung*), se constituye como un punto de partida, en el momento mismo que comienza a perder (*verlieren*) las determinaciones que le fueron prestadas por la figurabilidad metafísico-retórica.

Quizás ahora, a través de la palabra poética, es posible acercarse más a la comprensión de aquel enunciado de los *Beiträge zur Philosophie* que dice así: “El abandono del ser es en verdad una descomposición del ser” (*Seinsverlassenheit ist im Grunde eine Ver-wesung des Seyns*)³¹.

La metafísica rige como descomposición porque el abandono del ser es lo que la posibilita. En la palabra poética se pone en escena la pérdida de la descomposición metafísica, es decir de la continuidad de la corrupción, del paulatino desgaste de la figurabilidad de su lenguaje.

30 *Id.*, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1978, p. 25.

31 *Id.*, *Beiträge zur Philosophie*, p. 115.

FUNDACIÓN CENTRO PSICOANALÍTICO ARGENTINO

Coordinación general: Rogelio Fernández Couto

Dirección de Enseñanza: Pablo Vilar, Coordinadores: Ignacio Cáceres, Gabriela Capace, Alicia Ciampa, Mariela Contreras, María Cecilia Gelpi, Martín Rainero, Victoria Ritossa, Natalia Turco.

SEMINARIO CENTRAL

1983 - 2015

El νόστος a lo sagrado

El camino hacia el *Otro pensar*



- ¿Qué es retorno a Freud?
- Lo sagrado es el ámbito previo, es el lugar donde se hace presente el Ello freudiano.
- Retorno al legado freudiano, *Wo Es war, soll Ich werden*.
- Freud parte del νόστος de Hölderlin y su sometimiento a los principios regios del *Lógos*.
- ¿Qué es retorno a Lacan?
- El retorno es topología.
- La despoetización del lenguaje es el hundimiento metafísico de la palabra lacaniana.
- La tristeza sagrada de Hölderlin.
- Hölderlin y el camino hacia lo sagrado.
- Lo sagrado en su relación esencial con la función poética del lenguaje.
- El lacanismo y el νόστος a lo sagrado.
- El retorno a lo sagrado y los lugares divinos de Jean-Luc Nancy.
- Lacan con su retorno ubica el pensamiento de Freud en el pensar inicial.
- Lo sagrado para los griegos fue el *hay*.
- El punto de partida de Freud: el νόστος hölderliniano.
- Descomposición metafísica y palabra poética.
- El retorno es una meditación *geschichtlich*.
- Lo sagrado y el otro inicio.
- En el retorno está todo el pensamiento de Lacan.
- El retorno a lo sagrado y el *Geviert*.
- El "sacro asunto del *Lógos*".
- Retorno a Freud: lo sagrado en los días de fiesta.
- *Untergang*: concepto clave del retorno a Freud.
- Lacan dice: "el sentido del retorno a Freud es el retorno al sentido de la verdad de que hay algo verdadero".

- Hölderlin le procura a Heidegger la posibilidad del otro inicio.
- Lo sagrado, ámbito propio de los dioses, constituye para Lacan la posibilidad de llevar a cabo su retorno a Freud.
- Decir lo sagrado en su firme permanecer. Lo sagrado en su firme permanecer es el decir.
- ¿Cómo lo sagrado viene al lenguaje?
- Lo sagrado viene al lenguaje por el sueño poético, que es el poema previo al poema.
- Lo sagrado como la instancia mediadora que se mantiene necesariamente a distancia de las mediaciones posibles.
- El retorno a lo sagrado en *El aroma del tiempo* de Byung-Chul Han.
- El retorno a lo sagrado en los escritos de Georges Bataille.
- El retorno a lo sagrado en la obra poética y filosófica de Oscar del Barco.
- El "retorno" a lo político en los escritos de Slavoj Žižek, Jorge Alemán, Raúl Cerdeiras y Alain Badiou.
- El retorno a lo sagrado en los escritos de Dina V. Picotti C., Hugo Mujica, Néstor Corona y Edgardo Albizu.
- ¿Cómo se piensa desde la erotología analítica el retorno?
- Proximidad y distancia del dios a partir de lo sagrado.
- Lo sagrado aparece. Pero el dios permanece lejano.
- La apertura al misterio de lo sagrado.
- La manifestación de lo sagrado entre los griegos. Las interpretaciones de Hölderlin y Nietzsche.
- Para Heidegger, en el *Untergang* se dice el ser. Para Freud, en el *Untergang* se dice *Kern unseres Wesens*.
- Los efectos del retorno de Martin Heidegger a Aristóteles.
- La *Verwesung* y el νόστος a lo sagrado.

