Mimesis and time : Lacoue-Labarthe and the edges of history

Pablo Andrés Arias Cáceres

▶ **To cite this version:**

Pablo Andrés Arias Cáceres. Mimesis and time : Lacoue-Labarthe and the edges of history. Philosophy. Université de Strasbourg; Pontificia universidad católica de Chile (Santiago de Chile), 2021. Español. NNT : 2021STRAC006 . tel-03688457

HAL Id: tel-03688457
https://theses.hal.science/tel-03688457

Submitted on 4 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

CREΦAC – EA 2326

THÈSE

présentée par :

Pablo Andrés ARIAS CÁCERES

soutenue le **09 DÉCEMBRE 2021**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **PHILOSOPHIE**

MIMESIS ET TEMPS. LACOUE-LABARTHE ET LES BORDS DE L'HISTOIRE

THÈSE dirigée par :

M. BENSUSSAN Gérard, Professeur émérite à l'Université de Strasbourg

M. POTESTÀ Andrea, Professeur à la Pontificia Universidad Católica de Chile

RAPPORTEURS :

M. GOETZ Benoît, Professeur émérite à l'Université de Lorraine

M. POMMIER Eric, Professeur à la Pontificia Universidad Católica de Chile

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. SEBBAH François-David, Professeur á l'Université de Nanterre (Paris X)

M. Alarcón L. Felipe, Professeur à l'Universidad Diego Portales

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

MIMESIS Y TIEMPO. LACOUE-LABARTHE Y LOS BORDES DE LA HISTORIA

MIMESIS ET TEMPS. LACOUE-LABARTHE ET LES BORDS DE L'HISTOIRE

POR/PAR

Pablo Andrés Arias Cáceres

Tesis presentada al Instituto de la Pontificia Universidad Católica de Chile y a l'École doctoral des Humanités – ED 520 CREPhAC – EA 2326 para optar al grado académico de Doctor en Filosofía.
Thèse présentée à la Pontifica Universidad Católica de Chile et à l'École doctoral des Humanités – ED 520 CREΦAC – EA 2326.

Directores/Directeurs:
Andrea Potestà
Gérard Bensussan

2021

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MIMESIS Y TIEMPO. LACOUE-LABARTHE Y LOS BORDES DE LA HISTORIA

POR

PABLO ANDRÉS ARIAS CÁCERES

Tesis presentada al Instituto de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de Doctor en Filosofía.

DIRECTORES:

ANDREA POTESTÀ
GÉRARD BENSUSSAN

2021

© 2021, Pablo Andrés Arias Cáceres

Pablo Andrés ARIAS CÁCERES

MIMESIS ET TEMPS
LACOUE-LABARTHE ET LES BORDS DE L'HISTOIRE

Résumé

Cette thèse vise à démontrer que l'historicité est la clé de lecture fondamentale qui articule la pensée de Lacoue-Labarthe. Pour atteindre ce but, elle vise d'abord à mettre en évidence la spécificité du geste déconstructif de Lacoue-labarthe qui focalise la notion de mimesis et en fait un motif transversal pour repenser toute l'histoire de la métaphysique. Si la philosophie s'est imposée comme un véritable discours capable de promouvoir une identité linguistique, c'est-à-dire une pure présentation, la réflexion de Lacoue-Labarthe sur la mimesis lui permet de désarticuler cette prétention à l'identité, en s'opposant à toute présentation présumé « originaire » et de valoriser plutôt le travail matériel de la représentation. En analysant différentes manières de comprendre l'historicité, et notamment le développement heideggérien, vu sous l'angle problématique qui s'ouvre chez Hölderlin et Rousseau, le penseur français souligne l'implication tragique de la réflexion métaphysique et promut une compréhension capable de prendre en charge ses rechutes idéologiques.

Mots-clés : historicité, mimesis, tragique, représentation.

Abstract

This thesis aims to demonstrate that historicity is the fundamental reading key that articulates Lacoue-Labarthe's thought. In order to achieve this objective, it first aims to highlight the specificity of Lacoue-Labarthe's deconstructive gesture, which focuses on the notion of mimesis and makes it a transversal motif for rethinking the whole history of metaphysics. If philosophy ha imposed itself as a real discourse capable of promoting a linguistic identity, i.e., a pure presentation, Lacoue-Labarthe's reflection on mimesis allows him to disarticulate this claim to identity. He opposes any presumed "original" presentation and instead values the material work of presentation. At analysing different ways of understanding historicity, and in particular, he Heideggerian development, seen from the problematic angle that opens up in Hölderlin and Rousseau, the French thinker underlines the tragic implication of metaphysical reflection and promotes an understanding capable of taking on its ideological relapses.

Keywords : historicity, mimesis, tragic, representation.

© 2021, Pablo Andrés Arias Cáceres

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

a) Ninguna parte de esta tesis puede reproducirse o transmitirse bajo ninguna forma o por ningún medio o procedimiento, sin permiso por escrito del(os) autor(es).

FECHA---------- ----------

FIRMA

DIRECCIÓN

E-MAIL – TELÉFONO

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Quisiera dar cuenta aquí de mi profunda gratitud a quienes han sido mis directores de tesis. Sin la ayuda, la inspiración, la lectura y escucha atenta que han hecho de mis observaciones Andrea Potestà y Gérard Bensussan este trabajo no sería el mismo.

No puedo dejar de mencionar a quienes de distintas maneras me ayudaron en la corrección de estas páginas. Quede aquí consignado que Julio Navarro y Fernanda Medina lograron que este escrito pueda ser leído de manera menos dificultosa.

La amistad y la reflexión en común y en diferencia han sido sin duda un elemento importante para lograr este trabajo. Por ello quiero también agradecer las numerosas conversaciones que he tenido ya por varios años con Pedro Sepúlveda, Claudio Figueroa y Juan Pablo Pinto.

Quisiera también agradecer la gran amabilidad con la que en Estrasburgo Jean-Luc Nancy acogió, en distintos momentos, mi deseo de conversación sobre “Philippe”. Estas conversaciones me dieron la inspiración en momentos en que el trabajo se me volvía solo trabajo.

Tengo que indicar además, a modo de agradecimiento, que debo CONICYT y a la Pontificia Universidad Católica de Chile la posibilidad de dedicación exclusiva a esta investigación.

A todos ellos solo puedo agradecer.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS ..... *vii*

ÍNDICE ..... *viii*

RESUMEN ..... *xii*

RÉSUMÉ *14*

INTRODUCCIÓN *76*

1. LA HISTORICIDAD COMO PROBLEMÁTICA **78**

2. OBJETIVO Y PLAN DE TESIS **81**

3. DE LA BIOGRAFÍA A LA FILOSOFÍA **81**

3.1. HEIDEGGER EN ESTRASBURGO 88

3.2. EL SILENCIO "HISTORIAL" DE HEIDEGGER 92

CAPÍTULO I *98*

CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN TRÁGICA *98*

1. DE LA CRÍTICA COMO CRISIS DEL SUJETO **98**

1.1. DE LAS TRADICIONES CRÍTICAS 106

1.2. DEL ROMANTICISMO ALEMÁN 108

1.3. DE LA LITERATURA COMO ARTE 109

1.4. DE LA (AUSENCIA DE LA) CRÍTICA ROMÁNTICA 112

1.5. DEL CARÁCTER COMO FORMACIÓN INDIVIDUAL 115

1.6. DEL CARÁCTER COMO LITERATURA 122

1.7. DEL SUJETO ROMÁNTICO 123

1.8. SOBRE LA HISTORICIDAD DEL ROMANTICISMO 124

2. ¿HEIDEGGERIANISMO CRÍTICO? **126**

2.1. DE LA DESTRUKTION A LA DÉCONSTRUCTION 132

2.2. DE LA DESTRUKTION AL DÉSOEUVREMENT 134

3. DE LA CRÍTICA DEL SUJETO O DE LA CRÍTICA (SIN CRÍTICA) **137**

3.1. DE LA CRÍTICA Y LA MIMESIS 139

3.2. CRÍTICA Y LÍMITE 147

3.3. DEL *DASEIN* A LA FRASE 155

CAPÍTULO II *159*

DEBILIDAD DE LA FILOSOFÍA *159*

1. PROBLEMÁTICAS DE LA REPRESENTACIÓN FILOSÓFICA **159**

1.1. PLAN DE TRABAJO DE LA DEBILIDAD DE LA FILOSOFÍA 162

2. DEL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA 163
2.1. ESCENA(S) ORIGINARIA(S) 163
2.2. INSISTENCIA DE LA EXCLUSIÓN 169
2.3. LA FILOSOFÍA COMO PRESENTACIÓN MITOLÓGICA 170

3. CONSIDERACIONES DECONSTRUCTIVAS SOBRE LA EXPULSIÓN FILOSÓFICA 175
3.1. DE LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA 175
3.2. DEL TONO TRÁGICO 178
3.3. LA CITA COMO REPRESENTACIÓN 180
3.4. DÉCONSTRUCCIÓN Y CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA 182
3.5. DESDE EL LÍMITE, LA FRASE 184

4. EN EL FINAL DE LA FILOSOFÍA 187
4.1. A PROPÓSITO DE CIERTO KANTISMO EN LACOUE-LABARTHE 190
4.2. LA EXIGENCIA FILOSÓFICA DE LA MODESTIA COMO ÉTICA 195
4.3. LA PURA POSIBILIDAD COMO PELIGRO 201
4.4. DE LA EXIGENCIA FILOSÓFICA 204
4.5. TRADICIÓN Y LO IMPENSADO 209
4.6. LA MEDIACIÓN COMO OLVIDO DEL SER: DE LO *IM*-PENSADO COMO IM-*PENSADO* 211
4.7. DE LA VOLUNTAD FILOSÓFICA 222
4.8. DE LA UBERWINDUNG 226
4.9. DE LA OBLITERACIÓN FILOSÓFICA DE LA LOCURA 231
4.10. DE LA AUSENCIA DE LA OBRA (FILOSÓFICA) COMO FIGURA 236
4.11. REFUGIO LITERARIO Y OBLITERACIÓN 239
4.12. ONTO-TIPO-LOGÍA: LA SEGURIDAD DE LA FIGURA 245

5. PARA UNA FILOSOFÍA DE CONSIDERACIÓN TRÁGICA 248
5.1. DE LA FIGURACIÓN DEL SER COMO SUJETO 248
5.2. SOBRE EL *JOUER* DE LA MIMESIS 251
5.3. DE LA VERIDICCIÓN 259
5.4. DE LA REPRESENTACIÓN DE LO SUBLIME 263
5.4.1. DE LA VERDAD DE LO SUBLIME A LA VERDAD SUBLIME 264
5.4.2. VERDAD HIPERBOLÓGICA Y EL ACENTO DE LA CESURA 267
5.5. DE LA DEBILIDAD 278
5.6. DE LA TRAGEDIA FILOSÓFICA A LA FILOSOFÍA TRÁGICA 282

CAPÍTULO III 284

DECONSTITUCIÓN DEL SUJETO 284

1. DEL YO A LA LOCURA 285
1.1. "YO" 285
1.2. DE LA EXPERIENCIA POÉTICA 289

2. DE LAS TRAGEDIAS: LOCURA Y MUERTE 292
2.1. EL SUJETO DE LA METÁFORA 293
2.2. SOBRE LA LOCURA Y LA FILOSOFÍA 301
2.3. LOCURA FILOSÓFICA 304
2.4. DESDOBLAMIENTO Y ESCRITURA 308
2.5. DE LA ESPECULACIÓN COMO *HYBRIS* 311

3. AUTOBIOGRAFÍA Y MÚSICA COMO INSISTENCIA DIFERENCIAL 315

3.1. TIPO-GRAFÍA: AUTOBIOGRAFÍA Y RITMO 317
3.2. FILOSOFIA AUTOBIOGRÁFICA 322
3.3. DISTANCIA DEL ECO 329
3.4. LO INAUDIBLE 335
3.5. INFRA-TEÓRICO 339
3.6. LA INSISTENCIA DEL ESTILO COMO FENÓMENO CATACÚSTICO 342
3.7. HETEROTHANATOGRAFÍA 347

4. DE LA CONSCIENCIA EXTENUADA 351
4.1. FINITUD INELUCTABLE 358
4.2. INSISTENCIAS DE LAS FRASES 363
4.3. NI SUJETO NI ÉXTASIS: DICCIÓN 365

CAPÍTULO IV 373

CESURA 373

1. DECONSTRUCCIÓN HISTORIAL 373

2. HEIDEGGER Y LA HISTORICIDAD 375
2.1. DEL CUIDADO Y LA RESOLUCIÓN DEL DASEIN 379
2.2. HISTORICIDAD ORIGINARIA 381

3. DIMENSIÓN HISTORIAL DE LA ONTOTIPOLOGÍA 386
3.1. ONTOTIPOLOGÍA: DE LA *GESTALT* COMO "ESTATUARIEDAD" 390
3.2. IMPRESIÓN DE LA FIGURA 392
3.3. DE LA FIGURA EN RELACIÓN CON LA *ALETHEIA* 394
3.4. ESTELA-CIPO O EL OBJETO DE(L) SUJETO 398

4. DE LA CONSIDERACIÓN POLÍTICA DE LA TIPOLOGÍA 402
4.1. DE LA INSTALACIÓN A LA MIMESIS 403
4.2. DEL PROBLEMA DEL MITO COMO ORIGEN HISTORIAL 407
4.3. LA FÁBULA COMO CESURA DEL MITO 411

5. LA LITERATURA COMO CUESTIONAMIENTO POIÉTICO 418
5.1. CONSIDERACIÓN POIÉTICA DE LA ONTOTIPOLOGÍA 420
5.2. REPRODUCCIÓN ONTOTIPOLÓGICA: TIPEO 422
5.3. DE LA CONSIDERACIÓN DE LA EXPOSICIÓN 424
5.4. DE LA POIESIS A LA POÉTICA 430
5.5. DE LA FRASE Y LA HISTORIA 442
5.6. HISTORIA EN QUIASMA 447

6. DE HEIDEGGER A ROUSSEAU 452
6.1. DE LA TRAGEDIA DE LA HISTORIA 452
6.2. "PASAR AL TEATRO" 456
6.3. TRAGEDIA Y (RE)PRESENTACIÓN AGONAL 457
6.4. DEL ORIGEN DE LA TRAGEDIA 460
6.5. MIMETOLOGÍA CATÁRTICA 463

7. DEL ORIGEN PERDIDO 467
7.1. LITERATURA Y EXISTENCIA EN ROUSSEAU 467
7.2. LA EXISTENCIA COMO INTERRUPCIÓN DE LA HISTORICIDAD 470
7.3. DE LA FIESTA 475
7.4. DE LA CONDICIÓN TRÁGICA COMO CESURA 482

COMO CONCLUSIÓN *488*

BIBLIOGRAFÍA CITADA *493*

1. PRIMARIA **493**
1.1. TEXTOS 493
1.2. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS 494
1.3. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA TRADUCIDA 495
1.4. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS DE LA BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA TRADUCIDA 496

2. SECUNDARIA **497**
2.1. TEXTOS 497
2.2. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS 504

3. OTROS RECURSOS **510**

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo demostrar que la historicidad es la clave de lectura fundamental que articula el pensamiento de Lacoue-Labarthe.

Para lograr este objetivo, lo primero que se pretende poner de manifiesto es la especificidad del gesto deconstructivo de Lacoue-Labarthe que enfoca la noción de mimesis y la vuelve un motivo transversal para repensar toda la historia de la metafísica. Si la filosofía se ha establecido en tanto discurso verdadero capaz de promover una identidad lingüística, esto es, una presentación pura, la reflexión alrededor de la mimesis permite en Lacoue-Labarthe desarticular dicha pretensión de identidad, oponiéndose a toda presentación presumidamente "originaria", y valorar en cambio el trabajo material de la representación. En sentido general, la deconstrucción promovida por Lacoue-Labarthe, al redefinir el rol de la representación y del espacio diferencial de la mimesis, genera un vínculo muy estrecho entre filosofía, arte y literatura, que serían todas, de igual manera, expresiones del imposible cierre del sentido en sí mismo.

La tesis se enfoca en varios de sus momentos en la dimensión trágica de la reflexión del pensador de "Typographie", que en sus lecturas de los Románticos y de la filosofía clásica, pretende debilitar a la filosofía, llevarla a sus límites, o incluso, en cierto modo, salir de ella, en la medida en que la filosofía, desde un punto de vista tanto estético así como político, habría tocado su fin. Lacoue-Labarthe juega con esta ambigüedad, colocándose en los márgenes de la tradición, pero no pretendiendo tampoco salir efectivamente de ella, sino contaminándola con sus afueras.

Es de ahí que en la tesis se comprende la necesidad de considerar la centralidad en Lacoue-Labarthe de la deconstrucción de la subjetividad. En sus lecturas de Hölderlin y de Heidegger, Lacoue-Labarthe desestabiliza tanto la lógica especulativa de la identidad del pensamiento occidental, que no puede sino llegar a destacar la inherente teatralidad de toda comprensión del sujeto. A la compulsión autobiográfica hay que oponer la

problemática de la frase, es decir, de ese fraseo que no llega nunca a significar plenamente o a generar identidad, esto es, por fin de la literatura.

Gracias a todos estos recorridos, la tesis puede finalmente enfocar la temática de la historicidad que proponemos considerar el eje fundamental de todo el análisis deconstructivo de Lacoue-Labarthe. Analizando distintos modos de comprensión de la historicidad, y en particular el desarrollo heideggeriano, visto desde el ángulo problemático que se abre en Hölderlin y Rousseau, el pensador francés enfatiza la implicancia trágica de la reflexión metafísica y promueve una comprensión capaz de hacerse cargo de sus recaídas ideológicas.

RÉSUMÉ

MIMESIS ET TEMPS
LACOUE-LABARTHE ET LES BORDS DE L'HISTOIRE

Ce résumé met en évidence la partie finale de la thèse, afin de respecter les contraintes de pages. C'est la raison pour laquelle les parties I, II et III de la version complète sont pour la plupart laissées de côté dans ce résumé.

Dans la première partie de cette thèse, nous présentons la considération tragique de la déconstruction chez Lacoue-Labarthe, laquelle culmine dans sa compréhension de la « phrase » comme une représentation non originale.

La seconde partie rend compte d'une compréhension « faible » de la philosophie, qui expose une considération de la fin de la philosophie comme constitutive de celle-ci, en même temps qu'elle rend compte de la représentation, laquelle serait une exigence de la pensée que la métaphysique a voulu dépasser. Ainsi, Lacoue-Labarthe déplace la compréhension du sublime que la tradition avait d'une présentation de l'irreprésentable pour la prendre comme le fait qu'il y a présentation. De cette manière, le sublime considéré comme le problème de la présentation bouleverse la compréhension de la vérité en philosophie.

La troisième partie de cette thèse porte sur la lecture de la figure « dé-constituée » du sujet chez Lacoue-Labarthe. Dans cette partie de l'étude, il analyse l' « hétérothanatographie » qui entend l'écriture comme exposition différentielle de soi-même et aussi la problématique de la musique qui permet de rendre compte de l'impropriété du sujet.

Ainsi, la synthèse présentée ici se concentre sur le problème de l'historicité tel qu'il est compris par Lacoue-Labarthe afin de démontrer que ce « concept » est central dans sa pensée.

DE L'HISTORICITÉ

La problématique de l'historicité [*Geschichlichkeit*] se pose, pour Lacoue-Labarthe, en Allemagne entre le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire au moment où la philosophie est comprise dans son époque moderne[1]. Cette problématique ne se pose que lorsque la compréhension « critique » de la philosophie devient évidente, lorsque la philosophie est pensée à partir de la discussion de ses propres limites et qu'elle est assumée comme un discours dont la légitimité doit être constamment reconsidérée. Or c'est précisément cette situation de « jugement » philosophique qui ouvre le problème de l'historicité, puisque l'histoire commence à se constituer comme critère de constitution du discours philosophique.

L'histoire, comprise de manière philosophique, remettra en question la compréhension chronologique des événements. Pablo Oyarzún, par exemple, comprend que l'histoire, à cette époque, essaie de résoudre la scission entre sujet et objet ; c'est-à-dire que celle-ci était comprise comme une prise de conscience de la temporalité historique[2] qui configurerait l'unité de la réalité. L'histoire, alors, passe du statut de récit d'événements à celui de configurateur « ontologique ».

La critique de l'histoire, ainsi comprise, conduit à la concevoir philosophiquement comme un mouvement configurant ce qui arrive, c'est-à-dire que l'histoire commence à être comprise comme impliquée dans la conception de ce qui est présenté. En termes généraux, c'est l'instant où le problème de l'historicité se pose au-delà d'une compréhension historiographique. Cela signifie que l'historicité sera conçue comme impliquée dans la représentation de l'être ou de la vérité.

Toutefois, il est également important de souligner que c'est à cette époque que l'Allemagne commence à prendre forme en tant qu'État moderne. Elle se trouve, dans ce contexte, dans une situation de retard par rapport à la plupart des autres peuples européens qui avaient

---

[1] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « Histoire et mimesis ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*. (Paris: Galilée, 1986), 88.

[2] Pablo OYARZUN, « Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche ». En: *La letra* volada, (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009), 124-126.

entamé des siècles plus tôt un processus de reconnaissance où l'administration politique se détache progressivement du féodalisme.

Ce mouvement qui commence à refonder une nouvelle administration politique n'est cependant pas dépourvu d'une référence qui, à la fois, interroge et réinstalle ses origines. Par exemple, le néoclassicisme qui a incité différents peuples à se reconnaître comme les héritiers d'un moment classique « idyllique », notamment celui de la Grèce et de Rome, en est un témoignage. Ainsi, au XVIII^{ème} siècle, le mouvement artistique néoclassique s'est inspiré de diverses expéditions archéologiques pour refonder ce qui allait devenir leur culture, ce qui ne s'est pas fait sans une relation avec une origine qu'ils ont reconnue comme leur propriété.

En Allemagne, à cette époque, se pose le problème de la reconnaissance d'une patrie [*Heimat*], qui pourrait rendre compte de l'essence même du peuple germanophone. L'historicité, en ce sens, apparaît en Allemagne comme une recherche de soi, ce qui, comme on le verra dans cette thèse, n'a pas seulement des répercussions philosophiques importantes, mais risque aussi d'avoir les conséquences politiques les plus graves.

Lacoue-Labarthe souligne alors que l'historicité s'articule comme la recherche d'une (la) propriété, c'est-à-dire que l'historicité comme mouvement essentiel peut rendre compte de l'essence du peuple allemand et trouver ainsi la possibilité d'une articulation politique - une patrie - qui serait en accord avec cette propriété.

Or, la considération que la pensée de l'historicité se pose en fonction d'une appartenance « nationale », ici allemande, ne signifie pas que le problème de l'historicité est allemand, mais que l'historicité a pour problème inhérent la question de la propriété. Dans ce sens, elle est comprise comme une relation qui articule origine et propriété.

L'historicité était comprise comme le mouvement qui permet l'émergence de l'essence d'un peuple, c'est-à-dire la présentation de la vérité d'une origine qui permettrait une reconnaissance nationale.

L'époque de la modernité est, pour Lacoue-Labarthe une présentation de l'être ou de la vérité, à savoir elle est un « fictionnement » ou un façonnement de l'être, qu'il comprend comme une figure [*Gestalt*]. Maintenant, la présentation du soi aura un parcours de

présentations qui articulent l'histoire. Pennons par exemple, Hegel, qui pense l'histoire comme une succession de « moments » dans lesquels la présentation de la vérité se fait toujours au moyen d'une figure.

De même, la philosophie de Heidegger, considérée comme celle qui prétend interroger l'essence de l'être et donc avoir accès à sa vérité, comprend précisément, dans l'historicité, la possibilité de cet accès. Pour Lacoue-Labarthe, en revanche, si la radicalité de la philosophie de Heidegger est indéniable, puisqu'elle ouvre la possibilité de trouver une pensée différentielle, cette « radicalité » est trahie précisément dans sa compréhension de l'historicité. Ceci parce que c'est en elle que l'on accéderait aux présentations de l'être qui, à leur tour, sont les présentations de l'original et de la « chose » propre.

Au contraire, pour Lacoue-Labarthe, la possibilité d'appropriation de l'être est césurée, puisque l'être ne se présente jamais. L'être ou plutôt « ce qu'il y a » n'est pas accessible dans sa propriété, puisqu'il est toujours une re-présentation, ce qui veut dire qu'il n'est pas « la » présentation.

Dans ce cadre, la pensée que Lacoue-Labarthe empruntera notamment à Hölderlin, mais aussi à Rousseau, entend désactiver cette présentation en l'affaiblissant ou en la comprenant « fortement » comme représentation : cela est la césure.

DE LA *AUSEINANDERSETZUNG* AVEC HEIDEGGER

Le problème de la philosophie pour Lacoue-Labarthe implique une relation d' « explication » avec Heidegger. Cette explication passe aussi par une remise en cause des déterminations traditionnelles de la philosophie. C'est pourquoi le travail solitaire qu'implique la pensée, selon Heidegger, est remis en question, ainsi que la compréhension de la philosophie comme si elle était une pensée abstraite de ses situations factuelles, non seulement au sens de l'*epokhè* mais aussi en considération de son lieu et de sa situation.

Dans ce sens, pour comprendre la réflexion philosophique de Lacoue-Labarthe, il faut considérer la rencontre qu'il a eu avec Jean-Luc Nancy. Cette rencontre, qualifiée par eux-

mêmes d' « expérience »[3], les a conduits à questionner non seulement la manière dont la philosophie classique comprend l'exposition d'une pensée, c'est-à-dire dans sa traduction en *logos*, mais aussi à inclure dans la pensée philosophique ce que la pensée occidentale a elle-même mis en dehors, à savoir la « vie personnelle ». Il ne s'agit plus, dans cet effort commun, de réaliser une rencontre uniquement dans le « dialogue »[4] mais aussi ce qui résiste à être traduit dans le (au dia)*logos*. Ainsi, cette rencontre se matérialise dès le départ - et comme l'indiquent Lacoue-Labarthe et Nancy - dans un « habiter » ensemble, un « co-habiter ». Cette ex-périence de l' « ex-périence », comme on l'a dit, bouleverse les délimitations de la philosophie, puisque « la philosophie fut alors pour nous indissolublement la vie, la politique, l'expérience, la fête. »[5].

La rencontre de Lacoue-Labarthe et Nancy a eu lieu dans la ville de Strasbourg. Une ville qui - comme nous le verrons ensuite - marquera la pensée contemporaine précisément en raison du travail philosophique que ces deux penseurs y ont réalisé. Derrida ira jusqu'à écrire : « Le lieu dit : Strasbourg »[6], soulignant que la ville était comprise par beaucoup comme la ville de la déconstruction. En ce sens, Strasbourg, comme le rappelle Nancy, est devenue une signification en soi car elle évoquait Heidegger : « Pourquoi restons-nous en province ? »[7] car chez Heidegger aussi, le lieu de la philosophie est devenu une question. Lacoue-Labarthe souscrit la thèse derridienne de ce que la philosophie de Heidegger a

---

[3] *Cfr.* Jean-Luc NANCY, « Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg ». En: *Europe. Revue littéraire* mensuelle, Nº 973. (Paris, mayo, 2010), 11 y 13.

[4] Il s'agirait plutôt de ce que Blanchot appelle : « parole plurielle », c'est-à-dire une sorte de dialogue qui ne procède pas à une identification. *Cfr.* Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini.* (Paris: Gallimard, 2016), 319. « Nous ne « comprenons » pas, ou bien nous ne disons pas de la même façon quelque chose qui pourrait bien être « le même »: mais le même n'est justement pas l'identique, et c'est ainsi sans doute qu'il y a toujours et avant tout « dialogue » (on pourrait dire: le monologue est impossible).] ». Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, « dialogue sur le dialogue ». En: *Scène* (Paris: Christian Bourgois, 2013), 84.

[5] *Cfr.* Mathilde GIRARD et Jean-Luc NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, (Paris: Lignes, 2015), 15.

[6] *Cfr.* Jacques DERRIDA, « Le lieu dit: Strasbourg. » En: *Penser à Strasbourg*, (Paris: Galilée, 2004).

[7] *Cfr.* Mathilde GIRARD et Jean-Luc NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le* mythe, (Paris: Lignes, 2015), 14. / *Cfr.* Martin HEIDEGGER, « Warum bleiben wir in der Provinz » *Gesamtausgabe.* Bd. 13. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 9–14.

> une idéologie fondamentalement « économiste », s'organisant systématiquement à partir des valeurs, des thèmes et des motifs de la « maison » et du « séjour » (de l'oikos), de l'« habiter » et du « bâtir », de la « garde » et de la « sauvegarde » (de la Wahrheit) , de l ' économie paysanne ou artisanale fermée (bergers et menuisiers), de la « patrie », du « natal », du « familier », du « chez soi » - Heimat, heimatlich, heimlich, heimisch, etc[8].

De même, la localisation de Strasbourg près de Fribourg et, bien sûr, de Todnauberg, fait implicitement allusion au philosophe de la Forêt-Noire. Cependant, Strasbourg, loin de représenter la notion de *Heimat*, est plutôt représentée comme une ville « de passage »[9], qui a fait plus d'une fois l'occasion d'un « passage ». Strasbourg « est à la fois la capitale de l'Europe, (...), et une ville frontière, une ville qui n'a cessé d'être, expropriée et réappropriée, une ville ouverte, ouverte à plus d'une langue (...)] »[10]. En bref, Strasbourg a également posé l'exigence d'une relation critique avec Heidegger. On pourrait dire que si le philosophe de la Forêt-Noire avait besoin de la retraite et de la solitude de sa *Hütte* pour pouvoir « penser »[11], « Lacoue-Nancy » ont écrit et pensé au milieu d'une Eurométropole - siège du Parlement européen - à la lisière de la Forêt-Noire, dans une sorte d'expérience communautaire. Cette « situation », qui est, comme nous venons de le voir, une question philosophique, exigera alors une relation « critique » des « penseurs de Strasbourg » avec le philosophe de la Forêt-Noire. Or, il est important de noter qu'il ne s'agit pas pour Lacoue-Labarthe ou Nancy de « découvrir » une particularité inhérente à la ville de Strasbourg qui réaliserait pour elle-même une sorte d'expérience *unheimliche*, mais que la signification que prend ici cette ville n'est que conforme au récit de la philosophie de Heidegger, et ne prétend donc pas créer le mythe de la ville impropre.

Il est également important de noter que le moment où ces penseurs se sont rencontrés est la fin des années 1960. En France, à cette période, la philosophie a également subi des reformations et des trans-formations comme cela était le cas pour diverses institutions de

---

[8] Philippe LACOUE-LABARTHE, « A Jacques Derrida. Au nom de ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris: Galilée, 1986) 235.

[9] *Cfr.* Michel Deutsch (Dir.). *Alsace, terre étrangère*, (Alsace: Carmin films, 2002) DVD.

[10] Jacques DERRIDA, « Le lieu dit: Strasbourg ». En: *Penser à* Strasbourg (Paris: Galilée, 2004), 40.

[11] *Cfr.* Martin HEIDEGGER. « Aus der Erfahrung des Denkens. Unter den hohen Tannen hindurch » *Gesamtausgabe.* Bd. 13, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 81.

la société française[12]. Cependant, aux yeux de Lacoue-Nancy, le travail philosophique sur la philosophie de Heidegger s'exprime presque toujours comme une simple « dévotion, répétition »[13] . En d'autres termes, le travail philosophique heideggérien en France dans les années 1960 a été - selon Lacoue-Labarthe - ponctuellement consacré à une sorte de formation d'épigones[14]. Paradoxalement, ce diagnostic citait à nouveau Heidegger[15], puisqu'il pouvait renvoyer à la thèse selon laquelle la philosophie avait atteint sa fin et qu'il ne resterait que des renaissances épigonales ou, autrement dit, la philosophie comme « commentaire » de la « tradition ». Lacoue-Labarthe et Nancy ne se réclament pas du « heideggérianisme français » de leur époque. À proprement parler, ils ne peuvent être qualifiés de « heideggériens », bien que tous deux considèrent Heidegger comme un penseur de première importance. Ainsi, l'un de leurs intérêts communs avait trait à la prise en charge de ce que la philosophie de Heidegger mettait en jeu, et cela ne pouvait se faire qu'avec une œuvre « critique » qui accompagnait la philosophie heideggérienne sans tomber dans la dévotion susmentionnée.

Pour Lacoue-Labarthe, il s'agit donc d'assumer une sorte d'exigence[16] pour penser la philosophie de Heidegger, une question dont les prétendus « heideggériens » n'auraient pas pu se charger. Il était demandé de penser ce qu' « il y a » dans la philosophie de Heidegger, ce qui impliquait en même temps d'étudier les formes d'accès à sa philosophie. Or, l'importance de l'œuvre philosophique de Heidegger n'était pas seulement donnée par

---

[12] « Ils [Lacoue-Labarthe y Nancy] venaient de lire les premiers ouvrages de Derrida ou de Deleuze et de Foucault. Ils avaient perçu les ondes encore mal identifiées qui provenaient de Heidegger, et ils n'étaient ni l'un ni l'autre très sensibles à Sartre, c'est-à-dire au dernier état d'une pensée de l'histoire ». Jean-Luc NANCY, « Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg ». En: *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 12.

[13] Michel Deutsch (Dir.), *Le voyage à Tubingen. Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe*, (France: Sepia & France. 2013), DVD.

[14] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1998), 14.

[15] *Cfr.* Martin HEIDEGGER, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens ». *Gesamtausgabe.* Bd. 14, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 79.

[16] Le mot « exigence » reviendra plusieurs fois dans cette thèse. Cependant, en aucun cas elle ne sera comprise comme l'envoi à une « tâche » à accomplir, comme l'a été la tentative heideggérienne de comprendre la fin de la philosophie, mais plutôt, comme une « insistance » qui renvoie à un extérieur (« ex »). Ce hors du philosophique est une sorte d'affaiblissement spéculatif, c'est-à-dire la tentative de penser avec ce qui n'est pas appréhendé.

la « radicalité » de sa pensée, mais par l'implication politique qui se manifestait dans sa philosophie ; c'est-à-dire qu'il n'était pas possible d'accéder à cette « radicalité »[17] si l'on n'assumait pas les conséquences politiques que cette pensée radicale soutenait par inhérence. En ce sens, prendre en charge la philosophie heideggérienne revient à « prendre en charge » une époque. Comprendre à ce stade « l'époque » comme tout ce qui configure un régime de sens d'un « moment » particulier. De cette considération de la philosophie heideggérienne comme pensée de l'époque, on comprend l'impératif de sa compréhension. Il ne s'agit pas pour Lacoue-Labarthe d'étudier la philosophie de Heidegger par simple intérêt théorique, mais d'une exigence de « situation », d'une mise à l'extérieur, c'est-à-dire littéralement d'une « ex-igence ».

HEIDEGGER ET L'HISTORICITÉ

Il est nécessaire de clarifier l'origine du mot « historicité ». Mais il est aussi important de souligner que, pour Lacoue-Labarthe, il ne s'agit pas d'essayer de trouver un usage clair et pertinent du mot ou de retracer sa généalogie étymologique pour en arriver à une compréhension originale et originaire ; il s'agit plutôt d'un problème littéraire, c'est-à-dire de relations textuelles. Ainsi, le mot prend sens pour Lacoue-Labarthe, en premier lieu, dans les textes heideggériens, qu'il rapporte à son tour à une certaine tradition occidentale (allemande).

Or, le mot « historicité » se veut une traduction du mot allemand *Geschichlichkeit*. Ce mot est une substantivation de l'adjectif *geschichlich*, lui-même issu de *Geschichte*, qui est l'une des transcriptions pour « l'histoire », traduisible également par *Historie*. *Geschichte*

[17] « Radicalité critique » sera l'adjectif que Lacoue-Labarthe lui-même utilisera dans ses années Kâgne pour qualifier la « puissance et la beauté » de la philosophie de Heidegger, et si le philosophe strasbourgeois avouera lui-même qu'il était alors loin de comprendre la philosophie de Heidegger, peu pourront nier que la pensée de Heidegger se présente comme radicale. *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, « La fiction du biographique ». Dans : *Lignes*, (Paris : Nouvelle édition lignes. 22, 2007), 200.

vient de *geschehen*, qui a été traduit en français par « provenance » ou « aventure »[18]. En ce sens, *Geschichlichkeit* renvoie plutôt à la « réalité historique » et *Historie* à l' « historiographie » comme science possible de cette réalité[19].

Heidegger reprend la compréhension de l'*ektases* qu'il a faite dans une première partie d'*Être et temps* sur la « temporallité [*Zeitlichkeit*] » pour penser l'historicité. Cela signifie, tout d'abord, que l'historicité n'est pas comprise dans l'articulation métaphysique du présent et de la présence. Autrement dit, que le *Dasein* n'est pas compris comme une « vie dans son ensemble » constituée par une succession de « maintenant » où seul le présent serait le réel et où la naissance (passé) et la mort (futur) sont deux extrêmes de cet « ensemble » qui n'auraient pourtant pas de réalité (dans le présent). De même, la permanence d'un « moi » (reconnu comme tel) au cours de cette intrigue n'est comprise que comme une somme de réalités momentanées. Il n'y a donc pas dans cette compréhension la possibilité d'un accès ontologique à ce que Heidegger appelle « l'extension temporelle [*zeitliche Erstreckung*] »[20] du *Dasein* entre la naissance et la mort. Heidegger tente de réaliser cet accès dans la compréhension du *Dasein* en tant que *Geschehen,* qui tente, à son tour, d'être une distanciation avec la compréhension de l'histoire en tant que science. Ainsi, Heidegger écrit :

> *Wenn die Frage nach der Geschichtlichkeit in diese »Ursprünge« zurückführt, dann ist damit schon über den Ort des Problems der Geschichte entschieden. Er darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden. Selbst wenn die wissenschaftstheoretische Behandlungsart des Problems der »Geschichte« nicht nur auf die »erkenntnis- theoretische« (Simmel) Klärung des historischen Erfassens oder die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung (Rikkert) abzielt, sondern sich auch nach der »Gegenstandsseite« orientiert, so wird in dieser Fragestellung die Geschichte grundsätzlich immer nur als Objekt einer Wissenschaft zugänglich. Das Grundphänomen der Geschichte, das einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt, ist damit unwiederbringlich auf die Seite gebracht. Wie Geschichte möglicher*

[18] Elle est aussi traduite par « historial » « être-historial » « devenir historial » et « devenir-évènementiel ». Cfr. Camille ABETTAN, « L'évènement et l'historicité de l'éxistant chez Heidegger et Maldeley ». Dans*: Alter. Revue de phénoménologie*. (Association Alter, Archives Husserl. 2015), 282.

[19] Roberto WALTON, « Temporicidad e historicidad » En: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, (Madrid: Tecnos, 2015), 376.

[20] Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankurt am Main: Vittorio Klostermann., 1977), 491.

> *Gegenstand der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen*[21].

Ainsi, la première chose qu'il faut mentioner, est que la compréhension de l'historicité qu'a Heidegger n'est en aucun cas une compréhension rénovatrice de la science historique. Pour commencer à clarifier la compréhension de l'historicité qu'il y a ici, ce qu'il faudrait souligner, c'est que, déjà au § 6 d'*Être et temps,* Heidegger situe l'historicité comme antérieure à l'histoire [*Geschichte*][22]. Cela nous avertit que le problème de l'historicité n'est pas exactement celui de l'histoire en tant que connaissance historique, ni même en tant que connaissance de son événement. En d'autres termes, la prétention de Heidegger dans Ê*tre et temps* n'est pas de reconstruire une épistémologie de l'histoire, mais de trouver le fondement ontologique de l'historicité. Or, pour Lacoue-Labarthe, Heidegger tenterait de trouver ce fondement ontologique dans la « figure » du *Dasein*, c'est-à-dire dans la constitution « propre » de celui-ci. Cela détermine au préalable une certaine topologie ou plutôt comprend le *Dasein* aussi comme lieu. Le lieu [*Ort*] où se situe le problème de l'historicité est dans l'évènement, c'est-à-dire dans le *Dasein,* et non dans la compréhension de celui-ci comme historiographie. La thèse centrale qui articule le développement heideggérien de cette détermination du lieu de la problématique de l'histoire est que la connaissance historique est un problème secondaire, c'est-à-dire qu'elle est elle-même possible parce que le *Dasein* est déjà historique. L'histoire est une possibilité existentielle

[21] « Si la question de l'historialité ramène à ces « origines », il est alors d'ores et déjà décidé du lieu à assigner au problème de l'histoire. Il n'est pas question d'aller le chercher dans l'historiographie en tant que science de l'histoire. Même si la manière dont la théorie de la science traite du problème de l'« histoire » ne se donne pas seulement pour but d'élucider la compréhension historique dans l'esprit de la « théorie de la connaissance » (Simmel) ou de faire la lumière sur la logique de la formation des concepts présidant à l'exposition historique (Rickert), mais s'oriente aussi sur le côté objectif », cette manière de poser la question ne peut, par principe, jamais aborder l'histoire que comme objet d'une science. Le phénomène fondamental de l'histoire, celui qui est sous-jacent à une possible thématisation historique et qu'elle présuppose, est de ce fait irrémédiablement mis au rancart. La manière dont l'histoire peut devenir objet possible de l'historiographie ne se tire que du genre d'être de l'historial, de l'historialité et de son enracinement dans la temporellité. ». *Ibíd*. 496. [*Être et temps*. (Paris: Editions Gallimard, 2014), 439-440].

[22] *Cfr. Ibíd.* 27.

[*existenzielle*] du *Dasein*, ce qui signifie à son tour que cela n'implique pas que le *Dasein* devient historique, mais qu'il est historique dans son être[23].

Heidegger considère qu'il y aurait une compréhension de l'histoire qui l'appréhenderait comme un savoir historique. De plus, Heidegger trouve curieux que cette compréhension courante donne la primauté au passé par rapport au présent ou au futur. Pour Heidegger, une entité différente du *Dasein*, comme par exemple un « outil », est passée parce qu'elle appartient et provient d'un monde « qui a déjà été », d'un *Dasein* qui a existé [*da-gewesen*]. Cela signifie qu'un tel outil est passé, dans la mesure où il a une relation avec un *Dasein* et non avec son identité abstraite.

Or, à ce stade, il est nécessaire de souligner que pour Heidegger, le *Dasein* ne peut être passé. La détermination temporelle du passé [*Vergangenheit*] ne doit pas être confondue avec celle de « l'avoir été [*Gewesenheit*] » qui est constitutive de l'unité extatique de la temporalité du *Dasein*. L'unité des extases implique un « avoir été » qui n'est pas distinct de moi, c'est-à-dire quelque chose qui a été, et en même temps que je suis. De la même manière, le *Dasein* n'attend pas d'être quelque chose qu'il n'est pas, c'est-à-dire qui est futur, mais il est déjà, en même temps quelque chose qu'il sera.

L'historicité comme problématique chez Heidegger est alors articulée comme une possibilité existentielle du *Dasein*. Ainsi, elle ne se résout pas dans les catégories du passé, du présent et du futur. Il est nécessaire de souligner que cette compréhension « courante » de l'histoire - selon Heidegger[24] - est aussi une historicité particulière. Alors, il y aurait néanmoins une compréhension non courante de l'historicité, qui est celle qui l'intéresserait. Or, si l'historicité est en relation avec le *Dasein*, cela implique-t-il alors qu'il y aurait des possibilités « courante » de *Dasein* et d'autres qui ne le sont pas ? Dans la première partie d'*Être et temps*, Heidegger a étudié cette problématique à propos de ce qu'il a appelé le « souci » [*Sorge*] ».

[23] On pourrait dire que c'est ce qui explique la substantivation d'un adjectif. C'est-à-dire, comprendre une caractéristique comme une constitution du *Dasein* lui-même.
[24] *Cfr. Ibíd.* 499.

DU SOUCI ET DE LA RÉSOLUTION DU *DASEIN*

Ainsi, dans la citation suivante d'*Être et temps*, le *Dasein* est défini par Heidegger comme le souci, ce qui implique à son tour une considération de la temporalité. L'historicité est, dans ce contexte, l'évènement existentiel de ce souci :

> *Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt. So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese enthüllten wir zuerst im Hinblick auf die Weise des eigentlichen Existierens, die wir als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierten.*[25].

La résolution, dans la mesure où elle prend en charge le propre de chacun, est qualifiée de souci [*Sorge*]. Celui-ci, dans la mesure où il se donne à soi-même, est, à sa manière, la résolution anticipante [*vorlaufenden Entschlossenheit*]. La résolution anticipante est comprise comme une anticipation qui se projette vers la mort comme une possibilité insurmontable de l'existence, c'est-à-dire qu'il s'agit d'assumer la finitude de l'existence. Or, ce fait qui se projette, n'existe qu'à partir de la condition qui suppose l'être jeté, ce qui est la supposition de son « avoir été », que Heidegger appelle aussi supposition de « être en faute de »[26].

Comme on peut le voir, il ne s'agit pas d'une compréhension de la mort comme un événement du futur, mais de la considération d'être déjà fini, ce qui en même temps est en accord avec une certaine hypothèse de la tradition qui est l'être-jeté dans le monde et non la compréhension de la possession d'un passé comme quelque chose de subjectif. Il convient toutefois de noter que la résolution anticipante, dans la mesure où elle assume sa propriété, n'est en aucun cas une détermination préétablie des modes de résolution - ce qui

---

[25] L'être du *Dasein* a été défini comme souci. Le souci se fonde sur la temporallité. C'est donc dans les parages de celle-ci que nous devons rechercher une aventure qui détermine l'existence comme historiale. C'est ainsi que l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se retrouve n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporallité. Nous avions tout d'abord dévoilé celle-ci en examinant la manière d'exister proprement, que nous avons caractérisée comme résolution en marche. *Ibíd*. 505. [Ibíd. 447].

[26] *Ibíd*. 282.

serait plutôt une détermination impropre de la résolution- mais plutôt qu'elle se résout d'elle-même, ce que Heidegger appelle « la mienneté ». Ainsi, en tant que résolution anticipante, le *Dasein* assume les possibilités factuelles d'un héritage qu'il projette.

C'est donc dans ces paragraphes que s'explique ce qui était déjà annoncé au § 6, à savoir que le *Dasein* a son sens dans la temporallité et que la temporallité est en même temps ce qui rend possible l'historicité, qui est antérieure à ce qu'on appelle l'histoire [*Geschichte*]. Ce qui ressort toutefois de ces analyses, c'est qu'il existe une relation évidente entre temporallité et historicité. Cette relation pourrait même être comprise comme une certaine transposition des analyses. Cela pourrait être compris de cette manière, puisqu'il est possible de voir dans les analyses que Heidegger réalise sur l'historicité, une répétition des mêmes mouvements analytiques réalisés auparavant sur la temporalité. D'ores et déjà, cela indique que l'historicité aurait aussi une voie propre et que celle-ci est liée à la compréhension du *Dasein*.

HISTORICITÉ ORIGINAIRE

La résolution anticipante, dans la mesure où elle traite de la mort, expose une fois de plus la problématique de la spéculation. La citation suivante, tirée d'*Être et temps*, est remarquable à cet égard :

> *In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation. Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotz- dem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft. Das vorlaufende Sichentwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein*

> *Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet. Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt? Wurde nicht überdies gesagt, das Dasein komme nie hinter seine Geworfenheit zurück? Bevor wir überschnell entscheiden, ob das Dasein seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft oder nicht, müssen wir uns des vollen Begriffes dieser Grundbestimmtheit der Sorge versichern*[27].

La résolution anticipante dans sa condition d' « être jetée », assume certaines traditions et à partir des possibilités de celles-ci, elle peut se projeter vers la mort, c'est-à-dire s'assumer comme finitude. On y voit le déploiement de la conception de la temporallité de Heidegger. Or, Lacoue-Labarthe met en relation le problème de la mort avec celui de l'irreprésentable ou de l'impensable, c'est-à-dire en questionnant la pensée spéculative.
Lacoue-Labarthe tenterait d'assumer la finitude dans la limite de sa spéculation, c'est-à-dire en effectuant indéniablement un mouvement spéculatif qui prétend assumer la finitude comme l'impossibilité de faire une projection sans que celle-ci ne soit une hypothèse de la pensée métaphysique. Néanmoins, dans la citation précédente, il devient évident que Heidegger comprend une notion de la mort qui s'avère être fonctionnelle non seulement à la constitution du *Dasein*, mais à la compréhension que celui-ci aurait de lui-même.

---

[27] En elle le *Dasein* s'entend, quant à son pouvoir-être, de façon à aborder la mort en la regardant en face pour assumer ainsi entièrement en son être jeté l'étant qu'il est lui-même. Assumer avec résolution son « là » factif est en même temps une intimation à se décider dans la situation. À quoi se résout chaque fois factivement le *Dasein*, l'analyse existentiale ne peut par principe en débattre. C'est que la présente recherche exclut également la projection existentiale de possibilités factives de l'existence. Il faut, par contre, se demander d'où peuvent être en fin de compte tirées les possibilités sur lesquelles se projette factivement le *Dasein*. Se projeter en marchant à la possibilité indépassable de l'existence, à la mort, garantit seul à la résolution son entièreté et sa propriété. Mais les possibilités factives de l'existence qui se découvrent ne sont cependant pas à tirer de la mort. Et cela d'autant moins que la marche à la possibilité n'implique nulle spéculation à son sujet; au contraire elle incite précisément à en revenir au là factif. Assumer le soi-même tel qu'il est jeté en son monde, serait-ce découvrir un horizon auquel l'existence arrache ses possibilités factives? N'a-t-il pas été dit, en outre, que le *Dasein* ne remonte jamais en deçà de son être jeté ? Nous gardant de trancher trop vite la question de savoir si le *Dasein* tire ou non ses propres possibilités d'existence de l'être-jeté, nous devons auparavant préciser et compléter le concept de cette détermination fondamentale du souci. *Ibíd*., 506. [*Ibíd*. 447-448]

Assumer sa finitude, pour Heidegger, est à son tour une projection qui bien qu'il ne soit pas futur - puisque comme il a été dit celle-ci ne se comprend pas dans ces catégories - elle est, néanmoins, un sens qui transcenderait la propre finitude du *Dasein*. Ce sens est tel qu'il est non seulement propre, mais qu'il est posé comme originaire. Le fait qu'elle soit originaire soulève immédiatement une série de questions : comment est-il possible de rendre compte de l'originaire sans en faire une présentation, c'est-à-dire une identité ? Cette présentation de l'originaire n'est-elle pas alors un excès qui force la représentation ? N'est-ce pas cet excès qui fait de la réflexion heideggérienne une spéculation ? Cet excès spéculatif n'est-il pas ce qui permet au *Dasein* - qui « n'est pas l'homme, mais ce n'est pas autre chose que l'homme »[28] - d'être l'exception par rapport aux autres êtres vivants parce qu'il est le seul à se comprendre comme fini et à devoir, par conséquent, faire face à son être ? N'est-ce pas cet excès qui permet la présentation du *Dasein* - où un certain sens est en jeu - qui s'exprime aussi dans la structure du *Dasein* comme mit-(da)-sein ?

Cette dernière question ouvre précisément sur le problème du politique chez Heidegger, puisque si le *Dasein* est dans sa structure *mit-(da)-sein* ; s'ouvre là le sens de la communauté, du peuple, etc. Proposer alors la compréhension du *Dasein* comme non spéculatif n'est-ce pas exactement répéter la prétention spéculative de refondation d'une pensée, d'une communauté, d'un peuple, comme s'ils étaient une « œuvre » à accomplir ? Ainsi, Heidegger réaliserait un mouvement spéculatif dans le moment où il « décide » que la pensée de l'analyse existentielle n'est pas spéculative. Et cette « décision »[29] spéculative repose sur la compréhension du *Dasein* comme une exception de la métaphysique. En d'autres termes, le *Dasein*, pour Heidegger, serait une figuration du « là factuel » qui, malgré les intentions du philosophe de la Forêt-Noire, est toujours possible à comprendre de manière spéculative, précisément en raison de sa prétention à ne pas être une

[28] Philippe LACOUE-LABARTHE, « A Jacques Derrida. Au nom de ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris: Galilée, 1986) 251.

[29] Le problème de la « décision » est pour Lacoue-Labarthe un autre mot qui résonne dans la tradition de droite de l'époque de Heidegger, qui fera sens dans une certaine sémantique de l'héroïsme et de la communauté (concernant la génération). *Cfr*. Jacques DERRIDA ; Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, « Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy ». En: *College international de philosophie.* Nº 52, (2006), 87-91.

spéculation. À tel point que Heidegger semble être clair sur le moment où une résolution accepte sa finitude, c'est-à-dire sur le moment où une résolution est appropriée ou impropre, selon une prise en charge (une représentation) de la mort. Heidegger insiste sur le fait qu'*Être et temps* ne se préoccupe pas de donner un contenu à cette compréhension, c'est-à-dire qu'il ne soulève pas une figure. Mais quoi d'autre qu'une figure est le *Dasein* dans sa prétention de présentation du « là factuel » ?

Il semble donc que pour Heidegger la résolution adéquate dans laquelle le soi-même se donne et qui permet à son tour une assomption adéquate de l'historicité, se donne dans l'assomption de la mort, ce qui signifie, pour le philosophe de la Forêt Noire, une assomption de la finitude (mais pas n'importe laquelle). Or, pour Heidegger, la compréhension non spéculative arrive aussi pour une indifférence avec le savoir. Cette indifférence ne le dispense cependant pas d'avoir à prendre en charge le problème de la représentation [*Darstellung*], qui est ce qui permettrait un accès à ce qui est et ce qui n'est pas. En d'autres termes, comment parvenir à une compréhension de l'être tourné vers la mort de la résolution, si celle-ci n'est pas (au moyen de) une représentation et donc, d'une certaine manière, déjà spéculative ? Heidegger ne réalise-t-il pas en outre une détermination négative de la mort en indiquant que les possibilités existentielles du *Dasein* ne peuvent lui être enlevées ? N'y a-t-il pas en cela une pré-compréhension spéculative de ce qu'est la mort ?

On touche là au terrain de la mimesis qui, selon Lacoue-Labarthe, fait défaut à la pensée heideggérienne. En ce qui concerne ce manque, la première chose qui pourrait être problématisée est que les résolutions impropres ne sont-elles pas une sorte d'imitation, puisqu'elles impliquent la répétition de résolutions déjà données qui évitent l'angoisse de la finitude ? La même problématique se retrouve dans le problème de la répétition, de la tradition et du choix du héros, que le peuple [*Volk*] ferait.

Or, ces décisions « théoriques » de Heidegger sont soutenues par la différence entre propriété et impropriété. Et c'est la résolution anticipante, c'est-à-dire la résolution propre

qui permet d'accéder à l'historicité originaire[30]. Il reste néanmoins encore à comprendre quelle est l'historicité originaire pour Heidegger. La première chose qu'il faudrait dire à cet effet est que le *Dasein* qui accède à cette historicité est celui qui se reconnaît comme destin [*Schicksal*].

> *Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das über kommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist*][31].

En d'autres termes, le destin, pour Heidegger, se comprend en relation avec la résolution anticipante, c'est-à-dire avec la temporallité du souci comprise comme une prise en charge de la mort. Il s'agit alors d'une compréhension des possibilités héritées placées vers l'avenir dans une articulation qui prétendrait ne pas être de la présence. Or, dans cette citation, Heidegger prend en charge une autre condition de l'être jeté qui est celle de la coexistence du *Dasein* avec d'autres *Daseins*. Ce sera la même articulation temporelle qui articule cette coexistence comme destin commun [*Geschick*], à savoir que c'est la tradition et la répétition enracinées dans le futur, qui permettraient de comprendre l'historicité propre et originaire de la coexistence du *Dasein*.

---

[30]« *Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt.* « le destin constitue l'historialité originale du Dasein, alors l'histoire n'a son centre essentiel de gravité ni dans le passé ni dans l'aujourd'hui et sa connexion étroite avec le passé, mais au contraire dans l'aventure propre de l'existence qui jaillit de l'avenir du Dasein ». Martin HEIDEGGER. *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankurt am Main: Vittorio Klostermann., 1977), 510. [*Être et temps*. (Paris: Editions Gallimard, 2014), 450].
[31] *Ibíd.,*/ 510-511.

Ainsi, Heidegger comprend l'historicité impropre comme celle dans laquelle le *Dasein* n'est pas appréhendé comme origine de l'histoire, mais celle-ci se laisse entraîner par l'histoire du monde. Ce n'est plus la mort qui est le mode d'anticipation, mais les possibilités contingentes qui la commandent. Le *Dasein*, dans ce mode impropre d'historicité, est absorbé à s'occuper de ce que le monde-historique lui offre : outils, œuvres, etc. Ainsi, le *Dasein* vit une sorte de simulation du destin qui est d'être dans l'attente des événements et des circonstances. Dans ce mode d'historicité, le lien des extases temporelles disparaît, de sorte qu'il comprend seulement des entités qui ont été, mais qui ne sont plus, des entités qui sont et des entités qui seront.

DU *DASEIN* À LA PHRASE

Or, pour entrer dans la « critique » de Lacoue-Labarthe de cette conception de l'historicité, la première chose à souligner est qu'elle ne prétend pas être une critique de la critique, car cette prétention rouvre un lieu d'énonciation hors de toute critique, c'est-à-dire qu'elle réinstalle un sujet. En ce sens, il faut comprendre la critique comme « déconstruction », ce qui signifie, d'une part, qu'il ne s'agit pas de la *Destruktion* heideggérienne, c'est-à-dire qu'elle ne prétend pas fonder une pensée différente de la pensée métaphysique, et, d'autre part, que cette déconstruction, qui met en évidence son explicitation de l' « être » texte, souligne la problématique de la représentation inoriginaire, c'est-à-dire la mimesis.

Pour Lacoue-Labarthe, la relation de la philosophie de Heidegger avec la métaphysique est un ensemble de problématiques : il s'agit, d'une part, de différencier la pensée du philosophe de la Forêt-Noire de ce que serait la pensée métaphysique, sans la concevoir comme une autre œuvre et, d'autre part, de reconnaître la métaphysique de sa pensée comme « commentaire » à la philosophie. Cette compréhension de la philosophie de Heidegger n'est permise qu'après avoir réalisé un déplacement de la conception philosophique propre du philosophe de la Forêt-Noire; un déplacement qui va de Heidegger à Derrida. Lacoue-Labarthe dit :

> On voit tout d'abord ce que cette question doit à la pensée de Derrida et l'on ne peut éviter, au départ, de s'en expliquer brièvement. Dans la mesure en effet où le désir d'un dire pur est lié au refoulement de l'écriture et donc à la pensée de l'être comme présence, le soupçon porté ici sur la métaphysique est celui-là même que porte Derrida. Avec cette conséquence, évidemment, que la métaphysique ainsi déterminée n'est plus tout à fait la métaphysique au sens de Heidegger, ou plutôt, que Heidegger lui-même risque bien de s'y inscrire. Mais dans la mesure où ce n'est pas l'écriture « comme telle », si l'on ose dire, qui est directement mise en cause, il ne s'agit pas exactement de la même question. Tout dépend, en fait, de ce qu'on entend par littérature (…).[32].

La première chose à dire à cet égard est que c'est précisément à travers Heidegger que la déconstruction a lieu. Ses analyses permettent un accès à la tradition philosophique à partir d'une prétention critique qui tente de sortir de la traduction du *logos* en mettant à sa place ce qui serait la « facticité » du *Dasein*. En ce sens, il est nécessaire de souligner que la critique propre à Heidegger est à son tour une extension de la compréhension heideggérienne. Autrement dit, tant la critique heideggérienne que la critique à la critique heideggérienne partagent toujours une inscription métaphysique fondamentale. C'est précisément à ce stade que la compréhension de la littérature devient importante. À cet égard, Lacoue-Labarthe comprend la littérature comme prenant en charge l'impossibilité de réaliser l'identité entre l'être et la pensée, ce qui, en langage heideggérien, signifierait ne pas considérer la différence ontologique. En d'autres termes, la littérature assumerait son incapacité à dire le vrai, entendu au sens métaphysique, c'est-à-dire qu'elle serait une sorte d'identité ontologique de la pensée. La littérature est pour Lacoue-Labarthe la prise en charge de la représentation comme mimesis. En ce sens, la littérature est une pluralité de représentations que la pensée du *logos* veut réduire. La littérature comprise de cette manière est l'hypothèse de l'impossibilité de pouvoir dire ce qui « est ». C'est pourquoi Lacoue-Labarthe en parle comme d'un « avortement », d'un « oubli », d'un « vide sans signification »[33]. Cependant, le penseur de « Typographie » voit dans le refus de prendre la littérature au sérieux une constante constitutive de la pensée métaphysique. Cela va de

[32] Philippe LACOUE-LABARTHE, « La fable. (Littérature et philosophie). » En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 10.
[33] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 11-14.

l'exclusion des artistes tragiques de la république platonicienne au refus d'Heidegger d'aborder le problème de la littérature bien qu'il en souligne l'importance[34]. Cette réactualisation montre l'insistance de la littérature qui n'est autre que l'évidence de l'impossibilité de la réalisation de la pensée métaphysique, à savoir le dépassement de la différence ontologique. Ainsi, la prétention d'un discours à dire la vérité se constitue dans la compréhension de lui-même comme s'il était au-dessus des autres discours, ceux de la « fiction », qui eux se comprennent alors en dehors de la vérité. Cette division des discours est précisément le fondement de la pensée métaphysique, et Heidegger, selon Lacoue-Labarthe, ne serait pas exempt de rééditer ce mouvement fondateur.

DE LA PHRASE ET DE L'HISTOIRE

Lacoue-Labarthe et Nancy mettent aussi le problème de l'historicité comme présentation ou identité avec une propriété, en relation avec le mythe comme discours de l'origine[35].En ce sens, l'historicité qui s'articule avec cette considération mythique prétend réaliser une reconnaissance de l'origine dans un destin de présentation ; c'est une considération de la vérité comprise dans une historicité destinale. En ce sens, l'origine serait alors dans une condition de non-présentation et son destin serait sa présentation « propre ». Pour cela, Heidegger parle d'une « essence inactuelle [*unzeitgemäß*] »[36] de la philosophie, qui ne doit pas être comprise sans relation avec la fin de la philosophie et l'ouverture à la pensée. Ainsi, l'origine et le destin entretiendraient une logique de présentation et d'identité où ce qui est réaliserait - mais pas encore - une présentation de son être. Cette logique historique est celle qui, ensuite, articule le mythe. Pour cette raison, Lacoue-Labarthe dira que la lecture de Hölderlin de la part de Heidegger est remythologisante[37], puisque celle-ci tenterait de présenter la chose originaire d'un peuple. Dans cette considération de l'historicité, l'histoire vient d'un non-être et se projette pour réaliser ce non-être, c'est-à-

[34]*Cfr.* Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. Bd 8, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 19-20.
[35] Dans la conférence publiée sous le titre *Le mythe Nazi.*
[36] *Cfr.* Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 40, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 10.
[37] Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY,: *Scène* (Paris: Christian Bourgois, 2013), 26-27.

dire que ce non-être est encore un non-être, ce qui pose une situation d'attente ou d'un certain messianisme.

Or, André Hirt a montré qu'il existe une deuxième considération du problème de l'histoire, qui a trait à la littérature ou à l'exposition de la représentation. À cet égard, Hirt écrit :

> Formulons le problème ainsi, reconstruisons et fictionnons-le de la manière suivante: l'histoire se projetée vers ce qui n'est pas, qu'on appelé au demeurant le plus réel, qu'il s'agisse de l'idéalité platonicienne ou de l'effectivité hégélienne qui réussit à faire passer l'idéal comme la vérité même de la réalité, le réel de la réalité: d'un autre côté, la Poésie, celle qui est à venir, s'il se peut, a faire également à « ce qui n'est pas » comme le dit Lacoue de la « phrase » ; cela nous donne deux non-êtres, mais qui ne se recouvrent pas, qui sont au plus éloigné l'un de l'autre. De cette formulation fictionnée, on peut retirer ceci, que la Poésie nomme bien un autre monde qui s'est historiquement effectué[38].

Il faut noter que ce que Lacoue-Labarthe entend par poésie n'est autre que la phrase, qui assume sa condition d'impropriété. L'expression est comprise, dans ce sens, comme l'impossibilité de réalisation, c'est-à-dire comme l'expérience de quelque chose que l'on veut dire et qu'on ne peut pas dire. En d'autres termes, la phrase est quelque chose qui ne se réalise pas. Il s'agit alors d'un positionnement critique pour la compréhension de l'être en tant que présentation.

Or, pour Lacoue-Labarthe, le poème ouvre un passage entre le ne rien dire du mutisme et le dire trop de l'éloquence[39]. Cette considération du poème la place à l'endroit de la modération. Il ne s'agit cependant pas d'un problème de contenu de ce qui est dit, où la modération serait alors un problème d'adéquation entre ce qui est censé être dit et ce qui est dit. L'importance de la modération réside plutôt dans la considération de la quantité de ce qui est dit. La mesure de ce qui est dit serait, en ce sens, ce qui donnerait de la signification, puisque la signification serait la force qui parvient à présenter l'être. La phrase, au contraire, est soustraite à la volonté de signification. Ainsi, le poème de Lacoue-Labarthe ne présente pas la vérité, mais la représente, à moins qu'il ne soit compris comme

[38] André HIRT, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 147.
[39] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « La mémoire des dates ». En: *La poésie comme expérience*, (France: Christian Bourgois, 2015), 84.

une « prière », c'est-à-dire comme une adresse à une instance de vérité absolue, qui n'est autre que la recherche d'une identité originaire.

A cet égard, Bailly a relié le problème de la véridiction[40] à la représentation de la phrase. Représentation, signifie ici que dans sa manifestation elle ne parvient pas à faire identité et qu'elle assume, néanmoins, cette condition sans que cela signifie une immobilité, mais plutôt le contraire : l'insistance de la phrase réside précisément dans une exigence qui la promeut à sa traduction. D'où l'importance du problème de la diction, qui n'est pas tant un problème verbal qu'un problème de la voix : « qui ne nous appartient pas plus que notre / façon de nous mouvoir ou que notre regard »[41]. Cela signifie, non seulement que la phrase remet en question sa provenance subjective, mais cela indique également que le problème de la réalisation de la vérité, chez Lacoue-Labarthe, n'est pas un problème conceptuel qui articule une origine et une destination dans une manifestation ou une présentation, mais qu'il suppose une certaine condition performative à partir d'une cessation de la signification.

C'est par cette césure significative que Lacoue-Labarthe ouvre la réflexion sur la tragédie et le théâtre, mettant ainsi en évidence leur condition de représentation. Mais pour l'instant, ce qu'il convient de montrer, c'est que cette modération de la signification, qui est alors une mesure quantitative, est ce que Lacoue-Labarthe appelle « prose » et qui à la fin de la deuxième partie de cette thèse, a été mise en évidence - suivant en cela Bailly - comme étant la « diction juste ». Ainsi Lacoue-Labarthe écrit dans *Phrase* :

> J'appelle prose la diction juste et, parce qu'elle est
> Juste, quasi imprononçable. Mais indestructible.
> (…)
> Ce à quoi je dois renoncer:
> Cette falsification amère, ce discours
> Évasif, ces restes (ou cet excédent) de « poésie »
> Qui ont détérioré notre plus juste prose.
> (…)

[40] Jean Christophe Bailly met en évidence le problème de la véridiction chez Lacoue-Labarthe en montrant que l'exposition de la vérité ne se résout pas dans le conceptuel, mais dans sa mise en scène, c'est-à-dire dans la diction. *Cfr*. Jean Christophe BAILLY, *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (Normandía: Christian Bourgois, 2011).

[41] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 130.

Une diction pourra nous revenir, nulle raison
D'en désespérer, si je m'efforce
De ne plus me fier à la furie des mots
Et si nous sommes capables de respecter l'imprononçable.[42].

Le problème de la vérité ou plutôt de la présentation de la vérité se situe pour Lacoue-Labarthe non pas dans la poésie, mais dans la prose. Cela signifie que la vérité ne peut être trouvée dans l'embellissement lyrique, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle la « furie des mots ». Il est alors intéressant de noter que l'identité peut être considérée comme un problème d'implication esthétique, où le contenu ne rend pas l'identité, mais ce sera sa performativité qui lui donnera sa légitimité. En ce sens, l'identité se manifeste comme un reste ou un surplus qui prétendrait acquérir sa légitimité en disant l'imprononçable dans son embellissement lyrique.

Lacoue-Labarthe comprend la représentation de la vérité comme de la véridiction, qui n'est rien d'autre que le « respect de l'imprononçable ». Lacoue-Labarthe appelle cela « prose », qui doit être comprise en relation avec le prosaïque, c'est-à-dire sans relation avec le lyrique. Hirt appelle cette opération une simplification du langage, c'est-à-dire un langage qui n'a pas de fond mythique[43], c'est-à-dire que la considération de la prose comme césure de la signification est ce qui articule une historicité démythifiée.

Or, il est important d'indiquer que, comme le souligne Hirt, Hegel a également considéré la prose par rapport à l'époque moderne, c'est-à-dire que dans la considération de l'histoire hégélienne, le « moment » moderne est lié à la représentation prosaïque, où l'exactitude, la légitimité, l'intelligibilité priment sur la métaphore et les figurations qui seraient propres à la poésie lyrique[44]. Pour Hegel, la pensée spéculative parviendrait cependant à articuler la poésie et la prose, c'est-à-dire à surmonter la contradiction qu'elles posent. Ce

[42] *Ibíd.*, 113-115.
[43] André HIRT, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 146.
[44] *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Lecciones sobre* estética, (Madrid: Akal, 2007), 722-724. [Édition Bilingüe]

dépassement permet de concevoir une pensée des représentations des configurations historiques[45], où la figure donne sens à un moment historique.

Dans la pensée de Lacoue-Labarthe, l'articulation des moments historiques cesse, puisque la signification qui permet la configuration reste dépourvue de pouvoir, c'est-à-dire qu'elle est affaiblie et, par conséquent, il n'y a pas de mouvement de dépassement des moments historiques en elle, qui ne sont possibles que dans l'accord et le désaccord de l'identité du sens et de la figure.

La considération prosaïque chez Lacoue-Labarthe est plus proche de celle de Benjamin que de celle de Hegel, c'est-à-dire que l'historicité césurée chez le penseur de « Typographie » est posée comme une rupture dans le cours de l'histoire qui conduirait à la catastrophe des totalitarismes du XX^{ème} siècle. La césure ainsi comprise a alors la condition d'une loi transhistorique[46] ; ce qu'elle fait est de comprendre l'historicité interrompue en elle-même. Cela signifie que, bien qu'il y ait une prise en compte d'une historicité chez Lacoue-Labarthe, celle-ci inclut en son sein une suspension du sens qui évite la totalisation d'une présentation historique sans que cela signifie l'*Aufhebung* de l'historicité.

L'HISTOIRE EN CHIASME

Que l'historicité repose sur une loi transhistorique, c'est-à-dire non historique, est une considération radicalement opposée à l'historicité de la philosophie moderne, orientée téléologiquement vers la présentation de sa vérité.

Lacoue-Labarthe souligne que la compréhension de l'histoire vient de Rousseau, qui la comprends dans une relation particulière entre la culture et la nature. Lacoue-Labarthe analyse les réflexions de Rousseau dans la perspective de Hölderlin. De ce dernier Lacoue-

[45] En témoigne, par exemple, la considération de l'État comme l'engendreur de la prose de l'histoire. *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*. Bd. 12, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 83.

[46] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, « Traduction et histoire ». En: *Revue l'animal*, Nº 19-20, (Paris, 2008), 148.

Labarthe reprendra la loi de la césure qui lui permets d'articuler le problème de l'histoire d'une manière complètement différente de ce qu'aurait fait la philosophie spéculative.

Alors que, pour la plupart des philosophes allemands, la nature serait à l'origine de la culture, pour Hölderlin, nature et culture sont des extrêmes immédiatement contemporains et insurmontables. En d'autres termes, il n'y a pas chez Hölderlin - selon Lacoue-Labarthe - un développement de l'histoire qui marque une ascension culturelle, mais le conflit qui articule l'histoire est permanent, ce qui ouvre en même temps la possibilité de sa catastrophe, c'est-à-dire de devenir son contraire[47].

La condition d'insurmontabilité de la lutte entre la nature et la culture soulève donc la possibilité d'une catastrophe, puisque ce qu'elle articule est une relation entre la propriété et l'impropre pour l'ancien et le moderne dans laquelle leur disparition est risquée.

Le rapport qui articule Anciens et Modernes fonctionne en contradiction, c'est-à-dire que l'excentricité propre aux Anciens coïncide avec la production, c'est-à-dire l'art, des Modernes. Et inversement, ce qui est propre aux Modernes coïncide avec l'art des anciens, à savoir la sobriété. Cette situation est catastrophique car, tout comme les Grecs se seraient perdus dans leur art au point de disparaître, les Modernes risquent de subir le même sort en raison de l'enthousiasme de la spéculation, de la métaphysique, de l'abstraction.

Or, ce qui menace l'histoire n'est pas, pour Lacoue-Labarthe, la catastrophe, mais, au contraire, son interruption. L'interruption de la catastrophe est ce qu'il entend dans « Traduction et histoire » par « désastre »[48]. Le désastre à comprendre « avec ou sans Blanchot » - dit Lacoue-Labarthe[49] - est alors l'installation d'une figure qui prétend dans sa « statuaire », c'est-à-dire dans son installation, son immuabilité et sa détermination particulière, se représenter comme présentation, c'est-à-dire comme identité.

De cette façon, la relation chiasmatique entre l'ancien et le moderne, entre la sobriété et l'excentricité, s'articule en dehors d'une relation dialectique. Avec la considération du

[47] Pour Hölderlin, la catastrophe est comprise comme un réinvestissement. Cela apparaît clairement non seulement dans les annotations sur Œdipe et Antigone, mais aussi dans : *Cfr.* Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke.* Bd 4, (Stuttgart, Beissner Verlag, 1962), 248.

[48] *Cfr* Philippe LACOUE-LABARTHE, « Traduction et histoire ». En: *Revue l'animal,* Nº 19-20, (Paris, 2008), 147.

[49] *Ibíd.*

croisement entre le propre et l'art de l'ancien et du moderne, il n'y a pas d'identité, même pas négative, qui se réfère à une sobriété des possibilités du langage. Ainsi écrit Lacoue-Labarthe :

> Si la catastrophe grecque est restée inaccomplie, c'est bien que les Grecs se sont perdus dans leur virtuosité «technique» et que leur art ne manifestait pas la sobriété suffisante pour autoriser un retour assuré à leur fureur native, un «libre usage » de ce qu'ils avaient en propre. Il faut donc aussi corriger l'art grec. Non pas seulement le moderniser ou l'actualiser, le faire mieux correspondre à nos «représentations» ou traiter le matériel mythologique de façon plus «probante». Mais le simplifier, ce qui revient à le prendre, autant qu'il est possible, dans sa littéralité: à le translittérer, sans égard vis-à-vis de sa brillance rhétorique.[50].

Cette citation se réfère à nouveau à la simplicité du langage, c'est-à-dire à ce qui quelques lignes plus haut a été appelé « prose », en soulignant maintenant son impossibilité d'identité et de signification. En ce sens, pour Lacoue-Labarthe, la relation chiasmatique du bien et de l'art, c'est-à-dire de la nature et de la culture, dans laquelle s'articule l'histoire, a la caractéristique de la traduction, si l'on entend par là non pas la transparence des significations qui permet le transfert entre les langues, mais l'impossibilité insurmontable d'avoir un aperçu de la propriété. C'est pourquoi Lacoue-Labarthe dit dans cette citation que même l'art (sobre) des Grecs est insuffisant, puisqu'on ne peut y trouver la sobriété propre aux modernes ; il dira que la traduction de Sophocle par Hölderlin, c'est-à-dire du grec en allemand, est aussi une traduction du grec en grec :

> C'est l'enjeu catastrophique lui-même. Si traduire, pour Hölderlin, c'est penser l'histoire, ce n'est pas parce que la traduction retrace une histoire, mais parce qu'elle la trace, l'ouvre et la fraye. Elle dégage, ou tente de dégager, d'un même mouvement, un accès aux Grecs sombrés dans l'oubli d'eux-mêmes (c'est pourquoi la traduction du grec en allemand est aussi une retraduction du grec en grec) et aux Modernes en attente d'eux mêmes: sur le chemin de l'accomplissement catastrophique][51].

[50] *Ibíd.*
[51] *Ibíd.,* 148.

La traduction de Hölderlin, pour Lacoue-Labarthe, est une pensée catastrophique de l'histoire, puisqu'elle fait une promesse qui articule le parcours d'une histoire, et en même temps, elle fait son interruption, c'est-à-dire le refus du désastre qu'est la figuration.

Cette interruption n'est autre que la césure, qui à son tour est posée comme ahistorique et comme une loi transcendantale de l'histoire. La césure agirait alors comme une traduction hölderlinienne, c'est-à-dire comme dictant ce qui a été oublié et ne peut pas encore arriver. Ce serait alors une sorte de messianisme sans messianisme, c'est-à-dire l'attente de ce qui ne peut pas encore arriver, qui n'est en tout cas pas la présentation, mais plutôt la disparition.

C'est là que cette relation agonistique, chiasmatique et insurmontable de la césure s'articule à une compréhension tragique de l'historicité, comme nous le verrons plus loin.

Or, il convient de noter que la relation de la césure et de la tragédie chez Hölderlin désarticule le problème du changement des représentations en problématisant la représentation elle-même :

> *Der tragische Transport ist nämlich eigentlich leer, und der ungebundenste. Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der Transport sich darstellt, das, was man im Silbenmaße Zäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung notwendig, um nämlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint*.[52].

Comme nous l'avons déjà vu, cette empreinte tragique qui interroge le problème de la représentation [*Darstellung*], donne le ton des réflexions de Lacoue-Labarthe. Ce questionnement, qui n'est alors rien d'autre que la césure serait une loi transhistorique de l'histoire, dont on pourrait dire, selon la logique de l'essence que Lacoue-Labarthe reprend

[52]« Le transport tragique est à la vérité proprement vide ; il est le moins pourvu de liaison. Par là, dans la consécution rythmique des représentations, où s'expose le transport, ce que l'on nomme dans la mesure des syllabes la césure, la pure parole, la suspension antirythmique, devient nécessaire pour rencontrer comme arrachement le changement et l'échange des représentations à un tel sommet qu'alors ce ne soit plus le change ment des représentations, mais la représentation en elle même qui apparaisse. » Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 214. [Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, (Paris : Gallimard. Pleiade, 1967), 952]

de Heidegger, que la césure serait alors l'essence de l'histoire, c'est-à-dire ce qui articule son historicité.

Or, la considération de la tragédie -comme on le verra dans ce qui suit- implique plusieurs possibilités de compréhension, incluant en elles ce qui sera pour Lacoue-Labarthe, le fondement de la pensée spéculative qui soutient la compréhension d'une historicité originaire.

DE LA TRAGÉDIE DE L'HISTOIRE

Rousseau permet à Lacoue-Labarthe d'analyser la problématique de l'origine d'une manière différente. Or, il ne s'agit pas, pour le penseur de « Typographie », de travailler abstraitement sur Rousseau, mais en relation ou plutôt en opposition avec Heidegger. Il s'agit donc d'un travail de déconstruction de la philosophie de Heidegger. Il ne faut pas oublier que pour Lacoue-Labarthe, Heidegger « n'évite jamais rien »[53]. Néanmoins, comme on le verra plus tard dans cette thèse, Heidegger évite la référence à la pensée de Rousseau. Cet évitement est loin d'être la conséquence de l'ignorance, mais semble plutôt être un évitement prémédité, c'est-à-dire un évitement fonctionnel au programme de la pensée heideggérienne. C'est pourquoi Lacoue-Labarthe n'hésite pas à la qualifier d' « exclusion »[54].

Après l'épisode du rectorat, Heidegger commence à enseigner la poésie de Hölderlin dans ses cours. Ainsi, durant l'hiver 1934-1935, il analyse les poèmes « Germania » et « Le Rhin »[55]. La question générale de ce cours porte sur le fait que la poésie de Hölderlin est la seule à détenir le secret de la « germanité [*das Deutsche*] »[56]. C'est-à-dire que l'intention de savoir « qui nous sommes » que Heidegger a explicitée dans son discours de recteur est maintenue[57]. Ainsi, pour Lacoue-Labarthe, ce parcours ne cacherait pas son intention

---

[53] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « Typographies ». En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 189.
[54] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 20.
[55] Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999).
[56] *Cfr., Ibíd.* 50.
[57] *Cfr*. Martin HEIDEGGER, « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ». *Gesamtausgabe*. Bd, 16. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 107.

politique, qui réside dans l'écoute de la poésie de Hölderlin afin de rectifier, à travers elle, la déviation nationale-socialiste qui aurait fait avorter sa révolution, « *Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs* »[58] . Il est important de le souligner car c'est dans ce contexte que Heidegger commence à penser explicitement la poésie comme condition de possibilité de l'histoire. C'est ce que dicte Heidegger dans son cours de 1934-1935 :

> *Die Dichtung stiftet das Seyn. Dichtung ist die Ursprache eines Volkes. In dieser Sprache geschieht die Ausgesetztheit in das sich damit eröffnende Seiende. Der Mensch ist als Vollzug dieser Aussetzung geschichtlich. Der Mensch hat nur eine Geschichte, weil und insofern er geschichtlich ist. Die Sprache ist der Grund der Möglichkeit von Geschichte, und nicht etwa ist die Sprache erst eine im Verlauf der geschichtlichen Kultur schaffung gemachte Erfindung*.[59].

Ce à quoi Lacoue-Labarthe répond :

> C'est qu'elle se soutient d'une proposition philosophique qui n'est pas moins nette et par laquelle s'établit, eu égard de l'Histoire, le statut proprement transcendental de la Poésie (de la Dichtung): La Poésie, c'est-à.dire l'art en son essence, indissosiabement langue et mythe (Sprache und Sage), est la condition de possibilité ou l'origine, de l'Histoire comme telle – ou si l'on préfère, du dévoilement de l'Être selon l'existence][60].

Lacoue-Labarthe reconnaît dans la problématique de l'historicité une relation avec la poésie, c'est-à-dire avec ce qui pour Heidegger est l'essence de la vérité. Cette relation est la problématique entre la *physis* et de la *tekhné*. C'est avec cette préoccupation que Heidegger réalise son analyse du poème « le Rhin ». Dans ce poème de la « maturité » de Hölderlin, Lacoue-Labarthe met l'accent sur la dixième strophe, où se produit un geste

---

[58] « la gloire et la grandeur de ce mouvement » Martin HEIDEGGER, « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ». *Gesamtausgabe.* Bd. 16, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 117.

[59] « La Poésie instaure l'Être. La Poésie est la langue originelle d' un peuple. Dans cette langue advient l'exposition à l'étant qui s'ouvre ainsi. L'homme, en tant qu'accomplissement de cette exposition, est historial. L'homme n'« a » une Histoire que pour autant et parce qu'il est historial. La langue est le fond de la possibilité de l'Histoire, bien loin d'être une invention faite au cours d'une histoire créatrice de cultures. » Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 74-75. [Traduction de Lacoue-Labarthe : Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 15-16.]

[60] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 15-16.

important par rapport à la compréhension de l'historicité : il souligne la volonté d'Heidegger d'en effacer le nom de Rousseau. Le poème de Hölderlin se lit comme suit:

> *Halbgötter denk ich jetzt*
> *Und kennen muß ich die Teuern, Weil oft ihr Leben so*
> *Die sehnende Brust mir beweget. Wem aber, wie, Rousseau, dir,*
> *Unüberwindlich die Seele,*
> *Die starkausdauernde, ward,*
> *Und sicherer Sinn*
> *Und süße Gabe zu hören,*
> *Zu reden so, daß er aus heiliger Fülle*
> *Wie der Weingott, törig göttlich*
> *Und gesetzlos sie, die Sprache der Reinesten, gibt*
> *Verständlich den Guten, aber mit Recht*
> *Die Achtungslosen mit Blindheit Schlägt,*
> *Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?*][61].

À propos de cette strophe, Heidegger souligne que « nous savons » qu'avant celui de Rousseau, le nom qui y figurait était celui de Heinse - ami du poète et auteur de *Ardinghello* -. Le philosophe de la Forêt-Noire est donc autorisé à dire : « *Die ursprüngliche Auslegung der Strophe muß daher freigehalten werden vom Bezug auf Rousseau* »[62]. Lacoue-Labarthe fait remarquer que peu après, Heidegger atténue ce geste d'exclusion en soutenant qu'à l'époque de Hölderlin, on pensait à Rousseau d'une manière différente. Ainsi, le philosophe de la Forêt-Noire souligne que la pensée de Rousseau aurait influencé l'idéalisme allemand, dont Kant, dans la compréhension de la nature[63].

---

[61] « Maintenant c'est aux demi-dieux que je songe/ Et il faut qu'une connaissance me soit donnée / De ces êtres sans prix, puisque leur vie / Fait battre si souvent mon cœur plein de désir. / Mais celui qui comme toi reçut en partage, ô Rousseau, / Une âme qui ne peut être soumise, une âme / De très profond support, / Cette justesse de sens / Et ce don si doux de savoir entendre et de parler, / Pareil au dieu du vin, avec une plénitude sacrée / Et le désordre d'un divin délire, de telle / Sorte qu'il rende intelligible aux gens de cœur / Le langage des êtres les plus purs, mais frappe / Les sans-respect d'un juste aveuglement, les esclaves / Profanateurs, cet inconnu, quel nom lui donnerai-je ? » Friedrich HÖLDERLIN, « El Rin »: En: *Poemas,* (Barcelona: Penguin Clásicos, 2012) 436 y 438. [Édition bilingue] [*Ibíd*., 853].

[62] · « L'interprétation originaire du verset doit donc rester libre de toute référence à Rousseau » Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 278.

[63] *Ibíd.*

Pour Heidegger - écrit Lacoue-Labarthe - c'est l'interprétation qu'Hölderlin fait de la pensée de Rousseau, qu'il qualifie de naïve, qui aurait empêché le poète d'accéder à une pensée plus originale et originaire de la *physis*[64]. En ce sens, si l'intérêt de Heidegger pour Hölderlin passe par une pensée fondamentalement originale de la *tekhné*, il ne doit pas être compris à partir d'une compréhension naïve (latin-français) de la *physis*.

Lacoue-Labarthe souligne que cette exclusion ou ce voilement de la mention de Rousseau par Heidegger se produit au moins deux fois par rapport à la problématique de l'histoire.

La première exclusion d'une pensée originale repose sur la compréhension de Rousseau comme un penseur cartésien qui installerait à nouveau un *ego cogito*, la mathématisation objective de la physique, etc. Il est indéniable que Rousseau appartient aussi à son époque et que, par conséquent, il entretient une relation avec la pensée cartésienne. Mais inscrire toute sa pensée dans un cartésianisme, c'est aussi nier le rapport particulier qu'il entretient avec l'Antiquité : comment serait-il possible d'écrire ses *Confessions* sans saint Augustin ?

La deuxième exclusion est liée au fait que Heidegger considère le problème de l'histoire comme étant à l'origine une invention allemande, oubliant que ces mêmes Allemands auxquels il se réfère, c'est-à-dire ceux du XVIII^{ème} - XIX^{ème} siècle, mettent en avant Rousseau comme penseur de l'histoire.

De tout cela, Heidegger ne tient pas compte. Or, ces omissions sont soutenues dans ce qui pourrait bien être la thèse générale de la pensée de Lacoue-Labarthe : il y aurait dans la métaphysique - y compris, bien sûr, la pensée de Heidegger - une « mimétologie » qui serait encore soutenue dans une compréhension « homoïétique ». En d'autres termes, il s'agirait de la représentation comprise comme une imitation. C'est à ce moment-là que le problème du théâtre, et en particulier de la tragédie, commence à avoir de l'importance, par rapport à la problématique de l'histoire et sa relation à l'origine.

Lacoue-Labarthe reprend ensuite Rousseau contre Heidegger. Rousseau va lui permettre de repenser le problème de l'histoire à partir d'une compréhension particulière de la

[64] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 22.

représentation, c'est-à-dire « inoriginaire », laquelle implique une compréhension implicite du théâtre.

PASSER AU THÉÂTRE

La philosophie comme discours spéculatif, les figurations du sujet, de la mort, etc., sont reprises pour une explicitation de la « critique (sans critique) » que Lacoue-Labarthe dévoile « sur scène » pour la considération de l'historicité. Or, le travail déconstructif de Lacoue-Labarthe, dans la mesure où il concerne particulièrement le problème de la représentation, réside dans la considération de la pensée comme mise-en-scène[65]. Ainsi, la première chose à noter est que ces mouvements proviennent d'une compréhension particulière du théâtre, puisque c'est à travers le théâtre que Lacoue-Labarthe questionne la compréhension de la représentation [*Darstellung*] sur laquelle se fonde la pensée occidentale. C'est pour cette raison - comme l'affirme Antonia Birnbaum - que pour Lacoue-Labarthe, ce serait dans le théâtre ou, plutôt, dans une compréhension particulière de celui-ci, que se nouerait la complicité entre l'art et de la métaphysique[66]. Il faut également noter que Bianchi et Kharlamov rappellent que Lacoue-Labarthe aimait citer Diderot disant « passons au théâtre »[67] pour marquer une interruption du cours spéculatif[68]. La déconstruction de l'historicité « spéculative » situerait à nouveau la représentation comme sa « condition ».

TRAGÉDIE ET (RE)PRÉSENTATION AGONIQUE

[65] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, « *dialogue sur le dialogue* ». En: *Scène*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 74-75.
[66] *Cfr.* Antonia BIRNBAUM, « La sobriété, de Lacoue-Labarthe à Hölderlin ». En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (Clamency: Nouvelle editions lignes, 2010), 48.
[67] Citation trouvée, par exemple, dans : *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « La paradoxe et la mimesis ». En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986),16.
[68] *Cfr.* Aristide BIANCHI et Leonid KHARLAMOV, « Passer au téâtre ». En: *L'Esprit créateur*, Vol. 57, No. 4, (2017), 11.

Il faut d'abord souligner que Lacoue-Labarthe avoue aux travailleurs du Théâtre National de Strasbourg[69] qu'il n'aimait pas le théâtre, comme beaucoup d'autres penseurs liés à la philosophie[70]. Cependant, Helga Finter commente que Lacoue-Labarthe ne l'a pas seulement fréquenté assidûment[71], mais qu'il a également travaillé en son sein[72]. Cette situation de désintérêt pour le théâtre pourrait être rapprochée de la même manière de la « distanciation » de Lacoue-Labarthe par rapport à l'intention de faire de la philosophie. Il s'agirait alors, non plus de la personne Philippe Lacoue-Labarthe, mais du rapport entre la métaphysique et sa déconstruction qui s'opérerait au théâtre.

Lacoue-Labarthe montre que non seulement il n'est pas rare que les philosophes rejettent le théâtre, mais que cet acte semble être « fondamental » dans la pensée occidentale. En d'autres termes, ce rejet permet l'émergence de la philosophie[73], à savoir l'installation de l'être comme figure c'est-à-dire une présentation vraie et non quelque chose de l'ordre de la copie. Cependant, il faut souligner que ce rejet n'a pas seulement des implications philosophiques, mais aussi politiques, puisque ce qu'il permet est l'installation de la « république philosophique »; depuis Platon, la pensée politique occidentale est fondée sur ce rejet du théâtre.

L'importance de cette exclusion pour Platon réside dans le fait que l'art et, en particulier, le théâtre, enseigne l'imitation d'autrui, c'est-à-dire la mimesis, qui est loin de toute compréhension de la vérité. L'art et la politique sont ainsi impliqués dans la représentation théâtrale[74]. En ce sens, il n'est pas difficile de trouver dans l'histoire de la pensée

---

[69] Théâtre National de Strasbourg. Lacoue-Labarthe se réfère à tous ceux qui ont travaillé dans ce théâtre entre 1975 et 1983, sous la direction de Jean-Pierre Vincent.

[70] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, « Bye, bye, farewell ». En: *Revue l'animal,* Nº 19-20, (Paris, 2008), 196.

[71] *Cfr.* Helga FINTER, « L'écho de la scène ». En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (Clamency: Nouvelle éditions Lignes, 2010), 61.

[72] Lacoue-Labarthe a collaboré avec Michel Deutsch pour la représentation des traductions de Sophocle par Hölderlin, à savoir Antigone (1978-1979) et Œdipe le tyran (1998). En plus du travail dramaturgique sur Sit venia verbo.

[73] Il s'agit de l'exclusion des artistes, c'est-à-dire de la mimesis, de la république de Platon.

[74] Il y aurait en Occident une relation qui va de l'établissement de la *polis* idéale platonicienne, en passant par la tentative wagnérienne de création de la grande œuvre d'art, jusqu'au national-socialisme, qui revendiquerait la compréhension d'une « république » comme la représentation d'une œuvre d'art. C'est ce que Lacoue-Labarthe a appelé le national-esthétisme. On peut noter que le documentaire The Ister - dans lequel Stiegler, Nancy et Lacoue-Labarthe analysent le rapport du national-socialisme à Hölderlin - y

occidentale l'aveu de cette aversion pour le théâtre par plusieurs philosophes, pour des raisons particulièrement politiques, comme c'est aussi le cas de Rousseau[75], qui, cependant, comme on le verra dans ce qui suit, laisse à Lacoue-Labarthe la possibilité d'une compréhension différente de la représentation, c'est-à-dire de sa déconstruction.

Rousseau aurait rejeté le théâtre, selon Lacoue-Labarthe, dans une nette continuité avec le geste de Platon[76] concernant sa compréhension de la mimesis. Le motif de cette inscription est avant tout une position anti-aristotélicienne qui visait à critiquer l'expérience du théâtre comprise dans la catharsis.

L'enjeu de cette discussion est la compréhension par Aristote de la mimesis en relation avec la tragédie. En suivant l'analyse de Lacoue-Labarthe sur la compréhension de la catharsis du Stagirite par Rousseau, le problème est que la mimesis se produit dans l'identification entre la pensée et le représenté. Platon, en revanche, comprend la mimesis comme une copie de l'idée, ce qui la placerait sur le plan de la sensibilité et, donc, différent de la (vraie) pensée. Or, la position aristotélicienne considérée par Rousseau - qui n'est pas nécessairement à proprement parler celle d'Aristote, mais qui a l'importance d'ouvrir la voie à la compréhension moderne de la tragédie - comprend la tragédie par rapport à la possibilité d'identification, c'est-à-dire qu'elle fait de la mimesis une reconnaissance du même et donc une question d'ordre théorique[77].

---

compris Heideggger, bien sûr - coïncide en matière d'esthétisme national avec le cinéaste allemand Syberberg : [je l'avoue, j'ai fait un rêve. L'œuvre d'art de l'Etat. (...)]". Hans-Jürgen Syberberg, Hitler. Un film d'Allemagne, (Paris : Éditions Seghers/Laffont, 1978), 181.

[75] On voit clairement dans la Lettre à D'Alembert que Rousseau rejette le théâtre pour des raisons très proches de celles de Platon, c'est-à-dire pour l'encouragement d'une représentation dans le mensonge en considération de la formation d'une communauté politique. *Cfr*. Alicia María DE MINGO RODRIGUEZ, « La comunidad en cuestión : Un episodio de la historia moral del teatro, según Rousseau ». IN : Valenciana, Vol.5, Nº. 9, (2012), 91-119.

[76] Il faut bien sûr comprendre que Rousseau - comme tous les penseurs de son temps - entendait être tributaire de la pensée cartésienne. Par conséquent, il y aurait une intention platonicienne explicite, c'est-à-dire métaphysique, dans ce qui a germé comme sa pensée. Cela ne signifie pas pour autant que sa pensée est ouverte à d'autres possibilités. Lacoue-Labarthe mettra particulièrement l'accent sur la compréhension autobiographique de l'existence que permet la littérature. Cf. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris : Galilée, 2002), 28-29.

[77] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « Katharsis et mathèsis ». En: *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Nº. 973, (Paris: Mayo, 2010), 82.

Lacoue-Labarthe reconnaît en Rousseau la possibilité d'une mimétologie différente de celle de la tradition métaphysique et, en même temps, il situe en lui l'origine de la pensée transcendantale et spéculative[78]. En d'autres termes, chez Rousseau se joue une possibilité de déconstruction mimétique qui se situe à l'origine de la pensée philosophique moderne. Conformément à tout ce qui a été exposé dans cette thèse jusqu'à ce point, il est entendu que la mimétologie se réfère au problème de la *tekhné*, c'est-à-dire de l'art, de la pensée, de la représentation. La manière de comprendre cette différente possibilité de mimétisme devient alors évidente dans la relation entre *physis* et *tekhné* ou, selon les mots de Rousseau : entre nature et culture. Cette relation est celle qui sera exposée ensuite - pour la première fois - dans la *Poétique* d'Aristote, trouvant sa résolution dans la catharsis.

DE L'ORIGINE DE LA TRAGÉDIE

Dans cette relation de *physis* et de *tekhné* se jouerait, selon Heidegger, le problème de l'historicité[79]. Le *Dasein* historique de l'homme serait fondamentalement dû à la poésie[80]. Il en serait ainsi parce que la détermination du *Dasein* de l'homme historique serait d'avoir été séparé de la nature pour avoir été impulsé par le langage[81]. La relation de la *physis* et de la *tekhné* est posée alors comme *agon*. C'est-à-dire qu'entre la *physis* et la *tekhné* il n'y aurait en principe pas de possibilité de résolution. Ainsi, la problématique de la *tekhné* qui renvoie à la question de l'art, de la mimesis, exige un traitement avec la *physis*. Heidegger entreprendra ce travail dans « *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1. »*. La centralité de cette analyse[82] - affirme Lacoue-Labarthe[83] - se trouverait dans la phrase héraclitéenne : « la Nature aime à se voiler » [*physis kruptesthai philei*] »[84]. Dès le

[78] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 30.
[79] *Cfr*.Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 74-75.
[80] *Cfr*., *Ibíd*., 76.
[81] *Cfr*., *Ibíd*., 75.
[82] *Cfr*. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1. ». *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 279.
[83] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 25.
[84] *Los filósofos presocráticos* (22 B 123), (Madrid: Gredos, 1981), 394.

début de ce texte, Heidegger - dans une interprétation particulière de la troisième strophe du poème « *Wie wenn am Feiertage* » de Hölderlin[85] - identifiera la *physis* à l'être et à ce qu'il comprendra plus tard comme le mouvement de *l'aletheia*[86]. Or, il existe dans la *Physique* elle-même un traitement différent de la relation *physis-tekhné*. Dans *Physique* 194a, il dit « l'art imite la nature [*he tekhné mimetai ten physin*] »[87]. Plus loin, dans *Physique* 199a, il dit aussi : « l'art complète ce que la nature ne peut compléter [*tekhné ta mén epitelei ha hè physis adunatei apergasasthai, ta de mimetai*] »[88] . Pour Lacoue-Labarthe, cela signifie que, dès Aristote, deux conceptions de la mimesis sont dévoilées, c'est-à-dire deux possibilités de mimétologie. Bien que cette différence ait été expliquée plus haut, il convient de citer le texte dans lequel Lacoue-Labarthe fait cette différence, car elle est centrale et n'a pas été exposée jusqu'à présent dans cette thèse :

> Il y a donc deux mimésis (…): une mimésis restreinte, qui est la reproduction, la copie, la réduplication de ce qui est donné - déjà œuvré, effectué, présenté par la nature. (…) Et puis il y a une mimésis générale, qui ne reproduit rien de donné (qui ne re-produit donc rien du tout), mais qui supplée à un certain défaut de la nature, à son incapacité à tout faire, tout organiser, tout œuvrer - tout produire. C'est une mimesis productive, c'est-à-dire une imitation de la phusis comme force productrice ou, si l'on préfère, comme poïèsis. Et qui accomplit, comme telle, et mène à terme, finit la production naturelle.[89].

---

[85] « *Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,/ Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort. /Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten /Und über die Götter des Abends und Orients ist, /Die Natur jetzt mit Waffenklang erwacht,/ Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder/ Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt, /Fühlt neu die Begeisterung sich,/ Die Allerschaffende wieder./Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt, /Wenn hohes er entwarf; so ist/ Von neuem Zeichen, den Taten der Welt jetzt /Ein Feuer angezündet in der Seele der Dichter*. » Friedrich HÖLDERLIN, « Como en un día de fiesta ». En: *Poesía completa*, (Barcelona: Ediciones 29, 1995), 329 y 331. / 328 y 330.

[86] *Cfr*. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1 ». *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 301.

[87] ARISTOTELES, *Física* II, 194a, (Madrid: Gredos, 1995), 138.

[88] ARISTOTELES, *Física* II 199a, (Madrid: Gredos, 1995), 165.

[89] Philippe LACOUE-LABARTHE, « Le paradoxe et la mimesis ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 24.

Au-delà de la différence ou de l'identification de ces conceptions de la mimesis, ce qui importe, c'est que la relation de l'art (*tekhné*) et de la nature (*physis*) est aussi une conception de la mimesis. Cela rendrait possible le passage à la *Poétique* d'Aristote, ce que, de manière significative pour Lacoue-Labarthe, Heidegger n'aurait pas fait. Le passage à la *Poétique* d'Aristote, pour Lacoue-Labarthe, est important car il serait un lieu décisif pour penser la représentation.

Comme on l'a déjà dit, pour Lacoue-Labarthe, l'analyse de la tragédie est avant tout une analyse du théâtre et pas seulement l'analyse d'une œuvre littéraire[90]. Et c'est par cette compréhension que s'exprimerait la déconstruction de la représentation. En somme, la représentation représenterait une autre représentation ou, pour mieux dire, il s'agirait de l'impossibilité de la présentation ou de l'exigence d'une re-présentation. Cette compréhension de la représentation ou *tekhné* « mime avec le rythme, avec le mot et avec l'harmonie, combinés ou non »[91] et non seulement avec la connaissance.

L'intérêt de Lacoue-Labarthe pour la tragédie comme traitement de la représentation réside, d'une part, dans le fait qu'il reconnaîtrait dans la catharsis ou la « purification » l'origine de la pensée spéculative, et, d'autre part, en ce que cela pourrait mettre en évidence la condition de représentation de toute pensée. Il s'agirait alors de deux positions opposées sur la compréhension de la pensée : l'identité par le biais de la purification et celle de la prise en charge de la condition de la pensée qui est de la re-présentation.

MIMÉTOLOGIE CATHARTIQUE

On a dit alors que l'originalité de Rousseau réside dans la considération d'un *agon* entre la nature (*physis*) et la culture (*tekhné*) et on a également indiqué que cet *agon*, depuis Aristote, considère une mimétologie particulière. Lacoue-Labarthe souligne que cette mimétologie met l'accent sur la catharsis, c'est-à-dire sur une expérience de purification

[90] Un point qui est clair même chez Aristote *Cfr.* ARISTOTELES, *Poética* VI. 1449b. « Arte poética de Aristóteles » En: *Artes poéticas*, (Madrid: Visor Libros, 2003), 63.
[91] ARISTOTELES, *Poética* I. 1447a; *Ibíd.,* 47.

qui traverserait toute la pensée occidentale et qui ouvre la possibilité de l'identité dans la modernité.

En ce sens, l'analyse de la *Poétique* devient nécessaire, puisque la tragédie rendrait compte de cette mimétologie « transcendantale ». Or, la catharsis que la tragédie entraînerait, pour Aristote, serait notamment celle de deux passions, à savoir la pitié et la crainte, des passions qui aideraient la vie commune ou la politique. Ainsi, la tragédie, pour Aristote :

> est la mimesis d'une action grave et complète, ayant une certaine étendue, présentée dans un langage rendu agréable et de telle sorte que chacune des parties qui la composent subsiste séparément, se développant avec des personnages qui agissent, et non au moyen d'une narration, et opérant par la pitié et la terreur la catharsis des passions de la même nature.[92]

La catharsis réalise une expérience concrète, qui pour lui est la purification des passions de la peur et de la pitié, sans être nécessairement impliquée dans l'acte, c'est-à-dire que c'est quelque chose qui se passe par et dans la pensée. C'est pourquoi, Lacoue-Labarthe la compare à l'« alchimie », puisque sa compréhension théorique permet de transmuter le sentiment de peur en joie ou en plaisir[93]. Cette mimétologie peut être qualifiée de « transcendantale », car elle aspire à une sorte d'expérience conceptuelle, qui se fonde sur une compréhension de la mimesis comme imitation imaginaire de la nature, c'est-à-dire des passions humaines.