A cargo de panelistas invitados y miembros directivos de la Fundación

LA BIBLIOGRAFÍA SE ENTREGARÁ EN FORMA GRATUITA

MARTES 3, 10, 17 Y 24 DE NOVIEMBRE | 20:00

ACTIVIDAD CON ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

SE OTORGARÁN CERTIFICADOS DE ASISTENCIA

Lugar: ASOCIACIÓN CULTURAL ARMENIA. Armenia 1366 (Entre J. A. Cabrera y Cnel. Niceto Vega)

INFORMES E INSCRIPCIÓN DE 9:00 A 22:00 EN LOS TELÉFONOS: 4822-4690 | 4823-4941 | 4821-2366. E-mail: fcpa@kehre.com.ar

FUNDACIÓN CENTRO PSICOANALÍTICO ARGENTINO

Coordinación general: Rogelio Fernández Couto

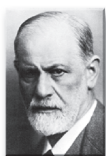
Dirección de Enseñanza: Pablo Vilar, Coordinadores: Ignacio Cáceres, Gabriela Capace, Alicia Ciampa, Mariela Contreras, María Cecilia Gelpi, Martín Rainero, Victoria Ritossa, Natalia Turco.

SEMINARIO CENTRAL

1983 - 2015

El νόστος a lo sagrado

El camino hacia el *Otro pensar*



PANELISTAS INVITADOS

Edgardo Albizu - Ricardo Álvarez - Lucas Álvarez
Ricardo Bianchi - Esteban Bieda - Marcelo G. Burello
Oscar del Barco - Raúl Cerdeiras
Silvia del Luján Di Sanza - Lucas Fragasso
Mónica Giardina - José Grandinetti
Eduardo Grüner - Esteban Ierardo
Alejandro Kaufman - Alejandro Lezama
José Milmaniene - Hugo Mujica
Dina V. Picotti C. - Leandro Pinkler
Ariel Pennisi - Alberto Sladogna
Lucas Soares - Pablo Williams - Diego Zerba

LA BIBLIOGRAFÍA SE ENTREGARÁ EN FORMA GRATUITA

MARTES 3, 10, 17 Y 24 DE NOVIEMBRE | 20:00

ACTIVIDAD CON ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

SE OTORGARÁN CERTIFICADOS DE ASISTENCIA

Lugar: ASOCIACIÓN CULTURAL ARMENIA. Armenia 1366 (Entre J. A. Cabrera y Cnel. Niceto Vega)

INFORMES E INSCRIPCIÓN DE 9:00 A 22:00 EN LOS TELÉFONOS: 4822-4690 | 4823-4941 | 4821-2366. E-mail: fcpa@kehre.com.ar

FUNDACIÓN CENTRO PSICOANALÍTICO ARGENTINO

Coordinación general: Rogelio Fernández Couto

Dirección de Enseñanza: Pablo Vilar. Coordinación: Mariela Contreras. Coordinadores: Ignacio Cáceres, María Cecilia Gelpi, Alejandro Grossi, Ayelen Guanziroli, Carolina Hirnbruchner, Jéssica Luján Basañez, Martín Rainero, Nora Torres, Natalia Turco.

SEMINARIO CENTRAL

1983 - 2022



Er-eignis Martin Heidegger

El camino hacia el *Otro pensar*
2006



La función poética del lenguaje para J. Lacan y M. Heidegger

El camino hacia el *Otro pensar*
2007

El *Geviert* para Jacques Lacan y para Martin Heidegger

El camino hacia el *Otro pensar*
2008

Das Heilige

El camino hacia el *Otro pensar*
2010

Das Ge-Stell

Capitalismo & ciencia: la segregación
2012

La *Gelassenheit* heideggeriana y el santo

El camino hacia el *Otro pensar*
2014

Sólo un dios puede salvarnos

Ningún dios va a aparecer si no le preparamos el lugar
2016

Die Gefahr

El camino hacia el *Otro pensar*
2009

Machenschaft und Macht

El camino hacia el *Otro pensar*
2011

Die Gefahr y la religión

Das Ge-Stell y el último dios
2013

El nóstoV a lo sagrado

El camino hacia el *Otro pensar*
2015

Der Schritt zurück

El paso atrás hacia el *Otro pensar*
2018