La catharsis de ces passions est alors une mimétologie qui se produit dans l'identification des sentiments (*physis*, nature) avec la pensée (*tekhné*, art/culture). De même, cette mimétologie permet une transmutation des sentiments : on passe du déplaisir de voir un malheur au plaisir de la même attente. Cette fonction cathartique a donc une fonction politique dans laquelle les citoyens se purifient des passions de pitié et de peur qui menacent la vie en commun.

Or, cette problématique de la nature et de la culture par rapport à un mouvement cathartique ou de purification qui permet à son tour de penser sa résolution, a été présente

[92] ARISTOTELES, *Poética* VI. 1449b.
[93] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 87.

dans toute la pensée occidentale. Sur ce point, Lacoue-Labarthe comprend - contrairement à Peter Szondi, qui voit, dans l'approche de la tragédie par Schelling, un changement d'une poétique de la tragédie à une philosophie de la tragédie - la même mimétologie à travers toute la pensée philosophique. Ainsi, Schelling aurait réédité cette mimétologie cathartique sous la prétention de résoudre l'*agon* par la pensée.

C'est dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* qu'il est possible de voir à l'œuvre le mouvement « théorique ». Il est intéressant de noter que Lacoue-Labarthe est revenu sans cesse sur ce paragraphe :

> *Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher – vom Verhängnis zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängnis kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war. Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objectiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht – (ein Fatum) – ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der doch nur der Übermacht des Schicksals unterlag, doch nicht bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber um auch diese, durch die Kunst abgedrungene, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn – auch für das durch's Schicksal begangene Verbrechen – büßen lassen So lange er noch frei ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, Frey zu sein. Unterliegend Klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen*.[94].

[94] « On s'est souvent demandé comment la raison grecque a pu supporter les contradictions de sa tragédie. Un mortel, destiné par la fatalité à être un criminel, luttant contre la fatalité et cependant terriblement puni pour le crime qui était l'œuvre du destin! La raison de cette contradiction, ce qui la rendait supportable, était plus profonde que là où on la cherchait : elle était dans le conflit de la liberté humaine avec la puissance du monde objectif, conflit où le mortel, lorsque cette puissance était une sur-puissance (un fatum), devait nécessairement succomber et, cependant, comme il ne succombait pas sans lutte, être puni de sa défaite même. Que le criminel, qui cependant ne succombait que devant la sur-puissance du destin, fût puni, cela impliquait la reconnaissance de la liberté humaine, c'était un honneur rendu à la liberté. C'est en laissant son

La compréhension de la tragédie présentée là est donnée dans la compréhension de cet *agon* ou conflit tragique. Ce conflit - que Schelling expose clairement en référence à la tragédie d'*Œdipe* - passe de la *physis* avec la *teknhé* à la nature ou « la puissance du monde objectif » avec la liberté. Or, la question qui importe à Lacoue-Labarthe ne serait pas tant le déplacement des concepts, mais plutôt le traitement herméneutique de cet *agon* tragique.

Ce traitement est exposé comme une résolution de la contradiction où la liberté s'affirme dans sa perte. Il s'agit alors d'une sortie spéculative du conflit : la liberté est affirmée dans son concept, que l'idéalisme spéculatif tente ensuite d'identifier à l'expérience. En effet, ce schéma dialectique qui affirme la liberté est, pour Lacoue-Labarthe, celui de toute détermination « idéaliste » du tragique[95].

L'Occident s'est ainsi articulé à partir d'une compréhension mimétologique cathartique qui cherche l'appréhension d'une origine tout en la dépassant en pensée. Il s'agit alors de dépasser la représentation. Ainsi, la formation politique occidentale aurait été fondée sur une compréhension esthétique - de la tragédie antique - qui comprend sa propre destinée comme une œuvre d'art. On le voit clairement dans le texte antérieur de Schelling qui cherche à surmonter la « contradiction » originelle de la nécessité et de la liberté - pour reprendre les concepts kantiens qui articulent la conception allemande dont il est question ici - dans l'art.

---

héros lutter contre la sur-puissance du destin que la tragédie grecque honorait la liberté humaine ; pour ne pas franchir les barrières de l'art, elle devait faire en sorte qu'il succombât, mais, pour compenser cette humiliation de la liberté humaine arrachée par l'art, il fallait aussi - et cela, également, pour le crime commis par le destin - qu'il subît le châtiment. Ce fut une grande idée que d'admettre que l'homme consente à accepter un châtiment même pour un crime inévitable, afin de manifester ainsi sa liberté par la perte même de sa liberté et de sombrer par une déclaration des droits de la volonté libre. » Friedrich SCHELLING, *Hauptwerke der Philosophie.* Bd. 3*,* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1914), 85-86. [Traduction de Lacoue-Labarthe: 2La césure du spéculatif2. En: *L'imitation des modernes. Typographies II.* Paris, 1986. P. 47-48]

[95] Une détermination qui, dans son expression allemande moderne, va de Novalis, qui affirme que la mort absolue contient la possibilité de la vie, à Hegel, qui positionne l'esprit au-dessus de la nature. Dans les deux cas, il s'agirait de comprendre la mort comme une résolution. Ou dit dans sa version spéculative : le problème de l'infini semble résoudre les problèmes finis dans la compréhension d'un "bon" infini. *Cfr*. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Ciencia de la lógica*, (Madrid: Abada, 2011), 264.

De même que Hegel ferait de l'*Aufhebung* - qui pour Lacoue-Labarthe pourrait être la catharsis au carré[96] - le concept fondamental de son système, trouvant dans *Les Euménides* la réconciliation pour la vie éthique[97], Heidegger prétendrait trouver dans la problématique de l'œuvre d'art et de la poésie une présentation originale qui pourrait à son tour défaire la « déviation du mouvement ».

DE L'ORIGINE PERDUE

Or, qu'y a-t-il chez Rousseau qui permette à Lacoue-Labarthe de reconnaître quelque chose de l'ordre du théâtre, alors même que le Genevois l'a explicitement rejeté ?[98]
Comme exposé précédemment, Rousseau se serait inscrit dans une détermination platonicienne de la mimesis contre la compréhension aristotélicienne de la catharsis. À ce propos, sa *Lettre à D'Alembert* dit :

> *l'effet général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations naturelles, & de donner une nouvelle énergie à toutes les passions. (…) Je sais que la poétique du théâtre prétend faire tout le contraire & purger les passions en les excitant ; mais j'ai peine à bien concevoir cette règle. Seroit-ce que pour devenir tempérant & sage il faut commencer par être furieux & fou ?*[99].

Le rejet du théâtre (les « spectacles ») compris à partir d'un effet cathartique a alors pour Rousseau des motifs politiques. Cette problématique impliquerait donc la question de la propriété (« nationale ») et, par conséquent, il y aurait en elle une prise en compte de l'historicité, qui serait décisive pour la modernité.

---

[96] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « La césure du spéculatif ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 40.
[97] *Cfr.* George Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke.* Bd. 2, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 496.
[98] Lacoue-Labarthe rappelle que Rousseau lui-même pour une réimpression de son Second Discours demande d'insérer son analyse de la « piété naturelle » qui répond à un passage de sa *Lettre à d'Alembert* où il indique que le théâtre a l'effet moral du théâtre en général. Il fait cela - selon Lacoue-Labarthe - pour souligner sa compréhension aristotélicienne de la piété naturelle. *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 70-71.
[99] Jean-Jacques ROUSSEAU, « J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert ». En: *Collection complète des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 292.

Pour le philosophe de la Forêt-Noire, Rousseau est avant tout le penseur de la « doctrine » libérale. Lacoue-Labarthe note que « le temps de Hölderlin », pour Heidegger, aurait pour événement destinal l'invention de l'histoire et de la pensée de l'historicité et avait souligné l'importance des noms de Winckelmann, Herder, Humboldt - entre autres - dans la création de cette pensée. Cependant, il ne dira jamais rien du fait que tous ces penseurs ont rendu hommage à Rousseau pour leur compréhension de l'histoire. Ainsi, l'exclusion du Genevois par Heidegger aurait une importance particulière dans la déconstruction de l'historicité que Lacoue-Labarthe tente de mettre en évidence.

Rousseau commence, pour Lacoue-Labarthe, avec sa compréhension et son écriture « hétérohanatobiographique », une nouvelle possibilité pour la littérature[100], qui ouvre, en même temps, à une compréhension « existentielle »[101] qui suppose une expérience originaire inaccessible qui serait ce que Blanchot entend par « mort immémoriale »[102].

Pour Lacoue-Labarthe l'expérience de l'existence qui s'inaugure notamment avec la deuxième et la cinquième des promenades de Rousseau est celle de la phrase[103]. C'est de cette (in)expérience de la mort que Rousseau rend compte dans ce passage concernant un accident. Ainsi Rousseau écrit-il de son expérience de la renaissance :

> La nuit s'avançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien, je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver: je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais: je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartînt en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant, auquel chaque fois que je

[100] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*, (France: Production hors œil, 2006), DVD.
[101] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, « La contestation de la mort ». En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 101.
[102] *Cfr.* Maurice BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, (Paris: Gallimard, 2014), 108.
[103] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre,* (France: Production hors œil, 2006), DVD.

> me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus.[104].

Cependant, il est nécessaire de préciser que ce passage par la mort est fondateur pour la littérature occidentale. Depuis la *nekyia* d'Ulysse dépeinte par Homère, le passage dans le monde des morts est devenu une citation classique. Cependant, chez Rousseau (et avant lui chez Montaigne), elle acquiert la particularité de ne pas prétendre donner un contenu à cette (in)expérience, mais simplement de rendre compte d'une légèreté énigmatique qui libère du sens et non de la rencontre d'un sens originel.

Lacoue-Labarthe note qu'avec Rousseau, la compréhension de l'existence comme extase est thématisée explicitement pour la première fois. Elle l'est implicitement avec l'(in)expérience de la mort dans la deuxième promenade et elle l'est aussi explicitement dans la compréhension de l'existence comme extase dans la cinquième promenade qui est thématisée dans l'Ile de Saint-Pierre, où le problème de l'existence comme étant en dehors de soi est pris en compte.

L'EXISTENCE COMME INTERRUPTION DE L'HISTORICITÉ

C'est cette situation existentielle qui changerait à son tour la compréhension de l'historicité, puisqu'elle mine toute compréhension cathartique ou spéculative de celle-ci. En d'autres termes, elle interrompt toute compréhension (re)présentationnelle en mettant en évidence sa condition de re-présentation.

Il s'agirait de savoir si l'originaire, exprimé par le conflit entre *physis* et *tekhné*, peut être représenté à travers l'identité entre la pensée et le réel, ou dans l'émergence d'une propriété égarée[105]. Ainsi, l'historicité serait une histoire d'appropriations : il s'agirait d'une re-connaissance et, par conséquent, la détermination des mouvements appropriés et inappropriés aurait un sens. Ces compréhensions de l'historicité peuvent être comprises

[104] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire,* (Paris: Flammarion, 1997), 49-50.

[105] Une référence implicite est faite à Heidegger. Il n'est pas superflu de souligner à nouveau, cependant, quelle que soit l'impropriété de ce bien, au moment même où il est déterminé comme impropre, il est approprié.

dans la même intention non seulement dans la pensée spéculative et romantique, mais comme il a été montré dans cette thèse également chez Heidegger. Pour Rousseau, en revanche, la situation est pensée d'une manière différente.

Depuis Aristote, la pensée occidentale a pensé l'essence de l'homme comme un oxymore, à savoir que l'homme serait « par nature un animal politique [*zoon politikon physei*] »[106]. Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pose le problème de l'essence de l'homme, et d'un geste qu'il faudrait classer comme éminemment critique, indique que la question avec laquelle les philosophes ont guidé leurs réflexions sur ce sujet a été mal formulée[107].

Lacoue-Labarthe comprend cette remise en cause de la question comme un geste de *Schritt zurück*. En d'autres termes, même si la question posée par l'Académie de Dijon ne dit pas originellement « origine », mais « source »[108], ce que Rousseau se poserait à lui-même serait la question la plus difficile de la philosophie, c'est-à-dire la question de l' « origine »[109], qui désignerait - pour Lacoue-Labarthe - purement et simplement l' « essence »[110]. C'est donc dans le but de critiquer la conception aristotélicienne de l'essence de l'homme que Rousseau s'attache à réfléchir sur sa « nature » ou « constitution originaire ».

La *physis* ou ce que Rousseau nomme la « constitution originaire » ne serait jamais une origine, ou plutôt, elle ne le serait jamais dans la mesure où elle est accessible. Rousseau commence son deuxième discours en évoquant la « statue » de Glaucus qui, à travers le temps, la mer et les tempêtes, a été « défigurée » la rendant inaccessible à sa présentation originaire[111]. L'état naturel de l'homme – indique-t-il – aurait été perdu de la même

---

[106] ARISTOTELES, *Política* 1253a, (Madrid: Gredos, 1988), 50.

[107] « *J'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état* » *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris: Flammarion, 2008), 53.

[108] « *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ?* »

[109] *Cfr.* Jean_Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, (Paris: Flammarion, 2008), 66.

[110] *Cfr*. Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 37.

[111] Rousseau fait référence au mythe de Glaucus exposé dans la République 611d. *Cfr., Ibíd.*, 483. Ce serait quelque chose comme la "figure" de la défiguration du naturel.

manière à cause de la culture[112]. Ainsi, la situation d' « innocence »[113] qu'il conçoit dans un « état de nature » ne serait qu'une « conjecture »[114] et, par conséquent, maintiendrait la distance[115] entre la pensée et le réel, entre la représentation et l'originaire.

Afin de mettre en évidence cette radicalité de Rousseau sur la pensée de l'origine qui le distingue de ses contemporains, Lacoue-Labarthe souligne que cette inaccessibilité serait chez lui d'au moins trois logiques.

Tout d'abord, dans une logique archéologique, le fameux état de nature de l'homme que Rousseau identifierait comme sociable - écrit Rousseau à M. de Beaumont - n'a jamais existé, mais son existence peut être supposée[116]. Il exclut ainsi toute justification de la situation de l'état de nature par une expérience ayant des prétentions d'objectivité. Selon Lacoue-Labarthe, il n'y aurait pas d'autre assurance de cet état primordial que le chez-soi, ou plutôt dans la nature qui est en soi-même, c'est-à-dire « un sentiment ou évidence intérieure, attestation du cœur, expérience vécue »[117]. Cette situation n'est autre - écrit Lacoue-Labarthe dans *Poétique de l'histoire* - qu'un corollaire de la situation d'existence telle que l'entend Blanchot, c'est-à-dire une in-expérience vécue ou une « expérience sans expérience », qui interromprait l'identité spéculative. De même, Lacoue-Labarthe souligne cette situation d'origine perdue à partir d'une deuxième logique, logique de l'essence (heideggérienne) qui s'entend en ce que l'essence d'une chose ne serait rien de la chose; ainsi, l'essence de l'homme ne serait rien de l'homme. De cette manière, il serait réaffirmé encore que l'essence de l'homme ne peut pas être comprise dans aucune de ses déterminations. En d'autres termes, l'essence de l'homme serait antérieure à toute détermination culturelle, aussi « naturelle » qu'on puisse la croire. Cela conduirait - selon

---

[112] *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, (Paris: Flammarion, 2008), 51-52.

[113] Cette condition d' « innocence primitive » comme situation naturelle originaire des hommes est un motif que Rousseau explicitera déjà dans son premier discours lorsqu'il souligne que l'homme à l'origine, bien qu'il n'ait pas eu l'art de modeler ses mœurs, était aussi exempt de vices. *Cfr*. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours qui a remporte le prix a l'Académie de Dijon*, (Geneves: Barillot & fils, 1750), 9.

[114] *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* (Paris: Flammarion, 2008), 69.

[115] Rousseau dit de cette conjecture qu'elle est « presque imaginaire ». *Cfr. Ibíd.*

[116] *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, *Jean-Jaques Rousseau, citoyen de Genève à Christophe de Beaumont*, (Amsterdam: Marc Michel Rey, 1763), 38.

[117] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 70-71.

Lacoue-Labarthe - à une « dénaturalisation » de l'homme, qui à son tour ouvre la possibilité d'une compréhension ontologique de l'histoire, puisque sa fin ne serait pas naturelle, mais donnée par sa « localisation » ; ce que Heidegger aurait compris comme le *da* du *Dasein*[118].C'est pourquoi Lacoue-Labarthe indique que « l'être dé-naturé de l'homme est son être-historique »[119] . À ce stade, l'importance de Rousseau devient évidente pour ce que Heidegger appelle « l'époque de Hölderlin », dans laquelle il voit l'événement de la pensée de l'historicité. C'est dans ce sens qu'il est possible de relier la troisième logique avec laquelle Lacoue-Labarthe met en avant la compréhension de l'origine chez Rousseau : c'est la logique transcendantale. En suivant Rousseau à la lettre, ce sur quoi le Genevois insisterait serait l'ab-solu de l'origine, c'est-à-dire une origine sans relations. L'inaccessibilité à l'origine serait radicale : l'origine ne serait rien de ce qu'elle est. Cependant, ce serait à partir de l'origine que le non-originaire serait possible, mais cette implication ne doit pas être comprise de manière causale, ni de manière fondamentale. L'origine comprise dans son « ab-soluté » serait alors ce que Kant aurait appelé « condition de possibilité »[120]. Par cette démarche, Lacoue-Labarthe reconnaît à nouveau Rousseau dans l'origine de la « négativité transcendantale »[121].

Si l'origine est comprise comme un conflit entre *physis* et *tekhné*, alors, pour Rousseau, la *physis* est la condition de possibilité de la *tekhné*. Cela implique que la *physis* et la *tekhné* n'auraient aucune relation, mais en même temps que la *tekhné* ne serait possible que grâce à la *physis*. En ce sens, l'homme qui réside dans la technique (dans la culture) n'aurait rien de naturel, étant alors à nouveau un oxymore : un animal dénaturé. C'est à partir de ce point que se pose la question de la compréhension existentielle que Heidegger aurait résolue pour l'homme dans sa finitude transcendantale. L'homme justement séparé de la nature serait le seul vivant capable de mourir. Néanmoins, la compréhension existentielle

[118] Il n'est pas superflu de rappeler que Heidegger comprendra plus tard cette condition de « localité » comme l'implication historique d'un peuple. *Cfr.* Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.* Bd. 40, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 160- ss

[119] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 40.

[120] C'est-à-dire la possibilité déterminée non par une logique ou, plutôt, une logique transcendantale qui rend la possibilité possible à partir d'un schéma transcendantal pur, qui ici serait plutôt compris comme ab-solu.

[121] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 43.

que Rousseau inaugure - comme il a été dit quelques lignes plus haut - se comprend plutôt à partir de son inexpérience originaire. Ainsi, la finitude ne serait pas pour Rousseau la possibilité d'une auto-résolution, mais plutôt l'expérience de la fragilité de toute auto-résolution.

L'origine comme l'irreprésentable ou le « déjà mort » de Blanchot rend alors l'ex-istence inappropriée[122]. Il n'y a aucune possibilité de reconnaissance de sa propre personne. En ce sens, l'historicité spéculative et heideggérienne est interrompue, puisque l'impossibilité ne se transformerait pas en possibilité. La mimétologie qui surgit à ce moment-là est précisément celle qui révèle que la représentation (de l'être) « est » une re-présentation.

Or, on voit bien ici que l'un des aspects de l'historicité - aussi bien l'historicité spéculative que l'historicité de matrice heideggérienne - consiste dans la formation figurée d'une reconnaissance commune, c'est-à-dire dans l'installation d'une figure destinale comme celle du « peuple ». C'est ce qui explique l'intention de Heidegger de retrouver la présentation du peuple (allemand) dans la poésie de Hölderlin. En d'autres termes, le *mit(da)sein* heideggérien qui se veut résolu dans une compréhension (inexpérimentable) de la mort est rendu possible dans l'installation d'une figure où se loge alors le problème du choix de ses héros. Lacoue-Labarthe montre cependant que Rousseau rend possible une autre compréhension - déconstructive - de cette implication du destin commun de l'historicité, qui se révélerait précisément dans sa condition de re-présentation ou d'origine perdue.

DE LA FÊTE

Lacoue-Labarthe souligne que, si Rousseau s'oppose au théâtre, c'est parce que, du point de vue du Genevois, la catharsis produite par le fait d'assister à une « imitation » qui n'a d'autre objectif que le divertissement ne ferait que « soulager »[123] les spectateurs de leurs

[122] Cet « être déjà mort » chez Blanchot renvoie à une expérience non originaire dont l'écriture rend compte.
[123] Lacoue-Labarthe dit aussi « sublimer ». *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 134.

implications et responsabilités sociales. Cependant, malgré cette critique du théâtre, Lacoue-Labarthe pense que :

> Rousseau, de fait, ne condamne pas l'imitation comme telle. Il ne condamne que l'imitation « poétique » ou « poïétique »: c'est-à-dire toute « production », qu'elle soit « d'esprit » ou non, n'ayant d'autre finalité que de plaire, au sens le plus douteux du terme.[124].

Ainsi, Lacoue-Labarthe entrevoit chez Rousseau un autre théâtre que celui des spectacles. Elle réside dans ce que Rousseau lui-même appelle « la vérité de l'imitation »[125]. Cette « vérité », Rousseau la cherche dans un « art perfectionné » qu'il trouverait dans la tragédie antique; il pense que les Grecs ne croyaient pas à leurs propres mythes, et c'est pourquoi le théâtre était « utile », puisque sa fonction était de dévoiler et d'enseigner leur véritable propriété. Dans ce sens, le théâtre antique avait une fonction d'éthicisme - au sens religieux, de re-ligare. Ainsi, Rousseau entreprend pour la première fois dans l'histoire de la modernité de créer une autre Grèce, plus archaïque, dans laquelle il reconnaît la rage et le fanatisme de la liberté[126]. Cette autre Grèce, il l'identifie de manière plus prégnante à Sparte[127], qu'il différencie d'Athènes dans sa considération du théâtre, allant jusqu'à dire que les Lacédémoniens ne tolèrent pas le théâtre[128]. Ainsi, pour Rousseau, seule la Grèce - cette Grèce archaïque - serait une exception dans l'histoire, puisqu'elle n'aurait reçu aucune influence étrangère, c'est-à-dire qu'elle aurait sa propre représentation, alors sa présentation ; c'est pourquoi elle serait l'exception d'autonomie et de liberté dans l'histoire. Or, ce serait alors à partir de cette autre Grèce que s'inaugurerait la possibilité d'un autre théâtre qui serait précisément autre parce qu'il ne serait pas du théâtre, mais qu'en même temps il maintiendrait sa considération de la représentation.

---

[124] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 104.
[125] *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, « J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert « . En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 299.
[126] *Cfr., Ibíd.*, 303.
[127] Michel Deutsch fait remarquer que Rousseau a suivi Plutarque sur ce point. *Cfr*. Michel DEUTSCH, « Philippe Lacoue-Labarthe et le théâtre ». *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 95.
[128] *Cfr.* Jean-Jacques ROUSSEAU, « J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert « . En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 350.

Cette autre « scène », Rousseau l'expose en considération de ses souvenirs à Genève. C'est la « fête civique ».

Ainsi, après avoir longuement critiqué la possibilité de créer un théâtre à Genève, Rousseau écrit étonnamment à D'Alembert ce qui suit :

> Quoi ! ne faut-il donc aucun Spectacle dans une République ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les Republiques qu'ils font nés, c'est dans leurs sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. (…) Mais n'adoptons point ces Spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un autre obscur ; qui les tiennent craintifs & immobiles dans le silence & inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude & l'inégalité. Non, peuples heureux, ce ne font pas là vos fêtes ! c'est en plein air c'est sous le ciel qu'il faut rassembler & vous livrer au doux sentiment de votre bonheur.
> (…)
> Mais quels feront enfin les objets de ces Spectacles. Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, par-tout ou règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y les peuples, & vous aurez une fête. Faites mieux encore, donnez les spectateurs en spectacle, rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie & s'aimes dans les autres, afin que tous en foient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs: il en est de plus modernes (…)
> Toutes les sociétés n'en font qu'une tout devient commun à tous. Il est presqu'indiffèrent à quelle table on se mette: ce feroit l'image de celles de Lacédémone, s'il n'y règnoit un peu plus de profusion ; mais cette profusion même est alors bien placée, & l'aspect de l'abondance rend plus touchant celui de la liberté qui la produit.[129].

Lacoue-Labarthe souligne que le festival dévoile alors une autre scène qui est la scène sans la scène. Cette condition est celle qui permet la dislocation de l'administration théâtrale qui divise ses espaces entre, au moins, le spectacle et les spectateurs. Il s'agit dans cette scène d'une auto-représentation, ce que Rousseau nomme : « les acteurs d'eux-mêmes » qui à leur tour ne représentent « rien ». Il est nécessaire de préciser que ce « rien » ne prétend pas être, pour Lacoue-Labarthe, l'installation d'une figure. C'est plutôt la « figure » de l'oxymore qui est antérieure à celle de la contradiction, c'est celle de

[129] *Ibíd.*, 396-398.

l'impossible. La question qui se pose avec cette représentation du rien n'est pas alors la (re)-présentation du « rien », sinon le rien, la chose même du rien étant ce qui ne sera (pas) donné[130]. Cette fête serait impossible car les citoyens lacédémoniens qu'il réclame sont trop républicains et les modernes n'auraient pas cette qualité. Elle exige des officiants d'une religion civile, une fête d'hommes d'État[131].

Or, cette fête exposerait le dispositif du jeu, que Lacoue-Labarthe comprend comme un dispositif « presque » inexistant, qui ne serait pourtant pas – souligne-t-il – exactement un dispositif sans dispositif[132]. Le dispositif du jeu serait alors plutôt une faiblesse dans le dispositif, puisque pour qu'il fonctionne, il le faut un signe : une date, une coutume, un signe, et c'est seulement à ce moment-là que la fête peut commencer.

Cette considération de la fête comme « presque » un dispositif indique qu'elle est « à peine » de l'art. Il ne revendique pas la glorification ou le lyrisme d'une œuvre d'art, il lui suffit, par exemple, d'un « piquet couronné de fleurs » pour qu'elle ait lieu[133], c'est-à-dire qu'il y ait en elle une représentation sobre.

Dans la fête, l'agonie des citoyens n'est plus un combat à mort. Cet *agon* serait « soulagé » - ce qui serait aussi un mouvement « presque » cathartique - de peines telles que, par exemple, le travail, rendant ainsi possible d'être ensemble joyeusement, ce qui, cependant, n'est en aucun cas une fusion des citoyens, c'est-à-dire qu'il n'y a pas en eux l'expression d' « un » soi-même, mais s'ouvre en elle la possibilité d'une rencontre de soi-même différents. Cela serait possible parce que la fête est d'appropriation, c'est-à-dire que la fête expose une désappropriation originaire. Celle que Rousseau exprime par « rendre les citoyens acteurs eux-mêmes » et que Lacoue-Labarthe traduit immédiatement par « rendre les acteurs d'eux-mêmes » [134].

---

[130] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 134.
[131] *Cfr., Ibíd.,* 123.
[132] *Cfr., Ibíd.,* P. 130.
[133] Lacoue-Labarthe rappelle le fameux arbre de la liberté de Tübingen autour duquel la Révolution française a été "célébrée".
[134] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 133.

Lacoue-Labarthe souligne également la naïveté de ces mouvements qui prétendent réaliser « l'état de nature » de l'homme dans la rencontre « soulagée » de « l'être ensemble ». Ainsi, il écrit dans *Poétique de l'histoire* :

> Ce « presque », ou l'« à peine », qui modalise forcément tous les concepts qu'utilise ici Rousseau ou que nous sommes, à le lire, obligés d'utiliser, signifie de toute évidence que le « Spectacle » est encore un spectacle, que l'absence de scène est encore une « Scène », que la spontanéité ne va pas sans code, que l'« Art », est bien de l'art et la « naïveté », en effet, une naïveté.[135].

D'une manière générale, il s'agirait de la prise en compte de la re-présentation en tant que re-présentation. La problématique de l'origine perdue ne serait pas seulement un problème de la « condition » de la représentation. Il s'agit également d'une thèse, précisément en raison de sa « condition ». Si ce n'était pas le cas, un certain accès à l'origine perdue fonctionnerait de manière souterraine, ce qui nous permet d'identifier la perte en tant que telle. La question qui modifie à cet égard la déconstruction opérée par Lacoue-Labarthe à travers Rousseau est très fine, puisque ce qui est perturbé est une question d'« emphase »[136] de la thèse. Il ne s'agirait pas de faire passer la thèse pour vraie en l'identifiant au réel, mais de mettre en évidence sa compréhension. Lacoue-Labarthe entend mettre l'accent sur la pensée en tant que pensée et, donc, sur la thèse en tant que thèse ou sur l'impossibilité d'en sortir. Ainsi, la considération de la condition de la « thèse » de l'origine perdue n'est rien d'autre qu'une thèse, c'est-à-dire une re-présentation. Lacoue-Labarthe écrit dans *Poétique de l'histoire* à propos de la thèse :

> (…) *la Fête serait le temps, hors du temps, suspendu, extatique, de la jouissance de soi: du se-regarder-faire et de l'exister pur, en différence ou défaillance interne, en « extimité » comme dit Lacan, dans le hors-de-soi le plus intérieur ; ainsi, au fond, que dans la jouissance « elle-même », peut-être le s'entendre-chanter – de l'Essai –, ou de toute façon l'expérience inéprouvé de la mort que commémore de manière absolument paradoxale la « Deuxième Promenade » des Rêveries, J'ajouterais quant à moi: le fait d'être, mais Rousseau l'aurait peut-être avoué. Si du moins il avait pu consentir à ne pas rabattre ce problème de l'intime théâtralité*

[135] *Ibid.,* 132.

[136] Andrea Potestà souligne le problème de l'emphase chez Lacoue-Labarthe comme une emphase qui ne soulignerait rien, qui interromprait le sens du mot. *Cfr.* Andrea POTESTA, « L'emphase du caché ». En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (France: Lignes, 2010), 398.

ou de l'intime dramatisation, sur la question ou la hantise augustinienne de l'aveu, précisément, de la sincérité et de la « transparence »[137].

On pourrait dire que la compréhension du temps chez Heidegger est ontologique, dans le sens où le temps, pour lui, est l'être. Ainsi, la compréhension du temps originaire, la *Zeitlichkeit*, diffère de la compréhension du temps « objectif » de l'horloge, la *Temporalität*. Cette compréhension étant plus originaire, elle serait fondée dans le *Dasein*, et celui-ci étant déterminé par sa condition ontologique de « pouvoir être », il aurait la possibilité de se comprendre correctement ou incorrectement. Une question qui serait thématisée en relation avec la *Sorge* et sa finitude. Ainsi comprise, la structure de la temporalité du *Dasein* ouvre à Heidegger la possibilité de comprendre le temps comme horizon de la compréhension de l'être. C'est à ce moment que la mort en tant qu' « existentielle » prend place puisqu'elle est assumée proprement comme une possibilité d'anticipation, tout comme le *Dasein* la comprend dans son pouvoir être plus « propre » et dans sa *Jemeinigkeit*. Ainsi, la mort singulariserait le *Dasein* et rendrait en même temps possible la conquête de la liberté.

Or, dans la citation ci-dessus, Lacoue-Labarthe indique que la fête est le temps en dehors de lui-même. Il fait ainsi référence à la compréhension « extatique » du temps, qui signifie que le temps n'est pas la propriété du sujet. Cette considération, bien sûr, se retrouve aussi chez Heidegger à propos de l'extase. La considération du temps comme une fête renvoie - comme pour Heidegger - à une singularisation qui serait la rencontre de soi-même ou dans le langage de Heidegger, la propriété. C'est en ce sens que Lacoue-Labarthe rappelle saint Augustin à propos de la confession qui serait le dispositif dans lequel le soi-même et ce que l'on dit coïncide. D'un point de vue spéculatif, il s'agirait de la possibilité de reconnaissance. Maintenant, la question qui marquerait fortement toute la différence est à nouveau un mouvement subtil de la compréhension de la mort. La question centrale est son impossibilité, dont on ne pourrait parler qu'avec la « figure » de l'oxymore[138]. Il s'agirait alors de la mort non pas comme une impossibilité possible, mais plutôt comme

[137] Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 133.
[138] *Cfr.* Philippe LACOUE-LABARTHE, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 134.

une possibilité impossible. Si la thématisation du temps chez Heidegger s'approcherait de cette compréhension dans sa considération de l'historicité, qu'il met lui-même en relation avec la temporalité, il se révèle cependant que la mort serait non seulement davantage du côté d'une impossibilité possible, mais qu'elle est aussi appropriée. Pour Lacoue-Labarthe, il n'y aurait rien de semblable; la mort serait l'impossibilité même si elle est seulement métaphorisée dans l'indétermination de l'oxymore. En ce sens, la mort comme « appropriation » serait un jeu; il n'y aurait pas chez Lacoue-Labarthe l'extrême sérieux - comme chez Hegel - d'un combat à mort pour la vérité, mais seulement son théâtre. Une question qui, comme on l'a dit, serait - en même temps - une thèse et une exigence. On pourrait dire que la pensée est si peu originaire que, comme pour l'acteur qui voit un enregistrement de sa représentation, elle peut « se voir » et s'en amuser. En considération de ce « soulagement » de la métaphysique de la mort, on pourrait dire que chez Lacoue-Labarthe, le temps comme *ex-tasis* pourrait aussi « être » une « extase » : un hors de soi, qui implique aussi quelque chose de l'ordre de la jouissance. C'est le jeu de la mimesis : ne pas prendre « au sérieux » sa « propre » « présentation ».

L'historicité qui émerge de cette compréhension d'un temps extatique est une historicité césurée, c'est-à-dire une historicité dans laquelle le temps reste en dehors de toute compréhension originaire. Les personnages historiques sont en ce sens les intentions conceptuelles d'appropriation de l'inappropriable.

DE LA CONDITION TRAGIQUE COMME CÉSURE

Selon Lacoue-Labarthe, la tradition philosophique, dans son désir de construire une vérité idéale et d'accéder à l'essence de l'être, court constamment le risque d'orienter fatalement son attention vers ce qui a été appelé dans la thèse une « présentation originaire », ce qui lui fait perdre de vue la fonction spécifique de la représentation. Cette recherche de pureté rend la philosophie aveugle et incapable de remettre en question son propre exercice.

Or, si Lacoue-Labarthe a indiqué les limites de la philosophie, cela ne signifie pas qu'il soit possible d'habiter un autre terrain que le philosophique. Pour le penseur de

« Typographie », il est plutôt nécessaire d'apprendre, d'une manière différente, à habiter dans les limites de la philosophie, en assumant sa dimension tragique, à contre-courant du rejet de la tragédie qui a toujours été donné dans la tradition Il s'agit de concevoir la tragédie philosophique ou la tragédie de la philosophie, en réinterprétant le sens du tragique.

Pour proposer une autre considération de la tragédie, Lacoue-Labarthe se tourne vers Hölderlin. Selon lui, la tragédie place les Anciens et les Modernes dans une relation topologique inverse et insoluble : les Modernes ne sont pas une évolution des Anciens mais plutôt l'expression d'une perte constitutive de l'origine. Cette situation d'inversion est fondée sur l'agonie de la nature et de la culture. Là où les Anciens reconnaissaient leur *physis*, les Modernes voient leur culture ; et là où les Modernes reconnaissent leur nature, les Anciens voient leur *tekhné*. Ainsi, dans cette vision de l'histoire, non seulement toute compréhension téléologique ou progressive s'effondre, mais aussi, pour Hölderlin, la compréhension du bien qui l'articule est redéfinie.

Alors que l'historicité des Anciens reconnaissait un « enthousiasme infini » comme leur propriété, leur art, c'est-à-dire leur production culturelle, va dans la direction opposée ; celle-ci consiste plutôt en la recherche de l'idée, c'est pourquoi leur production est comprise comme sobre. Chez les Modernes, ce mouvement est inversé, ils sont conçus dans la rigidité de la figure et leur production tend à sa désarticulation.

La tragédie, pour les Anciens - selon le paradigme d'*Antigone* - commet donc la faute enthousiaste de ne faire qu'un avec les dieux - Antigone se compare à Niobé - et de cette façon, son historicité destinale atteint la catastrophe dans sa sobriété artistique. Au contraire, la tragédie pour les Modernes - selon le paradigme d'*Œdipe* - commet la faute spéculative d'un excès de connaissance -Lacoue-Labarthe parle d'un « sursavoir » -, qui ouvre la recherche démesurée d'une « con-science ». La catastrophe destinée aux Modernes consiste donc en la perte de leur condition de sobriété et l'entrée dans la folie de la pensée.

Ces modèles alternatifs d'historicité révèlent alors différentes conditions de possibilité du sens. Dans l'origine grecque, sa possibilité serait liée au divin, c'est-à-dire à la possibilité

d'une communion avec les dieux ; pour les Modernes, au contraire, sa possibilité d'existence est inséparable de la mort de Dieu, de l'« athéisme », c'est-à-dire de l'« errance dans l'impensable [*Undenkbarem wandelnd*] »[139].

> *Lorsque les Grecs, dans le moment tragique qui fut le moment de leur « catastrophe », s'oublièrent eux-mêmes en oubliant le dieu - moment propre de la césure, de l'articulation béante ou en hiatus qui organise la tragédie sophodéenne, mais qui (dés)articule peut-être aussi bien l'histoire elle-même -, le divin, probablement, s'est définitivement retiré, a fait définitivement volte-face, lui-même oublieux et infi dèle, mais comme tel s'appropriant dans son éloignement même (il est de l'essence du dieu d'être é-loigné) et contraignant l'homme à se retourner vers la terre.][140]

La tragédie, pour les Modernes, dit Hölderlin, consiste à quitter ce monde emballé dans un quelconque contenant[141], ce qui signifie que la mort n'est pas conçue comme une relation avec le divin. Ainsi, si le tragique, pour les Anciens, était la mort, c'est-à-dire une relation directe avec le divin ; pour les Modernes, il devient plutôt la considération de leur finitude qui prétend pourtant atteindre un infini par le biais de la pensée. La catastrophe moderne prend donc les traits d'une « blessure spirituelle »[142] qui empêche sa présentation, alors que pour les Anciens elle consistait en la mort physique du corps.

Dans la réflexion de Hölderlin sur l'opposition Anciens/Modernes, Lacoue-Labarthe entrevoit la présence d'au moins deux problèmes : tout d'abord la possibilité de l'accès de « nous les Modernes » à l'existence grecque ; et ensuite la possibilité de la prise en charge de la catastrophe moderne, de l'*hybris-nefas* de la pensée. Pour la première, Lacoue-Labarthe élabore une réflexion de la représentation comme écriture, qui, en tant que telle, prend en charge l'impossibilité d'un accès au grec original. Pour la seconde, Lacoue-Labarthe entre dans une discussion profonde avec le thème de la théâtralité, c'est-à-dire d'une césure spéculative qui permet d'aborder la représentation comme représentation.

---

[139] Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 290.
[140] Philippe LACOUE-LABARTHE, « Hölderlin et les grecs ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 81-82.
[141] Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 1965), 456.
[142] Philippe LACOUE-LABARTHE, « Métaphrasis ». En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F., 1998), 21.

Lacoue-Labarthe note que la tragédie dans sa conception classique, c'est-à-dire aristotélicienne, met l'accent sur la catharsis comme simple problème esthétique. Cependant, cela favorise des conséquences qui vont au-delà de la considération poétique. Ainsi Lacoue-Labarthe écrit à ce propos :

> C'est encore une affaire de catharsis. C'est même beaucoup plus : une « généralisation » de la cathartique, si l'on veut, mais qui n'est telle qu'à abandonner le terrain où Aristote avait édifié la sienne, c'est-à-dire le terrain de la relation spectaculaire. Une telle cathartique procède en effet, désormais, de la prise en compte du « sujet » de la tragédie ou de l'énonciation dramatique. C'est pourquoi d'ailleurs elle entraîne avec elle, au-delà d'une simple « poétique », toute une pensée de l'histoire et du monde, du rapport de l'homme au divin - ou du ciel à la terre -, de la fonction de l'art et de la nécessaire « catastrophe » du naturel en culturel, du mouvement d'alternance ou d'échange, en général, du propre et de l'impropre.][143]

Hölderlin effectuerait ainsi un déplacement dans la catharsis qui change la scène. Il ne s'agirait plus d'une représentation en spectacle, c'est-à-dire d'un regard d'appropriation qui est le lieu du spéculatif, mais d'une représentation qui se produirait sur la scène même. Ce serait le mouvement que nous venons de voir sur la scène politique de la fête chez Rousseau. L'être-ensemble est « sublimé » et l'on reconnaîtrait une théâtralité qui comprend le théâtre sans théâtre. Ainsi, l'héroïsme qui est mis en avant dans la conception classique de la tragédie devient impossible, puisqu'il n'y a pas de dépassement de l'agonie originaire dans cette catharsis. On comprend ainsi que l'*Œdipe* que configure Hölderlin n'est pas celui de la tradition. La tradition aurait compris la figure d'un Œdipe-Socrate comme le dépassement de la contradiction dans l'assomption volontaire de son destin, faisant ainsi de lui une figure de coupable-innocent, qui dans sa punition réalise la liberté. Ce dépassement du conflit antinomique de la nécessité et de la liberté - pour reprendre les termes kantiens - serait surmonté dans l'émergence de l'esprit. Pour Hölderlin, en revanche, Œdipe serait absolument coupable. Il en serait ainsi car dans la tragédie

[143] Philipe LACOUE-LABARTHE, « La césure du spéculatif ». En: *L'imitation des modernes. Typographies II.* Paris, 1986. P. 65.

moderne, les dieux ont déjà disparu, ce qui implique que l'écriture n'est plus autorisée par le divin.

C'est dans ce sens que l'on entend la complainte heideggérienne qui attend l'arrivée d'un nouveau dieu. Cependant, l'interprétation que Lacoue-Labarthe fait apparaître à ce stade n'est pas la nostalgie romantique d'une « nouvelle religion », mais l'hypothèse de sa perte. Il n'y a dans cette interprétation aucune quête de réappropriation du perdu, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il y ait en elle un immobilisme désespéré, car la question sur laquelle Hölderlin insiste est : une tragédie moderne est-elle possible ? Ce que l'on pourrait maintenant traduire par : la philosophie est-elle encore possible ? Ce sont des questions sur l'histoire, et en particulier sur le destin de la philosophie. À cet égard, Hölderlin écrit :

> *Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zeus stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, entschiedener zur Erde zwinget, und da diß die wesentlichen und vaterländischen Vorstellungen groß ändert, und unsere Dichtkunst vaterländisch seyn muß, so daß ihre Stoffe nach unserer Weltansicht gewählt sind, und ihre Vorstellungen vaterländisch, verändern sich die griechischen Vorstellungen in sofern, als ihre Haupttendenz ist, sich fassen zu können, weil darin ihre Schwäche lag, da hingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist, etwas treffen zu können, Geschik zu haben, da das Schiksaallose, das dysmoron, unsere Schwäche ist*.].[144]

[144] « Pour nous, vu que nous vivons sous le règne du Zeus qui est plus proprement lui-même, ce Zeus qui non seulement érige une limite entre cette terre et le monde farouche des morts, mais encore force plus décisivement vers la terre l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde, et comme cela transforme grandement les représentations essentielles de notre temps, et que notre poésie doit être du pays de nos pères, en sorte que ses sujets soient choisis d'après notre vue du monde et que ses représentations soient de chez nous, les représentations s'en distinguent en ceci que leur tendance principale est de pouvoir se saisir, soi, parce que cela constituait leur faible, alors qu'en revanche la tendance principale dans les modes de représentation de notre temps est de pouvoir rencontrer quelque chose, savoir y correspondre, vu que la vacance du partage, le *dysmoron* est notre faible. » Friedrich HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 293-294. [Ibíd.,963-964].

Pour Lacoue-Labarthe, ce qui est propre au grec, l'origine, est perdue car elle n'a jamais eu lieu. Il ne resterait alors rien d'autre que d'essayer de conjecturer ce qu'ils auraient pu être, en se basant sur leur contraire, c'est-à-dire leur art.

Il s'agirait de dire ce qui n'a pas été dit d'un texte. Cela pourrait aussi être compris comme la tentative « herméneutique » à laquelle Heidegger aurait également adhéré. Cependant, Lacoue-Labarthe ne l'entend non pas dans la considération d'une présentation originaire, mais au contraire en soulignant son in-originarité, c'est-à-dire le travail herméneutique de la représentation, car le penseur de « Typographie » est assez proche du travail de « traduction » de Hölderlin, donc de la réécriture. Par conséquent, cela serait de faire dire ce qui n'a pas été dit, explicitement comme non-dit. Le point central qui ferait la différence est que Heidegger prétend accéder à l'original alors que Lacoue-Labarthe tenterait d'assumer la césure.

CONCLUSION

Nous avons vu l'importance du problème de la représentation dans la pensée de Philippe Lacoue-Labarthe. De même, il a été montré dans cette thèse l'implication du problème que l'historicité a dans la modernité par rapport à la question de la représentation.

L'historicité est comprise comme un problème qui se pose en Allemagne, entre le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècle, ce qui signifie qu'elle apparaît au moment où la philosophie, avec Kant, est critiquée, mettant en crise la manière dont elle avait été conçue. Cette situation de crise est déterminée par la connaissance de la possibilité et de l'impossibilité de la représentation du vrai dans la pensée. Or, cette représentation du vrai dans l'historicité s'entend dans la possibilité de réaliser une représentation propre, qui n'est alors plus une représentation, mais une présentation. De cette façon, l'historicité nous permet de comprendre la problématique de la représentation comme l'exposition d'une propriété. En d'autres termes, l'historicité prend en charge le problème de la *Darstellung*, qui en allemand signifie à la fois représentation et exposition de l'appropriation.

Si l'historicité est comprise de cette manière, il est alors possible de la comprendre comme un problème qui habite non seulement les déterminations de la pensée historique, mais qui est inhérent à la formation de la pensée occidentale moderne, puisque ce qui articule la recherche d'une présentation est la reconnaissance de l'appartenance à une origine mythique de propriété, qui a conduit la philosophie à vouloir s'approprier, c'est-à-dire à s'identifier à un « moment » ou une époque originaire. C'est pourquoi, pour la pensée allemande, la conception d'une Grèce cachée, d'une Grèce « aorgique », « dionysiaque » ou « originaire », était importante. En d'autres termes, la modernité n'a de sens que si elle est reconnue par rapport à une origine, la possibilité de sa présentation étant la confirmation de cette appartenance mythique comme propriété.

Il est donc possible d'indiquer que c'est l'historicité qui anime la pensée spéculative, qui prétend accéder à l'originaire par un mouvement métaphysique d'identification, où l'être et la pensée parviendraient à leur reconnaissance mutuelle dans un absolu qui avance en incorporant son passé. D'autre part, Nietzsche prétend se reconnaître comme une exception dans la pensée, mais ce n'est pas sans se désolidariser d'une antiquité supposée décadente, en même temps qu'il s'identifie à une Grèce préplatonicienne. Il y aurait un mouvement similaire chez Heidegger dans le moment où il prétend retrouver la présentation de l'originaire dans une Grèce plus archaïque. Cette thèse a voulu montrer que différentes formations philosophiques maintiennent l'intention d'appropriation d'une origine, ce qui a été rendu possible par la caractéristique d'historicité inhérente à la pensée moderne.

En comprenant ainsi l'historicité, c'est donc dans la complexité de ses mouvements qu'intervient non seulement un problème de relation historique, mais aussi la problématique de la philosophie et le problème du sujet, comme possibilité d'identité avec le propre, avec le vrai, avec l'être.

Cette thèse a montré que c'est en considération de cet ensemble de problématiques de l’historicité que, pour Lacoue-Labarthe, il devient essentiel de considérer la philosophie à travers le prisme de sa constitution sacrificielle, qui rend évidente sa revendication d'appropriation d'une présentation originaire. Ainsi, pour Lacoue-Labarthe, on comprend

que la philosophie n'est pas étrangère aux implications politiques violentes et autoritaires qui ont défini l'histoire de l'Occident au siècle dernier et, donc, à l'horreur de l'extermination.

C'est donc dans ce sens sacrificiel qu'il faut comprendre ce qui a été déterminé ici comme le mouvement fondamental de la philosophie, à savoir l'exclusion de la mimesis. Analysant la mimesis en fonction de ces considérations politiques préalables, Lacoue-Labarthe déconstruit la philosophie et le fait en révélant que chaque fois qu'elle prétend réaliser une identité avec l'originaire, elle le fait dans l'installation d'une figure, ce qui implique à son tour la prise en compte de représentations impropres, c'est-à-dire de représentations qui n'auraient pas le statut de figure, ce qui revient à les considérer comme de fausses représentations ou juste comme de « simples » représentations. Cela signifie qu'il est possible de trouver dans la recherche du vrai, c'est-à-dire dans la philosophie pensée comme la science du discours authentique, des relations étroites avec une pensée qui a prétendu comprendre une extermination.

Chez Lacoue-Labarthe, c'est alors la considération de la pensée comme mimesis qui déconstruit la tentative philosophique d'atteindre une représentation originaire ou pure. La finesse de la pensée de Lacoue-Labarthe l'amène à considérer le problème de la représentation en la portant à ses limites, étant là questionné le problème du sublime. Lacoue-Labarthe se rend compte qu'en philosophie le sublime a toujours été compris en relation avec l'irreprésentable, le sublime étant la représentation du fait qu'il y a l'irreprésentable. Cependant, Lacoue-Labarthe inverse les termes, indiquant que le sublime marque le fait qu'il y a représentation. De cette manière, il est évident que la tradition philosophique a compris le problème de la représentation de manière spéculative, en sacrifiant la condition différentielle de la pensée au profit d'une vérité reconnue comme identité, qui à son tour permet d'accéder à la reconnaissance d'une totalité, d'une pureté, ou d'une originalité. Ainsi, Lacoue-Labarthe reconnaît dans le problème du sublime une logique de la représentation qui cherche à accéder à l'irreprésentable. En cela, le penseur de « Typographie » relie le sublime à la conception de la vérité qui habite

traditionnellement la pensée philosophique : il s'agit du désir de transformer la représentation en une pure présentation.

C'est par rapport à ce problème de l'identité de la représentation que Lacoue-Labarthe analyse le problème du sujet. De manière générale, le sujet peut être compris, dans l'histoire moderne de la pensée, comme l'identité d'un moi avec un « soi-même ». L'installation de la « figure » du sujet est donc une autre manière de parvenir à une présentation originaire et adéquate, c'est-à-dire à la vérité (du soi-même).

Lacoue-Labarthe déconstruit la figure du sujet en montrant, à travers la compulsion autobiographique et l'obsession musicale reconnues chez divers penseurs, que le sujet n'est pas seulement habité par quelque chose de l'ordre de l'impropre, mais que le sujet est déterminé par lui. Il n'est donc pas étonnant que ces penseurs aient eu la sensation de tomber dans la folie, puisqu'ils ont fait l'expérience de ne pas pouvoir déterminer leur moi, c'est-à-dire leur propriété. Lacoue-Labarthe reconnaît dans cette constitution subjective ce qu'il appellera la « phrase », c'est-à-dire cette représentation qui ne reconnaît pas son origine, qui détermine en même temps une intimité paradoxale. On a vu que l'expérience de la phrase n'est possible que si la compréhension du sujet est fracturée, puisqu'elle fait inévitablement allusion à une intimité impropre, qui n'a lieu que si la condition dé-constitutive du sujet est oblitérée.

Cette impropriété constitutive du sujet rend compte dans l'analyse de Lacoue-Labarthe d'une théâtralité de la pensée occidentale, puisque c'est cette condition d'impropriété, entendue en ces termes comme condition différentielle de la pensée, qui permet au théâtre de rendre compte d'une compréhension non spéculative de la vérité, c'est-à-dire d'une représentation qui ne prétend pas faire une présentation qui lui est propre, mais, au contraire, de rendre compte du fait que ce qui est représenté n' « est » tout simplement pas. Autrement dit, la représentation comprise comme cela met en questionnement l'ontologie occidentale.

Cette situation différentielle de la pensée est comprise par Lacoue-Labarthe comme une condition tragique pour au moins deux raisons : d'une part, à cause de la condition insurmontable de (l' « être ») la représentation et, d'autre part, parce que sa condition

tragique rend compte d'une théâtralité inhérente à la pensée. Or, la considération occidentale de la tragédie révèle, dans l'analyse de Lacoue-Labarthe, le caractère sacrificiel dans lequel la philosophie l'aurait comprise.

Pour Lacoue-Labarthe, la philosophie a considéré la tragédie en mettant l'accent sur ce que l'interprétation aristotélicienne a déterminé comme catharsis des passions de la crainte et de la pitié. Ce sont ces passions qui menacent la possibilité d'une vie commune. En ce sens, la catharsis aurait une implication politique, puisque ce serait la purification de ces sentiments qui rend la vie sociale possible.

Cette considération de la catharsis est donc liée à la tentative spéculative de retrouver l'originaire, puisque celui-ci s'accomplit dans la purification des représentations qui installent la figure, c'est-à-dire dans la possibilité d'une présentation de l'originaire qui n'est possible qu'au moyen d'une purification, laquelle risque à son tour non seulement l'omission de l'impropre, mais aussi la possibilité de son élimination.

Or, pour Lacoue-Labarthe, s'il n'est pas possible de sortir du mouvement spéculatif sans retomber dedans, il est possible de l'interrompre en mettant en évidence sa condition différentielle. C'est en ce sens que Lacoue-Labarthe se tourne vers Hölderlin, puisque pour le poète ce sont précisément les tragédies qui articulent un mouvement d'impropriété constitutive. Tout art, c'est-à-dire toute représentation, souligne une distance par rapport à ses origines, rendant impossible toute présentation complète. Ainsi, le thème de la césure, central dans la pensée de Hölderlin et largement repris par Lacoue-Labarthe, est nommé.

Lacoue-Labarthe articule avec tout cela un mouvement de « dés-éloignement », selon une logique paradoxale qui trouvera dans la constitution mimétique sa condition première et qui rendra impossible l'identité spéculative. Cette logique s'articule autour de la formule : « plus... plus... » : plus c'est correct, plus c'est incorrect.

Avec cette considération de la déconstruction tragique de la pensée chez Lacoue-Labarthe, cette thèse a cherché à démontrer que ce qui anime sa réflexion philosophique est le problème de la présentation appropriative de l'originaire, qu'il est possible de concevoir comme le problème de l'historicité.

INTRODUCCIÓN

Para acercarse a la reflexión filosófica de Philippe Lacoue-Labarthe se hace necesario comprender al pensamiento en relación con su afuera desde el cual provendría. Sin embargo, este afuera no es del orden de la presentación, es decir, no es presentable. El pensamiento encara un límite intrínseco, ya que procede de un impresentable, y exhibe la necesidad de una cesura trágica que debilita la especulación. Con ello no se quiere decir que este afuera sea parecido a un inefable teológico. Se trata más bien, renunciando a la presentación, de asumir la filosofía como re-presentación, entendiendo por ello la exigencia de un criterio diferencial que, como tal, asume su origen como perdido. Si lo originario no fuera perdido, entonces habría que hablar más bien de una presentación y no de una re-presentación. Representar implica entonces asumir el principio diferencial del pensamiento, que Lacoue-Labarthe comprende como cesura.

Ahora bien, el pensamiento considerado en su condición de cesura no puede sino volver patente su condición estética, ya que este no se cerraría en las determinaciones de un concepto o de una idea, sino que también hace hincapié en la problemática de su exposición. En alemán puede utilizarse la palabra *Darstellung* tanto para representación como para exposición. Es en este sentido que Lacoue-Labarthe comprenderá al pensamiento. De este modo, Lacoue-Labarthe no puede evitar enfrentarse a problemáticas que surgen en relación con la obra, la literatura, la tragedia, la "estatuariedad", es decir, a la comprensión del ser como figura, y, muy particularmente, con el problema de la mimesis que habita "deconstructivamente" todas estas problemáticas.

Del mismo modo, otro eje imprescindible del pensamiento de Lacoue-Labarthe tiene que ver con la deconstitución del sujeto. Se podría decir que, para el pensador de "Typographie", habría en la tradición occidental del pensamiento la pretensión constante de apropiación y de identidad que contrasta con su exigencia diferencial. Si toda representación tiene efectivamente su condición de posibilidad en lo impresentable, que más bien habría que llamar, entonces, irrepresentable, la relación diferencial que

constituye ser y pensamiento es de este modo una exigencia.

Si este principio diferencial no funcionara, lográndose una identidad entre el origen y lo que se representa, entonces no sería preciso hablar de representación, sino más bien de presentación. Sin embargo, desde la perspectiva de Lacoue-Labarthe, la lógica de la identidad nunca se logra, lo que esta hace es más bien silenciar su condición de posibilidad de lo impresentable. Por ello, la identidad no alcanza una presentación, sino más bien lo que en ella se logra es una representación que quiere ser presentación. Si la identidad fuera lograda y la presentación de lo originario, es decir, del ser en sí mismo, coincidiera con lo que se da en el pensamiento ¿por qué habría que hablar del "pensamiento" del ser y no del "ser" mismo? Así, el principio diferencial o el pensamiento como re-presentación lo que hace es "debilitar"[145] esta pretensión de identidad.

Lacoue-Labarthe comprende que la identidad siempre pretende realizarse por medio de la instalación de una figura. La figura, para Lacoue-Labarthe, es el moldeamiento o ficcionamiento del ser, es decir, la representación del ser sería siempre una figura. Así, es por medio de la figura y en la figura donde el pensamiento pretende representar al ser en su verdad, es decir, realizar la identidad del ser y el pensamiento. Comprendida la figura de esta manera, el sujeto no es otra cosa que la figuración preponderante de la modernidad, ya que la modernidad comprende al sujeto de manera general como la presentación verdadera, es decir, como la presentación del ser que se reconoce a sí mismo como fundamento. Este fundamento que, en términos generales desde Descartes, asume la certeza de sí, permite por medio de un reconocimiento de su sí mismo la identidad de ser y pensamiento, que no es otra cosa que la presentación de la verdad. Esta comprensión occidental del ser o la verdad como figuración es lo que Lacoue-Labarthe llama onto-tipo-logía. Uno de los motivos que animan la reflexión de Lacoue Labarthe es la pretensión de volver patente esta trama secreta de la modernidad, operando así un sutil desplazamiento.

[145] Esto se ve en detalle en el Capítulo II de esta tesis.

1. LA HISTORICIDAD COMO PROBLEMÁTICA

La problemática de la historicidad [*Geschichlichkeit*][146] surge, para Lacoue-Labarthe, en la Alemania de entre los siglos XVIII y XIX, es decir, en el momento en que la filosofía se comprende en su época moderna[147]. Esta problemática solo ocurre cuando se vuelve patente la comprensión "crítica" de la filosofía, es decir, cuando la filosofía se piensa a partir de la puesta en discusión de sus propios límites y se asume como un discurso cuya legitimidad debe constantemente ser replanteada. Ahora bien, es justamente esta situación de enjuiciamiento filosófico lo que abre al problema de la historicidad, ya que la historia empieza a constituirse como criterio de constitución del discurso filosófico.

La historia, comprendida filosóficamente, pondrá en entredicho su comprensión cronológica de sucesos. Pablo Oyarzún, por ejemplo, comprende que la historia en esta época viene a intentar resolver la escisión de sujeto y objeto, es decir, que la historia será comprendida en esta época como conciencia de la temporalidad histórica[148] que configura la unidad de la realidad. La historia, entonces, pasaría de ser un relato de sucesos a ser una configuradora "ontológica".

La crítica de la historia, entendida así, la lleva a concebirse filosóficamente como un movimiento configurador de lo que acontece, es decir, la historia comienza a comprenderse implicada en la concepción de lo que se presenta. En términos generales, ese es el momento entonces en que surge el problema de la historicidad más allá de una comprensión historiográfica. Esto quiere decir que la historicidad va a estar concebida como implicada en la representación del ser o la verdad.

Ahora bien, es importante también señalar que esta es la época en que Alemania

---

[146] La palabra *Geschichlichkeit* se ha traducido al español como historicidad y también como historialidad. En esta tesis se hace uso de estas dos traducciones para referirse a lo *geschichlich*. Sobre el tratamiento de la palabra y su diferencia con *Historie*, ver apartado "Heidegger y la historicidad"

[147] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Historia y mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*. (Buenos Aires: La cebra, 2010), 98. / "Histoire et mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*. (Paris: Galilée, 1986), 88.

[148] Pablo Oyarzún, "Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche". En: *La letra* volada, (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009), 124-126.

se comienza a configurar como Estado moderno. Alemania, en este contexto, está en una situación de retraso en relación con la gran parte de los otros pueblos europeos que habían comenzado siglos antes un proceso de reconocimiento que articulaba una administración política que poco a poco se desligaba del feudalismo.

Este movimiento que comienza a refundar una nueva administración política no es, sin embargo, sin una referencia que, al mismo tiempo, cuestiona y reinstala sus orígenes. De esto da cuenta, por ejemplo, el neoclasicismo que inspiraba a diferentes pueblos a reconocerse como herederos de un "idílico" momento clásico que sería particularmente el de Grecia y de Roma. Es así como en el siglo XVIII el movimiento artístico neoclásico se inspira de diferentes expediciones arqueológicas, para refundar lo que será su cultura, lo que no ocurre sin una puesta en relación con un origen que reconocen como propio.

En la Alemania de dicha época entonces se planteaba el problema del reconocimiento de una patria [*Heimat*], que pudiera dar cuenta de la esencia propia del pueblo de lengua alemana. La historicidad, en este sentido, aparece en Alemania como búsqueda de lo propio, lo que como se verá en esta tesis tiene no solo repercusiones filosóficas importantes, sino que arriesga las más graves consecuencias políticas.

Lacoue-Labarthe destaca entonces que la historicidad se articula como búsqueda de una (la) propiedad, es decir, la historicidad en tanto que movimiento esencial podría dar cuenta de la esencia del pueblo alemán y con ello encontrar la posibilidad de una articulación política –una patria– que fuera en acorde a dicha propiedad.

Ahora bien, la consideración de que el pensamiento de la historicidad surja en acuerdo a una pertenencia "nacional", es decir, alemana, no significa que el problema de la historicidad sea alemán[149], sino que la historicidad tiene como problema inherente la cuestión de lo propio. En este sentido, la historicidad se comprende como una relación que articula origen y propiedad.

La historicidad, en este sentido, se comprendía como el movimiento que permite

[149] De hecho, como se verá en el capítulo V de esta tesis, Lacoue-Labarthe destaca que los pensadores modernos alemanes toman su consideración de la historia de Rousseau.

hacer surgir la esencia de un pueblo, es decir, la presentación de la verdad de un origen que permitiría el reconocimiento nacional.

La modernidad, en estos términos, se comprende entonces como una configuración de la presentación del ser o la verdad, es decir, como la presentación de la verdad que tiene la particularidad de comprender en la certeza de sí –de su existencia– el fundamento del saber de la verdad que en este sentido es la presentación del ser. Esta presentación, para Lacoue-Labarthe, es un ficcionamiento o moldeamiento [*façonnement*] del ser, lo que comprende como una figura [*Gestalt*]. Ahora bien, la presentación de lo propio tendrá un recorrido de presentaciones que articulan la historia. Piénsese, por ejemplo, en Hegel que piensa la historia como una sucesión de "momentos" en donde la presentación de la verdad se logra siempre por medio de una figura.

Asimismo, la filosofía de Heidegger, considerada como aquella que pretende preguntar por el ser y acceder con ello a la verdad de este, comprende en la historicidad justamente la posibilidad de este acceso. Para Lacoue-Labarthe, en cambio, si bien la radicalidad de la filosofía de Heidegger es innegable, ya que abre la posibilidad de dar con un pensamiento diferencial, esta "radicalidad" se traiciona justamente en su comprensión de la historicidad. Esto porque es en ella donde se accedería a las presentaciones del ser que, a su vez, son las presentaciones de lo originario y de lo propio. Dicho de otra manera, es en la comprensión de la historicidad de Heidegger donde se posibilita no solo el acceso a las presentaciones del ser, sino también su apropiación.

Por el contrario, para Lacoue-Labarthe, la posibilidad de apropiación del ser queda cesurada, ya que el ser nunca se presenta. El ser o más bien "lo que hay" no es accesible en su propiedad, ya que, como se ha dicho, este es siempre re-presentación (y no la presentación).

El propósito de esta tesis está en mostrar que tanto la comprensión de filosofía como la de sujeto entienden este movimiento de historicidad de lo originario o la verdad –en el caso de la filosofía– o del sí mismo en el caso de la figura del sujeto. En este marco el pensamiento que Lacoue-Labarthe tomará particularmente de Hölderlin, pero también de Rousseau pretende desactivar esta presentación debilitándola o comprendiéndola

fuertemente como representación, esto es, la cesura.

2. OBJETIVO Y PLAN DE TESIS

El objetivo principal de esta tesis es demostrar que la historicidad es la clave de lectura fundamental que articula el pensamiento de Lacoue-Labarthe. La tesis se compone en cinco capítulos. En el Capítulo I se exponen las consideraciones de Lacoue-Labarthe a propósito de la crítica y la deconstrucción, para así comprender el abordaje diferencial trágico con el que Lacoue-Labarthe analiza a la tradición filosófica. El Capítulo II pretende exponer la comprensión de filosofía que habría en el pensamiento de Lacoue-Labarthe con el objetivo de mostrar que en ella hay una comprensión de historicidad que pone el acento en la re-presentación. El Capítulo III se detiene en explicitar la interrupción de la identidad del sujeto que se hace evidente en una comprensión de la existencia que no presenta nada propio. El Capítulo IV pretende retomar las consideraciones deconstructivas de los capítulos anteriores para destacar su implicancia para una comprensión de la historicidad en Lacoue-Labarthe, es decir, de la cesura.

3. DE LA BIOGRAFÍA A LA FILOSOFÍA

El problema de la filosofía para Lacoue-Labarthe implica una relación de "explicación" con Heidegger. Esta explicación –que se desarrollará detalladamente en el capítulo I– tiene el carácter de una "crítica (sin crítica)". En esta línea lo que se quiere mostrar en este apartado es que esta explicación comprende también una puesta en cuestión de las determinaciones tradicionales de la filosofía. Por este motivo entra en cuestión el trabajo solitario que implica, según Heidegger, el pensar y también se cuestiona la comprensión

de filosofía como si fuera un pensamiento abstraído de sus situaciones fácticas, no solamente en un sentido de *epojé* sino en consideración de su lugar y de su situación.

Esta puesta en cuestión marca la nota crítica en la que se acorde el pensamiento de Lacoue-Labarthe. La consideración de aspectos biográficos como sus relaciones y sus lugares adquieren una importancia decisiva para la comprensión de filosofía que tiene el pensador de "Typographie". Se trataría de un cuestionamiento que se opera en una puesta al límite de la filosofía, donde entra en cuestión su exposición [*Darstellung*], que la tradición ha delimitado en tesis y conceptos.

Es en acorde, entonces, a esta nota crítica que hay que considerar que la escritura filosófica de Lacoue-Labarthe se marca con una experiencia biográfica, que es la del encuentro con Jean-Luc Nancy[150].

Este encuentro que es también un encuentro filosófico tiene la particularidad de no resolverse en una suerte de unificación o "síntesis" del pensamiento a pesar del trabajo en común que este implicó. Esto quiere decir que se está lejos de la clásica "interpretación" que entiende los encuentros y relaciones entre pensadores como solamente un intercambio (in)feliz de influencias. La experiencia de este encuentro filosófico tergiversa dicha comprensión, ya que interroga de variadas formas a la filosofía misma. Porque este encuentro no es solamente un entrecruzamiento de escrituras y pensamientos, sino la intromisión de y a lo filosófico con el teatro, el cuerpo, el arte, la música, la fiesta, etc., y muy particularmente, con la vida en común –que en la filosofía suele esconderse tras las bambalinas de la privacidad–. Es así como este encuentro permite pensar la experiencia misma de lo común, de la comunidad[151]. Esto implica la experiencia de vivir con el otro que, lejos de ser solamente un encuentro de potencialidad, arriesga también una violencia que se hace evidente en la pregunta que Blanchot les dirige en una carta a propósito del

[150] Esta cuestión, lejos de ser mera anécdota, es más bien decisiva. Ya que implica *de facto* una distancia con la "pose" filosófica del "*Selbstdenken*". En Lacoue-Labarthe es explícita la distancia que hay entre su pensamiento y la voluntad filosófica del pensar por sí mismo y en solitario.

[151] Esta experiencia que plantea la pregunta por la comunidad es importante para su época por al menos dos motivos: 1) se plantea por lo común cuando ya el fracaso o la perdida de las esperanzas en lo que se conoció como "socialismo real" es inminente. 2) plantea una experiencia de pensamiento diferente a la que se da en soledad.

trabajo filosófico que ellos (Lacoue-Labarthe y Nancy) comenzaban a realizar, esta es: ¿cómo podían trabajar juntos sin destruirse el uno al otro?[152]. Así, se podría decir que el encuentro entre Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy no es solamente un encuentro de pensamientos que escriben en conjunto, sino también la exposición de la experiencia de una escritura en (des)encuentro.

> El encuentro con Jean-Luc Nancy, (…), cuando llegué aquí; un encuentro, por lo demás, organizado perfectamente. Donde nació, casi inmediatamente, la idea de un posible trabajo en común, aquí mismo en "provincia" (y en Estrasburgo que es una ciudad evidentemente simbólica). Sin Jean-Luc Nancy, sin su ejemplo y su apoyo, sin la amistad, sencillamente, o la fraternidad. Sé muy bien que no me habría arriesgado en la escritura "filosófica". Sin este "comunismo de espíritus" como dice Hölderlin, "la *psyque* entre amigos", sin esta "entrevista infinita", como dice Blanchot; sé que no habría podido elaborar lo que me ha sido dado a elaborar, a mi medida. [*Le rencontre avec Jean-Luc Nancy, (…), lorsque je suis arrivé ici – une rencontre du reste parfaitement organisée. D'où prit naissance, presque immédiatement, l'idée d'un travail commun possible, ici même, en « province » (et à Strasbourg, qui est une ville évidemment symbolique). Sans Jean-Luc Nancy, sans son exemple et son soutien, sans l'amitié, tout simplement, ou la fraternité, je sais très bien que je ne me serais pas risqué dans l`écriture « philosophique ». Sans ce « communisme des esprits » comme dit Hölderlin, « la* psychè *entre amis », sans cet « entretien infini », comme dit Blanchot, je sais que je n'aurais pas pu élaborer ce qu'il m'a été donné d'élaborer, à ma mesure.*] [153].

El trabajo "en" (des)encuentro entre Lacoue-Labarthe y Nancy quiso hacerse cargo

[152] Pregunta parafraseada por Nancy, que hace referencia a una carta de Blanchot que Nancy ha perdido. *Cfr.* Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le mythe.* (Paris: Lignes, 2015), 16.
[153] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique". En: *Lignes.* Nouvelle édition (Paris: lignes. *22*, 2007), 202.

de lo filosófico sin desentenderlo[154] de sus implicancias de estar en "ex-posición"[155]. El estar expuesto se puede comprender también como un "estar en la mira", es decir, exponerse al peligro[156]. Esta experiencia "común" de lectura, de escritura, de pensar, de "co-habitar" [157] promueve una intensidad tal que Nancy también duda en calificarla solamente de "amistad"[158]; su proximidad con "Philippe" –tal y como Blanchot lo sugería con la pregunta que anteriormente se ha parafraseado– no asegura el lugar del otro entre ellos. En *Entretiens de l'Île Saint-Pierre* [159], Bailly pregunta a Lacoue-Labarthe por el trabajo de colaboración con Nancy relacionando esta experiencia con lo que él denomina "la fractura dolorosa del sujeto [*la fracture douloureuse du sujet*]". En este sentido, se podría decir que el habitar con un otro hace la experiencia "literal" de habitar con un "fuera de sí"[160], lo que cuestiona la comprensión del sujeto como certeza de sí. Esta problemática

---

[154] "Es importante destacar este aspecto personal "privado", si tú quieres, y afectivo que de entrada habrá doblado, acompañado, o bien favorecido o incluso desencadenado, revelado, si no fomentado… el motivo intelectual. Este motivo ciertamente existía ya, pero hay que decir que no imagino que el trabajo en común hubiese podido llegar al grado excepcional de reparto al que llegó si no hubiera sido entrelazado a y alimentado de un reparto de nuestras vidas personales que enseguida se tradujo por una comunidad de vida de casi veinte años. [*Il est important de souligner ce mobile personnel, « privé », si tu veux, et affectif, qui d'emblée aura doublée, accompagné – ou bien favorisé, voire déclenché, révélé, sinon fomenté… - le motif intellectuel. Ce dernier était là, c'est certain, et j'y viens. Mais il faut bien dire que je n'imagine pas que le travail commun aurait pu atteindre le degré exceptionnel de partage qu'il a atteint s'il n'avait été entrelacé à et nourri d'un partage de nos vies personnelles, qui s'ensuite traduit par une communauté de vie de presque vingt ans.*]". Jean-Luc Nancy, "D'une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe." En: *Revue l'animal.* N° 19-20, (Paris, 2008), 107.

[155] A propósito de la experiencia de "exposición" que habría sido el trabajo en conjunto con Lacoue-Labarthe, Nancy indica que esto se podría comprender en todos sus sentidos: de forma neutra o positiva, es decir, como publicación o comunicación, y al mismo tiempo como forma crítica, o sea, como exhibición. *Cfr.* Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le mythe.* (Paris: Lignes, 2015), 15.

[156] Esta comprensión de estar en peligro está completamente relacionada con la comprensión de experiencia que tiene Lacoue-Labarthe. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como experiencia.* (Madrid: Arena Libros, 2006), 27-*28. /* "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme expérience.* (France: Christian Bourgois, 2015), 30-31. Esto será analizado en los capítulos ulteriores.

[157] Jean-Luc Nancy, "Philippe." En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*. (France: Lignes, 2010), 412.

[158] No se está diciendo que no haya amistad entre ellos, sino que su proximidad no hace clara su delimitación con respecto a lo "familiar", o lo que Lacoue-Labarthe antes nombraba como "fraternidad". Jean-Luc Nancy, "Philippe." En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible,* (France: Lignes, 2010), 411.

[159] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint*-Pierre, (France: Production hors œil, 2006), DVD.

[160] Como se verá en el capítulo siguiente es justamente este "fuera de sí" –que en tanto afuera no puede nunca apropiarse y, por lo tanto, tendrá formaciones diversas– lo que abrirá la comprensión de existencia que Lacoue-Labarthe retoma –no de manera directa de Heidegger– sino de Rousseau.

resalta, por ejemplo, cuando Nancy indica que se vio ocupando el lugar de "Philippe" –es decir, parafraseando a Blanchot: "destruyendo" a Lacoue-Labarthe– en el coloquio en homenaje a Lacoue-Labarthe que se organizó en el Teatro Nacional de Estrasburgo, en octubre del 2009[161]; en el momento en que respondía desde el lugar de "Philippe" diciendo, por ejemplo: "sí, pero vea, yo creo que Philippe pensaba tal o tal. [*Oui, mais voilà je crois que Philippe pensait ceci ou cela*]" [162]. Como se verá a lo largo de esta tesis –y muy particularmente en el Capítulo III– el problema de hablar en nombre de otro es de primera importancia porque no se lo comprende como un intento de hacerse cargo de una experiencia imposible, sino muestra, más bien, que la comprensión de experiencia que hay en Lacoue-Labarthe se mantiene una condición imposible que deconstituye al sujeto.

Ahora bien, se podría argüir, contra lo que aquí se está diciendo, que el trabajo filosófico de Lacoue-Labarthe y Nancy no tiene nada de novedoso; que la amistad es más bien un tema clásico y hasta inherente a la filosofía. Por ejemplo, ya Fátima Verdugo ha mostrado que la *philia* –palabra que hace parte de la propia palabra "filosofía"– sería para Aristóteles, primeramente, una búsqueda de la virtud y que el afecto hacia el otro sería casi una consecuencia de la búsqueda mutua de la *areté*[163]. Sin embargo, en las entrevistas publicadas tanto a Lacoue-Labarthe como a Nancy se deja ver un interés más bien aparte del de la búsqueda de una virtud, si esta se comprende como la adquisición de algún conocimiento u otro bien. En estas se deja ver más bien una suerte de cuestionamiento de la experiencia común en la experiencia común. Se trata incluso, muchas veces, de un movimiento a contrapelo del enaltecimiento de sus figuras particulares o en conjunto. Hay más bien en estos pensadores una distancia con cualquier interpretación que mitifique su encuentro, lo que no significa sin embargo que este no haya sido importante para el desarrollo de sus pensamientos en diferencia. Ahora bien, si hay una particularidad en este encuentro, esta no está en la realización de un trabajo sobre la "experiencia" de la amistad o de la enemistad, sino en tomar en cuenta cómo la experiencia comunitaria –la del

[161] Coloquio organizado por Jacob Rogozinski a dos años de la muerte de Lacoue-Labarthe.
[162] Jean-Luc Nancy, "Philippe". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible.* (France: Lignes, 2010), 412.
[163] *Cfr.* Fátima Verdugo, "La necesaria amistad primera". En: *Paideia*, 19. Nº 42. (1998), 25-38.

encuentro en lo común– excede y atraviesa la representación filosófica. Ellos mismos hablaban de dicha experiencia como su "experimento"[164], y que los llevó a exponer(se) no solo como la filosofía clásica entiende lo que es la exposición de un pensamiento, es decir, en su traducción al *logos*, sino incluyendo en el pensamiento filosófico lo que el mismo pensamiento occidental ponía afuera de este, a saber, la "vida personal". Ya no se trata en este esfuerzo en común de lograr un encuentro solo en el "dialogo"[165], sino también de aquello que se resiste a ser traducido en el (al dia)*logos*. De esta forma, este encuentro se materializa desde un principio –y según lo indican tanto Lacoue-Labarthe como Nancy– en un "habitar" en conjunto, un "co-habitar". Esta ex–periencia del "ex–perimento"[166], como se ha dicho, trastoca las delimitaciones de la filosofía, ya que "la filosofía fue entonces para nosotros indisolublemente la vida, la política, la experiencia, la fiesta. [*La philosophie fut alors pour nous indissolublement la vie, la politique, l'expérience, la fête.*]"[167].

Se podría decir, entonces, que se trata de una experiencia que hace violencia al concepto de filosofía que se ha amparado en la filosofía del concepto. Es en este sentido que dicho encuentro tiene alguna importancia. Lo que permitieron estos pensadores fue hacer entrar a la filosofía componentes que la tradición no había considerado[168] y que

---

[164] Tanto Lacoue-Labarthe como Nancy, por razones que se explicarán a lo largo de la tesis, no habrían llamado a esta experiencia de habitación un "proyecto"; algunas veces la denominaban simplemente como "experimento". *Cfr.* Jean-Luc Nancy, "Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg". En: *Europe*. *Revue littéraire* mensuelle, Nº 973. (Paris, mayo, 2010), 11 y 13.

[165] Se podría tratar más bien de lo que Blanchot denomina: "palabra plural [*parole plurielle*]", es decir, una suerte de diálogo que no realiza una identificación. *Cfr.* Maurice Blanchot, *L'entretien infini.* (Paris: Gallimard, 2016), 319. "Nosotros no "comprendemos", o bien no decimos de la misma forma, algo que podría bien ser "lo mismo"; pero lo mismo justamente no es lo idéntico, y es así sin duda que ocurre siempre ante todo "diálogo" (se podría decir: el monólogo es imposible). [*Nous ne · « comprenons » pas, ou bien nous ne disons pas de la même façon quelque chose qui pourrait bien être « le même »: mais le même n'est justement pas l'identique, et c'est ainsi sans doute qu'il y a toujours et avant tout « dialogue » (on pourrait dire: le monologue est impossible)*.]". Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "dialogue sur le dialogue". En: *Scène* (Paris: Christian Bourgois, 2013), 84.

[166] El prefijo "ex" justamente sirve aquí para marcar su movimiento hacia un exterior, que en este caso es comprendido como aquello que no habita en el *logos*.

[167] *Cfr.* Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, (Paris: Lignes, 2015), 15.

[168] Ahora bien, es importante señalar que dicha violencia a la tradición era algo que pertenecía a la época. Y así como Lacoue-Labarthe y Nancy realizaban este experimento podría considerarse también en esta

hacía violencia a la propia tradición filosófica. Movimiento que resulta tradicional y clásico justamente en el momento que cuestiona a la tradición. Sin embargo, como se intentará mostrar en esta tesis, este encuentro impulsa una reflexión filosófica importante y novedosa.

Nancy recuerda que es por este encuentro que él se permeó de la relación que Lacoue-Labarthe mantenía con la literatura[169], "es decir, con la 'mimesis'"[170]; y Lacoue-Labarthe se sumergió en el abordaje de la metafísica que interesaba particularmente a Nancy[171]. Ahora bien, la experiencia de esta "ex-posición", con su desplazamiento (violento) desde la tradicional comprensión del pensar en solitario y en silencio hasta la mutua exhibición, no es en ningún caso –como ya se ha hecho notar– una experiencia de tranquilidad y comodidad, sino más bien al contrario:

> Es verdad que nos amenazábamos en este sentido[172], que cada uno pudo sentirse en peligro de ser sobrepasado por el otro: Philippe por mi fuerza de trabajo y yo por su fuerza de convicción. O bien otra versión de la misma oposición, Philippe por un "trabajo del concepto" y yo por una "vocación literaria". [*Il reste vrai que nous nous sommes menacés en ce sens que chacun a pu se sentir en danger d'être dépassé par l'autre: Philippe par ma force de travail et moi par sa force de conviction. Ou bien, autre version de la même opposition, Philippe par un « travail du concept » et moi pour une « vocation littéraire »*][173].

misma línea el trabajo en conjunto de Deleuze y Guattari. En otras palabras, había algo de "histórico" en dicha violencia.

[169] A este respecto, recuerdo que Nancy me ha dicho, en algún encuentro en Estrasburgo, que cuando conoció a "Philippe", este último le mostró muy rápidamente algunos de sus trabajos "literarios", lo que hizo que Nancy pensara en primera instancia que Lacoue-Labarthe era un profesor de filosofía que pretendía ganarse su vida con la enseñanza de esta materia, pero que su verdadero interés era la literatura y la escritura. Sin embargo, al poco tiempo de conocerlo, se dio cuenta que el asunto era "mucho más complicado que eso".

[170] Esta identificación imposible que es la identificación de la mimesis se plantea en estos términos así porque es Nancy quien habla y la realiza. *Cfr.* Jean-Luc Nancy, "D'une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe." En: *Revue l'animal.* N° 19-20, (Paris, 2008), 107.

[171] *Cfr. Ibíd.*, 107 y 109.

[172] Referencia a la pregunta que Blanchot les dirige sobre el trabajo en conjunto, que aquí se hace en la nota 8.

[173] Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le* mythe, (Paris: Lignes, 2015), 17.

Quizá esta experiencia de lo que aquí se ha denominado como "estar en la mira" no es sino otra representación del peligro inherente al pensar que aquí aparece aporéticamente en el riesgo de la desaparición. Problemática que como se verá más adelante sería de gran importancia para Lacoue-Labarthe.

3.1. HEIDEGGER EN ESTRASBURGO

El encuentro de Lacoue-Labarthe y Nancy ocurre en la ciudad de Estrasburgo. Ciudad que –como se verá en lo que sigue– marcará una impronta en el pensamiento contemporáneo justamente por el trabajo filosófico que ahí estos dos pensadores realizan. Derrida llegará incluso a escribir: "El lugar dice: Estrasburgo [*Le lieu dit: Strasbourg*]" [174] haciendo destacar que la ciudad fue comprendida por muchos como la ciudad de la deconstrucción.

En este sentido, Estrasburgo, como recuerda Nancy, llega hasta volverse una significación de por sí porque esta citaba a Heidegger: "¿por qué permanecemos en provincia?"[175], ya que en Heidegger también el lugar de la filosofía se había vuelto cuestión. Lo que no es una mera cita anecdótica para esta tesis, ya que Lacoue-Labarthe suscribe la tesis derridiana de que la filosofía de Heidegger se mueve dentro de

> una ideología fundamentalmente "economista", que se organiza sistemáticamente a partir de los valores, temas y motivos de la "casa" y de la "estancia" (del *oikos),* del "habitar" y del "construir", de la "guardia" y de la "salvaguarda" (de la

[174] *Cfr.* Jacques Derrida, "Le lieu dit: Strasbourg." En: *Penser à Strasbourg*, (Paris: Galilée, 2004). (Dicho sea de paso, que, el nombre de esta conferencia es una cita de la traducción al francés que realizó Lacoue-Labarthe de la traducción de "Antígona" que realizara al alemán Hölderlin. Dicha cita es el verso 764: Es el lugar el que me dicta lo que debo poner en orden. [*Der Ort sagt mir wohl, was ich ordnen muß/ C'est le lieu qui me dicte ce que je dois mettre en ordre.*] *Cfr.* Friedrich Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*, (Paris: Christian Bourgois, 1978), 84 y 85. "Así que es el lugar el que me dice lo que yo debo ordenar". Friedrich Hölderlin, Antígona, (Madrid: La oficina, 2014), 97).

[175] *Cfr.* Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le* mythe, (Paris: Lignes, 2015), 14. / *Cfr.* Martin Heidegger, "Warum bleiben wir in der Provinz" *Gesamtausgabe.* Bd. 13. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 9–14.

> *Wahrheit),* de la economía campesina o artesanal cerrada (pastores y carpinteros), de la "patria", de lo "natal", de lo "familiar", del "en casa": *Heimat, heitmatlich, heimlich, heimisch,* etc. [*une idéologie fondamentalement « économiste », s'organisant systématiquement à partir des valeurs, des thèmes et des motifs de la « maison » et du « séjour » (de l'oikos), de l'« habiter » et du « bâtir », de la « garde » et de la « sauvegarde » (de la Wahrheit) , de l ' économie paysanne ou artisanale fermée (bergers et menuisiers), de la « patrie », du « natal », du « familier », du « chez soi » - Heimat, heimatlich, heimlich, heimisch, etc.*][176].

Asimismo, la situación de Estrasburgo cerca de Friburgo y, por supuesto, de Todnauberg, aludía implícitamente al filósofo de la Selva Negra. Sin embargo, Estrasburgo lejos de representar la noción de *Heimat*, se representa más bien como una ciudad "de paso"[177], que ha hecho en más de una oportunidad experiencias contrarias a lo *heimlich*, habiendo sido una ciudad tanto alemana como francesa en distintos momentos de la historia[178] Estrasburgo "es a la vez capital de Europa, (…) y ciudad fronteriza, ciudad que no ha dejado de ser, expropiada y reapropiada, ciudad abierta, abierta a más de una lengua. [*est à la fois capitale de l'Europe, (…), et ville frontière, ville qui n'a cessé d'être, expropriée et réappropriée, ville ouverte, ouverte à plus d'une langue (…)*]"[179]. En pocas palabras, también Estrasburgo planteaba la exigencia de una relación crítica con Heidegger. Se podría decir que mientras el filósofo de la Selva Negra necesitaba del retiro y la soledad de su *Hütte* para así lograr "pensar"[180], "Lacoue-Nancy" escribían y pensaban en medio de una Eurometrópolis –que es sede del parlamento europeo– al borde de la

---

[176] Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. En nombre de" En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 267-268. / "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris: Galilée, 1986) 235.

[177] Lacoue-Labarthe dice esto en el siguiente documental: *Cfr.* Michel Deutsch (Dir.). *Alsace, terre* étrangère, (Alsace: Carmin films, 2002) DVD.

[178] La ciudad de Estrasburgo que Hitler había invadido y ocupado en 1940 vuelve a ser tomada por los franceses en 1944; y ya en 1946, o sea una vez terminada la segunda guerra, esta se comprende como capital europea albergando en ella el "Consejo de Europa" y el "Tribunal Europeo de Derechos Humanos". En este sentido, Estrasburgo se vuelve una ciudad que perdió la guerra siendo alemana y la ganó siendo francesa erigiéndose, al mismo tiempo, como capital europea.

[179] Jacques Derrida, "Le lieu dit: Strasbourg". En: *Penser à* Strasbourg (Paris: Galilée, 2004), 40.

[180] *Cfr.* Martin Heidegger, "Debajo y a través de los altos abetos" En: *Desde la experiencia del* pensar, (Buenos Aires: Vórtice, 2014), 15. / *Cfr.* Martin Heidegger. "Aus der Erfahrung des Denkens. Unter den hohen Tannen hindurch" *Gesamtausgabe.* Bd. 13, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 81.

Selva Negra, y lo hacían en una suerte de experiencia comunitaria. Esta "situación", que es –como se acaba de ver– una cuestión filosófica, exigirá entonces una relación "crítica" de los "pensadores de Estrasburgo"[181] con el filósofo de la Selva Negra. Ahora bien, es importante señalar que no se trata para Lacoue-Labarthe o Nancy de "descubrir" una particularidad inherente a la ciudad de Estrasburgo que realice por sí misma una suerte de experiencia *unheimliche*, sino que la significación que esta ciudad toma aquí solo es tal en acuerdo con la narrativa de la filosofía de Heidegger, y no pretende, entonces, crear el mito de la ciudad impropia.

Es importante destacar también que la época en que ocurre el encuentro entre estos pensadores es al final de la década de los años sesenta[182]. La filosofía en Francia[183] en

[181]En esta tesis tanto a Lacoue-Labarthe como a Nancy se les llamará algunas veces: "pensador(es) de Estrasburgo". Esto en ningún caso se debe interpretar como un forzamiento a una suerte "enraizamiento" de un pensamiento, o a la consideración del pensamiento en una necesaria "pertenencia" de "origen", sino más bien todo lo contrario. Se debe recordar que ni Lacoue-Labarthe ni Nancy son "*strasbourgeois*", ni tampoco alsacianos. El nombre de "Estrasburgo" es también para ellos el de una ciudad con la que no tienen una relación de pertenencia primera. A esa consideración habría que sumar lo ya dicho anteriormente de esta ciudad, la ciudad "de paso".

[182] La fecha no es poco importante. Nancy explicará algunas decisiones de lo que a veces llaman su "comunidad" justamente en acuerdo a la época. El sentimiento de que un mundo se agota y que nuevas formas de habitar son exigidas. También habría que tomar en consideración los acontecimientos de mayo del 68 que facilitaron el trabajo en conjunto entre los jóvenes filósofos. "68 removió todo, tanto las formas de vida como los pensamientos, los esquemas políticos y las representaciones sociales, sexuales o culturales. [*68 brassait tout, les formes de vie comme les pensées, les schèmes politiques et les représentation sociales, sexuelles ou culturelles*]". Jean-Luc Nancy, "Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg". En: *Europe*. *Revue littéraire mensuelle*. Nº 973. (Paris: Mayo, 2010), 12. Este trabajo en conjunto fue lo que se denominó "Lacoue-Nancy" o "Nancy-Lacoue". Asimismo, Nancy recuerda que antes de conocerse a Lacoue-Labarthe, los dos tenían un amigo en común, Daniel Joubert un cercano al movimiento situacionista de Estrasburgo, pero alejado de los núcleos centrales. Joubert era "un personaje mítico, creador de su propio mito, ufano dirían algunos, pero extraordinariamente seductor por su mordaz espíritu y su rechazo intransigente a toda obediencia, incluso a toda convención. Quizá podría decir que su mito fue un aspecto de unión entre Philippe y yo. "*un personnage mythique, créateur de son propre mythe – hâbleur, diraient certains, mais extraordinairement séduisant par son esprit acéré et son refus intransigeant de toute obédience, voire toute convenance. Peut-être pourrais-je dire que son mythe fut un trait d'union entre Philippe et moi*". Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le* mythe, (Paris: Lignes, 2015), 13.

[183] "Ellos [Lacoue-Labarthe y Nancy] venían de leer las primeras obras de Derrida o de Deleuze y de Foucault. Habían percibido las ondas todavía mal identificadas que provenían de Heidegger, y ni uno ni el otro eran muy sensibles a Sartre, es decir, al último estado de un pensamiento de la historia. [*Ils [Lacoue-Labarthe y Nancy] venaient de lire les premiers ouvrages de Derrida ou de Deleuze et de Foucault. Ils avaient perçu les ondes encore mal identifiées qui provenaient de Heidegger, et ils n'étaient ni l'un ni l'autre très sensibles à Sartre, c'est-à-dire au dernier état d'une pensée de l'histoire*]". Jean-Luc Nancy, "Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg". En: *Europe*. *Revue littéraire mensuelle*. Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 12.

aquella época, como ocurría con varias instituciones de la sociedad francesa, también experimentaba re-formaciones y trans-formaciones. Sin embargo, el trabajo filosófico sobre la filosofía de Heidegger se expresaba casi siempre a los ojos de Lacoue-Nancy como mera "devoción y repetición [*dévotion, répétition*]"[184]. En otras palabras, el trabajo filosófico heideggeriano en la Francia de los años 60 se dedicaba –según Lacoue-Labarthe– puntualmente a una suerte de formación de epígonos[185]. Paradójicamente, este diagnóstico citaba nuevamente a Heidegger[186], ya que podría hacer referencia a la tesis de que la filosofía habría llegado a su fin y que no quedaría más que renacimientos epigonales[187] o, dicho de otra manera la filosofía como "comentario" a la "tradición". Lacoue-Labarthe y Nancy no pretenden hacer parte entonces del "heideggerianismo francés" de su época. En sentido estricto no se les puede etiquetar de "heideggerianos", aunque ambos en esa época consideraban a Heidegger como un pensador de primera importancia. Así, uno de los intereses comunes que mantenían tenía que ver con hacerse cargo de lo que la filosofía de Heidegger ponía en juego, y esto solo se podía lograr con un trabajo "crítico" que acompañara a la filosofía heideggeriana sin caer en la devoción antes mencionada.

Para Lacoue-Labarthe, entonces, se trata de asumir una suerte de exigencia[188] de pensar la filosofía de Heidegger, cuestión de la que los denominados "heideggerianos" no habrían logrado hacerse cargo. Se exigía pensar lo que "hay" en la filosofía de Heidegger, lo que implicaba al mismo tiempo estudiar las formas de acceso a su filosofía. Ahora bien,

---

[184] Michel Deutsch (Dir.), *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe*, (France: Sepia & France. 2013), DVD.

[185] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política.* (Madrid: Arena Libros, 2002), 16. /. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1998), 14.

[186] *Cfr.* Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y* ser, (Madrid: Tecnos, 2000), 79. / "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". *Gesamtausgabe.* Bd. 14, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 79.

[187] *Cfr. Ibíd.*

[188] La palabra "exigencia" re-sonará varias veces a lo largo de esta tesis. Sin embargo, en ningún caso se la entenderá como el envío a una "tarea" a realizar, como ha sido el intento heideggeriano de comprender el final de la filosofía, sino más bien, como una "insistencia" que hace referencia a un afuera ("ex"). Este afuera de lo filosófico es una suerte de debilitamiento especulativo, es decir, el intento de pensar con aquello que no se apre(he)nde.

la importancia del trabajo filosófico de Heidegger no estaba dada solamente por la "radicalidad" de su pensamiento, sino por la implicancia política que se manifestaba en su filosofía; es decir, no se podía acceder a dicha "radicalidad"[189] si no se asumían las consecuencias políticas que mantenía inherentemente este filosofar radical. En este sentido, hacerse cargo de la filosofía heideggeriana tenía que ver con "hacerse cargo" de una época. Comprendiendo a esta altura "época" como todo aquello que configura un régimen de sentido de un "momento" particular. Desde esta consideración de la filosofía heideggeriana como pensamiento de la época se entiende lo imperativo de su comprensión. No se trata ni para Lacoue-Labarthe ni tampoco para Nancy de estudiar la filosofía de Heidegger por mero interés teórico, sino por una exigencia de "situación", de un ponerse fuera, es decir, literalmente una "ex-igencia"[190].

3.2. EL SILENCIO "HISTORIAL" DE HEIDEGGER

Ahora bien, esta exigencia de pensar "críticamente" a Heidegger la hacía en esta época otro pensamiento que también será de primera importancia para Lacoue-Labarthe, a saber, el de Jacques Derrida[191]. Por eso Nancy dirá a propósito de su encuentro con Lacoue-Labarthe que este fue posible gracias a Heidegger y Derrida.

---

[189] "Radicalidad crítica" será el adjetivo que el propio Lacoue-Labarthe utilizará en sus años de *Kâgne* para calificar la "potencia y belleza" de la filosofía de Heidegger, y aunque el propio filósofo de Estrasburgo confesará que en aquella época estaba lejos de comprender la filosofía de Heidegger, pocos podrán negar que el pensamiento de Heidegger se presenta como radical. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: *Lignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 200.

[190] La misma etimología de la palabra exigencia hace referencia a este movimiento de mover(se) hacia afuera. "*Ex*": hacia fuera y "*agere*": mover, actuar, llevar adelante.

[191] *Cfr.* Michel Deutsch (dir.), *Le voyage à Tubingen. Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe,* (France: Sepia & France, 2013). DVD., Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris:Galilée, 1986). Philippe Lacoue-Labarthe, *"Fidelités" en: Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice* Blanchot, (Paris: Galilée, 2011). [Estos son solo algunos de los lugares donde Lacoue-Labarthe confiesa la importancia que tiene el trabajo de Jacques Derrida para su propio estudio.]

> ¿Qué es lo que hizo posible el encuentro? Primero de todo, dos nombres: Heidegger y Derrida. Ambos nos reconocíamos en ese lado o de esta proveniencia; el régimen de pensamiento en el cual nos acordamos. En el fondo, las cosas las razones eran muy diferentes. Para Philippe, la relación con la literatura, es decir, con la mímesis, era apremiante, mientras que para mí era el modo –digamos– del abordaje metafísico, por un lado, la "pregunta del ser", y por el otro, la "diferencia". [*Qu'est-ce donc qui faisait la rencontre possible ? Deux noms d'abord, Heidegger et Derrida. Nous reconnaissions tous les deux de ce côté-là, ou dans ce provenance là, le régime de pensée auquel nous nous accordions. Au fond des choses, les raisons étaient fort différentes. Pour Philippe, le rapport à la littérature – c'est-à-dire à la mimesis – était prégnant, tandis que pour moi, c'était le mode, disons de l'abord métaphysique, la « question de l'être » d'un côté et de l'autre la « différance »*][192].

Para Lacoue-Labarthe hasta ese momento solo Derrida había logrado un trabajo crítico en lengua francesa a la altura de la exigencia de la época, o sea, de una explicación [*Auseinandersetzung*[193]] "de", "con" y "contra" la filosofía de Heidegger[194].

Lo que se pone en juego en este pendiente filosófico, que Lacoue-Labarthe y otros pensadores han destacado de la filosofía de Heidegger, se encuentra entonces lejos de pretender una inclusión "acrítica" de su filosofía a la tradición filosófica –filosofía que como tal haría parte de la historia de la metafísica[195]–. En otras palabras, no se trata para Lacoue-Labarthe de estudiar la filosofía heideggeriana por mero interés académico. Este estudio tiene implicancias particularmente políticas. Por ello será comprendido como una exigencia epocal.

Esta exigencia de "hacerse cargo" de la filosofía de Heidegger (de la época) no se

---

[192] Jean-Luc Nancy, "D'une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe." En: *Revue l'animal.* N° 19-20, (Paris, 2008), 107. Se puede encontrar exactamente la misma "confesión" de proveniencia de autores, dicha por Lacoue-Labarthe en: Michel Deutsch (dir), *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue*-Labarthe, (France: Sepia & France. 2013), DVD.

[193] Es decir, una disputa, una discusión. Hay que destacar el prefijo alemán "aus" en esta palabra, que hace referencia a un afuera. Se trata de un salir-fuera (de Heidegger) y en ningún caso de un continuar al interior de lo que se podría denominar un "heideggerianismo".

[194] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris: Galilée, 1986), 232.; *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: Lignes, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 201.

[195] Quizás sea por esta comprensión del pensamiento de Heidegger como parte de la historia de la metafísica lo que posibilite que su pensamiento devenga escuela. Un pensamiento que forma epígonos.

resuelve con el reconocimiento de su pensamiento como filosofía. La importancia de su estudio está, para Lacoue-Labarthe, en hacerse cargo de un silencio[196] historial y horroroso del que Heidegger habría hecho paradójicamente eco.

> (…) creo inútil insistir en ello ahora, sea solo por decir una vez más, en ello está lo que llamaría, por falta de algo mejor, una obligación, que la complicidad con (el silencio sobre) esta atrocidad historial y espiritual que fue la Exterminación – la Shoah, si se me permite pronunciar este nombre – representa para mí la falta extrema. El filosofar en ello se oscureció definitivamente. [*(…) je crois inutile, maintenant d'y insister, Sinon pour redire, il y va de ce que j'appellerai faute de mieux une obligation, que la complicité avec (le silence sur) cette atrocité historiale et spirituelle que fut l'Extermination – la Shoah, s'il m'est permis de prononcer ce nom – représente à mes yeux la faute extrême. Le philosopher s'y est définitivement assombri.*][197].

De aquí, entonces, el carácter de exigencia en el sentido de "obligación" de este pendiente, que se podría resaltar con la siguiente pregunta: ¿de qué manera uno de los filósofos más importante del siglo XX (y con él la filosofía) ha sido parte de esta atrocidad[198]? Es en este sentido que Lacoue-Labarthe pretende realizar una *Auseinandersetzung* con Heidegger, lo que no implica –como se verá más adelante– ningún "heideggerianismo" de su parte, sino más bien, trabajar "con", "en", "desde" y "contra" la filosofía de Heidegger.

La "radicalidad" de la filosofía heideggeriana implica un tratamiento diferente al "puro" trabajo conceptual que permite objetivar sus elementos en cuestión. Lo que Lacoue-Labarthe intenta es "ex-plicarse" con la filosofía de Heidegger, lo que no significa la mera continuación de su filosofía. Por ello André Hirt, lúcido interprete de la obra de

---

[196] Como se verá muchas veces a lo largo de la tesis, los silencios de Heidegger serán (casi) siempre importantes para Lacoue-Labarthe.

[197] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: *Lignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 201-202.

[198] *Cfr. Ibíd.* Philippe Lacoue-Labarthe. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la* politique, (Paris: Christian Bourgois, 1998) 22. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: *Lignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 200-201.

Lacoue-Labarthe a la luz de su biografía, es enfático al señalar que "no se puede reducir Lacoue a Heidegger, a lo que [este último] ha dicho, ha hecho. Su pensamiento [el de Lacoue-Labarthe] va más lejos, más allá y al lado. [*On ne peut pour autant réduire Lacoue à Heidegger, à ce qu'il a dit, à ce qu'il a fait. Sa pensée porte plus loin, au-delà et à côté*]"[199].

Asimismo, Hirt destaca una particularidad del hacerse cargo de esta exigencia por parte de Lacoue-Labarthe. Esta es que hay una cierta obstinación por parte del pensador de "Typographie" a recurrir, una y otra vez a las mismas citas. Esto marcaría una sensibilidad particular del pensamiento de Lacoue-Labarthe que merece ser resaltada en este momento de la introducción que se refiere a su trato con Heidegger. Escribe Hirt: Lacoue-Labarthe

> busca, a pesar de todo, una y otra vez, una luz, si esto no es que espera una respuesta que sabe que no llegará pero que puede, por improbable suerte, llegar a él de un golpe, a él. ... [*y cherche malgré tout, encore et encore, une lumière, si ce n'est qu'il attend une réponse dont il sait qu'elle ne viendra pas mais qu'elle peut, par chance improbable lui venir d'un coup, à lui…*][200]

Así, estas citas que se repiten en él y que pueden develar una obstinación no son otra cosa de lo que más adelante se comprenderá como "frase", pero que en este momento conviene destacar como una insistencia que pierde la claridad de saber si proviene de un interior o exterior y que adquiere su insistencia en cierta imposibilidad de realización, lo que no quiere decir que no se represente.

La "exigencia" de la época que obstina a Lacoue-Labarthe está relacionada con lo que ha sido el horror occidental. Con esto Lacoue-Labarthe se refiere en primer lugar a la *Shoá*. Sin embargo, la insistencia de Lacoue-Labarthe por este horror va más allá de dicha

---

[199] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue*-Labarthe, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 104. Ahora bien, como se verá más adelante, esta cita plantea un problema que se aclarará en paginas ulteriores y que concierne a la comprensión de crítica que Lacoue-Labarthe comenzará a ensayar. El punto central del problema de esta cita es que plantee un ir más lejos no puede ser en ningún caso una superación, ya que de ser así se recaería nuevamente en aquello que se critica, a saber, la posibilidad de un pensamiento que se pretenda (¡ahora sí!) verdadero.

[200] *Ibíd*., 103.

aberración. Lacoue-Labarthe intenta saber si acaso Occidente, es decir, Europa no se constituye de una estructura sacrificial, la cual iría de la mano con el surgimiento de cierta "existencia espiritual"[201]. En este sentido, la filosofía como pensamiento europeo debe ser estudiada como parte de dicho horror[202].

La filosofía, en este contexto, no se puede comprender como siendo ajena a dicho horror; como si estuviera en un "más allá" de esta exigencia. La sospecha que existe aquí, de manera subyacente, es si acaso no es justamente dicha pretensión de la filosofía de no estar implicada en el horror político de Occidente, lo que de alguna forma devela una pertenencia. En este sentido, ¿por qué no se podría pensar en una implicación filosófica de Heidegger en dicho horror? Todo esto más allá de las implicaciones fácticas de este, que, por lo demás, hoy ya han sido bien divulgadas[203], lo que interesará a Lacoue-Labarthe es preguntarse si el desentender la filosofía de este horror no es acaso reeditar la "falta"[204] que Heidegger no dejó de cometer, a saber, el silenciamiento de lo que el nazismo y con él Occidente fue y realizó. Por estos motivos, no será extraño encontrar en Lacoue-Labarthe una profunda desconfianza en la filosofía que se hace patente en la mayoría de sus textos, dando así una tónica, en cierto modo, ética de su pensamiento.

---

[201] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Presentación" En: *La* pobreza, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006) / "Présentation". En: *La pauvreté*, (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004)

[202] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Penser l'Europe après Auschwitz" En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, (Europa: Lignes, 2012), 87-94.

[203] Lacoue-Labarthe crítica fuertemente a este respecto a Víctor Farías. Dicha crítica apunta en lo central a que más allá de la comprensión de lo que Heidegger quiso decir como filósofo y también más allá de las implicaciones del señor Heidegger en el partido nacionalsocialista, lo que va a interesar a Lacoue-Labarthe es lo que le permite postular un "archi-fascismo" en la filosofía de Heidegger. Este, lejos de concentrarse en la culpa consciente del filósofo Heidegger, pretende más bien inmiscuirse en lo impensado de su filosofía, la cual no sería una particularidad de la filosofía de Heidegger, sino que es posible de reconocer en toda una fuerte tradición filosófica. Asimismo, Lacoue-Labarthe mostrará suficientemente que a pesar de todas las mutaciones que el pensamiento de Heidegger pudo haber tenido, y a pesar de lo que más tarde su situación de punición podría también haber trastocado, no se podría decir aún así que este se haya liberado de un "archi-fascismo". *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El espíritu del nacional socialismo y su destino." En: Heidegger. *La política del poema*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007). / "L'esprit du national-socialisme et son destin." En: *Heidegger. La politique du poème*, (Paris: Galilée, 2002).

[204] Leonid Kharlamov indica que Lacoue-Labarthe califica la inscripción al nazismo por la parte de Heidegger como una "falta" historial del pensamiento; a diferencia de la interpretación de Granel que la califica como un "error" de apreciación. *Cfr.* Leonid Kharlamov, "Granel et Lacoue-Labarthe entre Marx et Heidegger" En: *L'archi-politique de Gérard Granel*, (Mauvezin: Trans-europ-repress, 2013). Esta diferenciación entre error y falta es abordada por Lacoue-Labarthe en: *La fiction du politique.* (Paris: Christian Bourgois, 1987), 43. Lo que interesa aquí es la falta "historial" de esta falta.

En este marco adquiere importancia la comprensión de historcidad, ya que con Lacoue-Labarthe es posible reconocer que la filosofía de Heidegger mantiene una fuerte inscripción con la tradición filosófica en este motivo, siendo justamente por ello que se mantiene la pretensión del filósofo de la Selva Negra de una búsqueda de la presentación original de un pueblo, arriesgando en ello la posibilidad del horror occidental que ha sido la inscripción en el movimiento nacionalsocialista.

CAPÍTULO I

CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN TRÁGICA

1. DE LA CRÍTICA COMO CRISIS DEL SUJETO

La comprensión de crítica que hay en Lacoue-Labarthe proviene de y habita en diferentes lugares. Se podría decir que esta se hace cargo de la consideración kantiana, pasando por la crítica literaria de los románticos alemanes, y también de la crítica a la metafísica que determina Heidegger, hasta la deconstrucción derridiana.

En filosofía una referencia necesaria cuando se trata del problema de la crítica es la de Kant. Hasta antes de la aparición filosófica del pensador de Königsberg, la tradición metafísica alemana, que tenía una matriz racionalista, había intentado conocer por medio de la razón de un sujeto finito elementos que trascenderían su finitud. Así es como la metafísica, antes de Kant, había querido "sistematizar" una psicología racional, una cosmología racional y una teología racional, pretendiendo determinar –desde la base irrefutable de la propia existencia, y por medio de una racionalidad-lógica– lo que sería la idea de hombre, de mundo y de Dios. Una vez que la razón había logrado acceder al conocimiento de cada uno de estos "ideales", quedaba por ponerlos en relación dentro de un gran sistema. La razón en este sentido permitía un acceso a la infinitud de los ideales. Dicho de otra manera, la representación racional del hombre, del mundo y de Dios serían en este sentido sus presentaciones ontológicas.

Frente a esta pretensión filosófica[205] que habilita a la facultad de la razón para acceder a la infinitud Kant elabora su crítica a la metafísica. Se abre así el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura*:

[205] Kant se refiere a la vertiente racionalista que va de Leibniz a Wolff.

> La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. [*Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sin ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft]* [206].

Desde estas primeras palabras que aben la *Crítica de la razón pura* se muestra que el trabajo crítico, que concibe a la razón en su uso puro, es decir, separada de la experiencia, determina lo que es lícito de conocer para la razón y lo que no[207]. En este sentido, el trabajo crítico se ocupará de limitar los excesos que serían propios de la razón. Esta limitación es, entonces, para Kant, una limitación de su propia naturaleza, lo que quiere decir también que sus excesos, no son "inventados ni originados por casualidad"[208], sino que esta tendencia excesiva en tanto que es propia a la razón es la que a su vez posibilita el conocimiento. En este sentido, la crítica no pretende *eliminar* su tendencia "natural" a excederse –lo que sería imposible al ser parte de su constitución natural– sino, como ya se ha dicho, *limitarla*.

Ahora bien, la estructura con la que Kant organiza su sistema filosófico está escindida. Por un lado, aquello que es lícito de conocer para la razón, ya que lo que se conoce sería a su vez producto de la actividad racional, a saber, el fenómeno. Y, por otro lado, la cosa en sí misma del fenómeno que escapa a las determinaciones categoriales y que, por lo tanto, no puede ser racionalizado mas sí pensando. De esta manera, los ideales de la razón (hombre, mundo, Dios) no pueden ser conocidos, pero sí pensados y comprendidos en su función práctica; lo que abre la posibilidad de una consideración diferente de la razón, en la que, en términos generales se podría decir que, esta se niega y

[206] Immanuel Kant, *Crítica de la razón* pura, (México: Fondo de cultura económica, 2009), 5. / *Kritik der reinen Vernunft,* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1967), 5.
[207] En el capítulo siguiente se verá que esta limitación de la razón mantiene un fuerte voluntarismo que arriesga su extralimitación.
[208] *Cfr. Ibíd.,* 348.

en esa negación se refiere a algo de lo que no se puede conocer. Esto es el origen del pensamiento especulativo.

Hay que decir, sin embargo, que, si bien Kant –e incluso antes que él Rousseau[209]– abre el sentido moderno de la especulación en esta instalación de límites para la razón, al mismo tiempo que los transgrede, también es posible argumentar desde Kant una lectura diferente. El conocimiento, para el filósofo de Königsberg, es una apercepción representativa porque, por un lado, lo conocido se da solo por medio de los límites de la razón, es decir, en acuerdo a lo que la razón puede producir en sí misma, y, por otro, que lo conocido es la representación nunca idéntica de su presentación ontológica. En este sentido, en Kant, lo conocido no es nunca lo que es en sí mismo. Esta limitación de la razón abre una condición diferencial que es el fundamento del pensamiento kantiano: no se llega a tener experiencia de las cosas en sí, sino solo la de su fenómeno, no haciendo de ellos nunca una identidad.

Esta situación representacional sería para Kant insuperable, si se entiende por superación: la identidad de esta situación diferencial. Así, el sujeto que para la metafísica prekantiana había sido una *intuitus originarius*[210]–es decir, una presentación ontológica de sí mismo que aseguraba la identidad de ser y pensamiento– se ve ahora con Kant fuertemente cuestionado. Este cuestionamiento se entiende en que, si el sujeto solo puede conocer lo que se representa dentro de los límites de la razón, el sujeto que se conoce a sí mismo tampoco es el sujeto en sí. No habría entonces desde esta perspectiva la posibilidad de una presentación del sujeto, sino solamente una representación.

A propósito del cuestionamiento del sujeto que surge de la crítica kantiana, Lacoue-Labarthe y Nancy escriben en *l'Absolu littéraire*:

> Ya no queda, por consiguiente, a título de sujeto, sino el yo como forma vacía (pura necesidad lógica dice Kant…) que "acompaña a mis representaciones". Y esto como hasta hoy se sabe, porque la forma del

[209] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 29-30.
[210] Que podía ser del tipo intelectual como en el caso de Descartes o empírica como sería en el caso de Hume.

> tiempo que es la forma del sentido interno, no permite ninguna representación sustancial. El "cogito" kantiano, esto es bien conocido, es un cogito vacío. [*Ne reste plus par conséquent, au titre du sujet, que le « je » comme «forme vide» (pure nécessité logique, dit Kant, ...) qui «accompagne mes représentations». Et cela, on le sait encore, parce que la forme du temps, qui est la « forme du sens interne », ne permet aucune présentation substantielle. Le « cogito » kantien, la chose est bien connue, est un cogito vide*][211].

En la lectura de Kant que hacen Lacoue-Nancy se resalta la imposibilidad de instalación de un sujeto sustancial, es decir, no se lograría nunca en el sujeto ningún acceso a una realidad ontológica. El sujeto kantiano, por medio de la consideración del tiempo como *a priori* interno, hace que el sujeto nunca se logre reconocer a sí mismo sin alguna variación, pero con ello se plantea, al mismo tiempo, que algo en este sí mismo no varía, siendo esta no-variación la que permite la reunión sintética de las representaciones.

Lacoue-Labarthe y Nancy insisten en que esta comprensión kantiana de un sujeto vacío "no puede reconstituir algo semejante a un sujeto"[212] porque el sujeto vaciado queda reducido a una función sintetizadora de representaciones. Será entonces la imaginación trascendental la que tenga la función de formar la unidad de las representaciones como "forma [*Bild*]", lo cual significa que la representación del fenómeno no es la aparición de una pura apariencia, pero tampoco es una presentación en sentido ontológico; lo que significa que el sujeto para Kant en sentido estricto no tiene el estatuto de una "figura [*Gestalt*]", si por ella se entiende la presentación del ser o la verdad. Por lo tanto, lo que *forma* la imaginación trascendental –para Lacoue-Nancy– es un objeto aprehensible dentro de los límites de la razón, pero en ningún caso una *idea* originaria. Ni si quiera la razón práctica promovería algún tipo de sujeto sustancial, ya que este se define en la

[211] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "El sistema sujeto." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 61. / "Le système-sujet" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 43.
[212] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "El sistema sujeto." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 61. / "Le système-sujet" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil., 2012), 43.

segunda crítica –para los pensadores de Estrasburgo– solamente de manera negativa, es decir, como un no sujeto del conocimiento, cerrando así la posibilidad de encontrar un fundamento cierto de sí o en identidad para el conocimiento.

Con la crítica kantiana se evidencia entonces una situación de crisis que es la del estatuto del sujeto. Esta situación se entiende como crisis porque deja al conocimiento sin un fundamento. Con el sujeto vacío de Kant no se puede fundamentar un conocimiento de identidad con una presentación originaria o, dicho a la inversa, la situación diferencial que levanta no permite el acceso a las cosas mismas, sino solo a su representación fenoménica. Ni el concepto ni la idea lograrían entonces con Kant la identidad de ser y pensamiento con la que se posibilita un pensar verdadero donde lo originario se presente.

En este punto, l'*Absolu littéraire* destaca una decisiva diferencia entre Kant y sus "sucesores", para estos últimos:

> (…) se apuntaba a la resolución, (…) en la *Darstellung* (la presentación, la figuración, la puesta en escena; la palabra es todo menos inequívoca) de la "sustancia", jamás sustancial, del "sujeto" por lo *Bello* (en el arte, la naturaleza o la cultura). O más bien, puesto que determinando estas tres instancias como instancias de lo Bello, (…), se tendía a la resolución en la *Darstellung* del "sujeto" por lo Bello de las obras del arte (es decir, la formación de *Bilder* capaces de presentar analógicamente la libertad y la moralidad), por la "fuerza formadora" (la *bildende Kraft)* de la naturaleza y de la vida en la naturaleza (es decir, la formación del organismo) y, por fin, por la *Bildung* de la humanidad (es decir, en el fondo, lo que retenemos bajo los conceptos de historia y de cultura). Y si nos parece indispensable poner el acento, de manera más rigurosamente kantiana, sobre el *Bilden,* es para señalar bien: 1) el carácter *únicamente* analógico de la *Darstellung* (…); 2) el carácter estrictamente incognoscible de la vida, de la fuerza formadora, en tanto que carece para nosotros de *analogon;* 3) el carácter infinito del proceso de la *Bildung* humana (por el cual Kant habrá encarnado en el siglo XVIII, rompiendo radicalmente con la *Aufkläerung,* la primera concepción de la historia que remite su *telos* al infinito). [(…) *la résolution, d'autre part, était visée dans la Darstellung (la présentation, la figuration, la mise en scène - le mot est rien moins qu'équivoque) de la « substance », jamais substantielle, du « sujet » par le Beau (dans l'art, la nature ou la culture), ou plutôt, parce que en déterminant ces trois instances comme instances du Beau, (...), la résolution était visée dans la Darstellung du « sujet » par le Beau des oeuvres de l'art (c'est-à-dire la formation de Bilder capables de présenter analogiquement la liberté et la moralité), par la «*

force formatrice » (la bildende Kraft) de la nature et de la vie dans la nature (c'est-à-dire la formation de l'organisme) et enfin par la Bildung de l'humanité (c'est-à-dire, au fond, ce que nous retenons sous les concepts d'histoire et de culture). Et s'il nous paraît indispensable de faire porter ici l'accent, de façon plus rigoureusement kantienne, sur le Bilden, c'est pour bien marquer: 1) le caractère seulement analogique de la Darstellung (l'analogie étant elle-même ici très distendue par rapport à son concept traditionnel, ainsi que l'atteste par exemple, si c'est encore un exemple, le rôle dévolu au sublime entendu comme la présentation de l'imprésentable); 2) le caractère strictement inconnaissable de la vie, de la. force formatrice, en tant qu'elle est pour nous sans analogon; 3) le caractère infini du procès de la Bildung humaine (par où Kant aura représenté dans le XVIII siècle, en rupture radicale avec l'Aufklärung, la première vue de l 'histoire qui renvoie son télos à l'infini)][213].

Los autores de *l'Absolu littéraire* destacan que el vaciamiento del sujeto o el sujeto no sustancial de Kant "esbozaba [*esquissait*]" su resolución a propósito del juicio estético. Lo bello, para el filósofo de Königsberg, surge del libre juego de las facultades del hombre que hacen que la imaginación funcione de modo análogo al intelecto, generando así un sentimiento de goce intelectual que sería el sentimiento de la belleza. Sin embargo, para Kant, el juicio estético no es un juicio determinante, lo que quiere decir que no puede expresar una verdad sobre la cosa, sino solo referirse al sentimiento subjetivo que ella genera. En resumidas cuentas, para Kant, lo bello que indica un juicio estético no puede dar sustancia al sujeto porque no da contenido objetivo alguno con el que se pueda lograr una identidad, aunque, para Kant, de cierto modo lo bello realice una experiencia de libertad y universalidad que serán determinantes para la comprensión de autonomía que será la base de la identidad.

El punto importante es que con el trabajo de la tercera crítica Kant abre la posibilidad de un pensamiento diferencial, donde la identidad queda interrumpida.

Los "sucesores" de Kant, en cambio, pretenden dar con una identidad del sujeto, es decir, quisieran encontrar la sustancia del sujeto, la que sin embargo comprenden que ya no puede ser nada sustancial. Así, la formación del sujeto será buscada en las *Bilden*

[213] *Ibíd*., 63 /45.

de las obras de arte, en la fuerza formadora [*Bildende*] de la naturaleza y en la *Bildung* de la humanidad. Todas estas posibilidades de formación reenvían a la problemática de la imagen [*Bild*] siendo entonces lo Bello la posibilidad de una identidad, toda vez que esta posibilita una presentación verdadera, ya sea en el arte, la naturaleza o en la formación (histórica) de la humanidad. Schiller, por ejemplo, escribirá en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*:

> Así pues, no ha de preocuparnos más el hecho de encontrar un tránsito desde la dependencia de los sentidos a la libertad moral, después de haber visto que, mediante la belleza, la última puede coexistir perfectamente con la primera, y que el hombre, para manifestarse como espíritu, no tiene por qué escapar de la materia. Pero si el hombre es libre ya en el seno de la sensibilidad, como nos enseña el hecho de la belleza, y si la libertad es algo absoluto y suprasensible, como implica necesariamente su concepto, la cuestión ya no puede ser cómo el hombre consigue elevarse de las limitaciones a lo absoluto, cómo llega a oponerse a la sensibilidad en su pensamiento y en su voluntad, porque eso ya se ha realizado en la belleza. En una palabra, ya no puede tratarse de cómo el hombre pasa de la belleza a la verdad, la cual ya está contenida en potencia en la belleza, sino de cómo se abre camino de una realidad común a una realidad estética, de cómo se llega de los puros sentimientos vitales a los sentimientos de belleza. [*Wir dürfen also nicht mehr verlegen seyn, einen Uebergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freyheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben ist, daß die letztere mit der erstern vollkommen zusammen bestehen könne, und daß der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Ist er aber schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frey, wie das Faktum der Schönheit Ihrt, und ist Freyheit et was absolutes und übersinnliches, wie ihr Begriff nothwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage seyn, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben, sich in sei nem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, da dieses schon in der Schönheit geschehen ist. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage seyn, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach schon in der er sten liegt, sondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer ästhetischen, wie er von bloßen Le bensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg sich bahne*][214].

[214] Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, (Barcelona: Anthropos, 1999), 341 y 340 [Edición bilingüe].

Para Schiller, la belleza contiene en potencia a la verdad; y la humanidad podría alcanzarse a sí misma en ella. Para Schiller, una sociedad bien formada se logra por medio de una educación estética, ya que esta permitiría articular la sensibilidad o el estado físico con el pensamiento o el estado lógico moral. Así, la belleza iría mostrando la verdad de sí mismo al hombre que es la de su libertad. Esta libertad adquiere en Schiller una determinación que será entonces aquella del libre juego. Para Schiller, "el hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo es enteramente hombre cuando juega [*der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*]"[215]. Si, para Kant, la libertad se comprendía en la autonomía de la voluntad por medio de la razón, en Schiller esta adquiere un contenido definido que al mismo tiempo devela lo esencial del hombre, a saber, el juego. De esta manera, el estado estético, para Schiller, en tanto que relación de las facultades del hombre permite la presentación del hombre como tal, es decir, su reconocimiento.

Ahora bien, para los pensadores de Estrasburgo, es la deriva romántica del círculo de Jena la que se ha hecho cargo del problema del sujeto de la manera más fiel al filósofo de Königsberg. Como se verá en el apartado que se dedicará al Romanticismo, este –a diferencia del pensamiento especulativo– no haintentado superar la insustancialidad del sujeto por medio de una reformulación de la lógica que le permita referirse a una posición ontológica[216]. El Romanticismo ha tenido, más bien –según Lacoue-Labarthe y Nancy– otros motivos, a saber: "restituir al Sujeto de la subjetidad más allá de la subjetividad, el poder creador crítico de la obra de arte y del arte como obra [*restituer le Sujet de la subjectité, pas-delà la subjectivité, pouvoir créateur et critique de l'œuvre d'art – et de l'art comme œuvre*]"[217].

---

[215] *Cfr. Ibíd.,* 241 / 240.

[216] Félix Duque reconoce a un primo de Schelling como pionero de esta "lógica ontológica" que impresionará fuertemente a Reinhold y a Fichte y que será un *leitmotiv* del pensamiento hegeliano. Se habla de Christoph Gottfried Bardili. *Cfr.* Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna*, (Madrid: Akal, 1998), 239-240.

[217] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 464. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 374-375. [Traducción modificada].

Este desplazamiento que Lacoue-Nancy resaltan de subjetividad a subjetidad –el cual proviene de Heidegger[218]– resulta decisivo para la comprensión de cambio epocal que se habría dado con el movimiento romántico. La palabra subjetidad quiere destacar que la representación no estaría mediada de forma absoluta por un yo. De esta manera, como se verá en el apartado subsiguiente, lo que se opera en el Romanticismo es un desplazamiento de la comprensión de un sujeto antropológico a la de un sujeto que se concibe la vez como operador y como operación misma de sujeción. En otras palabras, un sujeto autoproductor de sí, esto es, el sujeto-del-arte[219].

1.1. DE LAS TRADICIONES CRÍTICAS

Antes de entrar en el análisis del Romanticismo que realizan Lacoue-Labarthe y Nancy en l'*Absolu littéraire* es importante destacar la herencia que los románticos alemanes tendrían, para Lacoue-Labarthe, con respecto a la tradición, ya que –para el pensador de "Typographie"– en ella se destaca tanto la crítica al sujeto como la importancia de lo literario.

En l'*Entretiens de l'Île Saint-Pierre*[220], Jean-Christophe Bailly distingue una tradición de crítica –que reconoce como la más antigua de Europa– que sería de origen francés. Esta crítica francesa se caracteriza por ser una suerte de ejercicio de enjuiciamiento que tiene como objeto la normalización del discurso y el aprendizaje del "buen" gusto, entre otros. Asimismo, esta práctica de "jurisdicción" tiene un motivo de sociabilidad, que atraviesa –agrega Lacoue-Labarthe– desde "la corte a la conversación de café". La particularidad de esta tradición crítica reside en que hace resaltar con ella a

[218] Martin Heidegger, "La metafísica como historia del ser". En: *Nietzsche*. Tomo II, (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), 367 / "Die Metaphysik als Geschichte des Seins". *Gesamtausgabe*. Bd. 6.2, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann), 410.
[219] *Cfr. Ibíd.*
[220] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*, (France: Production hors œil, 2006) DVD.

la persona que habla, es decir, a aquella que "realiza" la crítica. En este sentido, esta tradición no cuestiona al sujeto de la enunciación. Lacoue-Labarthe suscribe a esta consideración de la crítica francesa hecha por Bailly, pero agrega que el "caso alemán" es completamente diferente. La crítica en Alemania, para Lacoue-Labarthe, es por sobre todo la resistencia al cristianismo. En este sentido, la crítica sería un "*après-coup*" de la reforma. Ahora bien, el punto que quiere resaltar Lacoue-Labarthe es que esta tradición comienza a realizarse en la crítica de los textos heredados de la tradición romana. Esta crítica, para Lacoue-Labarthe, no sería entonces un ejercicio de juicio personal sobre las obras, sino una "crítica de texto" que rápidamente se comprendería como "hermenéutica". Este sentido de la crítica alemana, para Lacoue-Labarthe, es mucho más "fuerte" que la francesa. Sin embargo, destaca también que esta comprensión de la crítica habría sido postergada por la filosofía[221], la que todavía insistiría en la instalación de un sujeto. En el Romanticismo alemán, en cambio, estas dos tradiciones críticas se mezclarían, cuestión que para Lacoue-Labarthe, abre la comprensión de la crítica "a medio camino" entre lo filosófico y la estética. El punto de inflexión que ocurre con la consideración de la crítica por parte de los románticos, o sea desde este lugar a medio camino entre la filosofía y la estética, está entonces en que ya no se trata de promover a un primer plano al sujeto que realiza la crítica, sino en asumir a la crítica como literatura, lo que se sustenta en una reformulación del problema del arte.

Sería entonces desde esta comprensión de la crítica, proveniente del Romanticismo alemán, que Lacoue-Labarthe inspira su trabajo "crítico" –destacando que aquí las comillas marcan deliberadamente una imprecisión–. Se trata así de una crítica que no pretende instalar un discurso crítico como verdadero, es decir, que no pretende instalar una presentación originaria que se oponga a las otras representaciones discursivas por mor de una idea. Se trata entonces de una crítica que pone en cuestión, o sea critica su propia posición de crítica.

[221] En l'*Entretiens de l'Ile Sainte Pierre*, Lacoue-Labarthe indica que incluso la crítica kantiana olvidaría su referencia a los textos, concentrándose en lo que podría ser llamado una "crítica a la metafísica".

1.2. DEL ROMANTICISMO ALEMÁN

Por "Romanticismo alemán" se está entendiendo aquí el "Círculo de Jena", es decir, lo que los alemanes denominan *Frühromantik*. No se está refiriendo entonces al movimiento del *Sturm und Drang*, aunque como es bien sabido las comunicaciones entre Jena y Weimar eran ya en esa época muy frecuentes[222]. Otra cuestión que hay que destacar es que el círculo de Jena hace referencia al encuentro de pensamientos diversos. Solo por nombrar a los personajes encubiertos de la *Conversación sobre la poesía* de Friedrich Schlegel, el Romanticismo alemán se compondría por el encuentro de August y Friedrich Schlegel, Dorothea Veit, Caroline Schelling, Friedrich Schelling, Novalis y Ludwig Tieck. Este encuentro de pensamientos tuvo como principal elemento la revista *Athenaeum*. F. Schlegel denominó la actividad de la escritura conjunta y anónima que ocurría en la revista: *symphilosophie*[223], lo que para Lacoue-Nancy significa un "intercambio activo y el enfrentamiento de los individuos-filósofos. [*l 'échange actif et*

[222] Para Lacoue-Labarthe y Nancy los románticos son un movimiento inédito entre filosofía y literatura: "no es cierto que se pueda pasar de Diderot a Schlegel - ni siquiera de Herder a Schlegel- o que sea posible deducir los primeros textos de *Athenaeum* por contigüidad con el *Sturm und Drang* o, de modo indirecto, deducirlos de Lessing, Wieland o los sucesores de Baumgarten. Los románticos no tienen predecesores. Sobre todo en ese campo que el siglo XVIII habrá instaurado bajo el nombre de *estética.* Al contrario, es porque una relación inédita -e imprevisible- se ha anudado en Kant entre estética y filosofía, que un "pasaje" al romanticismo será posible. [*Il n'est pas vrai qu'on puisse passer de Diderot à Schlegel - ni même de Herder à Schlegel - ou qu'on puisse déduire les premiers textes de n'Athenaeum, par continuité du Sturm und Drang, ou par voie détournée de Lessing, de Wieland ou des successeurs de Baumgarten. Les romantiques n'ont pas de prédécesseurs.: Surtout pas dans ce que le XVIIIe aura décidément instauré sous le nom d'esthétique. Mais au contraire, c'est parce qu'un rapport inédit - et imprévisible - se sera noué, dans Kant, entre esthétique et philosophie, qu'un « passage » au romantisme sera possible*]". Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "El sistema sujeto". En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 60. / "Le système sujet" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 42-43.

[223] Se destaca aquí simplemente el ánimo crítico del trabajo en común que puede significar una crítica al sujeto si se lo comprende en un sentido "personal", pero no en su comprensión metafísica. Donde el sujeto puede pasar del yo al nosotros sin por ello alterar su comprensión de "certeza de sí". Sin embargo, aquí se quiere destacar simplemente el ánimo crítico que plantea la sola comunión para el pensamiento.

l'affrontement des individus-philosophes.]"[224], que se materializaba, entre otras obras, en la escritura del *Athenaeum*.

Esta escritura filosófica en común critica la comprensión lessingniana de la filosofía como *Selbstdenken*, es decir, de la filosofía entendida como pensar por sí mismo. Lacoue-Labarthe recuerda en *l'Entretiens de l'Île Saint-Pierre* que F. Schlegel habría descompuesto la comprensión de Lessing por "una puesta en común del pensar por sí mismo". Esta actividad de escritura en conjunto y anónima destaca el ánimo "crítico", en el sentido antes mencionado, con que el Romanticismo se habría acercado al problema del sujeto.

1.3. DE LA LITERATURA COMO ARTE

Para Lacoue-Labarthe y Nancy la crítica del sujeto se muestra en los románticos en la comprensión de literatura que en ellos se inaugura. En aquella época se comenzaba a dejar de entender a la literatura como referencia a una cultura libresca de una educación acabada, para comenzar a designarla como la escritura en general, es decir, es el momento en que la literatura se erige en arte[225]. Ahora bien, los románticos han extremado la comprensión de la literatura como arte llegando a entender el arte como literatura. Esta inversión de los términos permite hacerse cargo del arte, es decir, de la representación –de la *Darstellung*– como problemática, ya que la literatura es para el Romanticismo el cuestionamiento infinito de sí misma[226]. Dicho de otro modo, el arte comprendido como

[224] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La exigencia fragmentaria. En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 91. / "L'exigence fragmentaire". En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 66.
[225] *Cfr.* Philippe Laocue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "un arte sin nombre." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 326. / "un art sans nom" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 265.
[226] *Cfr. Ibíd.*., 327 / 265.

literatura permite una comprensión de la *Darstellung* como representación nunca originaria y, por lo tanto, irresoluble.

La manera en que la literatura comprendida por los románticos se hace cargo de la crisis del sujeto es diferente al intento del idealismo especulativo de concebir la realidad de la idea, y también –agregan Lacoue-Labarthe y Nancy– es distinta a la versión heideggeriana del encuentro esencial de la poesía de la poesía (de Hölderlin)[227]. En Hegel, el arte es pasado porque no llega a presentar al dios originario, por ello se vuelve religión en la búsqueda de esta presentación. En otras palabras, en Hegel el arte es superado justamente por no lograr una presentación originaria. Así, se puede decir que Hegel sacrifica al arte por mor a una presentación originaria. Asimismo, la interpretación heideggeriana de Hölderlin reconoce en este último al "poeta del poeta en cuanto poeta de los alemanes [*Dichter des Dichters als Dichter der Deutschen*]"[228], el cual tendría el deber histórico de dar lugar al *Dasein* historial del pueblo alemán. En otras palabras, sería la poesía de Hölderlin la que enseñaría a los alemanes la presentación historial de su acontecer[229].

Ambas posiciones –la de Hegel y la de Heidegger– mantendrían en común la posibilidad de una presentación originaria, ya sea ontológica para el primero y de propiedad historial para el segundo. En cambio, la literatura comprendida por los románticos sería, para Lacoue-Labarthe y Nancy, "aquello que no tiene esencia, ni siquiera en su carácter inesencial [*ce dont il n'y a pas d'essence, pas même dans son inessentialité*]"[230]; cerrándose entonces la posibilidad de dicha presentación originaria. Así, la literatura no encontraría nunca una presentación:

---

[227] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "El sistema sujeto." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán,* (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 65. / "Le système-sujet" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 46.

[228] Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 190. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.,1999), 214.

[229] Esta presentación que es historial se trabajará a lo largo de esta tesis, por ahora lo que interesa resaltar es que la poesía de Hölderlin para Heidegger contiene la esencia de la poesía y la esencia de lo alemán, la cual "debe [*muß*]" ser develado para su época.

[230] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "un arte sin nombre." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 327. / "un art sans nom" En: *L'absolu littéraire* (Paris: Seuil, 2012), 266.

> ni los *Fragmentos* (en cuanto a la "forma") ni, por ejemplo, la religión (en cuanto al contenido) -a menos que sea al revés- podían bastar para responder sobre la literatura o para plantear el problema de la literatura (del romanticismo): de todos modos, ni la religión ni los *Fragmentos* eran algo más que el efecto mismo de eso que intentaban cernir o, si se prefiere, algo más que la *Darstellung* de lo que se negaba en sí mismo a toda presentación, en la proporción exacta a su voluntad de aparecer [*ni les Fragments (quant à la « forme »), ni par exemple la religion. (quant au « contenu »), à moins que ce ne soit l'inverse, ne pouvaient suffire à répondre, ou bien à faire question, de la littérature (du romantisme): l ' une et les autres, de toute façon, n 'étaient que l 'effet même du retrait de ce qu'ils cherchaient à cerner ou, si l'on aime mieux, la Darstellung de ce qui se refusait en soi, et à proportion exacte de sa volonté d 'apparaître, à toute présentation*][231].

Dicha comprensión de la literatura vuelve posible considerarla como una alternativa al pensamiento filosófico conceptual, y en lo específico, considerarla como una brecha crítica a la subjetividad pensante kantiana. Este acceso a la literatura la vuelve un detonante capaz de vaciar el lenguaje de todo retorno subjetivo. La literatura comprendida así, es decir, como una inesencialidad insuperable, abre a la *Darstellung* en su condición de representación, cuestionando su determinación como propiedad. Ahora bien, el punto a destacar es que, a pesar de esta inesencialidad de la literatura o del arte, esta también se representa, es decir que la literatura en tanto *Darstellung* hace la experiencia de una presentación que no puede ser de su esencia, ya que no tiene una, sino simplemente del hecho que hay representación[232]. La literatura representaría, en este sentido, el hecho de la imposibilidad de la presentación.

[231] *Ibíd*., 328 /266-267.

[232]Esto es, para Lacoue-Labarthe, el problema de lo sublime que se analiza en el capítulo siguiente. Por ahora solo se marca que la literatura tal y como la comprenden los románticos abre la comprensión de la representación fuera del terreno ontológico.

1.4. DE LA (AUSENCIA DE LA) CRÍTICA ROMÁNTICA

La crítica comprendida por los románticos no pretendió restituir la verdad de la estética, sino instituir la verdad como concepto del arte. Este desplazamiento permite comprender el estudio del arte como problema metafísico, en el sentido, de ocuparse de la representación [*Darstellung*] en consideración al problema del ser y la verdad. Así, se puede observar en el movimiento del Romanticismo alemán una identificación de la crítica con la poesía[233]. Por ello, Friedrich Schlegel puede escribir al comienzo del fragmento 116:

> La poesía romántica es una poesía universal progresiva. Su determinación no es solo volver a reunir todos los géneros separados de la poesía y poner en contacto a la poesía con la filosofía y la retórica. Ella quiere, y además debe, ora mezclar, ora fusionar poesía y prosa, genialidad y crítica (…) / [*Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennte Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will, und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik (…) bald mischen*][234].

Se trata entonces de una crítica comprendida como poesía romántica, lo que a su vez pone en relación problemáticas literarias, filosóficas y políticas. Ahora bien, hay que destacar que el trabajo crítico al que aquí se hace alusión pone en relación los "géneros" de la poesía con la filosofía y la retórica; ya no se trata entonces –como en el caso de Kant– de una crítica de la metafísica comprendida como un problema de la razón o el

[233] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 467. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris:Seuil, 2012), 377.
[234] Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 147. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 141.

conocimiento, sino que resalta su consideración literaria. Esto quiere decir que mientras Kant realizó su crítica con la pretensión de instalar un nuevo uso de la razón que permitiera comprender lo verdadero sin caer en la *hybris* que lo pierde, los románticos se ocuparon de destacar la labor hermenéutica de su crítica[235], ya que, como se verá más adelante, la crítica romántica no pretende proponer –al menos afirmativamente– una nueva comprensión de verdad, sino mantenerse a la espera de su presentación.

Se podría confirmar así que la comprensión romántica de la crítica retoma la tradición crítica que antes se ha denominado como "alemana", en el momento que su cuestionamiento trata de lo "*Roman*" que, tanto en alemán como en francés, hace referencia a lo "románico" y también a la "novela". A este respecto, resulta conveniente citar la parte final del fragmento 116 antes referido:

> El género poético romántico está aún en devenir. En efecto, su auténtica esencia es que solo puede devenir eternamente, nunca puede ser completamente. No puede ser agotada por una teoría y solo una crítica adivinatoria podría atreverse a querer caracterizar su ideal. Ella sola es infinita, como ella sola es libre y reconoce como su ley que el libre arbitrio del poeta no se somete a ninguna ley. El género poético romántico es el único que es más que un género y al mismo tiempo es el arte poético mismo: pues en cierto sentido toda poesía es y debe ser romántica [*Andre Dichtarten sind fertig, und können nun vollständig zergliedert werden. Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliche Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Sie allein ist un endlich, wie sie allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein*][236].

[235] Se pone aquí en evidencia el trabajo crítico de interpretación. Se han llegado a interpretar estos fragmentos incluso como origen de la "hermenéutica", desplazándola entonces de la figura de Schleiermacher. *Cfr.* Francisco Muñoz, "Actualidad del pensamiento de Friedrich Schlegel. Acercamiento a la deconstrucción" En: *Revista de filosofía alemana.* Nº 5, (Madrid: UCM, 1997), 15-28.

[236] Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 148. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 142.

Este fragmento resalta la comprensión romántica de la poesía en relación con la crítica. La poesía romántica –dice este fragmento– sería un devenir eterno. Por ello es posible leer en *L'absolu littéraire* que la crítica, para el Romanticismo alemán, sería la ausencia de obra (crítica), ya que esta espera infinita muestra que la obra nunca se hace presente[237]. Se podría decir, entonces, que la representación en el Romanticismo se da en su ausencia, y que en esta comprensión habita la esencia de la crítica, cuestión que "irónicamente" –concepto resaltado por el movimiento romántico– confirma la instalación de la idea romántica en la disolución del círculo de Jena[238], lo que significa al mismo tiempo que el "ideal" del Romanticismo no se ha realizado, confirmando así su compresión de crítica. En este sentido, hay un cierto idealismo en los románticos, ya que la idea se instala justamente en su ausencia. Lacoue-Labarthe y Nancy comprenden este "idealismo" no tanto como una "relevo [*relève*]", es decir, como una *Aufhebung* que identifica la idea con su representación, sino que la caracterizan más bien como una "toma de posta [*relais*]"[239]. La diferencia radica en que, si bien para los románticos la representación, en tanto que, comprendida como el sistema de los sistemas, implica también a la razón, esta no puede, sin embargo, conformarse como ocurre en el idealismo con una representación en general, ya que ahí se pierde la individualidad[240].

[237] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 460. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 372.
[238] La cual, como es sabido, fue efectiva.
[239] *Cfr. Ibíd.*, 471 / 380.
[240] *Cfr. Ibíd.* Se sigue en la traducción de "toma de posta" a González y Carugati, ya que se pretende marcar la diferencia entre *relais* y *relève*. Lacoue-Nancy hablan de *relais* para marcar que lo que hay es una problemática de la forma que, para los románticos implica lo individual a diferencia de la comprensión "en general" que implica la *relève* [*Aufhebung*] de la figura hegeliana. En español, la traducción de *relais* es justamente la de relevo, sin embargo, las traducciones que se han hecho normalmente al español de *relève* ha sido la de relevo. Por ello, se ha decidido mantener la traducción de quienes se han ocupado dar una versión en español de *El absoluto literario*.

1.5. DEL CARÁCTER COMO FORMACIÓN INDIVIDUAL

Como ya se ha dicho más arriba (y el final del fragmento 116 de Schlegel lo confirma), para los románticos el problema del arte ya no es una rama de la metafísica, sino que el arte representa el problema de la metafísica que es, a su vez, el problema de la re-presentación [*Darstellung*]. Esta doble vuelta del problema –el arte representa la metafísica y la metafísica representa la representación como arte– muestra la característica de la literatura, a saber, que su presentación nunca es lograda porque esta hace la experiencia de lo inesencial. Cuestión que –como ya se ha visto– destaca en la espera infinita de la crítica romántica.

Si el Romanticismo cuestiona la metafísica de la presentación, entonces, la presentación del sujeto también es cuestionada, ya que no habría la posibilidad de la identidad de sí, si el "sí mismo" no logra reconocerse como idea. Sin embargo, que el Romanticismo haga un *relais* del idealismo en la ausencia de presentación, no significa que el "sistema" romántico haya culminado. Queda todavía un último movimiento en el cual radica la particularidad del movimiento romántico. Lo que se plantea es una suerte de ironía de la culminación sistemática: una vez culminado el sistema de la ciencia absoluta queda todavía un excedente, que Lacoue-Labarthe y Nancy califican de "un exceso mal asignable de un acabamiento de más, de un singular resto de acabamiento [*excès mal assignable d'un achèvement de plus d'un singulier reste d'achèvement*]"[241]. Queda, entonces, luego de la "culminación [*achèvement*]" todavía un "remate [*parachèvement*]" que hacer.

En este punto aparece el problema de la individualidad un poco más arriba mencionado. Esta problemática se analiza en los románticos a propósito de lo que entienden como carácter o característica [*Charakter*]. Para entrar en este problema conviene citar otro pasaje del ya citado fragmento 116:

[241] *Ibíd.*, 479 / 386.

> La poesía puede perderse a tal punto en lo presentado que podría creerse que caracterizar individuos poéticos de todo tipo es su principio y fin. Y, sin embargo, no hay aún ninguna forma que estuviese hecha para expresar completamente el espíritu del autor, de modo tal que incluso algunos artistas que querían escribir solo una novela se presentaron sin querer a sí mismos. [*Sie (Poesie) kann sich so in das Dargestellte verlieren, daß man glauben möchte, poetische Individuen jeder Art zu charakterisieren, sei ihr eins und alles; und doch gibt es noch keine Form, die dazu gemacht wäre, den Geist des Autors vollständig auszudrücken: so daß manche Künstler, die nur auch einen Roman schreiben wollten, von ungefähr sich selbst dargestellt haben*][242].

Este pasaje resulta importante porque expone al menos dos perspectivas del problema del arte, es decir, de la *Darstellung*: por un lado, el arte comprendido como creación del artista y, por otro lado, como la operación misma de la creación. En este punto, los pensadores de Estrasburgo destacan –al igual que antes lo hiciera Benjamin[243]– la consideración de que la crítica acuñada en el Romanticismo alemán es, en gran medida, una crítica doble de la formación:

> Lo implica dos veces: una primera vez porque la formación de la forma exige si se puede decir así, la puesta-en-forma de esta formación; la operación de formar debe ser vista por ella misma y entonces tomar forma. La *teoría* –la "intuición espiritual del objeto" a propósito de la teoría de la novela– es consubstancial y coextensiva a la operación. Al mismo tiempo, sin embargo, y todavía en conformidad a la "teoría de la novela", de la cual no desplegamos aquí su complejidad abisal, la crítica es implicada una segunda vez: la necesidad de dar forma a la forma indica en efecto la ausencia de la Forma en toda forma, y exige que sea restituida, completada o suplida en toda forma dada, la Forma. [*Il l'implique deux fois: une première fois parce que la formation de la forme exige si l'on ose dire la mise-en-forme de cette formation ; l 'opération de former doit pour elle-même être vue (…),*

[242] Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 147. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 141-142.

[243] *Cfr.* Walter Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme* allemand, (Paris: Flammarion, 2008), 17. (Es de hacer notar que Lacoue-Labarthe es quien ha traducido este texto al francés. De ahí el interés de citar esta traducción.)

et donc prendre forme. La théorie – l'« intuition spirituelle de l'objet », (...) à propos de la théorie du roman - est consubstantielle et coextensive à l'opération. En même temps, néanmoins, et là encore selon une conformité à la « théorie du roman » dont nous ne déplierons pas ici la complexité abyssale, la critique est impliquée une seconde fois: la nécessité de donner forme à la forme indique en effet l'absence de la Forme en toute forme, et exige que soit restituée, complétée ou supplée, en toute forme donnée, la Forme][244].

Hay en ese sentido que destacar dos aspectos que quedan relacionados: 1) la crítica se entiende aquí como un dar forma a la forma, es decir, una crítica que se aboque a lo que se representa, y que en ello asume el segundo momento que es 2) la ausencia de la forma en toda forma, la que a su vez exigiría, para los románticos, su restitución. Estos dos momentos críticos son una herencia kantiana en el sentido que no solo se abocan al objeto criticado, sino a la actividad crítica misma. En otras palabras, la "teoría de la novela", comprendida por los románticos como crítica, retoma la crítica kantiana en el sentido de que esta pone en cuestión la propia actividad cuestionante. Asimismo, los románticos ponen en crítica el propio poder de la actividad crítica. Esto es lo que permite, la inversión de la relación entre arte y crítica: para los románticos es porque hay crítica que hay arte y no al revés[245].

La crítica considerada entonces como poesía quiere también decir aquí "*poiesis*", o sea, "producción". Así, la crítica hace referencia no solo de la producción de una forma, es decir, a su formación, sino también de la formación de la formación, lo que también debe comprenderse, pero no exclusivamente, como "*Bildung*"[246]. Lo que está puesto en juego como *Bildung* ya no es su mera consideración clásica de "educación"[247], sino el

---

[244] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán,* (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 465-466. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 376.

[245] *Cfr. Ibíd.,* 485 / 390.

[246] Es decir, formación también en sentido ético moral, pero en también en su consideración estética.

[247] "Schlegel abandona todo objetivo informativo o pedagógico: 'El objetivo de la crítica –así se dice – ¡es formar lectores! El que desee ser formado debe encargarse él mismo. Esto es apenas amable pero no podemos cambiar nada en ello. [*Schlegel rejette très loin toute visée informative ou pédagogique* [*pädagogischen*]: *« Le but de la critique, dit-on, est de former le lecteur ! Que celui qui désire être formé veuille bien s'en charger lui-même. Cela n'est guère poli mais on n'y peut rien changer »*]*"*.

tomar cuerpo de una forma precisa y viva[248]. Se ve en ello otro de los motivos por los que Lacoue-Nancy reconocerán un cierto "*relais*" del idealismo en el Romanticismo: los románticos llegarán incluso a hablar de "poesía trascendental", que a su vez sería una "relación de lo ideal y lo real"[249], lo que no se aleja demasiado de –sin por ello serlo mismo que– la comprensión de lo absoluto que hay en Hegel: no se aleja demasiado porque la pretensión hegeliana de la *Darstellung* de lo absoluto es la identificación de lo ideal y lo real por medio de las encarnaciones vivas de la conciencia a través de la historia, es decir, a través de sus figura-ciones, pero al mismo tiempo, no es exactamente lo mismo en el caso del Romanticismo porque estos últimos no pretenden identificar lo real y lo ideal, sino más bien destacar que hay una relación que al mismo tiempo excede lo conceptual. En este sentido, no se trata en esta "toma de cuerpo" de erigir una figura que pueda explicar su representación desde un momento de experiencia general, sino de una formación que no se reconozca como pura representación de una figura general. En esta diferencia se pretende poner el acento en lo individual por sobre la generalidad; es en este momento donde aparece el problema del *Charakter*.

Hegel comprendía la individualidad como manifestación del espíritu, esto es que la individualidad sería así una presentación de lo absoluto. Así escribe a este apropósito en la *Enciclopedia*:

> El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su *carácter*, inclinaciones o debilidades, sino que *su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser*

Walter Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, (Paris: Flammarion, 1986). En cuanto a la cita de Schlegel aquí citada: *Cfr.* Friedrich Schlegel, "Fragmentos críticos." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 124. / "Kritische Fragmente". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 118.

[248]Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 485. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 390.

[249] Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 170. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 164.

> *humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la esencia misma como espíritu*. Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los hombres* y que se esfuerza en investigar las *particularidades,* pasiones y debilidades de los otros seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. [*Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, - des Wesens selbst als Geistes. Ebensowenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntnis, welche von anderen Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist*][250].

Este parágrafo (§ 377) abre la sección de la filosofía del espíritu. Anterior a este, es decir, en el parágrafo que cierra la filosofía de la naturaleza, Hegel expone la superación de la universalidad de la individualidad en el "ser-dentro-de-sí de lo absoluto de la realidad efectiva y la universalidad concreta [*das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die konkrete*]"[251]. En este parágrafo, retoma esta "idea" de superación de la individualidad destacando que el conocimiento verdadero del hombre no está en sus particularidades de individuo o en su "carácter", sino en la infinitud que se reconoce a sí misma como espíritu. Dicho de otra manera, el carácter en Hegel solo tiene significación al interior del espíritu, fuera de él es solo naturaleza orgánica, vale decir, la organización de un cuerpo finito.

Que Hegel reconozca la verdad de la individualidad desde una figuración del espíritu, quiere decir que el sistema de lo absoluto es concebido de forma anterior a la aprehensión de la verdad de la individualidad. En otras palabras, para concebir la individualidad en su verdad es necesario que el sistema filosófico haya sido ya completado. De lo contrario, sus comprensiones serían diferentes en acuerdo a la configuración histórica que el saber exponga, que, si bien son siempre configuraciones del

[250] George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 433-434. [Las cursivas son mías] / *Werke.* Bd 10, (Frankfurt am Main: Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1970), 9.
[251] *Ibíd*., 430 / *Werke.* Bd 9, (Frankfurt am Main: Suhrkamp,1970), 537.

espíritu, estas lo son siempre solo en sí mismas, pero no sabidas como tal; en cambio, ya con el sistema completo, es decir, desde una posición en que el saber se reconoce a sí mismo como la verdad de lo real, la verdad de la individualidad es entonces, en sí y para sí.

Para el Romanticismo esta comprensión de la individualidad es, sin embargo, diferente. Si la crítica es concebida a la luz de la poesía, lo que corresponde entonces para la filosofía, en tanto que se pretenda crítica, es ser poetizada. Esto supone, para Lacoue-Nancy, que la filosofía no está considerada por los románticos como si esta ya estuviera formada, sino que esta es formadora. La crítica en este sentido hace referencia a un exceso del sistema que lo dejaría abierto y que estaría en la individualidad del filósofo[252] como formador.

Ahora bien, F. Schlegel escribe a este respecto en *Sobre la esencia de la crítica*:

> Nada es más difícil que poder reconstruir, percibir y caracterizar el pensamiento de otro hasta la más fina peculiaridad de su todo. En la filosofía esto es aun lo más difícil, sea porque su presentación es hasta ahora menos completa que la del poeta o porque está fundada en la esencia del género mismo. Y, sin embargo, solo podemos afirmar que comprendemos una obra o un espíritu cuando podemos reconstruir su proceso y estructura. Este comprender fundamental que puede denominarse caracterizar, cuando se lo expresa en determinadas palabras, es el quehacer auténtico y la esencia íntima de la crítica [*Es ist nichts schwerer, als das Denken eines andern bis in die feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren, wahrnehmen und charakterisieren zu können. In der Philosophie ist dies bis jetzt bei weitem am schwersten, liege es nun daran, daß ihre Darstellung bis jetzt weniger vollkommen ist, als die der Dichter, oder sei es im Wesen der Gattung selbst gegründet. Und doch kann man nur dann sagen, daß man ein Werk, einen Geist verstehe, wenn man den Gang und Gliederbau nachkonstruieren kann. Dieses gründliche Verstehen nun, welches, wenn es in bestimmten Worten ausgedrückt wird, Charakterisieren heißt, ist das eigentliche Geschäft und innere Wesen der Kritik*.][253].

---

[252] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 479. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012) 385-386.

[253] Friedrich Schlegel, "Sobre la esencia de la crítica". En: *El absoluto literario*, (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012), 516. / "Vom Wesen der Kritik". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 489.

En este punto, Lacoue-Labarthe y Nancy recuerdan que, para Kant, el "carácter" hace referencia a la designación de conceptos por medio de signos sensibles, contraponiéndolo así a la formación de conceptos por medio del esquema o del símbolo que sí serían representaciones de una esencia o naturaleza[254]. El carácter, en el sentido en que los románticos lo entienden –según Lacoue-Nancy– hace referencia más bien a una pretensión de ciencia del *Kriterion*, es decir, de una ciencia que se ocuparía de dar con una justa relación entre la representación y la cosa representado[255], es decir, se trataría de una ciencia que permita acceder a la presentación.

Esta presentación se basa en que el *Charakter* es una marca de la naturaleza y como tal su saber sería también un saber físico del alma, que F. Schlegel comprenderá en una ciencia del *pathos*, es decir, en otra comprensión de una estética.

> Quien tiene fantasía o *pathos* o talento mímico tendría que poder aprender la poesía como cualquier otro mecanismo. La fantasía es a la vez inspiración e imaginación. El *pathos* es alma y pasión. La mímica es mirada y expresión [*Wer Fantasie, oder Pathos, oder mimesches Talent hat, müßte die Poesie lernen können, wie jedes andre Mechanische. Fantasie ist zugleich Begeistrung und Einbildung; Pathos ist Seele und Leidenschaft: Mimik ist Blick und Ausdruck*][256].

Es en ese sentido que hay que comprender, para los románticos alemanes, la formación del *Charakter*: como una estética que se refiere a un aspecto de la presentación que logra una identidad o la "justa relación" entre lo que se representa y lo que es

---

[254] *Cfr*. Immanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, (Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1992), 258. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5, (berlin: Akademie Verlag, 1993), 352.

[255] Philippe Lacoue-Labarthe, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 480. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 386.

[256] Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán,* (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 173. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 167.

ontológicamente. El carácter es entonces, para Lacoue-Labarthe y Nancy, "la determinación de la propiedad esencial tal como esta último toma cuerpo necesariamente en una forma precisa y viviente [*la détermination de la propieté essentielle, telle que cette dernière prend nécessairement corps dans une forme précise et vivante*]"[257].

1.6. DEL CARÁCTER COMO LITERATURA

Hay que destacar, sin embargo, que la palabra *Charakter* en alemán quiere decir también "personaje". Esto resulta importante porque la comprensión de una ciencia (estética) del *Charakter* devela, en principio, un interés de dominación de este. Sin embargo, esta problemática resulta, para los románticos, más compleja que eso. Lo que se devela en ella es justamente una comprensión diferente a la de la dominación, lo que se muestra es más bien, que el sujeto de la enunciación no habla nunca desde un lugar de propio. Este hablaría siempre desde la impropiedad de un personaje.

Esta compresión del *Charakter* que es al mismo tiempo una formación de sí y de un personaje devela la implicación con la literatura que hay en el Romanticismo. A este respecto los autores de *l'Absolu littéraire* escriben:

> un carácter, o una característica, es un sujeto producido por *mimesis* y capaz (sin duda *justamente* por esta razón) de re-producir o de re-construir en su presentación, en su puesta en escena, el Sujeto (autoconstituyente, automimético, autoirónico; en resumen auto-fantasioso en sentido de la *Phantasie*, el Sujeto cuyo Idioma es Phantasma –y que se autoimagina, que se auto-*bildet* y se autoilumina– el Sujeto-Obra. [*un caractère, ou une caractéristique, c'est un sujet produit par mimesis et capable (sans doute justement pour cette raison) de re-produire ou de: re-construire dans sa présentation, dans sa mise en scène, le Sujet (auto-constituant, auto-mimétique, auto-ironique, bref auto-fantaisiste au sens de la Phantasie, le*

[257] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo* alemán, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 484. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 390.

Sujet dont l'idiome est Phantasme - et qui s'auto-imagine, qui s'auto-bildet et s'auto-illumine) - le Sujet-Œuvre][258].

La condición mimética resulta entonces fundamental para la crítica operada por los románticos al problema del sujeto. Ella es comprendida como la posibilidad de una presentación del sujeto, la cual tendría lugar en la individualidad. En este sentido, "caracterizar es captar y presentar una visión esencial de lo que hace la esencia de una idea y por consiguiente la 'fisionomía' de su individualidad *[caractériser c'est saisir et présenter une vision essentielle de ce qui fait l'essence d'une idée – et par conséquence la physionomie de son individualité*]"[259]. Esta fisionomía, que sería entonces la presentación de la verdad se lograría en la formación del sí mismo individual –es decir, no un "nosotros" como en el caso hegeliano– como personaje. Así, en cuanto a lo que respecta a la filosofía, esta lograría la presentación de la verdad o sea su fisionomía –como lo indica el fragmento 302 del *Athenaeum*[260]– en los "trazos de pluma" que dibujan la silueta del filósofo.

1.7. DEL SUJETO ROMÁNTICO

[258] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter" En: *El absoluto literario*. (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012), 483. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 388.

[259] *Ibíd.,* 484 / 389.

[260] "Los pensamientos misceláneos deberían ser las cajas de la filosofía. Se sabe lo que valen para los entendidos en pintura. Para quien no pueda bosquejar con un crayón los mundos filosóficos, para quien no pueda caracterizar con un par de trazos a pluma cada idea que tiene fisionomía, la filosofía nunca devendrá en arte y, por lo tanto, tampoco en ciencia. Pues en la filosofía el camino hacia la ciencia va solo a través del arte, como, por el contrario, el poeta se convierte en artista recién a través de la ciencia. [*Vermischte Gedanken sollten die Kartons der Philosophie sein. Man weiß, was diese den Kennern der Malerei gelten. Wer nicht philosophische Welten mit dem Crayon skizzieren, jeden Gedanken, der Physiognomie hat mit ein paar Federstrichen charakterisieren kann, für den wird die Philosophie nie Kunst, und also auch nie Wissenschaft werden. Denn in der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst, wie der Dichter im Gegenteil erst durch Wissenschaft ein Künstler wird*]." *Cfr*. Friedrich Schlegel, "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán, (Buenos Aires:* Eterna Cadencia Editorial, 2012), 182. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 175.

Hay entonces un sujeto romántico. Sin embargo, esto no significa que no haya una crítica al sujeto en el Romanticismo alemán. Hay de hecho una crítica al sujeto solo que esta en su crítica vuelve a instalarlo. Para los románticos no hay un sujeto antropológico, sino una actividad (crítica) de presentación que no es nunca la de un "yo". Esto es lo que se ha denominado antes "subjetidad"[261]. Se trataría entonces de un sujeto que se critica a sí mismo, un sujeto en crítica que sería, a su vez, su formación. Esto es el sujeto-del-arte[262] que quiere decir, por un lado, un sujeto creador de sí mismo, siendo este la actividad misma de formación, y, por otro lado, que el sujeto es también como artificialidad, es decir, algo que lo separa de la pura naturalidad, esto es su condición "fisiológica" de personaje.

1.8. SOBRE LA HISTORICIDAD DEL ROMANTICISMO

Resulta importante para esta tesis señalar que Lacoue-Labarthe y Nancy comprenden que la poesía romántica, es decir, la crítica, tendría su origen, para los románticos, en una "edad" mítica que identifican con la "edad de los grandes poetas", a saber, los griegos antiguos:

> Los griegos de los cuales adoptamos el concepto mismo de crítica son los primeros que la inventaron y fundaron y al mismo tiempo la pusieron casi en la cima de la formación y la perfección. Una vez que pasó la era de los grandes poetas, sin embargo, no se extinguió por completo el sentido de la poesía. [*Die Griechen, von denen wir selbst den Namen der Kritik überkommen haben, sind es, welche sie zuerst erfunden und gestiftet und zugleich auf den höchsten Gipfel beinah der Ausbildung und Vollkommenheit gebracht haben. Nachdem das Zeitalter der*

[261] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "La formación del carácter" En: *El absoluto literario*. (Buenos Aires: Eterna cadencia., 2012), 464. / "La formation du character" En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 375.
[262] *Cfr. Ibíd.*

großen Poeten vorüber war, ging bei ihnen doch der Sinn für Poesie nicht völlig unter.][263].

En esta "edad" la poesía y la crítica eran idénticas, e incluso habría que decir que lo único que había en dicha época era la poesía[264]. Ahora bien, esta situación de identidad de poesía y crítica, para los románticos, se habría perdido quedando simplemente de ella la crítica. Igual situación pasaba con la crítica romántica. La época de la poesía romántica se perdía y quedaba la crítica que era la época presente que también sería la de su crítica. Así, la demanda romántica era la de que había que volverla arte a esta crítica, es decir, romantizarla.

Por ello la exigencia romántica era romantizarlo todo, lo que da cuenta de que para los románticos la época todavía no era romántica, o sea, la crítica no se volvía aún arte, lo que quedaba era simplemente el suplemento de la época que era lo que permitía que la época se vuelva arte, esto es la crítica. La época presente, en este sentido, era una época de un doblamiento de la pérdida de origen y que comenzaba desde un impensable que era el de: en el principio la crítica. Esta situación en que la época comienza con la crítica es justamente lo que da cuenta de una situación de pérdida de originaria, que es, para los románticos, la perdida de la poesía.

Esta consideración levanta entonces una comprensión de historicidad que los autores de *l'Absolu littéraire* destacan en contraposición a la historicidad hegeliana. La historia para los románticos no se articularía en un recorrido "progresivo" –por complejo que este sea[265]– de y para la conciencia, donde esta se con-figuraría diversamente como lo verdadero, sino que la comprensión de las épocas, para los románticos, serían fuertemente discontinuas y fugaces, quedando solo de ellas su suplemento.

---

[263] Friedrich Schlegel, "La esencia de la crítica". En: *El absoluto literario*, (Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012), 506. / "Vom Wesen des Kritik". *Das Literarisch-Absolute*, (Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016), 480.
[264] *Ibíd.*, 468 / 377.
[265] Hay que hacer notar que esta línea progresiva en Hegel no es sin revestimientos. Es decir, no se trata de un recorrido que coincida, por ejemplo, con una cronología, pero sí su movimiento, aunque siempre pierde una configuración pretende incluirla en la posterior. Se trata, en suma, de la comprensión hegeliana de la *Aufhebung*.

Sujeto, historia, crítica y poesía se articularían en la comprensión romántica en la espera de lo perdido que nunca logra su realización. La tesis que levantan Lacoue-Nancy a este propósito es que la obra romántica sería justamente la ausencia de obra, y es en ese sentido que habría que entender la disolución del círculo de Jena. Es así como se comprende la infinitización de la poesía romántica, ya que esta queda a la espera del origen perdido que nunca llega.

2. ¿HEIDEGGERIANISMO CRÍTICO?

Considerando la problemática de la "crítica", otra referencia importante, para Lacoue-Labarthe, es la de Heidegger. Esto, por un lado, porque el pensador de "Typographie" ha indicado en varios pasajes la importancia que tiene la filosofía de Heidegger para su pensamiento. Así advierte, por ejemplo, en *La politique du poème*: "tratándose de Heidegger (puesto que se trata siempre, o casi siempre, de él, en la parte de mi actividad que puede considerarse "filosófica"). [*S'agissant de Heidegger (puisque c'est toujours de lui, ou presque, qu'il se sera agi dans la part de mon activité qu'on peut considérer comme « philosophique »)*]"[266]. Pero también, por otro lado, la importancia de Heidegger, a propósito del problema de la crítica, está en que desde su tratamiento filosófico se hace posible una inflexión en la comprensión de "crítica" que llega incluso a obliterar su concepto.

Puede parecer una obviedad decir que el pensamiento de Heidegger es filosófico, pero esta frase se hace menos obvia si se considera que, para el filósofo de la Selva Negra, pensar y filosofar no son idénticos; y que Heidegger habría querido inscribir sus reflexiones en el ámbito del pensamiento. Las consecuencias de esta determinación se trabajan en profundidad en el capítulo siguiente. Por ahora solo se destaca que si pensar

[266] Philippe Lacoue-Labarthe, "Advertencia." En: Heidegger. La política del poema, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 11. / "Avertissement" en: *Heidegger. La politique du poème*, (Paris: Galilée, 2002), 11.

no es –al menos en sentido estricto– filosofar, entonces, se abre la posibilidad de una salida de la filosofía que, como se verá más adelante, significa –para Heidegger– una salida de la metafísica[267].

Con la consideración que hace Lacoue-Labarthe de que su propio trabajo filosófico trata (casi) siempre de Heidegger y que, al mismo tiempo, el pensamiento de este último es siempre filosófico, Lacoue-Labarthe pretende marcar una determinación que será constitutiva del pensamiento occidental, la que además se hace explícita en la filosofía de Heidegger, esta es la de una imposibilidad de sobrepasar –al menos para los occidentales[268]– la tradición filosófica de pensamiento. Por ello, Lacoue-Labarthe escribe en *La fiction du politique:* "habitamos aún en tierra filosófica y no podemos sencillamente vivir en otra parte. [*Nous habitons encore en terre philosophique et nous ne pouvons pas, tout simple ment, habiter ailleurs*.]"[269]

Ahora bien ¿qué implicancias tiene la consideración de esta condición de clausura para la filosofía de Heidegger en el sentido que la comprende Lacoue-Labarthe? Lo primero que hay que destacar es que para el pensador de "Typographie" declararse "heideggeriano" es un contrasentido si se considera lo que dice la propia filosofía de Heidegger, a saber, que esta solo es a través de "la tradición filosófica" y no desde una elucubración *sui generis*. A este respecto, conocidas son las palabras que pronunció Heidegger en *Cerisy*:

---

[267] Esto se analiza en detalle en el capítulo capítulo siguiente a propósito del final de la filosofía y su comprensión de *Überwindug* y el *Schritt zurück*. Por ahora interesa destacar el problema de que si Heidegger es "el pensador más importante del siglo XX" lo es dentro de la tradición del pensamiento filosófico.

[268] En *l'Entretiens de l'Île de Saint-Pierre,* Lacoue-Labarthe da que en África ha encontrado una representación del pensamiento que no se compara a la determinación metafísica de Occidente. Por ello puede indicar en "La philosophie phantôme": "No existe filosofía africana, por definición, no existe filosofía azteca o maya (amerindia) o china, o japonesa o hindú [*Il n'existe pas de philosophie africaine. Pas plus qu'il n'existe de philosophie aztèque ou maya (amérindienne), ou chinoise, ou japonaise ou hindou. Par definition. (...) Cela veut dire simplement que toute pensé n'a pas nécessairement la forme de la pensée philosophique.*". *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, (Europa: Lignes, 2012), 31-32.

[269] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política,* (Madrid: Arena Libros, 2002), 17. / *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique.* Christian Bourgois. Paris. 1998. P. 16.

> No hay filosofía heideggeriana e incluso si hubiera algo de este tipo, no me interesaría en esta filosofía, sino únicamente al asunto o temática sobre la cual permanece enfocada toda filosofía. [*Il n'y a pas de philosophie heideggérienne, et même s'il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie – mais uniquement à l'affaire et au thème sur lesquels demeure axée toute philosophie*] [270].

En otras palabras, declararse "heideggeriano" resulta un problema porque lo que se ha determinado como la cuestión *de "*Heidegger", a saber, "la pregunta por el sentido del ser", no es algo que se pueda reclamar de paternidad o propiedad del filósofo de la Selva Negra. Si se lo tomase de dicha manera, ello implicaría que la pregunta por el ser sería solo una "idea" o una "tesis" sobre el ser, lo que inevitablemente también es, pero una tesis sobre el ser no es del todo identificable con una pregunta por el sentido del ser, ya que esta cuestiona justamente su precomprensión ontológica, y con ello evidencia que la crítica se ha movido siempre dentro de las determinaciones ontológicas que funcionan en el sentido tético.

Esto no quiere decir –por supuesto– que Heidegger no haya asumido esta pregunta de una manera particular, haciéndola aparecer de determinadas formas y estilos, o poniéndola a circular en contextos propicios a sus intereses filosóficos, sino que más bien la consideración del olvido del ser –que es una tesis–, es justamente lo que constituye a la tradición y, por lo tanto, Heidegger no habría podido destacar este problema, si la tradición en la que se inscribe su pensamiento no lo hubiese experimentado.

Habría, entonces, que tomarse en serio a Heidegger cuando indica que la cuestión del ser se viene planteando desde el inicio de la metafísica, y lo recuerda al abrir *Ser y tiempo* con una cita del *Sofista* que –según el filósofo de la Selva Negra– destaca la aporía del término "ente", y que le hará plantear (nuevamente) la pregunta por el sentido del ser: "porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo

[270] *Cfr.* Jean Beaufret, "Heidegger et le monde grec." En: *De l'existentialisme à Heidegger*, (Paris: Vrin, 2000), 101.

que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión 'ente'; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía."[271]. De esta manera, Heidegger es explícito sobre la procedencia de la cuestión del ser como problema heredado:

> Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano [*so wurde ich auf den Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen*][272].

Así, lo que se considera como el problema por excelencia de Heidegger no es otra cosa que una problemática que tiene un origen y sentido al interior de la historia de la metafísica, es decir, la pregunta por el olvido del ser adquiere el sentido cuando es en dicha historia donde se ha olvidado al ser.

Todo esto quiere decir que la filosofía de Heidegger habita también en la clausura del pensar occidental, es decir, proviene de la tradición metafísica y se trabaja a su manera en ella.

Ahora bien, aunque Heidegger reconoce explícitamente que su pensamiento solo adquiere sentido al interior de la historia de la metafísica, al mismo tiempo evidenciará en varios intentos una voluntad de salida de la metafísica. Estos intentos se analizarán en el capítulo siguiente que trata sobre la filosofía en Lacoue-Labarthe, por ahora basta con destacarlos: 1) el pretender diferenciarse de la filosofía en pro de un "pensamiento" menos

---

[271] En este caso se trata de Heidegger, del trabajo de interpretación que Heidegger pudo haber hecho con Platón y con el *Sofista*, en particular. Por lo tanto, se ha decidido citar la traducción directamente de *Ser y tiempo*. Martin Heidegger, *Ser y* tiempo, (Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2005), 23. / "Sein und Zeit". *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 1. Sin embargo, la citación del filósofo ateniense se encuentra en: (Sofista, 244a).

[272] Martin Heidegger, "Mi camino en la fenomenología." En: *Tiempo y* ser, (Madrid: Tecnos, 2000), 100. / "Mein Weg in die Phänomenologie". *Gesamtausgabe.* Bd. 14. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 99.

fundamental, 2) el intento de volver sobre la metafísica realizado un paso atrás en ella para descubrir en ella una posibilidad diferente de pensamiento, 3) su comprensión de superación [*Überwindung*] de la metafísica que pretende torcer el trato con la historia de la metafísica. Ahora la importancia está en destacar que Heidegger, a pesar de reconocer que su pensamiento adquiere sentido al interior de la metafísica, mantiene la voluntad de querer salir de la metafísica.

Lo interesante de esta situación está en que Heidegger reconoce en cierta medida la clausura del pensamiento metafísico, abriendo con ello la posibilidad de un pensamiento radicalmente diferente a lo que la tradición ha hecho. Sin embargo, esta posibilidad de diferenciación es posible de cuestionar cuando recae en la voluntad de superación metafísica que justamente clausura a la metafísica.

Esto adquiere importancia para la consideración de la crítica, ya que si bien Heidegger daba cuenta con la *Destruktion* que la crítica no ponía en crítica su propia enunciación tética, instalando así siempre una figura de sujeto o de identidad donde la tesis se identifica con el ser. A pesar de dar cuenta de esta consideración de cesura de la crítica, esta se traiciona en un intento de refundación del pensamiento en la pretensión de hacer otra cosa que la metafísica.

En este sentido, si bien con Heidegger se hace posible evidenciar lo no criticado de la crítica, esta evidencia vuelve mantener su voluntad de crítica en la pretensión de distancia con la metafísica. Así, aunque Heidegger diga en "El final de la filosofía y la tarea del pensar*"* que su pensamiento es "inferior" a la filosofía y no fundante, o en *Identidad y diferencia* que su paso atrás es al interior de la metafísica, o en "Superación de la metafísica" que la superación [*Überwindung*] no es una *Aufhebung*, sino una torsión [*Verwindung*] de la metafísica. Todos estos movimientos que indican, en cierto modo, una pretensión de respeto a la clausura de la metafísica demuestra a su vez su contrario (¿su negatividad?), es decir, el pensar no fundante asume mejor la tarea del pensamiento para la época que la tradición filosófica, el paso atrás y la *Überwindung* permiten salir de lo impensado de la *Aufhebung* de la historia de la metafísica. En otras palabras, con estos movimientos Heidegger parece encontrar la posibilidad de una salida a los problemas de

la metafísica, toda vez que la pretende –no refundar como en *Ser y tiempo*–, pero sí superar.

De esta manera, la particularidad que la *Destruktion* tenía en relación con la crítica queda cuestionada. Si la *Destruktion* , de cierto modo, respetaba la clausura de la metafísica y, por lo tanto, cuestionaba la instalación de una identidad de ser y pensamiento que pueda promover una tesis. Esto solo era para refundar al pensamiento lo que cuestiona a su vez el cuestionamiento de identidad que antes había realizado y todo esto por mor de una supuesta experiencia originaria.

A este respecto, resulta esclarecedor el § 6 de *Ser y tiempo* donde es explícito el planteamiento de la "*Destruktion*":

> Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción [*Destruktion*], hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. [*Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.*][273]

Heidegger dice, entonces, que estando "en" la tradición metafísica habría que deshacerse de sus encubrimientos. Sin embargo, califica este tratamiento como "tarea", la cual comprende como la (verdadera) instalación originaria de los fundamentos del *Dasein*. Dicho en otras palabras, la *Destruktion* heideggeriana pretende reinstalar los fundamentos de un pensamiento más originario que reconozca lo propio del ser, que en términos de *Ser*

[273] Martin Heidegger, *Ser y* tiempo, (Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2005), 46. / "Sein und Zeit". *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 30.

y tiempo quiere decir un pensamiento a la escucha originaria del ser. (El ente que en su "propio" ser se dirige al ser). Heidegger pretende así fundar otro pensamiento. ¿Cómo no escuchar en ello la "voluntad" de salida de la metafísica que más tarde se trabajará en el concepto de *Überwindung* en su relación a la tradición? La *Destruktion* heideggeriana "quiere" fundar un pensar más fundamental y originario continuando así la "voluntad" de conocimiento metafísico que pretende sobrepasar su clausura.

De esta manera, la particularidad de la *Destruktion* se borra en el momento en que esta pretende refundar el pensamiento o superarlo. Esto porque vuelve a instalar un movimiento de identidad que es el que asume la diferencia ontológica. En otras palabras, la identidad que articulaba una presentación del ser en el pensamiento con Heidegger queda cuestionada, pero este cuestionamiento instala su superación, ya no sería la identidad la que dé con la presentación de una verdad, sino la diferencia ontológica la que da con una experiencia originaria. Así, vuelve a instalarse el movimiento especulativo de la crítica, que asumía en el sujeto la posibilidad de una presentación de la verdad, en la *Destruktion* ya no es el sujeto, sino el *Dasein* el que puede acceder ya no a la *veritas*, sino a lo originario.

2.1. DE LA DESTRUKTION A LA DÉCONSTRUCTION

Lacoue-Labarthe retoma la traducción que hace Jacques Derrida de la palabra *Destruktion* por "deconstrucción [*déconstruction*]", la cual casi de forma inevitable[274] introduce una variación que es importante para los análisis de "Typographie". A este respecto, escribe en "Nietzsche apocryphe":

[274] En el sentido de ser una traducción como tal siempre habrá una variación.

> Sabemos que a diferencia de la "destrucción", la deconstrucción no trabaja exclusivamente sobre palabras o sobre conceptos, sino sobre una combinación y un sistema, sobre una sintaxis. [*l'on sait précisément qu'à la différence de la « destruction », la déconstruction ne travaille pas exclusivement sur des mots ou sur des concepts, mais sur une combinaison et un système, sur une syntaxe*][275].

Si la *Destruktion* operaba un desplazamiento de la comprensión del trabajo crítico como un trato con los conceptos y fundamentos a la de un trabajo hermenéutico, la deconstrucción pone además en consideración a la sintaxis, el estilo, etc., es decir, la constitución de la "obra" como texto. En otras palabras, la deconstrucción considera la exposición [*Darstellung*] misma del pensamiento filosófico como texto.

Ahora bien, hay que destacar que no se está diciendo que la deconstrucción sea una consideración más completa o pertinente que la crítica de conceptos. Si se considerara a la deconstrucción de esa manera, entonces, se la estaría entendiendo como un método crítico de análisis y, por lo tanto, se vuelve a comprender a la *Darstellung* en su consideración presentificadora: si la deconstrucción fuera el mejor método de análisis de un texto, entonces, sería la que lograse la presentación esencial de lo que el texto dice. La deconstrucción no es un método porque no es el "camino" que lleva a la presentación originara, sino que esta asume que no hay un otro del "camino" al que se pueda acceder, que el texto debe ser considerado como texto sin volverlo a él tampoco una presentación originaria, es decir, una obra de la verdad. En otras palabras, todo lo que se puede decir de un texto está siempre al nivel de la representación [*Darstellung*]. Es así como adquiere sentido la consideración del texto filosófico en su "exposición" –palabra que en alemán se traduciría de la misma manera: *Darstellung*–.

[275] Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 92.

2.2. DE LA DESTRUKTION AL DÉSOEUVREMENT

Heidegger no comprende su trabajo filosófico en el sentido moderno de un "sistema" de pensamiento. "Sistema" quiere decir aquí la construcción de un complejo de relaciones que permite la presentación de la verdad o el ser. En este sentido, la comprensión sistemática se articula desde la identidad compleja de ser y pensamiento. En otras palabras, el sistema se entiende aquí como la verdad o el ser desde su perspectiva teórica, es decir, metafísica. Sin embargo, que el trabajo de Heidegger no se comprenda como sistema no lo exime de tener una implicación metafísica, ya que este pretende llegar a lo propio del ser o la verdad, en una comprensión originaria como, por ejemplo, la del movimiento que articula bajo la palabra *aletheia*[276]. La problemática de fondo, a este respecto, es la de la representación [*Darstellung*].

Si el problema es el de la representación, no resulta extraño que haya en esta investigación metafísica un desplazamiento a los problemas de la estética –cuestión que, como ya se ha visto, los románticos alemanes realizaban a su manera–. Es así como se puede leer en el "origen de la obra de arte", la puesta en relación de la verdad y la obra[277]:

> En la obra obra el acontecimiento de la verdad precisamente al modo de una obra. En consecuencia, hemos determinado previamente la esencia del arte como ese poner a la obra de la verdad. Pero esta determinación es consciememente ambigua. Por una parte, dice que el arte es la fijación en la figura de la verdad que se establece a sí misma. Esto ocurre en el crear como aquel traer delante el desocultamiento de lo ente. Pero, por otra parte, poner a la obra significa poner en marcha y hacer acontecer al ser-obra. Esto ocurre como cuidado. Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. *Por lo tanto, el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad.* [*Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit und zwar nach der Weise eines Werkes am Werk. Demnach wurde im voraus das Wesen der*

[276] La compleja comprensión del movimiento de la *aletheia* en Heidegger se analiza en detalle en el capítulo siguiente.
[277] En capítulos ulteriores se verá que para Lacoue-Labarthe Heidegger critica la comprensión de verdad como adecuación utilizando un movimiento metafísico que será el de lo sublime, es decir, un problema de la estética. Baste por ahora simplemente el anuncio.

Kunst als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt. Doch diese Bestimmung ist bewußt zweideutig. Sie sagt einmal: Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das geschieht im Schaffen als dem Hervorbringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-Setzen heißt aber zugleich: in Gang- und ins Geschehen-Brin-gen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit][278].

Aquí se nota como Heidegger identifica la esencia de la verdad con el obrar de la obra. La verdad se considera como "el traer delante el desocultamiento de lo ente" y el arte sería capaz de "figurar" esta presentación de la verdad. También Heidegger destaca que la manera en que el arte hace esta figuración es en tanto "cuidado", es decir, en un movimiento que no pretende –como los románticos– "producir" la verdad, sino más bien dejarla acontecer o que llegue a ser[279].

Lo que resulta en este momento importante a destacar es que Heidegger opera un movimiento que comprende a la verdad en la consideración de un obrar. Esta consideración de la verdad como obra solo se sostiene si la verdad es presentación. ¿pero quién obra esta presentación? Heidegger es claro: "sí misma" siendo este automovimiento de figuración, el arte. En otras palabras, esta consideración de la verdad sigue siendo una presentación que solo es sostenible desde una lógica de identidad.

Si la verdad para Heidegger se obra en la obra de arte ¿en qué sentido se puede seguir hablando de diferencia ontológica? Blanchot sospecha que la obra se sostiene en una dialéctica del ser que pretende lograr la realización total de su presencia. En este punto, entonces, Blanchot pretende suspender esta relación dialéctica de presentación. Es lo que Blanchot llama *désœuvrement*. Escribe en *l'Écriture du désastre*:

[278] Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de Bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 51-52. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe.* Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 5.

[279] Los movimientos que hace aquí Heidegger son sutiles y se deja el análisis de estos para el final del capítulo II de esta tesis.

> Si hay relación entre escritura y pasividad es porque la una y la otra suponen la borradura, la extenuación del sujeto; suponen un cambio de tiempo: suponen que entre ser y no ser algo que no se lleva a efecto llegue no obstante como habiendo sobrevenido ya siempre – la inoperancia de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario [*S'il y a rapport entre écriture et passivité, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet: supposent un changement de temps: supposent qu'entre être et ne pas être quelque chose qui ne s'accomplit pas arrive cependant comme étant depuis toujours déjà survenu – le désœuvrement du neutre, la rupture silencieuse du fragmentaire*][280].

Blanchot opone al problema de la presentación la experiencia de la escritura y la pasividad. El punto central está en que no todo es presentable o que "entre ser y no ser algo no se lleva a efecto". En este sentido, Blanchot insiste con un pensamiento diferencial ahí donde Heidegger instala una complicada dialéctica de la presentación en la obra.

Ahora bien, frente al argumento de Blanchot, Lacoue-Labarthe intenta generar una ulterior radicalización. Este movimiento de *désœuvrement* le parece a Lacoue-Labarthe en cierto modo insuficiente o parcial, ya que arriesga la posibilidad de ser nuevamente una presentación en el sentido en que antes se ha visto con los románticos, a saber, que lo impresentable se vuelva justamente su presentación.

Lacoue-Labarthe comprende el movimiento que pretende deshacerse de la obra, es decir, el *désœuvrement*, como la posibilidad de una instalación de la obra del *désœuvrement*. Así, el pensador de "Typographie" considerará que el propio movimiento de *désœuvrement* filosófico tiene un origen moderno: "el desobramiento filosófico comienza con Schelling, o incluso con Kant, si pensamos en la obra en términos de "sistema". [*Le désœuvrement philosophique commence avec Schelling, ou même avec Kant, si l'on pense l'œuvre en termes de « système »*]"[281]. Esto quiere decir que, si el *désœuvrement* es la interrupción de la presentación, como ya se ha visto antes en este

[280] Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 19 / *L'écriture du désastre,* (Paris: Gallimard, 2014)29-30.
[281] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política,* (Madrid: Arena Libros, 2002), 16. / *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la* politique, (Paris: Christian Bourgois, 1998), 15.

capítulo, Kant lo operaría toda vez que este no logra presentar al ser en su verdad por medio de la articulación de un pensamiento. La idea, que para Kant sería el ser más allá de la razón, solamente se puede suponer por analogía. Así, se podría decir que el *désœuvrement* tiene una co-implicancia con la crítica desde al menos la filosofía moderna crítica.

Heidegger en 1927 ha querido con la *Destruktion* desmontar los fundamentos metafísicos en los cuales se articula una comprensión de la metafísica de la presencia, proyecto que pocos años después abandona. Es así como en los años treinta retoma un proyecto de pensamiento diferencial a propósito de la obra de arte. Frente a este problema, la consideración del *désœuvrement* de Blanchot parecía, en principio, lograr de mejor manera la intención de interrumpir la lógica de la presentación del ser, cayendo, sin embargo, según Lacoue-Labarthe, en la misma dialéctica que quiere evitar en el momento en que la evita.

Como se verá en el apartado siguiente, el intento de Lacoue-Labarthe de hacerse cargo del problema de la *Darstellung* de manera diferencial está más cerca de la comprensión derridiana de deconstrucción que de la de Heidegger o de Blanchot. Sin embargo, esta deconstrucción tiene un acento trágico, lo que, para el pensador de "Typographie", está en el destacar el problema de la teatralidad de la mimesis.

3. DE LA CRÍTICA DEL SUJETO O DE LA CRÍTICA (SIN CRÍTICA)

El trabajo "crítico" de Lacoue-Labarthe "no pretende" *ser más crítico* que "la ya pretendida" "crítica" de Heidegger, sino que "pretende" más bien lo contrario, ser una debilitación de la "pretensión" crítica, lo que no quiere decir que sea una debilitación de la "crítica". En *La fiction du politique* se refiere a esta comprensión de la crítica como "crítica (sin critica)":

> Nunca he sido ni heideggeriano ni anti-heideggeriano. Mi resistencia ha sido a Heidegger mismo, y he sabido desde 1963 que una lectura crítica (sin crítica) era posible, que no fue un rechazo sino al contrario un acompañar a Heidegger hasta sus últimas consecuencias. *[Je n'ai jamais été ni heideggérien ni anti-heideggérien. Ma résistance l'été à Heidegger lui-même – et j'ai su, dès 1963, qu'une lecture « critique » (sans critique) était possible, qui ne fût pas de rejet mais accompagnât au contraire Heidegger jusque dans ses dernières conséquences]*[282].

Esta fecha reenvía a los trabajos de Derrida[283] pues –como ya se ha dicho– sería él quien realizaría, para Lacoue-Labarthe, por primera vez en Francia una "lectura crítica (sin crítica)" de y con la filosofía de Heidegger.

Como ya se ha dicho, con Derrida la deconstrucción [*déconstruction*]" se comprende ya no como el análisis de la estructura de la ontología de la tradición, sino como un análisis que considera lo analizado como texto. Eso quiere decir que si bien tanto para Heidegger como para Derrida no se trata de comprender la *Destruktion* o la deconstrucción como la escritura en una tabula rasa. Para el pensador francés la deconstrucción no pondrá el acento en una escritura *otra* del ser, sino en su consideración de *escritura*. Se podría quizá decir que en esta traducción –de la cual Derrida se quejó siempre de ser insuficiente[284]–, que al mismo tiempo no traduce completamente, se muestra un gesto de impotencia crítica –o quizá "trágico" de la traducción y la re-presentación– que marcará una gran distancia con la tradición.

---

[282] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique". En: *Lignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22.* Paris, 2007), 201.

[283] Se trata del año de publicación de "*Force et signification*" en la revista "*Critique*". Fecha para la cual, Derrida ya había publicado: "*Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl*" (1959). Ahora bien, a pesar de la claridad y especificación exacta de Lacoue-Labarthe apropósito de esta fecha, lo que hace pensar inmediatamente en las fechas exactas de las publicaciones de Derrida, no se puede dejar de mencionar que 1963 fue el año en que el pensador de Estrasburgo obtiene su "agregación", es decir, que ya había estudiado con Gérard Granel, quien fue el primero que le "enseñó" Heidegger.

[284] *Cfr.* Jacques Derrida, "Lettre à un ami japonais". En: *Psyché. Intenvions de l'autre* II, (Paris: Galilée, 2003).

> La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su objeto. La deconstrucción reposa siempre, en un momento u otro, sobre la confianza hacia la instancia crítica, crítica-teórica, es decir, decisiva hasta la posibilidad última de lo decidible; la deconstrucción es deconstrucción de la dogmática crítica. [*La déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet ; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique, c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable ; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique*][285].

Por tanto, la deconstrucción no es en ningún caso el intento romántico de un "*Selbstdenken*" en comunidad[286]. La deconstrucción, en el sentido que tanto Derrida como Lacoue-Labarthe la entienden, no pretende la construcción de un pensamiento propio o *sui generis*, sino una puesta en relación con los textos, destacando a su vez su constitución literaria y no su instalación ideal. Ahora bien, una diferencia importante está en que, si bien habría tanto en el Romanticismo como en la deconstrucción una "crítica" al trabajo de la construcción de una obra puramente propia, el Romanticismo perseguiría una producción de la crítica que pretendería instalar la propiedad de una presentación. Como consecuencia de ello, se re-instalaría la primacía de un discurso o, presentación de un pensamiento, de manera propia o esencial. En pocas palabras, lo que se intenta decir aquí por "deconstrucción" es esta "crítica (sin crítica)". Se trata de un intento de no establecer un discurso o lugar privilegiado sobre otros apelando a su condición de texto.

3.1. DE LA CRÍTICA Y LA MIMESIS

Lacoue-Labarthe y Derrida nunca comprendieron la deconstrucción como una tarea del pensamiento. Esto a diferencia de la *Destruktion* heideggeriana que se la propuso como

[285] Jacques Derrida, "Ja, ou le faux-bond (II)". En*: Points de suspension. Entretiens,* (Paris: Galilée, 1992), 60.
[286] Ver apartado "Del romanticismo alemán" de este capítulo.

proyecto a realizar en la historia de la metafísica. En otras palabras, ni Lacoue-Labarthe ni Derrida pregonaron la deconstrucción como una suerte de proyecto crítico, a pesar de la inherente crítica que esta lectura interpretativa planteaba, ya que de haberlo hecho posicionaría a la deconstrucción nuevamente como un discurso más *apropiado* para el pensamiento y, por lo tanto, más crítico y menos criticable; arriesgando así su comprensión escolástica.

Ahora bien, la deconstrucción, o sea, "la crítica (sin crítica)", que realiza Lacoue-Labarthe tiene sin duda otros matices que los de Derrida. Nancy no duda en calificar la particularidad de la deconstrucción de Lacoue-Labarthe como "del lado de lo trágico"[287]. Lo central para Lacoue-Labarthe, a este propósito, es poner en juego lo que se ha denominado como el problema de la mímesis, y que pone en el centro de la crítica la problemática de la re-presentación [*Darstellung*] y de la (que nunca podría ser "su") im-propiedad. La mimesis es una problemática de lo trágico porque ella reenvía al problema del teatro, así la representación y la impropiedad, por ejemplo, del actor permiten a Lacoue-Labarthe una particular comprensión de la *Darstellung*.

Lacoue-Labarthe pone en escena, entonces, el problema de la mímesis no sin declarar una situación de "*agon*" con Heidegger, ya que este último silenció esta problemática a pesar de que su filosofía pretendía cuestionar el problema de la presencia al igual que lo hace la mimesis. Uno de los nombres que aparece rápidamente en esta relación "agónica" –y probablemente el más importante de todos, para el pensador de "Typographie"– es el de Hölderlin. El mismo nombre que sirve a Heidegger para intentar dar con lo propio de lo alemán, abre –para Lacoue-Labarthe– una interpretación prácticamente contraria a la del filósofo de la Selva Negra, dislocando la comprensión de originariedad y propiedad de una presentación, destacando, entonces, una imposibilidad de la (re)presentación originaria. Por ello, en el cuadro del trabajo con la tradición,

[287] Jacques Derrida; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy" En: *Collège international de philosophie.* Nº 52, (2006), 88. Según lo que dice aquí Nancy: Derrida estaría del lado de lo indecidible al mismo tiempo que Lacoue-Labarthe de lo trágico.

Hölderlin articuló en una importante carta a la que Heidegger no prestó atención[288] lo que aquí se ha denominado como "producción" o *poiésis* –que no es otra cosa que la *tekhné*– en una contradicción irresoluble a la comprensión de "propiedad". Es así como Hölderlin escribe a su amigo Böhlendorf:

> Suena paradójico. Pero lo afirmo una vez más y lo entrego a tu examen y a tu uso; lo propio nacional será, con el progreso de la cultura, cada vez menos importante. Por eso son los griegos menos dueños del pathos sagrado, porque éste les era innato, y son, en cambio, preeminentes en el don de presentación, desde Homero, porque este hombre extraordinario tenía alma bastante para apresar en favor de su reino de Apolo la *sobriedad junoniana* occidental y así apropiarse verdaderamente lo extraño. En nosotros ocurre a la inversa. (…) Por eso nos son imprescindibles los griegos. Sólo que no los alcanzaremos precisamente en lo que para nosotros es propio, nacional, porque, como queda dicho, el *libre* uso de lo *propio* es lo más difícil. [*Es klingt paradox. Aber ich behaupt' es noch einmal, und stelle es Deiner Prüfung und Deinem Gebrauche frei: das eigentliche Nationelle wird im Fortschritt der Bildung immer der geringere Vorzug werden. Deßwegen find die Griechen des heiligen Pathos weniger Meister, weil es ihnen angeboren war, hingegen sind sie vorzüglich in Darstellungsgaabe, von Homer an, weil dieser außerordentliche Mensch feelenvoll genug war, um die abendländische Junonische Nüchternheit für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen. (...) Deßwegen sind uns die Griechen unentbehrlich. Nur werden wir ihnen gerade in unserem Eigenen, Nationellen nicht nachkommen, weil, wie gesagt, der freie Gebrauch des Eigenen das schwerste ist*] [289].

Lo primero que habría que destacar de la anterior cita es la importancia que tiene aquí la "representación". Se puede hablar de "crítica literaria" en tanto que lo que se pone en cuestión es una relación con los textos, o sea, con las obras de los antiguos desde el lugar de los modernos. La crítica comprendida aquí no es tanto el pensamiento de la representación, sino la representación del pensamiento o el pensamiento como representación. En este sentido, la crítica no se avoca para Hölderlin en lo no dicho, ya sea en la pretensión de completud o complementación de un razonamiento, ya sea en el

[288] Se trata entonces de otro silencio de parte de Heidegger.
[289] Friedrich Hölderlin, "[Dos cartas]". En: *Ensayos.* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 125-126. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6. (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 456.

querer aparecer algo que se pensaría ausente o en falta, sino en lo representado de la representación. Asimismo, un elemento importante que ubica a Lacoue-Labarthe "del lado de lo trágico" está en cierta comprensión de una imposibilidad de la presentación que, por supuesto, no es la representación como imposibilidad. Es decir, la representación de lo propio de lo antiguo es irreconciliable con lo propio de lo moderno, lo que implica que sus "producciones" sean representaciones, a su vez, contrarias. Esto es lo que pondría en evidencia la representación como mimesis. De esta manera, la crítica en tanto trabajo de "producción", o más bien de "representación", tiene siempre su origen perdido y, por lo tanto, no es nunca la "presentación" originaria y original que hubiera querido F. Schlegel o Heidegger[290], sino de otra cosa que hace cierta referencia a una representación de algo ya representado[291], o sea, no original ni originario. Esto sugiere, entonces, a la mimesis como problema inherente de la representación[292].

> Ya que para Hölderlin se trataría finalmente de hacer decir al arte griego lo que dijo, y no al modo de una suerte de hermenéutica que se dirige a lo implícito de su discurso, sino según otro modo –para el cual tengo la impresión que nos falta una categoría– con el cual se trataría simplemente de hacer decir, tanto, lo que fue dicho (pero) *como lo que no fue dicho*: lo mismo en diferencia. "*En diapheron héauto*". [*il fallait, pour Hölderlin, faire dire à l'art grec ce qu'il n'avait pas dit, non sur le mode d'une sorte d'herméneutique visant l'implicite de son discours, mais sur un autre mode - pour lequel j'ai bien l'impression qu'il nous manque une catégorie - par où il s'agissait de faire dire, tout simplement, ce qui était dit (mais) comme ce qui n'était pas dit: la même chose, donc, en différence. « En. diaphéron héautô »*][293].

[290] Cuestión que se podría decir de gran parte de la tradición filosófica.
[291] Que como se verá más adelante no es otra cosa que la representación misma.
[292] En este punto es importante señalar que Lacoue-Labarthe destaca que es F. Schlegel quien traduce el término de mimesis por *Darstellung*, a saber, representación, para poder sacar la mimesis de su mera comprensión de imitación. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 47. Lacoue-Labarthe reconoce que dicho conocimiento le provino de: Hermann Koller, *Die Mimesis in der Antike – Nachahmung, Vorstellung, Ausdruck*, (Berne: A. Francke, 1954).
[293] Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 60. / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 53-54.

Se cruzan en esta cita una gran variedad de problemas, todos de gran importancia para comprender el pensamiento de Lacoue-Labarthe, por lo que esta volverá (¡insistirá![294]) en otros momentos de esta tesis. Por lo pronto, por ahora interesa simplemente plantear el problema de la mimesis en tanto representación y crítica. Así, la mimesis no pretende realizar un encuentro "especulativo", en el sentido de lograr por medio de la complejidad de algún pensamiento la presentación "propiamente" verdadera u originaria, o sea, tocar con la crítica lo criticado propiamente. Resulta un sin sentido plantear lo originario como mimesis. Hay que, sin embargo, aclarar que la mimesis –vista desde los trabajos de Hölderlin– permite comprender una pérdida del origen, en el sentido de un acercamiento a la *tekhné* de los antiguos, –pero vale también decir de la tradición–, lo que no significa que haya un camino dialéctico que permita salir de la mimesis y llegar a lo originario. Es en este sentido que habría que comprender "lo mismo como diferencia", como una presentación de lo representado que a su vez no es otra cosa que otra representación, es decir, una "presentación" no originaria. En otras palabras, el pensamiento de la mimesis que Lacoue-Labarthe retoma de Hölderlin complejiza la relación entre lo originario y la imitación, entre la presentación y la representación, no reduciéndolas a relaciones de jerarquías unidireccionales: el origen y lo verdadero, primero y, en segundo lugar, la copia, la imitación falsa. Ahora bien, el movimiento en el cual es caracterizada esta "suerte de hermenéutica" es decisivo para la comprensión de mímesis aquí esbozada, a saber: "hacer decir (…) lo que estaba dicho (pero) como lo que no estaba dicho". Comprendida así, la mimesis no puede entenderse como un movimiento de características especulativas que, en general, se construye en sentido contrario, o sea, de comprender la diferencia como lo mismo.

Se trata, entonces, por un lado, de una suerte de exigencia de hacerse cargo de la diferencia, lo que significa que, a pesar de decir lo mismo, la representación "re-presenta", es decir, se marca el hecho de que no es, y nunca podrá ser, "la" presentación. Para

[294] Porque como se verá a lo largo de esta tesis, la insistencia será una característica de la representación o más bien de lo que Lacoue-Labarthe denominará "frase". Que insistirá justamente por la imposibilidad de la representación originaria o verdadera.

Lacoue-Labarthe, entonces, el pensamiento "es" diferencia en tanto que pretende asumirlo como re-presentación, poniendo en entredicho la "identidad" que permite la mismidad. Ahora bien, por otro lado, el cual podría ser denominado como el de la "seriedad alemana" –como se verá en la siguiente cita– o del pensamiento especulativo, lo que se pretende es más bien lo contrario. Es decir, comprender la representación en acuerdo a una fundación de ciencia, es decir, en un "carácter" racional y universal. En este sentido, la diferencia se comprende como una limitación que prohíbe el acceso a lo verdadero, y que, por lo tanto, deber ser superada en la identidad. A este respecto, compárese esta lectura hecha desde Hölderlin con el siguiente fragmento de quien fuera su amigo y compañero de estudios, Hegel:

> Vimos a la misma arbitrariedad apoderarse también del contenido de la filosofía, salir de aventuras con el pensamiento e impresionar por un tiempo los *ánimos más auténticos y honrados*, aunque también *fue tenida por una insensatez que se exaltaba hasta la locura.* En vez de [algo] imponente o extravagante, el contenido daba a conocer más propia y frecuentemente trivialidades de sobra conocidas, la forma [daba a conocer] únicamente el estilo del pretendido ingenio, pertinaz y facilón, de los enlaces barrocos y de la forzada excentricidad, y en general, tras un semblante de seriedad, [se escondía] el engaño ante sí y ante el público. Por el lado opuesto vimos, por el contrario, cómo la superficialidad etiquetaba como escepticismo a la *pobreza de pensamiento* que se tiene por inteligente y por fino criticismo racional, y elevaba su petulancia y vanidad a la misma altura que su *vaciedad de ideas*. Estas dos orientaciones del espíritu han burlado por un buen tiempo la *seriedad alemana*, han agotado su aspiración filosófica más profunda y han causado una tal indiferencia, es más, un tal desprecio de la ciencia filosófica, que ahora, incluso aquello que se llama a sí mismo *modestia*, se atreve a pontificar su acuerdo o desacuerdo sobre lo más profundo de la filosofía y cree poder permitirse negarle el [carácter de] conocimiento racional, cuya forma se concebía en otro tiempo como demostración[295].[*Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigten, auf Abenteuer des Gedankens aus-ziehen und dem echtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponieren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, sowie die Form die bloße Manier eines*

[295] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en* compendio, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 83-84. [Las cursivas son mías] *Werke.* Bd 8, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 12.

absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, sowie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit den Mangel an Gedanken zu einem sich selbst klugen Skeptizismus und vernunftbescheidenen Kritizismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. - Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfnis ermüdet und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen und demselben die vernünftige Erkenntnis, deren Form man ehemals unter den Beweisen begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint][296].

El pensamiento de la mimesis, al contrario del especulativo, no pretende lograr decir lo verdadero y en ello radica el carácter "deconstructor" de su pensamiento. Es decir, que no hay pretensión[297] de instalación de un sujeto o una obra como verdad.

La mímesis re-presenta[298], y en esas representaciones se ejerce un movimiento que devela que la "seriedad alemana" se funda en la mera creencia del acceso a la verdad por medio de un "carácter del conocimiento racional" que conciben como "demostración"[299]. La mimesis funcionaría literalmente con otra lógica, a saber, la lógica "hiperbológica"[300]. Todo lo que en la anterior cita Hegel ha considerado como problemático: "la modestia", "la locura", "la pobreza de pensamiento", "la vaciedad de ideas", son todos elementos que serán repensados –es decir, representados– y varias veces destacados por Lacoue-

[296] *Ibíd.* [Las cursivas son mías]
[297] Se recalca la palabra pretensión, ya que como ya se ha visto, para Lacoue-Labarthe, no es posible habitar por fuera de la metafísica y en capítulos posteriores se verá que esto implica la instalación de una figura. Cuestión que atañe a la instalación de un sujeto o una obra, lo que quiere decir que dicha instalación es prácticamente inevitable.
[298] La verdad en Lacoue-Labarthe, tal y como lo dice Hirt, comprende un cuerpo. Es decir, no es una verdad abstracta por muy compleja que dicha abstracción sea comprendida, sino que tiene un cuerpo que no es el cuerpo modelizado de la metafísica sino un cuerpo "literal", es decir, un cuerpo del teatro, que habla, que tiembla, que vibra, etc. *Cfr.* André Hirt, "<Sainteté> de Lacoue" En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (Clamecy: Lignes, 2010), 26-27.
[299] Evidentemente todo esto tiene variaciones y sutilezas en las diferentes filosofías alemanas que han tenido lugar, pues lo que interesa es simplemente destacar un carácter del pensamiento que bien podría aplicarse a la metafísica en general, es decir, al discurso que pretende apre(h)ender lo verdadero.
[300] Véase algunas líneas más abajo.

Labarthe. La mímesis, en este sentido, podría ser comprendida "especulativamente" como una falta de seriedad, cuestión que, sin embargo, en Lacoue-Labarthe tomará el aspecto de un pensamiento en "sobriedad junoniana", es decir, que no intenta anular la diferencia entre ser y pensar en una identidad, como ha pretendido la intención hegeliana (y metafísica en general).

Ahora bien, lejos de cualquier mera arbitrariedad –o al menos sin ser más arbitrario que el sistema hegeliano– Lacoue-Labarthe comprende a la mímesis "también" (aunque no solamente) desde movimientos lógicos. Lacoue-Labarthe se hará cargo de lo que denominará una lógica "hiperbológica" que mediante un movimiento paradójico de identificación fracasa en su pretensión. Esta se resume en la proposición: "mientras más… más…", por ejemplo, "mientras más cerca (…de la filosofía de Heidegger)… más lejos (…de la filosofía de Heidegger)", ejecutando así una desactivación de la lógica como identificación, lo cual es el centro del pensamiento especulativo.

> La lógica del intercambio indefinido del exceso de presencia y del exceso de pérdida, la alternancia de la apropiación de la despropiación –todo lo cual podría bautizarse, tomando la terminología holderliniana (y por falta de una palabra mejor) lo hiperbológico– con todo aquello que retiene a este término en el marco de la determinación "homoiótica" de la verdad. ¿Quién sabe si acaso es esta la (paradojal) verdad de la *aletheia*? [*La «logique » de l'échange indéfini de l'excès de présence et de l'excès de perte, l'alternance de l'appropriation et de la dépropriation, - tout ce qu'on pourrait baptiser, s'autorisant de la terminologie holderlinienne (et faute de mieux), l'hyperbologique, avec tout ce qui la retient dans le cadre de la détermination «homoïotique » de la vérité, qui sait si ce n'est pas la (paradoxale) vérité de l'alèthéia ?*][301].

La mímesis, entonces, es –para Lacoue-Labarthe– una distancia con la comprensión de identidad del pensamiento especulativo que sustenta la postulación de una

[301] Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 73 / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986), 64.

verdad absoluta, por muy dinámica que esta sea. La mímesis es justamente una distancia que busca mantener (e incluso exhibir) la diferencia ("ontológica", en lenguaje heideggeriano) y no "superarla" [*Aufhebung*] o resolverla. No hay en ella la pretensión de decir el ser o lo verdadero, sino más bien de poner cautela en dicha pretensión. La "seriedad" que a este respecto resalta Lacoue-Labarthe, estaría en contradicción con la "seriedad alemana", ya que la primera se encontraría justamente en mantener distancia con el hecho de tomar una tesis completamente en serio[302].

Se trata entonces de un trabajo que exige una lectura interpretativa crítica pero no "radical" (no tan "enserio"), ya que de ser así ello implicaría aferrarse a un "entusiasmo" de la crítica pura (o de la pura crítica) que impulsa la (re)fundación de un nuevo pensamiento, repitiendo con ello el deseo de la metafísica de lograr una identificación ontológica (verdadera). Este entusiasmo moviliza demasiado rápido lo que pretende ser un pesado pensamiento de profundos fundamentos. Corriendo este riesgo de velocidad –a causa del "entusiasmo"–, lo que ocurre es que se deja de habitar el pensamiento heideggeriano; y, sin embargo, aquí el interés es de tratar con, de y contra Heidegger. En otras palabras, se trata de no pasar a otra cosa… Un trabajo de lectura "entusiasmado" podría fácilmente caer en el peligro de mantener la pretensión de fundación de un nuevo pensamiento, de una nueva filosofía, de una nueva obra, de un nuevo sujeto. Sin embargo, y para plantear el problema en términos trágicos: ¿no es justamente esta *hybris* crítica lo que vuelve a inscribir el trabajo que se ha hecho sobre Heidegger en el pensamiento metafísico, perdiendo con ello el intento "heideggeriano" de su filosofía?

3.2. CRÍTICA Y LÍMITE

> Quizá un día comprenderemos que cierto deseo de saber –o el deseo de cierto saber– no es en absoluto extraño a la

[302] *Cfr.* Michel Deutsch, *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue*-Labarthe, (France: Sepia & France, 2013) DVD.

> curiosa claudicación que afectó, desde los griegos, al recorrido occidental [*Peut être comprendra-t-on un jour qu'un certain désir de savoir - ou le désir d'un certain savoir - n'est en rien étranger à la curieuse claudication qui aura affecté, depuis les Grecs, la démarche occidentale*][303].

Lo que se ve implicado en esta problemática de un adentro y un afuera de la metafísica es la cuestión del límite. La cual es una problemática que aparece a lo largo de todo el pensamiento de Lacoue-Labarthe. La cuestión que se plantea desde la perspectiva de Lacoue-Labarthe es que la misma representación de un adentro y un afuera de la metafísica solo es posible en la metafísica. Es en este sentido que si hay crítica en el pensamiento de Lacoue-Labarthe esta no puede pretender situarse en un "afuera". Así, la comprensión de un pensamiento que haga experiencia en el límite de la metafísica, quiere decir que se sepa haciendo parte también de lo metafísico. Es por ello por lo que dicha delimitación se debe comprender en Lacoue-Labarthe como una exigencia, en el sentido de una imposibilidad de salir de ella[304]. El imperativo de esto está dado porque el límite no es ni una frontera ni una línea de "*partage"*, sino que lo que está en juego es el límite de lo posible.[305]. Para Lacoue-Labarthe la representación es justamente los dominios de la posibilidad que a su vez tiene como condición la imposibilidad de la presentación, es decir, del origen. Esta condición de la representación es lo que permite la "frase". André Hirt destacará a este respecto lo siguiente:

> Se trata, en efecto, de una posibilidad en lo que la experiencia hace surgir y escuchar el murmullo de una frase, la cual se repite con imposición y autoridad y en la cual ninguna fórmula disponible de la lengua puede comprenderla; y se trata, en consecuencia, de una imposibilidad en la medida donde la frase en cuestión y

[303] Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura" En: *La imitación de los modernos. Tipografías* 2, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 257 / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 225.
[304] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena, 2002), 17. / *La fiction du* politique, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 16.
[305] *Cfr. Ibíd.*

> como cuestión no se resuelve más que en su parafraseo, o bien que lo dicho poético en su prosa no es otra cosa que el eco de la frase. Posibilidad e imposibilidad en este contexto no forman condiciones negativas sino las de una exactitud. [*Il, s'agit, en effet, d'une possibilité, en ce que l'expérience fait surgir et entendre le murmure d'une phrase, laquelle se répète avec contrainte et autorité, et dont nulle formule disponible de la langue ne peut se faire le tour ; et il s'agit, en conséquence, d'une impossibilité dans la mesure où la phrase en question et comme question ne se résout jamais que dans sa paraphrase, ou bien que le dit poétique en sa prose n'est jamais que l'écho de la phrase. Possibilité et impossibilité dans ce contexte, ne forment pas des conditions négatives, mais celles d'une exactitude*][306].

La cuestión del límite es la "ex–periencia" de la escucha de una insistencia que se resiste a ser formulada en la lengua, demarcando entonces el difícil límite entre lo posible y lo imposible, entre lo decible y lo indecible. En este sentido, lo primero que se debe destacar es que no hay en esta comprensión una presentación como tal, sino representación, "parafraseo" de un origen desconocido. Incluso, en Lacoue-Labarthe, habría que decir decididamente: "inmemorial".

Ahora bien, lo primero que habría que decir de la "frase" en Lacoue-Labarthe es que es el título de uno de sus libros (*Phrase*), el cual, si bien fue publicado en el año 2000, contiene "representaciones" que vienen desde 1976; es decir, se trata de un libro que, como dice Jean Christophe Bailly: "habría sido el centro de todas las cuestiones abordadas en los otros libros [*c'est ce qui aura été au centre de toutes les questions abordées dans les autres livres*]"[307]. Sin embargo, y aquí radica la importancia del asunto, se trata de un libro que no es propiamente filosófico, o del que quizá se podría decir que lo es, pero "impropiamente". *Phrase* no es un comentario a la filosofía en la forma que la tradición lo ha hecho, no se trata de una puesta en cuestión de un contenido, sino que es también el "ensayo" de una representación puesta al límite. Se podría incluir dentro de lo que se ha reconocido –desde una comprensión schilleriana[308]– como "poesía filosófica", sin que

[306] André Hirt, A. *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Kimé, 2009), 89.
[307] Jean-Christophe Bailly, "A propos de « Phrase »" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 15.
[308] No se trata, sin embargo, de ningún schillerismo por parte de Lacoue-Labarthe, para quien Schiller comienza la especulación hegeliana del absoluto: "se necesitaba entonces esta poesía filosófica que encarna

esta sea tampoco una representación solamente poética[309]. Más precisamente, se trata de otra comprensión de la poesía que el pensador de "Typographie" pretende inscribir en acuerdo a los trabajos de Hölderlin[310], quien al mismo tiempo es posible de comprender dentro de una seguidilla de pensadores que han hecho "ex–periencia" de lo que Blanchot denominará: "muerte inmemorial [*mort immémoriale*]"[311], es decir, una experiencia del olvido, de lo perdido, etc., que demarca siempre la distancia o el límite con lo que se podría considerar de forma general como "el sentido".

> Lo que está dicho en el libro *Frase* es que todo lo que se escribe, todo lo que ha querido producir un sentido, frasear, no es más que la paráfrasis de otra frase que es a la vez inmediata e inmemorial, ilocalizable y supuesta, insistente y secreta. [*C'est qui est dit dans le livre* Phrase*, c'est que tout ce qui s'écrit, tout ce qui a voulu produire un sens, phraser, n'est que la paraphrase d'une autre phrase qui est à la fois immédiate et immémoriale, intouchable et devinée, insistante et dérobée*][312].

La frase, entonces, es la experiencia de la escritura que se comprende en una pérdida de sentido o, más bien, de un sentido en pérdida que hace patente la distancia entre lo dicho, lo que se dice y lo que se quiere decir. No existe la posibilidad del encuentro del

---

Schiller para que lo especulativo pueda entrar en escena y (re)presentarse [*il fallait donc cette poésie philosophique qu'incarne Schiller pour que le spéculatif pût entrer en scène et se (re)présenter*]". Philippe Lacoue-Labarthe, "L'imprésentable" En: *Poétique.* Nº 21, (1975), 60.

[309] O más bien esta es poética si se comprende a la poesía como una representación que no quiere decir nada más que su querer decir: "… el 'querer-no-decir-nada' de un poema, no es un querer decir nada. Un poema quiere decir. No es más que eso: puro querer-decir [… le «vouloir-ne-rien-dire» d'un poème n'est pas un vouloir ne rien dire. Un poème veut dire, il n'est même que cela, pur vouloir-dire.]". Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como experiencia*, (Madrid: Arena, 2006), 30. / "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme* expérience, (Paris: Christian Bourgois, 2015), 33.

[310] "A quien otro que a ti [*À qui d'autre qu'à toi*]" Esta es la dedicatoria que marca la entrada al libro "Phrase". Sin embargo, es sabido que esta es la dedicatoria que Hölderlin le escribió a Susette Gontard en una segunda edición de "Hiperión". ¿Se trata entonces de una cita? ¿La cita de un libro singular? ¿Es posible citar una dedicatoria? ¿Estamos aquí frente a una problematización de la cita? En cualquier caso, lo destacado aquí es la cuestión de la representación que para Lacoue-Labarthe es la mimesis.

[311] *Cfr.* Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 63. / *L'écriture du désastre*, (Paris: Gallimard, 2014), 108. [Esta problemática de la muerte será analizada en capítulos ulteriores]

[312] Jean Christophe Bailly, "A propos de « Phrase »" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Christian Bourgois, 2011), 16.

todo, o sea, lo absoluto solo tiene lugar como ficción de la identidad, es decir, como figuración. En este sentido, la frase no es la presentación ni la realización de alguna idea, es más bien lo contrario, la "renuncia" a la idea.

Esta problemática en Lacoue-Labarthe es nuevamente una experiencia de mimesis en el sentido que él la entiende, es decir, de la representación de lo inmemorial, el parafraseo de un olvido. La mímesis para Lacoue-Labarthe no es una idea que desarrollar, sino, más bien, una exigencia para pensar el pensamiento. Así, no hay una ontología de la presencia en la frase, toda vez que esta no es ni presencia ni "*Dasein*". Asimismo, hay que destacar que la frase no es "pretensión" de una formulación, es más bien la comprensión de su imposibilidad. En ese sentido, habría una distancia con el deseo metafísico de figuración[313], de *Gestalt*, o sea, del ser comprendido como figura, lo que Lacoue-Labarthe denominó "ontotipología"[314]. Sin embargo, esta distancia no implica "ir más allá"[315] del problema, sino más bien un estar[316] al límite. Ahora bien, la cuestión importante que surgirá del problema del límite en la metafísica y que es posible de reconocer en distintos momentos del pensamiento de Lacoue-Labarthe no es en ningún caso –como rápidamente se podría pensar– una suerte de indeterminación que anule el lugar del límite, sino más bien todo lo contrario, a saber, el no sobrepasar dicho límite; cuestión que implicará el problema de la exactitud. Es en esta exactitud –siguiendo a Hirt– que se daría una distancia con el pensar negativo, es decir, con el pensamiento especulativo. Ahora bien, el problema de la exactitud es sin duda un punto central en el pensamiento de Lacoue-Labarthe pues en él se juega el problema de la "veridicción"[317]. Por ahora lo que interesa resaltar es que la exactitud será el tono en el que se acorde el pensamiento de Lacoue-Labarthe, ya que esta exactitud es lo que posibilita el punto que al mismo tiempo determina la posibilidad

[313] El problema del deseo de la metafísica se analiza detalladamente en apartados posteriores, particularmente en los que hacen referencia al tratamiento de Nietzsche que hace Heidegger.
[314] El problema de la *Gestalt* se trabaja más detenidamente en capítulos posteriores en esta tesis.
[315] Este "ir más allá" se puede encontrar, por ejemplo, en la figura de la superación del problema en algún tipo de solución o bien en el planteamiento diferente a dicha problemática.
[316] Tomando en cuenta lo que se ha dicho anteriormente, este "estar" (ser) es justamente un poner al límite el propio "estar" (ser), toda vez que no se trata ni de una presencia cerrada, ni de una comprensión originaria de lo propio.
[317] En el que se detendrá en su análisis posteriormente.

y la imposibilidad, entre la metafísica y su afuera; es en la exactitud donde la identificación de ser y pensar no realiza la violencia que determina la ontología de la presencia, sino que se detiene, interrumpe la identificación manteniendo así su alteridad. Por ello la frase no es en ningún caso una propiedad, sino que es siempre una referencia del afuera que resuena en el interior.

> Frase, lo que se pronuncia en mí – lejos, de otro lado
> casi de afuera – desde mucho tiempo,
> desde, yo creo, que me ha sido dada la posibilidad de olvidar,
> lo llamo literatura.
> (…)
> Esta pronunciación abortada, esta obsesión, yo la llamo
> Decididamente literatura.
> [*Phrase: ce qui se prononce en moi – loin, ailleurs,*
> *presque dehors – depuis très longtemps,*
> *depuis, je crois, que m'a été donné la possibilité d'oublier,*
> *je l'appelle littérature.*
> *(…)*
> *Cette prononciation avortée, cette hantise, je l'appelle*
> *décidément littérature.*][318].

¿Hay que comprender entonces la frase simplemente como un sinónimo de la literatura? ¿Qué es lo que Lacoue-Labarthe quiere decir con literatura? ¿Qué relación tiene la literatura con el problema del límite? De la primera pregunta ya indica algo la cita anterior: se trata de una frase que "se pronuncia en mí" y al mismo tiempo viene "de lejos, de otro lado"; se podría decir que es una frase "dictada"[319].

> Lo que ella dicta no es una enunciación, sino una exigencia interna en la palabra, de la que toda palabra busca sin embargo deshacerse: lo que ella dicta y dice es una renuncia: la renuncia se enuncia. [*Ce qu'elle dicte, ce n'est pas une*

[318] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 13-14.
[319] Lacoue-Labarthe traducirá "*gedichtete*", palabra que encuentra en Hölderlin y que los heideggerianos traducirán como "lo poetizado", como "dictamen". Cambiando así el sentido de la palabra, ya no comprendida como la propiedad de algo sino como un venir desde fuera.

énonciation mais une exigence interne à la parole, dont toute parole cherche pourtant à se défaire: ce qu'elle dicte, et c'est dit, c'est un renoncement: le renoncement s'énonce][320].

Que la frase sea dictada marca la impropiedad de esta. Ahora bien, dicho dictado no es –como podría pensarse– la palabra de un origen que no logra tener actualización, sino que la palabra misma es ya expresión de una renuncia de decir lo originario. En este sentido, la palabra no podría presentar la verdad, el ser, el sentido, etc., ya que cada vez que ella "es", la imposibilidad de la presentación está ya determinada. Así, la insistencia de la frase no es nunca colmada, repitiéndose entonces obsesivamente de formas siempre diferentes. "Esta pronunciación abortada, esta obsesión, –dice Lacoue-Labarthe– yo la llamo decididamente literatura". Comprendida así, la literatura es también el problema de la mimesis en el sentido de ser una representación que no pretende ser "la" (re)presentación del sentido, del ser, de la verdad, etc. Entonces, no se trata en Lacoue-Labarthe del hecho que la literatura sea una suerte de experiencia más apropiada que otras para el decir de dicha tarea, sino más bien que la literatura se comprende como una exigencia del parafraseo, que muestra que hay una suerte de restos que insisten de una frase impronunciable.

La mímesis debe entenderse aquí en el sentido que antes Lacoue-Labarthe –siguiendo a Hölderlin– daba a la "cesura". Permítase (nuevamente) este parafraseo–: "hacer decir lo dicho como lo no dicho". Así, la literatura no solo no dirá lo que Heidegger quería reconocer como lo originario, sino que tampoco su componente de imposibilidad debe ser comprendido como figura o "tomado en serio"[321], pues en ello existe el riesgo de la mitologización de esta imposibilidad, convirtiendo demasiado fácilmente a la literatura en aquello que el *logos* no lograría decir, o sea, siendo (nuevamente) su *Aufhebung*. En esta problemática es conveniente revisar lo que Lacoue-Labarthe destacará como

[320] Jean Christophe Bailly, "A propos de « Phrase »" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 17.
[321] Michel Deutsch, *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe*, (France: Sepia & France, 2013) DVD.

"desapropiación enunciativa" de la mimesis, o bien "substitución" de sujeto[322], ya que en ello se explicita la distancia entre el ser y el pensar que marca este "no tomar en serio". En la "desapropiación enunciativa" lo ya dicho se hace pasar como no dicho ocultando al sujeto de la enunciación en el sujeto del enunciado. En esa experiencia se comprende el no tomar en serio como un componente de "dramatización" que convierte la seriedad de la presencia de lo que es, o de lo que debe o puede ser, en una actuación.

> Se sabe sobre qué principio mayor se construye, de hecho, el análisis platónico de la *lexis* – o, si se prefiere, la poética platónica de los géneros. El criterio es único: es la disimulación o la no-disimulación (*Verstellung* et *Unverstellung*, entonces) del autor en su ficción o del sujeto de la enunciación en el enunciado que produce. O bien, por consecuencia el poeta habla en su nombre propio, él mismo, sin buscar el cambio o hacerse pasar por otro (sin actuar como el otro y en particular sin recurrir a la citación directa de la palabra del otro) se tiene lo que Platón nombra la *haple diegesis*, el simple relato. O bien a la inversa, el poeta se esconde detrás de lo que (re)presenta (*darstellt*), se hace "apócrifo" para pasar como el otro y hacer el cambio –animar lo que no puede (ni debe) ser–, se da como lo que no es, se expone [como] otro y se desapropia, y se tiene la mimesis, es decir, esencialmente, la dramatización, la *Darstellung* propiamente dicha, en tanto que presupone la *Stellvertretung*, la substitución. La mimesis "aparece" entonces en la desapropiación enunciativa. [*On sait sur quel principe majeur se construit en effet l'analyse platonicienne de la lexis - ou, si l'on préfère, la poétique platonicienne des genres· Le critère est unique: c'est la dissimulation ou la non-dissimulation (*Verstellung *et* Unverstellung*, donc) de l'auteur dans sa fiction ou du sujet de l'énonciation dans l'énoncé qu'il produit. Ou bien par conséquent le poète parle en son nom propre, lui-même, sans chercher à donner le change ou à se faire passer pour un autre (sans jouer à l'autre et, en particulier, sans recourir à la citation directe des paroles d'autrui), et l'on a ce que Platon nomme* la haplè diègèsis*, le récit simple. Ou bien à l'inverse le poète se cache derrière celui qu'il (re)présente (*darstellt*), se fait « apocryphe » pour passer dans l'autre et donner le change - animer ce qui ne peut (ni ne doit) l'être -, se donne comme ce qu'il n'est pas, s'expose autre et se déproprie, et l'on a la mimesis. C'est-à-dire, essentiellement, la dramatisation, la* Darstellung *proprement dite en tant qu'elle*

[322] Cuestión que a su vez hay que leer al unísono con el problema de la biografía que se trabajará más adelante en esta tesis.

présuppose, de fait, la Stellvertretung*, la substitution. La mimesis « apparaît » donc dans la dépropriation énonciative*][323].

Con esta comprensión de la mimesis Lacoue-Labarthe opera un movimiento que podría ser comprendido como contra-metafísico, ya que se destaca en él la representación como distancia con cualquier propiedad originaria. Se trata de la comprensión de la mimesis en tanto substitución. En ella se pone en cuestión la identificación de ser y pensar que se manifiesta desde Parménides[324] a lo largo de la tradición occidental, ya que la mimesis hace con la substitución una representación "de lo que no puede (ni debe) ser". Resulta interesante, a este respecto, el elemento de "dramatización" que surge en esta substitución, que hace la experiencia de una distancia con lo que pretende ser el sentido de lo real. No resulta extraño, entonces, que para Lacoue-Labarthe surja el problema de la tragedia en esta separación entre ser y pensar, ya que la tragedia es sobre todo el problema del teatro, o sea de la representación en su consideración de lo que se pone y lo que no en escena. Es decir, la mimesis pone en cuestión los límites del pensamiento en tanto que lo comprende como representación (in)originaria: ¿Qué es posible e imposible en la representación? Ahora bien, lo que por ahora interesa es plantear que la literatura comprendida en el sentido de una desidentificación de ser y pensar, vale decir, en su consideración "trágica" de imposibilidad de identificación, no realiza en ningún caso la seriedad de una figuración del ser, sino que es simplemente su "actuación", abriendo así otro temple del pensamiento.

3.3. DEL *DASEIN* A LA FRASE

[323] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 263-264.

[324] "se debe decir y pensar lo que es; pues es posible [ser, mientras (a la) nada no (le) es posible (ser). Esto te [ordeno que muestres. Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean]" (1048). *Los filósofos presocráticos*, (Madrid: Gredos, 1981), 478.

La comprensión "crítica" que permite la deconstrucción, así como la representación que la literatura asume serán determinantes para el trabajo filosófico de Lacoue-Labarthe; el cual es, en principio, un trabajo crítico sobre la crítica de Heidegger a la metafísica. Para Lacoue-Labarthe, la relación de la filosofía de Heidegger con la metafísica es, cuanto menos, compleja. Se trata, por un lado, de diferenciar el pensamiento del filósofo de la Selva Negra de lo que sería el pensamiento metafísico sin llegarlo a concebir como otra obra y, por otro lado, de reconocer lo metafísico de su pensamiento en tanto que "comentario" a la filosofía. Esta comprensión de la filosofía de Heidegger se permite solo una vez que se ha realizado un desplazamiento de la propia concepción filosófica del filósofo de la Selva Negra. Desplazamiento que traslada de Heidegger a Derrida. Dice Lacoue-Labarthe:

> De entrada, se advierte lo que esta cuestión debe al pensamiento de Derrida. Debemos explicarlo brevemente. En efecto, en la medida en que el deseo de un decir puro está relacionado con el rechazo de la escritura y, por ello, con el pensamiento del ser como presencia, la sospecha arrojada sobre la metafísica es la misma que plantea Derrida, con la consecuencia de que la metafísica así determinada, no es la metafísica en el sentido de Heidegger, o más bien, aquella en la que el mismo Heidegger corre el riesgo de inscribirse. Pero en la medida en que esto no es la escritura "como tal", si osamos decirlo así, la cual está directamente puesta en tela de juicio, no se trata exactamente de la misma cuestión. Todo depende, de hecho, de lo que se entienda por literatura. [*On voit tout d'abord ce que cette question doit à la pensée de Derrida et l'on ne peut éviter, au départ, de s'en expliquer brièvement. Dans la mesure en effet où le désir d'un dire pur est lié au refoulement de l'écriture et donc à la pensée de l'être comme présence, le soupçon porté ici sur la métaphysique est celui-là même que porte Derrida. Avec cette conséquence, évidemment, que la métaphysique ainsi déterminée n'est plus tout à fait la métaphysique au sens de Heidegger, ou plutôt, que Heidegger lui-même risque bien de s'y inscrire. Mais dans la mesure où ce n'est pas l'écriture « comme telle », si l'on ose dire, qui est directement mise en cause, il ne s'agit pas*

exactement de la même question. Tout dépend, en fait, de ce qu'on entend par littérature (...)][325].

Lo primero que hay que decir a este respecto es que es justamente por Heidegger que la deconstrucción tiene lugar. Sus análisis permiten un acceso a la tradición filosófica desde una pretensión crítica que intenta salir de la traducción del *logos* poniendo en su lugar lo que sería la "facticidad" del *Dasein*. En este sentido, hay que destacar que la propia crítica a Heidegger es a su vez una extensión de la comprensión heideggeriana, o lo que es igual, que tanto la crítica heideggeriana como la crítica a la crítica heideggeriana comparten todavía una inscripción metafísica fundamental. Es justamente en este punto donde la comprensión de la literatura adquiere importancia. A este respecto, Lacoue-Labarthe comprende a la literatura como el hacerse cargo de la imposibilidad de realizar la identidad entre ser y pensar, que en lenguaje heideggeriano sería hacer caso omiso de la diferencia ontológica. En otras palabras, la literatura asumiría su incapacidad de decir lo verdadero, si esto se comprende en sentido metafísico, o sea esta suerte de identidad ontológica del pensamiento. La literatura, como ya se ha visto, es para Lacoue-Labarthe el hacerse cargo de la representación como mimesis. En este sentido, la literatura es una pluralidad de representaciones que el pensamiento del *logos* quiere reducir. La literatura comprendida así es la asunción de la imposibilidad de llegar a decir lo que "es". Por ello, Lacoue-Labarthe habla de ella calificándola de "aborto", de "olvido", de "vacío sin sentido"[326]. Ahora bien, el pensador de "Typographie" ve en el en el rechazo a "tomarse en serio" a la literatura un gesto inaugural sin el cual la metafísica no se habría constituido. Sin embargo, este movimiento inicial ha tenido que reactualizarse en diferentes momentos del pensar metafísico. Esta reactualización muestra la insistencia de la literatura que no es otra cosa que la evidencia de la imposibilidad de la efectuación del pensamiento metafísico, a saber, la superación de la diferencia ontológica. Así, la pretensión de un

[325] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco libros, 1990), 135-136. / "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie*. *Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 10.
[326] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 11-14.

discurso de decir la verdad se constituye en el comprenderse a sí mismo como si estuviera por sobre otros discursos, aquellos que son de “ficción”, que a su vez son comprendidos como si fueran lo otro de lo verdadero. Esta división de los discursos es justamente lo fundacional del pensar metafísico; y Heidegger, según Lacoue-Labarthe, no estaría exento de reeditar este movimiento fundador.

CAPÍTULO II

DEBILIDAD DE LA FILOSOFÍA

1. PROBLEMÁTICAS DE LA REPRESENTACIÓN FILOSÓFICA

La filosofía para Lacoue-Labarthe es representación, *Darstellung*. Sin embargo, esta palabra alemana implica múltiples acepciones que hacen del todo menos clara su comprensión. La *Darstellung* no solo se traduce como presentación, representación o exposición, sino también como mimesis[327]. Asimismo, hay que destacar que *Darstellung* contiene el verbo *stellen*, que se puede traducir como: ordenar, mandar, interpelar, lo que hace referencia a una constelación de conceptos de gran importancia para la metafísica, tales como: *bestellen* (cultivar o cometer), *vorstellen* (representar), *verstellen* (disimular), *herstellen*, (producir, instalar), *nachstellen* (seguir la huella, vengar), entre otros[328]. Para Lacoue-Labarthe, la filosofía se erige al interior de esta constelación de comprensiones.

Considerando lo visto en el capítulo anterior se puede avanzar que la filosofía como *Darstellung* implica para Lacoue-Labarthe una comprensión de la filosofía en un vínculo profundo con la literatura. Ahora, tal como hemos ya anunciado en el capítulo anterior, el énfasis en la *Darstellung* implica inevitablemente una puesta en cuestión del sujeto y de su "instalación" metafísica, esto es, de la posibilidad de alcanzar una identidad cierta de sí misma. Aquello que pone en una relación estricta literatura y subjetividad es, en este sentido, el hecho, subrayado por los románticos, de que la literatura, por su propio estatuto expresivo, solo funciona cuestionando la identidad y solo procede representando

[327] Hermann Koller reconoce un cambio en la comprensión de mímesis en el período del pensamiento clásico alemán. Lacoue-Labarthe reconoce su deuda a Koller de mostrarle este paso de una comprensión de la mimesis de *Nachahmung* a *Darstellung*. Sin embargo, Lacoue-Labarthe, inscribe originariamente este cambio en el romanticismo y muy particularmente a A.W. Schlegel. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *La vrai semblance*, (Mayenne: Galilée, 2008),13-14.

[328] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations,* (France: Aubier-Flammarion, 1975), 191-192.

lo inesencial. Ahora bien, hay que destacar también de principio, aunque esto será desarrollado en detalle al interior de este capítulo, que Lacoue-Labarthe nota que cierta filosofía, aquellas que se han asociado al nacionalsocialismo, resaltan el problema de la "decisión" de la representación política. Esta decisión da una particular comprensión de le representación, ya que si bien, por un lado, con ella se asume la posibilidad plural de representaciones, por otro lado, funciona erigiendo una identidad "decidida" de representación, lo que podría comprenderse como una presentación.

En este sentido, la consideración que Lacoue-Labarthe tendrá de la filosofía es más bien negativa, ya que no considera su condición diferencial pues la filosofía en sentido general por su propia constitución procede de tal manera que busca dar con la identidad. Sin embargo, la deconstrucción a la que la somete opera movimientos que hacen aparecer una filosofía llevada a su límite, lugar en que colinda con la literatura. Desde este lugar es posible pensar una filosofía de Lacoue-Labarthe, la cual nunca deja de cuestionar su inscripción filosófica[329].

Hay también que señalar desde un principio que la consideración de la filosofía que tiene Lacoue-Labarthe, no hace caso omiso de sus implicancias políticas. Estas implicancias son inherentes a la filosofía desde el momento mismo en que se erige como tal. En este sentido, la consideración política es parte esencial de la filosofía y, por lo tanto, su consideración no solo es una exigencia de su condición acontecimental, es decir, de una toma de lugar de ciertas relaciones contextuales, sino que la consideración política como cuestión determinante de la filosofía es, de cierta manera, también un problema de y en la tradición filosófica.

La comprensión de la filosofía como *Darstellung* pone en evidencia, entonces, una relación con el arte, a saber, con la literatura, y también con la política. Esta relación no es, sin embargo, un artificio operado por el pensador de "Typographie", sino que es la propia tradición filosófica la que la habría articulado, y acto seguido, obliterado. En este sentido, la filosofía como discurso de la tradición, que se comprende a sí misma como

[329] Lacoue-Labarthe, en el discurso que realiza para la defensa de su trabajo de habilitación que se titula: *La fiction du biographique* da cuenta que "su" escena "matricial" es justamente su interés en la literatura por sobre la filosofía. Es en este "tono" al que su trabajo filosófico no dejará nunca de acordarse.

capaz de presentar a la verdad, se habría erigido dando primacía a la representación "lógica" –entendiendo a esta última como el discurso del *logos*– por sobre otras representaciones.

Esta obliteración de representaciones diferentes a la del *logos* se hace evidente, por ejemplo, en el intento platónico de "crítica de lo que llama *mythopoiesis* [para] garantizar así la posición hegemónica de lo que reivindica con el nombre de filosofía. [*Critique de ce qu'il appelle la mythopoïesis et assurer la position hégémonique de ce qu'il revendique sous le nom de philosophie*]"[330]. Asimismo, esta obliteración se vuelve a destacar en el movimiento crítico postkantiano que, en su versión especulativa, por ejemplo, en Hegel, se destierra al poema de la posibilidad de una representación verdadera no solo en su *Filosofía del arte* cuando se declara al arte como pasado, sino también en la *Fenomenología del espíritu,* en el momento en que la religión del arte, es decir, el mundo griego, es superado por la religión revelada.

Ahora bien, hay que destacar que la deconstrucción trágica que opera Lacoue-Labarthe, la cual pretende destacar la relación de arte y política en la filosofía, implica una consideración de la mimesis como fundamento paradójico de la representación de la verdad. Su condición paradójica está en que la mimesis "es" (palabra que aquí solo se puede escribir entrecomillada, ya que justamente cuestiona la identidad que realiza esta palabra) lo inesencial en el sentido que esta no es nada en sí misma y, por lo tanto, la presentación de sí se hace imposible. Sin embargo, esta condición de no identidad es lo que, para Lacoue-Labarthe, permite a la mimesis la representación de cualquier alteridad, ya que al no ser nada en sí misma puede representar todo.

En este sentido, para Lacoue-Labarthe, la mimesis no es que se contraposicione a la identidad al punto de deshacerse de ella, sino que devela que la constitución de la identidad solo tiene lugar si se le da fuerza. Esta necesita para instalarse una ayuda ortopédica, ya que "es" constitucionalmente débil.

---

[330] Philippe Lacoue-Labarthe, "Poesía, filosofía, política." En: *Heidegger. La política del poema*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 38-39. / "Poésie, philosophie, politique". En: *Heidegger. La polítique du poème,* (Mayenne: Galilée. Mayenne, 2002), 59.

1.1. PLAN DE TRABAJO DE LA DEBILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Este capítulo se subdivide en cuatro partes. La intención general es la de dar cuenta de la implicación trágica que Lacoue-Labarthe considera para la filosofía, la que destaca su condición diferencial por una debilidad del pensamiento filosófico. Para esto, en un primer momento se da cuenta de lo que para el pensador de "Typographie" es la escena originaria de la filosofía, a saber, la del exilio de la mimesis. Esta escena lejos de asegurar un decir verdadero, o sea del *logos*, arriesga –a pesar de la intención contraria de gran parte del discurso metafísico– convertirse en un discurso mítico justamente por su ánimo expurgatorio.

En un segundo momento de esta tesis se marca la posibilidad deconstructiva a la problemática del discurso mítico de la filosofía que Lacoue-Labarthe destaca, a saber, la implicancia de la literatura y la filosofía. Este subcapítulo termina exponiendo la consideración de literatura que Lacoue-Labarthe tiene de la "frase", ya que en ella se daría cuenta de la implicancia literaria en la exposición del pensamiento filosófico, la cual se entiende como la condición de representación del pensamiento que mina la posibilidad de una identidad.

En el tercer momento de este capítulo se da cuenta de que la filosofía arriesga desde un principio su final. Para ello, se analiza la consideración del final de la filosofía que se explicita en Heidegger, poniéndolo en relación con la tradición metafísica, particularmente con Hegel y Nietzsche que dan cuenta de maneras diferentes del final de la filosofía. Hegel en el concebirse del saber absoluto y Nietzsche en el sobrepasamiento de la metafísica. Este subcapítulo termina destacando el surgimiento de la figura [*Gestalt*] como determinación fundamental de la filosofía en la que esta todavía se sostendría para erigirse como tal.

El último subcapítulo pretende dar algunas consideraciones de lo que podría ser, para Lacoue-Labarthe, una filosofía que, de cuenta de su condición trágica, es decir, de su debilidad. En ello destaca la consideración de lo sublime que pone el acento, ya no en la

presentación de lo impresentable, sino en el hecho de que hay presentación. Y también se desataca en esta parte final la consideración especulativa que muestra Heidegger a propósito de la pobreza, elevando desde dicho lugar, la configuración espiritual en la que se funda el pensamiento occidental.

2. DEL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

Hay que señalar que si bien el surgimiento de la filosofía, para Lacoue-Labarthe, tiene un origen, este está muy lejos de considerarse como una presentación originaria. En este sentido, la filosofía no es pensada como el surgimiento tímido de una idea que irá tomando fuerza o propiedad en su propio recorrido histórico, ni tampoco hay en Lacoue-Labarthe el movimiento contrario, es decir, una historia de decadencia de la filosofía, en la que en su surgimiento se habría logrado la identidad de su presentación, es decir, su verdad, para solo posteriormente irla perdiendo en su despliegue.

Esta consideración es importante porque implica que la filosofía como discurso surge al límite de su propia constitución. En otras palabras, el surgimiento de la filosofía es desde su principio el final de la filosofía, es decir, que la filosofía es representación en sentido constitucional y, por lo tanto, no habría manera de que esta logre una identidad o presentación de sí misma.

2.1. ESCENA(S) ORIGINARIA(S)

Para Lacoue-Labarthe la escena inaugural de la filosofía, es decir, la representación que se reconoce como originaria es la del exilio de los artistas de la *basileia* de Platón[331]. Este

[331] Las citas que hacen referencia a este exilio son expuestas en las próximas páginas.

exilio en tanto escena inaugural no es solamente, para Lacoue-Labarthe, un evento singular en la historia del pensamiento, sino que se repetiría o se actualizaría en el devenir de la historia del pensamiento occidental. Dicho de otra manera, el pensamiento occidental, en tanto filosofía, se comprende fundamentalmente por y en esta exclusión.

¿Qué es lo que se exilia en esta escena inaugural? Lo exiliado es la mimesis que operan los artistas. La escena platónica lo que muestra es que, dentro del reino de la representación verdadera, la mimesis no tiene lugar. Para comprender los motivos por lo que se exilia a los artistas, o sea a la mimesis, conviene primero destacar que –como se ve en *Timeo* 27c-29d– la cosmología platónica se articula en dos mundos: uno del reino de lo inmutable y otro del devenir. El primero es perfecto y el otro es solo su imitación diferente y, por lo tanto, imperfecta. El primero está en acorde a los razonamientos de una inteligencia y, por lo tanto, mediante el buen uso del *logos* –que para Platón es un rememorar– se podría conocer la *idea* de lo que es, lo cual es coincidente con la verdad. En cambio, desde el otro mundo solo es posible formarse opiniones[332] debido a que lo que se conoce en él nunca es lo que es en su ser. Habría en esta cosmología la figura de un creador del mundo (Demiurgo) que habría creado el mundo de los hombres, que es el mundo del devenir, imitando –es decir, por mimesis– la perfección del mundo de las ideas.

Con ello se decide una comprensión de la mimesis que se transmite en la tradición metafísica que la asocia al significado de imitación: la mimesis se asume tradicionalmente como la imitación de un original creado por un demiurgo y cuya repetición no puede sino perder los rasgos primitivos del original. Con Platón, la mimesis alude a un contenido de origen perdido.

Entendida de esta forma, no queda, para Platón, más que producir su exclusión de la filosofía, ya que la mimesis nunca es la verdad de lo que "es". Esta orientación tiene el precio, naturalmente, de excluir del ámbito filosófico a los artistas, y entre ellos particularmente a los poetas, quienes intentan pasar estas imitaciones por verdades. Por este motivo los artistas arriesgan su inclusión en la *polis*.

[332] *Cfr.* Platón, "Timeo". En: *Diálogos* VI, (Madrid: Gredos, 1988), 164-166.

El argumento de esta exclusión es conocido y se puede ver en *República* X, 597a[333]: si el artista es aquel que realiza una imitación del mundo en devenir, entonces, este estaría muy lejos de representar la verdad, ya que lo que él imita no es sino una imitación de la verdad de lo que es. La exclusión de la mimesis quiere decir, entonces, que lo que queda fuera de la filosofía, es decir, del correcto uso del *logos*, es la consideración de la representación como verdad. Será de aquí en adelante que solo la supuesta presentación del ser mismo, que es su verdad o su *idea,* es lo único que tiene derecho a tener presencia para la filosofía.

Así expresa este problema *La república*:

> -Por lo demás, es patente que el poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, sino que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar.
> - Es evidente.
> - Por lo tanto, es justo que lo ataquemos y que lo pongamos como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con la parte inferior del alma y no con la mejor. Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad[334].

Esta escena, que expulsa a los "poetas imitadores" no ocurre, como lo deja ver el mismo texto, sin haber descalificado antes otras representaciones, como la del pintor. Esto es importante porque la exclusión no se refiere solo a los artistas, sino al arte en general, a la representación del arte en contraposición con la representación filosófica. Por ello, se

[333] Platón, *República*, (Madrid: Gredos, 1988), 460.
[334] *Cfr.* Platón, *República*, X, 605a-c, (Madrid: Gredos, 1988), 473-474.

puede decir que es la mimesis lo excluido y no tal o cual artista. Ahora bien, esta exclusión se fundamenta en que su representación es de "cosas inferiores en relación con la verdad" y que, por lo tanto, solo "fabrica imágenes" y no la *idea* de lo que se representa. Por estos mismos motivos se descalifica directamente al "poeta imitativo", ya que sería el artista que entra en escena a debatir la comprensión de la verdad: si desde Homero los poetas eran aquellos que cantaban los *mythos* que explicaban lo verdadero, en el siglo V a.C., es decir, con el surgimiento de la filosofía, en cambio, esta certeza comienza a ser cuestionada[335].

Expuesto el problema de la mimesis de esta manera, lo que ella haría es más bien cuestionar la presentación del ser, ya que la mimesis en tanto representación hace la aparición de algo que "no es" en su ser. Se trata con la mimesis más bien de un problema de lo que aparece, que nunca coincide con el "ser" de lo que es, es decir, se trata del problema del *phantasma.* Con la mimesis como *phantasma* se cuestiona entonces la ontología de la presentación. Así, el cuestionamiento mimético no es solamente de un problema "inferior", es decir, comparar la construcción de una cama con la pintura de esa cama (tal como en el famoso ejemplo de Platón), sino que su puesta en cuestión está en que esta puede acceder a problemas mayores, como lo es el de la presentación de la *idea*.

La mimesis es, entonces, deslegitimada de poder presentar a la verdad, ya que ella posibilita un lugar que presenta algo que al mismo tiempo es y no es, es decir, cuestiona el estatuto ontológico de la *idea* como presentifización.

El cuestionamiento que permite la mimesis destaca que no hay presentación si no es presentación de sí mismo, es decir, para que haya presentación debe coincidir lo presentado con aquello que es: esto es la identidad. La mimesis, sin embargo, cuestiona la identidad toda vez que ella en sí misma no tiene nada propio que presentar. De hecho, ya la comprensión de mimesis como imitación contradice también la posibilidad de identidad de una presentación. Por lo que si se piensa a la mimesis como articulación de la

[335] Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, (México D.F.: Fondo de Cultura Económico, 2006), 48. / *Paideia*. *Die Formung des griechischen Menschen,* (Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1973), 63-64.

presentación del ser esta desactiva la identidad destacando la diferencia de lo que se representa y su ser.

Ahora bien, si la mimesis destaca la diferencia entre el ser y lo que se representa, esto entonces para Platón abre la posibilidad del engaño y la sustitución. Así, el problema de la mímesis involucra también a la formación lo cual a su vez atañe –como se analizará en el capítulo IV de esta tesis– al problema de los géneros. Por ello se puede leer también en la *República*:

- ¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado [*plattetai*] y marcado con el sello [*typos*] con que se quiere estampar [*ensemenasthai*] a cada uno.
- Así es.
- En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera [*mythos plasthentas*] forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?
- De ningún modo lo permitiremos.
- Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos [*plattein*] sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría[336].

Es importante notar que esta exclusión de la mimesis aparece en un momento del diálogo platónico en que se pone en cuestión el problema del teatro, es decir, de la tragedia. Como se verá a lo largo de esta tesis, la importancia de destacar el contexto teatral en que esta exclusión aparece está en que, para Lacoue-Labarthe, el teatro permite otra experiencia de la representación que la de una identidad.

[336] *Cfr.* Platón, *República*, II, 377b, (Madrid: Gredos, 1988), 135. (Se han marcado las palabras en griego que Lacoue-Labarthe destaca en la cita que realiza de este pasaje como apertura de lo que será "*La fiction du biographique*", ya que estas marcan gran parte de los análisis del pensador de "*Typographie*").

El teatro, para Lacoue-Labarthe, da cuenta de una experiencia que no es la de la identidad, sino justamente la de su contrario, es decir, la de una experiencia de no identidad que comprende literalmente como ex–periencia, es decir, marcando una relación con algo que le viene de afuera sin necesariamente identificarse con ello.

Esta condición de no identidad de la experiencia es, en parte, la condición trágica de la existencia. Esta es trágica porque es imposible de superar, es decir, no hay para Lacoue-Labarthe la posibilidad de un encuentro del sí mismo, o sea, de lo propio y es el teatro lo que hace evidente esta situación. Esto lo hace no porque la tragedia tenga como contenido este problema –aunque la comprensión del *deinon* como propiedad apunta en esta dirección–, sino porque la experiencia del teatro da cuenta, tanto en el actor como en el espectador de una experiencia de desidentidad donde lo propio queda cuestionado. Se podría decir, siguiendo esta lógica, que el actor para imitar debe primero cuestionar su propiedad y el espectador para ser tocado por la escena debe asimismo desprenderse de su identidad.

Ahora bien, se ha dicho anteriormente que Lacoue-Labarthe considera que la representación tiene una implicación política fundamental para Occidente. Resulta así interesante para destacar esta implicación, que Claire Nancy[337] recuerda que Lacoue-Labarthe estuvo en *Thorikos* que, según lo indica Jean-Christophe Bailly, es

> "considerado como el más antiguo teatro de piedra de la Grecia antigua (…) es (…) contemporáneo de la emergencia de la forma trágica tal como la conocemos. [*considéré comme la plus ancien théâtre en pierre de la Grèce Antique (...) il est (...) contemporaine de l'émergence de la forme tragique telle que nous la connaissons*]"[338]

[337] Claire Nancy, "Le nom-lieu Thorikos". En: *L'esprit createur.* Vol., 57. Nº4 (2017), 22-29.
[338] Jean-Christophe Bailly, "L'épreuve de l'immédiat". En: *L'esprit createur.* Vol 57. Nº4 (2017), 31.

Este teatro mantiene muy a sus cercanías un entramado de cuevas que eran minas donde los esclavos, que en su mayoría eran niños[339], trabajaban hasta la muerte. Esta imagen de la cuna de la cultura occidental literalmente "sostenida" por la explotación de decenas de miles marcó fuertemente a Lacoue-Labarthe. Esta escena refleja simbólicamente la comprensión de una política sacrificial que Lacoue-Labarthe destaca como fundamental para Occidente. Esto no quiere decir, sin embargo, que el teatro sea político a causa de la explotación sacrificial que lo sostiene, sino que el teatro es político, como se verá a continuación, porque la representación se vuelve sacrificial en el momento en que oblitera su condición diferencial. En este sentido, la escena de Thorikos no es determinante para la construcción del pensamiento de Lacoue-Labarthe, pero sí es alegóricamente significativa, porque pone en escena un sacrificio que al mismo tiempo está por fuera y sostiene lo representado. En este sentido, el teatro como lugar de las representaciones es sostenido por el sacrificio de una escena anterior que a su vez no se representa.

2.2. INSISTENCIA DE LA EXCLUSIÓN

Como ya se ha dicho, este rechazo a la mimesis es comprendido, por Lacoue-Labarthe, como un movimiento *fundamental* de la metafísica, es decir, un movimiento en el cual la metafísica se erige como tal. La metafísica se articula en una comprensión fundamental binaria: lo que se presenta en el pensamiento es el ser y lo que no se presenta simplemente no es. El rechazo mimético es, entonces, el rechazo al cuestionamiento binario del ser como presentación, y este en tanto que constitución fundamental de la metafísica es repetido en la historia de la filosofía.

Se ha dicho anteriormente que Hegel opera este rechazo, por ejemplo, en la comprensión del arte como pasado en lo que se refiere a su posibilidad de presentar a la

[339] Claire Nancy, "Le nom-lieu Thorikos". En: *L'esprit createur.* Vol., 57. Nº4 (2017), 26.

verdad, es decir, el arte representa, pero no puede presentar la verdad. Esto quiere decir que el arte en un anterior "momento" habría presentado lo verdadero, que en Hegel es la manifestación de lo absoluto, pero ese "momento" ya habría sido superado por una representación de lo absoluto que lo contendría.

Ahora bien, Heidegger no estaría, para Lacoue-Labarthe, exento de haber realizado esta exclusión. El filósofo de la Selva Negra, por ejemplo, repetiría este rechazo no sólo en el hecho de no hacerse cargo nunca del problema de la literatura a pesar –como se verá en este capítulo– de hacer explícita su importancia[340], sino también en la diferenciación entre pensar y filosofar; donde clasifica a un discurso más apto que otro para atender a la escucha del ser. Asimismo, este rechazo se repetiría cuando la verdad aparece en la obra de arte, pues lo que aparece será siempre lo originario y el arte o, más bien, la "obra de arte", es decir, no cualquier arte, permitiría presentar en su representación.

De esta manera, el decir de lo originario que, en Heidegger no es literatura, citaría esta "escena inaugural" de la filosofía. Escena que, para Lacoue-Labarthe, es también la escena de "su" comprensión filosófica, es decir, la escena que guía "su programa", que no dejará de pensar[341] lo que antes se ha caracterizado como el cuestionamiento de la filosofía llevándola a su límite, es decir, en el momento en que se toca con la literatura.

2.3. LA FILOSOFÍA COMO PRESENTACIÓN MITOLÓGICA

La comprensión de una presentación originaria mantiene relación con el discurso mítico –a pesar de Platón, es decir, a pesar de la metafísica–. A este respecto, lo primero que hay que recordar es que Platón articula una diferencia, no necesariamente contradictoria, pero

[340] *Cfr.* Martin Heidegger, *Qué significa pensar* (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 79-80. [traducción modificada] / "Was heißt Denken?" En: *Gesamtausgabe*. Bd 8, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 19-20.
[341] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: *Lignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes. 22, 2007), 196.

sí binaria entre los discursos del *logos* y del *mythos*, siendo este último descalificado si se trata de presentar la verdad por medio de él, como se puede ver claramente en *Prótagoras,* 320c[342]. Para Platón, el *mythos* en tanto discurso que no habla racionalmente y que, por lo tanto, no dice lo verdadero, se relaciona con el decir de los poetas, como queda expuesto en *Fedón*, 61b[343], mientras que el filósofo podría llegar a tocar la verdad de la *idea*, por medio del correcto discurrir del *logos*.

La exclusión de los artistas de la república platónica, que Platón operó hasta el punto de no querer dejarlos entrar a la ciudad[344] se repite manteniendo esta división binaria de discursos. En este punto es interesante señalar que esto se mantiene incluso en uno de los pensamientos de Nietzsche[345], que como ya había notado Heidegger, se mantiene en el momento mismo en que quiere oponerse. A este respecto, escribe Lacoue-Labarthe en "La fable":

> (…) Nietzsche llama ficción a la mentira que es la verdad y cuestiona el corte metafísico, esencialmente platónico, entre la apariencia y la realidad y todo el sistema de oposiciones que ella engendra y del que ella se acompaña: opinión/ciencia, devenir/eternidad, etc. El tema es conocido: Nietzsche es la reinversión del platonismo y, por ello, todavía un platonismo y, finalmente, la realización de la metafísica misma. [*(…), Nietzsche appelle fiction le mensonge qu'est la vérité et met en cause la coupure métaphysique, essentiellement platonicienne, entre l'apparence et la réalité et tout le système d'oppositions qu'elle engendre et dont elle s'accompagne: opinion/science, devenir/éternité, etc. Le thème est connu: Nietzsche, c'est le renversement du platonisme, et donc encore un platonisme, - et finalement l'accomplissement de la métaphysique elle-même*][346].

---

[342] *Cfr*. Platón, *Protágoras*, 320c, (Madrid: Gredos, 1985), 523.
[343] *Cfr.* Platón, *Fedón*, 61b, (Madrid: Gredos, 2006), 32.
[344] Cfr. Platón*, Las leyes* 817 a-c, (Madrid: Gredos, 2007), 127-128.
[345] Más adelante se verá que hay una posibilidad diferente de comprensión nietzscheana apropósito del problema de la salida del platonismo.
[346] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literaria y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 141. / "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I,* (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 15.

Nietzsche se comprendería, para Heidegger, como metafísico toda vez que su pensamiento reedita el gesto platónico en el momento de pensar como "mentira" o "ficción" la consideración de la verdad. Habría que decir aquí que para Lacoue-Labarthe lo importante de este punto está en que se podría ver en Nietzsche todavía la salvación de una verdad (más originaria) aunque esta sea la de la no-verdad en el momento en que la ficción se comprende como mentira[347]. Así, Nietzsche volvería a delimitar a la verdad por medio de otro exilio, pero ahora lo exiliado sería justamente el exilio platónico.

En *Le mythe nazi* Lacoue-Labarthe y Nancy –siguiendo a Heidegger en este punto– reconocen este movimiento de anti-platonismo como una (re)inversión del platonismo. La cuestión que aquí está en juego no es solo el movimiento de un exilio, sino la consideración "ortopédica"[348] que desde Platón se realiza en la consideración de la palabra-*mytho* por la palabra-*logos* a propósito de la consideración de una verdad más originaria que fundaría a la filosofía. Ahora bien, los pensadores de Estrasburgo reconocen también un movimiento ortopédico en una tradición alemana que viene al menos desde el romanticismo, el cual pretende ahora darle lugar al mito, pero excluyendo a la razón, o sea, un antiplatonismo platónico. Así, se puede leer en *Le mythe nazi*:

> (…) ¿Por qué todo un estrato del pensamiento alemán, al menos, desde el romanticismo se anudó de manera privilegiada a este tipo de problemática –al punto de constituir, como es el caso de Nietzsche en [un] problema central? – ¿Al punto de constituirla, como es el caso de Nietzsche –a "derribar el platonismo"? ¿Y por qué Heidegger que deja sin embargo bastante rápidamente de estar al servicio del nacionalsocialismo (y a quien el mismo Krieck era hostil) ha podido decir que "la razón tan magnificada desde hace siglos es el enemigo más tenaz del pensamiento"? e incluso que la Historia en su origen no viene de una ciencia sino de una mitología. [*(…) pourquoi toute une strate de la pensée allemande, depuis au moins le romantisme, s'est-elle attachée de manière privilégiée à ce genre de problématique – au point de constituer, comme c'est le cas de Nietzsche en*

[347] La problemática de la ficción en Lacoue-Labarthe se relaciona, en tanto que la importancia radica en la representación, en la figuración. Esto tendrá desarrollo a lo largo de la tesis.

[348] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Poesía, filosofía, política." En: *Heidegger. La política del poema,* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 38. / "Poésie, philosophie, politique" En: *Heidegger. La polítique du poème*, (Mayenne: Galilée, 2002), 57.

problématique centrale ? – au point de la constituer, comme c'est le cas de Nietzsche – à « renverser le platonisme » ? Et pourquoi Heidegger, qui cessa pourtant assez vite d'être au service du national-socialisme (et à qui le même Krieck était hostile), a-t-il pu dire que « la raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'ennemi le plus acharné de la pensée » ? Ou encore, que l'Histoire à son origine ne relève pas d'une science, mais d'une mythologie][349].

Esta tradición de pensamiento filosófico alemán pretende entonces encontrar una verdad más originaria sepultada bajo la palabra del *logos*. Si acaso la metafísica se comprendiera en esa intención de refundación de lo verdadero en el encuentro con algo más originario entonces Heidegger quedaría completamente sumido en dicha tradición.

Ahora bien, Lacoue-Labarthe devela que Heidegger a pesar de haber trabajado la verdad como *Darstellung*, es decir, como representación, como técnica, este nunca habría trabajado "profundamente" sobre la *mimesis*. Dicho silenciamiento podría develar una intención nueva de expulsión de la ficción en el pensamiento, vale decir, un rechazo de la consideración del ser como figura para comprender al ser como originario. Asimismo, esta "reedición", "repetición" o "cita" mantiene la re-partición platónica del discurso verdadero entre *mythos* y *logos*. Sin embargo, como se acaba de ver, la repetición se realiza en su movimiento contrario, ya que, si bien Platón expulsó al mito del discurso de la verdad, Heidegger, y con él gran parte de la tradición alemana repite esta expulsión en la pretensión de un pensamiento de contra-*logos*; expulsión que podría comprenderse a partir de la siguiente sentencia: el *mytho* "sobre" el *logos*. Sin embargo, la intención ortopédica que funda a la filosofía (en Platón) o al pensar (en Heidegger) parece pasada de contrabando. Esta sentencia "el *mytho* sobre el *logos*" permite comprender que el "sobre" hace referencia a una suerte de superposición del *mytho* por encima del *logos*, y con ello coincide en una cuestión fundamental con la metafísica, que es la de no considerar lo que tiene de *mytho* la purificación del *logos*. En otras palabras, para decir lo originario

[349] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, (Paris: L'aube, 2016), 37-38. [Se ha preferido mantener una traducción propia en esta cita, ya que la traducción que existe al español es de la edición de 1991. Y en este párrafo cambia sustancialmente en cuanto a la redacción. *Cfr.*Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *El mito Nazi*, (Barcelona: Anthropos, 2011), 29].

Heidegger olvida la separación metafísica de los discursos de la verdad en pro de otro discurso supuestamente anterior y más originario a dicha separación "lógica". Sin embargo, ¿no es el mismo discurso del *logos* sobre la verdad el qué determina *a priori* que lo verdadero sea el encuentro con lo propio y que dicha propiedad no sea ficcional?

> Se podría hoy precisar que el "mito" –o cualquiera sea su nombre– no obstante, designa no la fábula mentirosa que rechazaba Platón, sino al contrario, la palabra auténtica del origen y de lo propio. [*On pourrait aujourd'hui préciser que le « mythe » - ou quel que soit son nom – désigne non pas, bien entendu, la fable mensongère que rejetait Platon, mais au contraire la parole authentique de l'origine et du propre*][350].

En otras palabras, este desplazamiento del *logos* al mito se posibilita por el platonismo de la (re)inversión del platonismo. Dicha consideración no es sino otra forma del rechazo a la literatura, a la representación en tanto que tal. Este platonismo invertido mantiene en común con el platonismo el considerarse como un decir verdadero que no toma en cuenta su pertenencia a la *tekhné*, o sea, que se pretende presentar como pura *physis,* como "palabra auténtica del origen y de lo propio". Se trata de un pensamiento que pretende no ser *mimesis*[351] cayendo así en una imitación de Platón.

[350] Jean-Luc Nancy, "Préface." En: *Le mythe nazi*, (Paris: L'aube, 2016), 7. (Se cita aquí solo a Nancy porque este texto fue incluido en diciembre del año 2015, es decir, ocho años después de la muerte de Lacoue-Labarthe).

[351] Sin embargo, como se irá viendo conforme al avance de esta tesis la mimesis, para Lacoue-Labarthe, no es otra cosa que la representación. Así, la misma consideración anti-mimética es ya en sí misma una mimetología toda vez que esta es también una representación.

3. CONSIDERACIONES DECONSTRUCTIVAS SOBRE LA EXPULSIÓN FILOSÓFICA

3.1. DE LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA

En "La pharmacie de Platon" Derrida muestra que la escritura para Platón es "esencialmente mala, exterior a la memoria, productora no de ciencia sino de opinión [*essentiellement mauvaise extérieure à la mémoire, productrice non de science mais d'opinion, non de vérité mais d'apparence*][352]. Tanto la escritura, en el sentido que Derrida la comprende en Platón, como la mimesis para Lacoue-Labarthe, muestran entonces una incapacidad a la hora de la presentación de la verdad que el programa metafísico quisiera superar por medio del *logos*. En otras palabras, la escritura y la mimesis hacen experiencia de una identidad imposible, en la que hay una representación que no es propiamente el ser mismo. En este sentido, tanto la escritura como la mimesis cuestionan la lógica binaria en la que se articula la metafísica, al menos desde Parménides, a saber, la de que hay dos posibilidades de la representación: lo que es, es el ser y lo que no es, no es el ser[353]. La mimesis, en cambio –en tanto que es representación– representa algo que no es. Este cuestionamiento a la lógica del ser como presencia tendrá importantes repercusiones, para Lacoue-Labarthe, ya que desde esta desconfiguración metafísica se abre la posibilidad de un pensamiento diferencial.

[352] Jacques Derrida, "La farmacia de platón.". En: *La diseminación*, (Madrid: Espiral/fundamentos, 2015), 154. / "La pharmacie de Platon" *La* dissémination, (Lonrai: Seuil, 1993), 128.
[353] *Cfr.* Parménides, *Parménides* 28 b2. *Los filósofos presocráticos*, Vol. I, (Madrid: Gredos, 1981), 436.

En este sentido, no resulta extraño que lo que el propio Lacoue-Labarthe denomina como su "programa general"[354] se inscriba explícitamente en una suerte de deriva derridiana: no se trata del ser, sino de la letra, vale decir, de la escritura, de la literatura, las cuales encarnan el rechazo[355] de ser parte de la *basileia* filosófica.

Ahora bien, hay que destacar que, si bien la escritura y la literatura comparten esta consideración de la representación, eso no significa que sean identificables entre sí. Primero que todo, no se pueden identificar porque ambas cuestionan su propiedad. Dicho de otra manera, si algo comparte la escritura y la literatura es justamente una imposibilidad de identificación, es decir, el dar cuenta de un pensamiento diferencial. Ahora bien, en "La fable" Lacoue-Labarthe destaca que la diferencia, entre la literatura tal y como él la entiende con la escritura en Derrida, está en que el acento en la literatura está puesto en el problema de la ficción[356], que a su vez él entiende como la figuración del ser o la verdad, es decir, la literatura da cuenta de la representación como figuración, lo que, por un lado, es marcar una distancia con la verdad entendida como identidad presentacional y, por otro lado, que esta es también una exposición. Dicho en una palabra, esto es la consideración del ser como *Darstellung*.

Así, el rechazo a la literatura por parte del discurso filosófico tiene por motivo el cuestionamiento de la presentación destacando que esta no es la presentación del ser como ser. Sin embargo, esta consideración de la presentación como representación pone el acento no solo en lo que no se presenta, es decir, el "ser"; en tanto que se trata de una figuración del ser esta también "es", es decir, que con la figura hay algo diferido de su ser que se presenta.

---

[354] Es el propio Lacoue-Labarthe quien cataloga el esfuerzo abierto en "*La fable*" como un programa general. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Avertissement." En: *Le sujet de la philosophie*. *Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 5.

[355] "Y todo lo demás es literatura [*Et tout le reste est littérature*]". Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 136. "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 10. El pensador de "*Typographie*" hace referencia a la literatura, entre otros sentidos, a la comprensión "tardía" y peyorativa que pretende implicar a la literatura en el dominio de la ficción. Como si esta implicancia la alejara de lo que podría ser un discurso verdadero.

[356] *Cfr*. *Ibíd.*

La consideración de la literatura que destaca Lacoue-Labarthe le permite detectar un aspecto de la filosofía que parece atravesarla, aunque de manera diferente, que es la de su "forma"[357]: la filosofía pasaría siempre por medio de la escritura. Evidenciado este aspecto, que parece necesario a la filosofía, se hace posible una reinterpretación de algunos de sus supuestos fundamentales, como lo son su relación con la forma de la tradición y la *hybris* de querer pensar por fuera de la misma, es decir, el paso a "la cosa misma".

Ahora bien, no se trata para Lacoue-Labarthe con esta comprensión de acentuar la crítica literaria por "mero"[358] interés estético, sino de destacar que la filosofía comprende una consideración estética en la cual lo representado pretende ser la presentación misma. A esta consideración de una filosofía en *hybris* Lacoue-Labarthe intentará oponer un pensamiento sobrio que pretenda reconocerse como inoriginario. Ahí se ubica la comprensión de literatura que tiene Lacoue-Labarthe, es decir, la frase. La que –como se deja ya entrever– reposiciona a la tragedia en el sentido de destacar la representación como representación. Ahora bien, la importancia de esta consideración en esta tesis que se aboca al problema de la historicidad está en que dicha "inoriginariedad" permite una comprensión del "pasado"[359] en representación, es decir, un pasado que como tal no sería presentación, no sería entonces presente.

Se podría decir que toda comprensión del pasado implica que este no sea presente. Sin embargo, lo que se quiere destacar aquí es que la consideración de la filosofía como literatura debilita la identidad en la que se sustenta la representación del pasado. Si la representación del pasado es una presentación, este entonces es presentificado y, por lo tanto, perdido en una actualidad. El pasado comprendido como pasado desarticula así la ontología de la presencia que presentifica por medio de la identidad. Dicho de otra manera,

---

[357] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y* deconstrucción, (Madrid: Arco libros, 1990), 136. "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 10.

[358] Como si la estética fuera solamente un problema de "gusto", tal como ocurre con una tradición de crítica literaria. Esto se ha visto en el capítulo anterior.

[359] Como se verá más adelante, desde Heidegger la comprensión del pasado es en una comprensión del tiempo metafísico. La cual realiza justamente el movimiento contrario que aquí se anuncia, es decir, comprender el pasado como presente. Esto tendrá un desarrollo en los capítulos finales de esta tesis.

la literatura como figuración del ser deconstruye la ontología destacando que toda presentación es representación, imposibilitando así la comprensión de toda la realidad bajo las determinaciones de la presencia.

3.2. DEL TONO TRÁGICO

Una de las problemáticas que se plantea una y otra vez en Lacoue-Labarthe es la del límite de la metafísica. Y quizá su propia problemática resida en las implicancias de este habitar en el límite: ¿cómo se habita al límite? ¿Este habitar se trata de un "quedarse", de un mantenerse inmóvil, de ejercer una suerte de resistencia a la fuerza que empuja a este más allá o, al contrario, es quizá la misma transgresión del límite –la *hybris* inevitable– lo que realiza su detenimiento, toda vez que su cumplimiento podría distanciarse de la idea de una (re)fundación de un (nuevo) pensamiento? No se debe olvidar, a este respecto, que las preguntas antes planteadas no se refieren a la "idea" de límite, ni tampoco a la "concepción" de límite "en general", sino al límite o a los límites de la filosofía. En otras palabras, al lugar último en que la filosofía sigue siendo filosofía. Por ello, las preguntas anteriores todavía permiten las siguientes: ¿se trata aquí del límite de la filosofía misma toda vez que este anuncia el encuentro con su final?

Ya se ha dicho que la primera limitación de la filosofía es su encuentro con la literatura. Sin embargo, esto podría implicar volver a reeditar una dicotomía metafísica, donde literatura y filosofía se excluyen mutuamente. Por este motivo, el movimiento de deconstrucción consiste, contrario a ello, en reconocer la literatura en la filosofía sin que esto refunde una nueva propiedad de lo filosófico, es decir, sin pretender concebir una filosofía que supere su comprensión anterior en una nueva configuración, sino más bien cuestionar las delimitaciones con las que la filosofía se determina excluyendo a la literatura.

Esta delimitación se ha visto en el capítulo anterior, sin embargo, permítase resaltar aquí nuevamente su importancia, ya que no solo enmarca el terreno donde se comienza a desplegar el análisis de esta tesis, sino porque evidencia una "forma" de trabajo filosófico, es decir, otra "representación" de lo filosófico. Ya no se trata de la creación y desarrollo de una "idea", sino de un trabajo de citas que a su vez implica una formación particular, es decir, un estilo.

Lacoue-Labarthe mantendrá presente lo que podría ser considerado como el hecho literario de la filosofía, a saber, su trabajo de y con los textos, lo que no es nunca una presentación originaria. Considerar a la filosofía también como literatura implica esta asunción diferencial en la que aparece entonces la consideración de su forma, lo que en Hölderlin es considerado como su tono o estilo.

Es posible hablar de tono o de estilo trágico del pensamiento de Lacoue-Labarthe tomando en consideración que éste interpreta que para Hölderlin "el estilo de una obra es el efecto o el producto, el resultado de la catástrofe de su tono fundamental inicial o de su significación. [*Le style d'une œuvre est l'effet ou le produit, le résultat de la «catastrophe » de son ton fondamental initial ou de sa signification*]"[360]. En este sentido, la consideración del estilo trágico está en la catástrofe de su tono fundamental que es, según Hölderlin, el ideal. Habría que entender esta catástrofe del ideal como un movimiento que "deconstruye" la pretendida infinitud del idealismo. Por ello Hölderlin dirá que la tragedia es también "la metáfora de una intuición intelectual [*die Metafer einer intellectuellen Anschauung*]"[361], lo que significa para el poeta una infinitud que no es accesible por vía teórica y no puede, por tanto, "no debe confundirse con la identidad [*dieses Sein muß nicht mit der Identität verwechselt werden*]"[362].

Es en consideración de todos estos movimientos de *hybris* de la filosofía: la superación de la metafísica, el encuentro con la verdad o el ser, la no consideración de la

[360] Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 71. / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 63.
[361] Friedrich Hölderlin, "Sobre la Distinción de los géneros poéticos" en: *Ensayos*, (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 86. / *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 2, (Leipzig:Infel-Verlag, 1914), 369.
[362] *Ibíd*., 28. / *Sämtliche Werke*. Bd. 4, (Stuttgart: Beissner Verlag, 1962), 228.

escritura y la literatura, etc., que Lacoue-Labarthe retomará con Hölderlin la consideración de la sobriedad, es decir, un pensamiento finito[363].

3.3. LA CITA COMO REPRESENTACIÓN

La escisión que se empieza a realizar entre *mythos* y *logos* "cita" la escena inaugural del rechazo o exilio de los discursos que logran presentar la verdad. Dicho de otra manera, la verdad metafísica se erigiría desde el rechazo a los discursos representacionales. El mito, a su vez, puede citar nuevamente este rechazo cuando este quiere presentar la verdad.

En este punto la consideración de la cita se vuelve importante, ya que esta haría referencia al problema del acceso de lo verdadero. ¿Qué es lo que cita una cita? ¿Lo verdadero o un texto? La consideración de la metafísica como literatura pone el acento en que lo que se cita es un texto, lo que aquí quiere decir que no es la verdad en sí misma.

En este sentido, la filosofía, es decir, la metafísica, puede ser considerada también como la literatura que pretende superar la diferencia ontológica en una identidad del ser y su representación. Esto implica que la metafísica se podría reconocer como la historia de una repetición, o como se acaba de decir, como cita de un origen de identidad, cita de una pretendida verdad. Ahora bien, como se ha visto en el capítulo anterior, esta cita pretende lograr afirmar una verdad en la certeza y que esta certeza no es otra cosa que una representación que quiere ser presentación del ser, esto es, la figura del sujeto. Lacoue-Labarthe retoma, a este respecto, la fórmula de Thomas Mann, "la vida en citas", para mostrar que la presentación identitaria es siempre representación porque la constitución subjetiva es la cita del otro. A este respecto, escribe en "La fable":

[363] Philippe Lacoue-Labarthe, "Hölderlin y los griegos" En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 92. / "Hölderlin et les grecs". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 82.

> Como en Bataille, (…), la posición política de la cuestión de la mitología es solidaria de una problemática 'literaria', es decir, de la cuestión de la escritura. En la segunda puesta en escena, repetitiva de la identificación Nietzsche/Dionysos por Bataille/Nietzsche, se tendría entonces que comparar el sistema manniano de la escritura por citas (…) y del cual Thomas Mann había comenzado a formular la teoría en 1936, en otra conferencia sobre Freud ('Freud y el provenir') (…) Thomas Mann mostraba ahí que 'el interés mítico es inherente al psicoanálisis como el interés psicológico es inherente a la creación poética' e intentaba precisamente definir el mito, 'la vida en el mito' –haciendo intervenir a la vez las categoría de rol, de ironía, de repetición– como una vida en citas. Un sistema tal donde la vida se determina por y en, por así decir, la representación (es una suerte de texto, él mismo referido a otro texto. [*Comme chez Bataille, (...), la position politique de la question de la mythologie est solidaire d'une problématique « littéraire »—c'est-à-dire de la question de l'écriture. À la mise en scène seconde, répétitive de l'identification Nietzsche/Dionysos par Bataille/Nietzsche, il faudrait alors comparer le système mannien de l'écriture par citations (...) et dont Thomas Mann avait commencé à formuler la théorie en 1936, dans une autre conférence sur Freud (« Freud et l'avenir ») (...) Thomas Mann y montrait que « l'intérêt mythique est inhérent à la psychanalyse comme l'intérêt psychologique est inhérent à la création poétique » et il tentait précisément de définir le mythe, la « vie dans le mythe »—en faisant intervenir à la fois les catégories de rôle, d'ironie, de répétition—comme une vie en citations. Un tel système, où la vie se détermine par et dans, pour ainsi dire comme la représentation (c'est une sorte de texte, lui-même référé à un autre texte)*][364].

En resumen, lo que anteriormente se denominó como "exilio", "exclusión", "ortopedia", etc., se devela aquí como un problema de orden literario (y político), que hace referencia a un cuestionamiento de la presentación de la verdad. La delimitación de la filosofía comprendida como repetición, como cita de una escena de exclusión, y que se refiere a la representación de la verdad, devela la pretensión de lograr un discurso que no sea ficcional[365]. En contrapartida, la consideración de la literatura en el pensamiento, es decir, como representación, no pretende ser otro comienzo del pensar o, más bien, solo podría considerarse como otro comienzo de lo mismo: "lo mismo como otro". Esta

[364] Philippe Lacoue-Labarthe, "La parodie (la question de la mythologie)" En: *L'Esprit Créateur*, Vol. 57, Nº 4, (2017), 119.
[365] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, (Paris: L'aube, 2016), 34.

consideración de la literatura no pretende ser un fundamento diferente del pensamiento, sino solo hacerse cargo de una evidencia: que la filosofía –a pesar de Sócrates– se escribe. Por lo tanto, no es una palabra pura u originaria, sino que es representación. Pensar la literatura entonces no es agregar al pensamiento filosófico un aspecto rechazado u olvidado para poner a circular un nuevo elemento a considerar en los análisis, sino es hacerse cargo de la filosofía como representación, lo que es en este aspecto una puesta límite de la filosofía.

3.4. DÉCONSTRUCCIÓN Y CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA

Planteado el problema de esta manera, la relación entre filosofía y literatura ya no se comprende como una suerte de escisión que demarca una topología metafísica, sino que estas se entienden en una relación compleja que pone en cuestión el problema de la presencia en la representación. Por ello, para Lacoue-Labarthe, la literatura hace referencia a una representación imposible de dejar venir lo que no puede venir. A esto es también[366] a lo que la "frase" se refiere:

> … deja – deja venir (ceder, probablemente,
> o brotar, aunque a penas)
> lo que no vendrá y no puede llegar, falta
> de lo que sería una infalible ribera
> y porque es manifiesta solamente en ti, es en otra parte.
> [*… laisse – laisse venir (céder, probablement,*
> *ou sourdre, bien qu'à peine)*
> *ce qui ne viendra pas et ne peut arriver, faute*
> *ce serait-ce que d'un infaillible rivage*
> *et parce qu'il est manifeste qu'en toi, c'est ailleurs*][367].

[366] Ver la parte final del capítulo anterior para la relación que tiene la frase con la literatura en Lacoue-Labarthe.
[367] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 9.

Ahora bien, si la literatura o la frase se caracterizan por hacerse cargo de esta presentación imposible, se podría entender que el ser o la presencia no tienen, en estricto rigor, un lugar. Que el ser "no tenga lugar" no quiere hacer otra cosa que destacar su condición diferencial. Ahora bien, esta imposibilidad de presentación del ser no quiere decir que haya que desentenderse del problema de la presentación del ser y abocarse, entonces, solo a lo que se presenta. El trato con la condición diferencial del pensamiento de Lacoue-Labarthe es más sutil, se trata de pensar la presentación, pero con su imposibilidad de presentación. Esta es la manera en que Lacoue-Labarthe asume la *Darstellung*. En otras palabras, Lacoue-Labarthe no intenta pensar lo que no se presenta al pensamiento, pero sí piensa en la presentación que hay lo impresentable, lo que tampoco quiere decir que lo impresentable "sea" en la presentación.

Se ha destacado anteriormente que la literatura en tanto que ficción es, para Lacoue-Labarthe, un ficcionamiento del ser. En este sentido, la literatura es también presentación de algo que no es el ser. En otras palabras, Lacoue-Labarthe no destaca solamente el aspecto de lo impresentable de una representación, sino también el hecho de que hay presentación en la representación. De esta manera, el gesto deconstructivo no está en querer refundar la metafísica, sino en quedarse en ella destacando su carácter literario.

Que la metafísica tenga un carácter literario quiere decir que la figuración del ser que ella representa *no pretende ser* la verdad del ser. De esta manera, la verdad, que la metafísica ha comprendido como identidad de un sentido del ser con la presentación del mismo, se desactiva con la comprensión de la metafísica como literatura. Así escribe, a este propósito, Lacoue-Labarthe en "La fable":

> Que la cuestión sea planteada es también la de la "culminación" de la metafísica, con una dificultad o incluso una imposibilidad inevitable: no se le puede plantear a la filosofía la cuestión de la literatura como una cuestión planteada "desde fuera", además de no poderla plantear hasta el final, de no poder desplegarla completamente. Sería necesario primeramente que hubiese un fuera, haría falta a

> continuación, en el caso que pudiésemos acceder a él, que el fuera permitiera el despliegue, es decir, la exposición, la *Darstellung* propiamente metafísica, la presentación, el develamiento. El discurso de la verdad si se prefiere. [*Que la question posée est aussi celle de « l'achèvement » de la métaphysique. Avec sa difficulté, ou même son impossibilité inévitable: on ne peut pas poser à la philosophie la question de la littérature, comme une question posée « du dehors » ; pas plus qu'on ne peut d'ailleurs la poser jusqu'au bout, la déployer entièrement. Il faudrait d'abord qu'il y eût un dehors ; il faudrait ensuite, si par hasard on s ' imaginait pouvoir y accéder, que le dehors admit le déploiement, c'est-à-dire l'exposition, la Darstellung proprement métaphysique: la présentation, le dévoilement. Le discours de la vérité, si l'on préfère*][368].

Lo que aquí destaca Lacoue-Labarthe es que el movimiento deconstructivo de consideración de la filosofía como literatura es *de* la metafísica, es decir, opera en su interior y no desde un supuesto afuera. Asimismo, destaca el pensador de "Typographie" que este se operaría en el momento de su culminación. Se podría decir que la culminación de la metafísica es el relato agónico de la metafísica. De acuerdo con esto, la culminación de la metafísica no es entonces una salida de la metafísica. Todavía se habitaría en ella –como escribe también en *La fiction du politique*–. La culminación de la metafísica implica llevarla a su límite "interior" que es la literatura. En la cual lo que cambia es la determinación metafísica de la verdad. En este sentido, la literatura no hablaría ni de la verdad ni de la no-verdad, ya que esa división es lo que determina la instalación metafísica, lo que haría más bien es hacerse cargo de su ficción.

3.5. DESDE EL LÍMITE, LA FRASE

[368] Philippe Lacoue-Labarthe. "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 137 [Traducción modificada]/ "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie*. *Typographies I*. (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 11.

Conviene destacar que la frase no es en ningún caso una palabra fundadora, es decir, una palabra que realice un sentido, sino más bien da cuenta de una interrupción en la significación misma. Se podría decir que una de las consecuencias de este intento de habitar al límite es cierta condición de debilidad en la representación, de ahí su condición de re-presentar, o sea, de la imposibilidad de presentar al ser en tanto tal. Este debilitamiento en el significar queda claro en la siguiente cita:

> Sí, si tu quieres: inenarrable, inconfesable, inolvidable, pero agregaré: lo peor era la ínfima deterioración de todo. La degradación, sí: el debilitamiento. [*Oui, si tu veux: inénarrable, inavouable, inoubliable. Mais j'ajouterai: le pire était l'infime détérioration de tout. La dégradation, oui: l'affaiblissement*][369].

Lacoue-Labarthe en este pasaje de "Phrase V" da cuenta de una falta, de un desfallecimiento, de una *défaillance*, en el poder llegar a decir lo originario. Ello sería decir "demasiado, mucho más que demasiado, forzado [*trop, beaucoup trop y forçait*]"[370]. Así, el debilitamiento del que habla Lacoue-Labarthe en este texto no es que sea más ajustado para llegar a decir lo que se quiere decir de manera más adecuada, sino en destacar que el decir contiene también lo inenarrable que a su vez insiste, es decir, que no se olvida. Es inolvidable para el decir, ya que este insiste incluso en su forzamiento.

Este debilitamiento se podría comprender a la manera en que Benjamin entiende la "débil fuerza mesiánica"[371], la cual, al igual que la frase en Lacoue-Labarthe, pone en cuestión la comprensión de lo que "es" presente. A este respecto, la interpretación que da Oyarzún se revela pertinente para el análisis:

---

[369] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 44.
[370] *Ibíd*., 43.
[371] *Cfr.* Walter Benjamin, "Tesis II." En: *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (Santiago de Chile: LOM EDICIONES, 1995), 48.

> "una "fuerza fuerte" es, pues, una fuerza que ejerce dominio en el presente y sobre el presente en el cual se ejerce. Su acreditada forma verbal es el "*es*", que refiere a "dominio". En cambio, la "fuerza débil" es aquella que acepta el pasado. Su simultanea debilidad y fuerza estriba en esta aceptación: acoge lo pasado del pasado, lo resiste (…), y a la vez resiste su inversión (…) en presente"[372].

Así, la comprensión de pasado que permite la fuerza débil podría ser equiparada con el origen perdido del que intenta hacerse cargo la frase. Esto porque dicha comprensión se resiste a hacerse presente, es decir, no "es". Se desarticula así la ontología de la presencia que sustenta al pensamiento metafísico. La frase no logra decir lo que "es", queda siempre "abortada". Dicha imposibilidad de identificar el ser con el pensar del ser es marcada aquí por esta "debilidad" que no logra decir lo propio del ser. La frase comprendida así se "resiste" a la presencia. De esta manera, dicha resistencia lo es también para la fundación de un pensamiento "radicalmente" otro. Dicho de otra forma, que haya resistencia no quiere decir que sea su realización. En este sentido, la frase se pronuncia, habita en el lenguaje. Así, aunque la frase no "sea" propiamente un "ser" tiene algo empero de presentación. Evidencia su condición de inapropiable. Esta clarificación resulta importante, ya que no solamente marca una distancia con la pretención de decir lo propio, o sea, lo originario, sino que también resiste a la apropiación negativa de la no fundación, es decir, la cuestión de la frase resiste a la fundación de una palabra no-fundante. De esta manera, se marca lo que es quizá la tónica de este estar en el límite: la distancia con la presentación absoluta, que marca una diferencia con el ser.

Se podría arriesgar la comprensión de habitar el límite, el lugar de la frase, como resistencia, por un lado, a la presencia dentro de las determinaciones de lo posible y, por otro, a la fuerza de transgresión a lo otro de la filosofía, en lo que sería el dominio de lo imposible. Ahora bien, esto último es también quedarse en la pura posibilidad, ya que aquí una transgresión del límite implica volver posible lo imposible. En este sentido, el paso a lo otro de la filosofía mantendría la pretensión de "superar" los atolladeros del

[372] Pablo Oyarzún, "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción". En: *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, (Santiago de Chile: LOM, 1995), 31.

pensamiento intentando "realizar" esta alteridad filosófica, perdiéndola así como alteridad. La relación con lo otro de la filosofía, comprendida como su realización, haría entonces una identidad, es decir, la *re*-conocería como "sí mismo". Por estos motivos, lo que aquí está en juego es la posibilidad de mantenerse en esta limitación, de hacerse cargo de dicha clausura.

Dicho "hacerse cargo" querría decir aquí no superar (especulativamente) su condición de alteridad, ya que la superación no sería aquí otra cosa que la pérdida de su alteridad: "dicho de otra forma, la transgresión repetiría lo que ella desearía transgredir. [*autrement dit, la transgression répéterait ce qu'elle désirerait transgresser*]"[373]. Se empieza, entonces, a "dibujar"[374] el carácter dialéctico o negativo con que la metafísica se ha mantenido en diferentes repeticiones. Se comprende así que la mera negación a ser parte del pensamiento metafísico se muestra insuficiente, ya que –como se verá más adelante– dicha negación solo es posible "por medio" de la inscripción al *logos*; es en el *logos* donde la negación deviene superación[375]. El movimiento requiere ser más sutil para "intentar" tergiversar las redes de la *Aufhebung*.

4. EN EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

Empieza aquí a vislumbrarse una consideración trágica de la filosofía que sería capaz de desarticular las pretensiones que hemos visto ser propias de todas las reflexiones modernas acerca de la historicidad. Si estas últimas pretenden comprender el final de la filosofía, ya

[373] Andrea Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 29.
[374] No se está haciendo aquí un uso conceptual de la palabra "dibujar". Sin embargo, dicha palabra permite hacer referencia a una representación siempre limitada a los márgenes que permite su suporte material y, por lo tanto, difícilmente podría ser considerada como una manifestación de lo originario, aunque ella se quiera comprender como "obra de arte" y así, como original. Asimismo, "dibujar" permite hacer referencia a un campo de la plástica, que como se verá es un campo que permitirá a Lacoue-Labarthe develar ciertos impensados del ser como técnica, es decir, comprendido como representación.
[375] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 173.

sea en una historia de decadencia en la que la filosofía habría ido paulatinamente perdiendo el poder de lograr una presentación originaria o en sentido contrario, donde el recorrido de la historia habría superado la representación filosófica en un saber absoluto o en una *Wissenschaft* que logre entonces una presentación, la consideración trágica de la filosofía propuesta por Lacoue-Labarthe arriesga en cierto modo su final desde su surgimiento.Esto quiere decir, que la historicidad que articula el recorrido de la historia de la filosofía, tal como lo entiende Lacoue-Labarthe, no marca un devenir de transformaciones (de figuraciones), sino más bien destaca un salto que es constitutivo e insuperable de la filosofía.

Consecuentemente con lo que se ha dicho de la filosofía, a saber, que esta implica un problema de y con los textos de la tradición, o sea, (también) literario. Conviene, a este respecto, revisar algunos (des)encuentros con la filosofía kantiana y, muy particularmente, con cierto kantismo en Heidegger que sería decisivo para la comprensión de límite, que en la metafísica se jugaría con el problema de la finitud.

En primer lugar, habría que recordar que, para Lacoue-Labarthe, el movimiento filosófico de Kant inaugura una corriente de pensamiento crítica y de teoría literaria que tiene como objetivo a la metafísica misma. Por ello, Lacoue-Labarthe habla de que la experiencia del *désœuvrement* comenzaría con Kant[376]. Ahora bien, dicho movimiento muestra un agotamiento de las representaciones que intentan unificar ser y pensar[377]. Por ello, el *désœuvrement* puede ser comprendido, por un lado, como una exigencia venida de este agotamiento y, por otro, como un intento de salida de lo filosófico, o sea, un movimiento de confirmación de la metafísica que la fortalecería[378]. Evidentemente, estas dos proposiciones tendrían que ser leídas al unísono, es decir, evitando una resolución en una de estas dos.

Ahora bien, la sutilidad que permite una cierta desviación de la metafísica no está en la pretensión de salir de la filosofía para continuar siendo fiel a un discurso de la verdad,

---

[376] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 16. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 15.
[377] *Cfr. Ibíd*., 17.
[378] Confirmación, en el sentido de que la metafísica es justamente el deseo de salir de la metafísica.

vale decir, con volver posible lo imposible u obliterar su finitud dentro de la infinitud. Lo "trágico" de esta problemática es que no se trata simplemente de confrontar lo finito a lo infinito o la imposibilidad a la posibilidad como si el problema pudiera dejar de ser tal en la consideración de la finitud y la imposibilidad. Dicho de otra forma, el pensamiento de la finitud no implica (necesariamente) una diferencia con el pensamiento metafísico, toda vez que este no cuestiona su distancia con lo verdadero. Si el discurso de la finitud pretende ser más verdadero que el discurso metafísico, se vuelve, nuevamente, su superación. Se trata, en definitiva, de una crítica que –como se ha dicho antes– vuelve a instalar otro discurso, que en la comprensión íntima del sistema no es otra cosa que nuevamente la figura de un sujeto[379].

Dicha confrontación empuja (in)mediatamente[380] a su resolución; el problema está en destacar la "imposibilidad" de salir de la metafísica. En este sentido, la finitud se toma como tal –quizá literalmente[381]– amenazando así al propio pensamiento o, más bien, a lo propio del pensamiento.

En este sentido, no es extraño que sea importante, tanto para Kant como para Lacoue-Labarthe, hacerse cargo de la consideración del límite como punto crucial a considerar en el pensamiento filosófico. A este respecto, habría que recordar que es Kant quien pretenderá limitar al pensamiento haciéndose cargo de una cierta comprensión de la finitud. Sin embargo, las diferencias que se levantan entre Lacoue-Labarthe y Kant son abismales y es por ello por lo que no sería justo hablar de Lacoue-Labarthe como un kantiano ni tampoco como un "neo" o "post" -kantiano, ya que el *désœuvrement* que el pensador de "Typographie" ve en Kant es la consideración de una exigencia de la tradición y no la continuación de una idea, de un sistema, de un sujeto, de una obra.

[379] Se podría decir que es la voz de la crítica la que instala al crítico, conformando así una figura que se pretende fuera del alcance crítico.
[380] El propio hecho del "estar en confrontación" solo es posible en la "mediación", que es quizá la obligación que marca una imposibilidad en el pensamiento hegeliano, vale decir, en el pensamiento metafísico.
[381] Literalmente: de no comprenderse en un sentido, de no pretender captarla en un significado; en no comprenderla en una espiritualización sino a la letra.

4.1. A PROPÓSITO DE CIERTO KANTISMO EN LACOUE-LABARTHE

Como es bien sabido, Kant pretende realizar una revolución (copernicana) en el pensamiento, y es el límite [*Die Grenze*] uno de los conceptos claves[382] para esta pretendida (y pretenciosa) realización. Heidegger hereda de Kant, a este respecto, el cuestionamiento de la metafísica y, al mismo tiempo, su consideración de la finitud[383].

> De la finitud del ser se habló primero en el libro sobre Kant. La finitud, aludida durante el seminario del acaecimiento apropiador, del ser, de la cuaterna se diferencia empero de aquella, por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio–. En esta dirección –esto es, desde el acaecimiento apropiador mismo, desde el concepto de la propiedad– es pensado el nuevo concepto de la finitud. [*Von der Endlichkeit des Seins wurde zunächst im Kant-Buch gesprochen. Die während des Seminars angedeutete Endlichkeit des Ereignisses, des Seins, des Gevierts unterscheidet sich jedoch von jener, insofern sie nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit, sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d.h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht*] [384].

---

[382] Se coincide con R. Theis en la apreciación de que el tema del "límite" es el punto en torno al cual Kant pensará el sistema de conocimiento. Ahora bien, es interesante destacar el dato que da este mismo autor: que el límite como concepto [*Grenzen* o *Schranken*] no aparecerá hasta la segunda versión de la *Crítica de la razón pura* (en la primera versión solo se encontraría una sola vez el verbo *einschräncken*, en: A 115). *Cfr*. Robert Theis, "Aspects et perspectives du problème de la limite dans la philosophie théorique de Kant." En: *Tijdschrift voor Filosofie,* 52. N°. 1, (Luxembourg, 1990), 62-89.

[383] *Cfr.* Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1973) / "Kant und das des Metaphysik". *Gesamstausgabe*. Bd. 3, (Frankfurt am Main: Vittorio Klosstermann, 1991). Ya en la "introducción" de este texto donde da el "tema y estructura de investigación", Heidegger hace explícita su lectura de Kant, particularmente de la *Crítica de la razón pura* considerada como fundamentación de la metafísica, al mismo tiempo que la contrasta cono una "ontología fundamental" que se haría cargo de la finitud.

[384] Martin Heidegger, "Protocolo de un seminario sobre la conferencia 'tiempo y ser'". En: *Tiempo y* ser, (Madrid: Tecnos, 2000)*,* 74. / "Protokoll zu einem Seminar über den Vortag 'Zeit und Sein'". *Gesamtausgabe*. Bd. 14, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 64.

Resulta interesante resaltar que la anterior cita es de 1962, es decir, que forma parte de los escritos posteriores a la *Kehre*. Llama la atención, entonces, que todavía ahí Heidegger reconozca el problema de la finitud como herencia de un encuentro con la filosofía kantiana[385]. Ahora bien, es evidente que finitud y límite no apuntan al mismo problema, aunque en Heidegger se pueda leer una cierta homologación de estos términos en la referencia a una propiedad[386], y, por lo tanto, hay que destacar una mínima aclaración: la finitud hace referencia, en este caso, a la existencia (del ser-ahí [*Dasein*]), pero el límite ¿qué es lo que (se) limita?

> La fundamentación kantiana de la metafísica se dirige a una fundamentación de "la metafísica en el fin último" , es decir, de la *metaphysica specialis,* a la que pertenecen las tres disciplinas: cosmología, psicología y teología. Pero esta fundamentación, como crítica de la razón pura, debe comprender a estas últimas según su esencia interna, si es que se ha de comprender a la metafísica como «disposición natural del hombre» en su posibilidad y en sus límites. [*Kants Grundlegung der Metaphysik- zielt auf eine Begründung der* "*Metaphysik im Endzweck*"*, der Metaphysica specialis, zu der die drei Disziplinen Kosmologie, Psychologie und Theologie gehören. Die Begründung muß jedoch als Kritik der reinen Vernunft diese in ihrem innersten Wesen verstehen, wenn anders die Metaphysik als* "*Naturanlage des Menschen*" *in ihrer Möglichkeit und Grenze begriffen werden soll.*][387].

Lo que Heidegger muestra es que la limitación determina la fundamentación de la metafísica kantiana. En este sentido, Heidegger no dejará de recordar que la *Crítica de la*

---

[385] Ahora bien, es necesario resaltar, tal como lo hace Jean Grondin en "La finitude chez Heidegger", que si bien el problema de la finitud del ser está en el libro sobre Kant ("Kant y el problema de la metafísica"), esto es solo de forma implícita, pues no hay desarrollo como tal de dicha finitud. *Cfr.* Jean Grondin, "La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger." En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, (1988), 381-400.

[386] La estrategia heideggeriana se revelará, regularmente, en las búsquedas de lo propio que normalmente se resolverán en el dominio de lo *Heimlich*.

[387] Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 167. / "Kant und das des Metaphysik". *Gesamstausgabe*. Bd. 3, (Frankfurt am Main: Vittorio Klosstermann, 1991), 206.

razón pura no es el "sistema"[388] kantiano, sino el "tratado del método", vale decir, la delimitación del acceso a lo que fundamenta una ontología. La limitación así comprendida tiene que ver con la determinación de los fundamentos de la metafísica[389], la que solo más tarde se comprenderá como el sistema.

En lo que respecta a Lacoue-Labarthe, la problemática de la finitud y de la limitación implica una suerte de experiencia que exige su consideración en el pensamiento. Ahora bien, dicha consideración no debiera ser comprendida solamente como un trabajo analítico de conceptos, sino más bien como un ejercicio del hecho de pensar. Esto no significa, sin embargo, que la consideración de la finitud y de la limitación pretenda proveer las raíces de un nuevo árbol del pensamiento, como si una nueva (correcta) metafísica pudiera "salvaguardar" la realización de lo verdadero, de la verdad, *der Wahrheit*[390]. Sin embargo, André Hirt –quien ha sido el primero en dedicar un estudio filosófico al pensamiento de Lacoue-Labarthe– reconocerá un cierto "kantismo de Lacoue":

> De nuevo ahí, el kantismo de Lacoue. Siempre que la profundización de la noción de límite se enuncia de la siguiente manera: 'el límite es el límite de lo posible'. Estos términos kantianos designan la filosofía como 'voluntad de tesis' (una

[388] La filosofía como sistema pretende en principio ser reflejo del funcionamiento de lo que sería lo verdadero. En este sentido, la diferencia entre un interior y un exterior no tiene cabida. En el sistema –según Kant– "el sistema real de la filosofía no puede ser dividido de otra manera que de acuerdo a la diferencia originaria de sus objetos y a la diversidad esencial (…) de los principios de una ciencia que los contiene" KANT, I. *Crítica de la facultad de* juzgar, (Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1992), 23 y 352. (Este texto es la primera introducción que Kant hizo a la *Crítica de la facultad de juzgar* en 1790, y que fue eliminada desde su segunda edición. Solo retomada en 1914 por Otto Buck.) Ahora bien, dado que la interpretación que permite Lacoue-Labarthe comprende al sistema kantiano como parte de un *déœuvrement*, se hace posible entonces demarcar estos límites.

[389] Si bien no es un tema de importancia para el desarrollo de esta tesis, es pertinente destacar aquí que la pretensión de "revolución (kantiana) copernicana", así como la pretensión de la realización de un sistema, vale decir, la realización de lo verdadero (aunque dicha concepción sea todo lo compleja que es), develan un gesto eminentemente metafísico, que es la voluntad de lo infinito. ¿La realización de lo verdadero que provoque una revolución en el pensamiento no es acaso otra pretensión de borrar eso que Derrida denominó différ*a*nce?

[390] Heidegger hace referencia a que la palabra *die Wahrheit* mantiene la raíz *Wahr* que hace referencia al guardar, al salvaguardarse. Para el filósofo alemán la palabra *Wahrheit* hace referencia a la salvaguarda del ser. Nota de traductores: *Cfr.* Martin Heidegger, "La sentencia de Anaximandro". En: *Caminos de* bosque, (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 259.

> voluntad transgresora de tesis ya que sobrepasa, según la lección de la *Crítica de la razón pura*, la finitud constitutiva en las ilusiones de la razón), la filosofía no teniendo nunca, en su deseo de culminación y de efectuación, que producir tesis sobre el ser, como determinaciones de lo que es y de quién es el ser, como siendo el ser mismo. [*Là encore, le kantisme de Lacoue. Toujours est-il que l'approfondissement de la notion de limite s'énonce de la manière suivante: « La limite est la limite du possible ». Ces termes kantiens désignent la philosophie comme « volonté de thèse » (une volonté transgressive de thèse puisqu'elle outrepasse, selon la leçon de la Critique de la raison pure, la finitude constitutive dans des illusions de la raison), la philosophie n'ayant jamais, dans son désir d'accomplissement et d'effectuation, que produit des thèses sur l'être, comme déterminations de ce qu'est et de ce qui est l'être, comme étant l'être même*][391].

La primera cuestión para resaltar de este "kantismo de Lacoue" es que Hirt no ha dicho "*heideggérianisme de Lacoue*"[392]. Más allá de la problemática misma que supone la consideración de esta última condición, es interesante destacar una implícita confrontación que ahí se encuentra, ya que la referencia a la "voluntad de tesis" que pretendería una determinación del "ser" es una referencia explícita a Heidegger. Si Heidegger mismo ha reconocido la herencia kantiana –que podría muy bien no ser la única– en el problema de la finitud y la limitación, y Lacoue-Labarthe ha reconocido, en diferentes lugares, que su trabajo filosófico trata siempre o principalmente sobre Heidegger. ¿Qué agrega esta determinación de un kantismo en Lacoue-Labarthe?

La respuesta a esta pregunta está en la consideración de la finitud y el límite. En esta línea Hirt avanza la idea de que el límite determina el lugar de lo posible[393]. Esto

---

[391] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 29. Ahora bien, esta misma cita anuncia que ha habido antes una calificación de "kantismo" por parte de Lacoue-Labarthe, que sin embargo hace la misma referencia, es decir, la referencia a una asunsión de la finitud. *Cfr., Ibíd*., 24.

[392] La consideración de un "heideggerianismo" es para Lacoue-Labarthe igual a la declaración de un "anti-heideggerianismo", vale decir, una incomprensión de su filosofía, la cual no hace obra. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 24 / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 25.

[393] Avital Ronell describe a Lacoue-Labarthe como un explorador de lo posible. *Cfr*. Avital Ronell, "l'indélicatesse d'un interminable fondu au nour…" *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 26.

quiere decir que lo imposible da cuenta de algo que se resta a toda presentación limitándola. En este sentido, la consideración de la imposibilidad lo es de lo imposible de la presentación, donde el origen de lo que se representa no se presenta.

En *Poétique de l'histoire* se da cuenta de la problemática del origen haciendo ver que tanto el pensamiento trascendental como el especulativo provienen del hacerse cargo de este problema de la presentación y representación y que es el mismo Heidegger quien deja ver esta problemática:

> Lo que en realidad está en juego en el pensamiento del origen es precisamente lo que Heidegger niega y a la vez deja entrever, en primer lugar en su enseñanza sobre Hölderlin: a saber, que el pensamiento del origen está en el origen tanto del pensamiento de lo trascendental (en el sentido kantiano) como del pensamiento de la negatividad (en el sentido dialéctico-especulativo). O, más rigurosamente formulado, que está en el origen del pensamiento de lo trascendental como pensamiento de la negatividad. Y esta es, en efecto, la base de la *Auseinandersetzung*, de la controversia o de la explicación, de Heidegger con la "gran filosofía alemana", como él la llama, y, tras ella, con toda la metafísica occidental.[*Ce qui en réalité est en jeu dans la pensée de l'origine, c'est cela même que Heidegger, à la fois, dénie et permet d'apercevoir, et d'abord dans son enseignement sur Hölderlin: à savoir que la pensée de l'origine est à l'origine et de la pensée du transcendantal (au sens kantien) et de la pensée de la négativité (au sens dialectique-spéculatif). Ou, plus rigoureusement formulé, qu'elle est à l'origine de la pensée du transcendantal comme pensée de la négativité. Et c'est bien là le fond, en effet, de l'Auseinandersetzung, de la controverse ou de l'explication, de Heidegger avec la «grande philosophie allemande», comme il dit, et, derrière elle, le tout de la métaphysique occidentale*][394].

Siguiendo, entonces, a Lacoue-Labarthe se puede pensar que el problema del origen proviene de la consideración del pensamiento trascendental "como pensamiento de la negatividad". Esto quiere decir que la representación del origen devela siempre una relación con este, lo que es un exceso en la limitación del pensamiento, que pretende acceder a lo originario, por ello Lacoue-Labarthe podrá decir en la *Ficction du politique*

[394] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire.* (Paris: Galilée. 2002), 29-30.

que la filosofía tiene una "voluntad a no querer otra cosa que su propia tesis [*volonté à ne plus rien vouloir que sa propre thèse*]"[395], es decir, a identificar su tesis con el ser.

Ahora bien, André Hirt hace también ver que este kantismo de "Lacoue" se "conjuga" con Hölderlin, quien le permite comprender la limitación del pensamiento, ya no desde un movimiento donde dicha limitación resuelva los excesos de la razón, es decir, ya no desde un lugar que confirme negativamente un acceso a lo originario, sino que Hölderlin le permite comprender dicha limitación justamente como un sobrepasar el límite por medio del pensamiento. De esta manera, el ánimo filosófico que Lacoue-Labarthe tratará es más bien el de la "modestia" que "como voluntad de no voluntad impone un efecto de retiro, de renuncia, una distancia [*comme volonté de non volonté impose un effet de retrait, un rénoncement, une distance*]"[396].

En este punto, entonces, Lacoue-Labarthe evidencia un ánimo filosófico contrario al de Kant y al de la filosofía especulativa, ya que, si bien Kant quiso limitar la razón, esto fue para así lograr superar sus problemas y contradicciones, lo que anima a Lacoue-Labarthe, en cambio, a limitar la filosofía es, tal como lo muestra Marc Crépon[397], una debilitación de la tarea que se le exige a la filosofía. En este sentido, no es una resolución teórica la que anima la limitación de la filosofía en Lacoue-Labarthe, sino una asunción de una imposibilidad que se encuentra muy lejos de querer resolver los problemas de la razón.

4.2. LA EXIGENCIA FILOSÓFICA DE LA MODESTIA COMO ÉTICA

[395] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 18. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 17.
[396] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 30.
[397] *Cfr.* Marc Crépon, "L'explication interminable". En: *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 12. 134-141.

Considerar el límite del pensamiento no es en ningún caso un problema solamente conceptual. O más bien, la consideración del problema del límite como un problema conceptual es sólo una de sus expresiones dentro de otras. Así, el hacerse cargo de la cuestión del límite se ex-tiende a otras ex-presiones, como por ejemplo, a las que atañen a lo que de manera general se podría referir como "la cuestión de la forma, del estilo"[398] o al "cómo" del aparecer de dicha delimitación. Este traspaso del "qué" al "cómo" de la delimitación es, en este sentido, un movimiento del (puro) concepto del límite a la ex-presión del límite.

La consideración del límite en Kant pretende ser el punto final de las confusiones de la metafísica. Esto quiere decir que después de la comprensión del sistema kantiano, caer en los "falsos" problemas de la metafísica sería casi una falta deliberada. Estas problemáticas confusiones tendrían como origen, según Kant, una relación dogmática con la metafísica, la cual la obligaría a pronunciarse sobre temáticas que no son de su incumbencia en tanto razón pura, a saber, la inmortalidad, la libertad y Dios[399]. Ahora bien, esta delimitación se haría necesaria porque el peligro de una suerte de *hybris* (inherente pero diferenciada) de la razón es patente. En este sentido, entonces, la delimitación en Kant no es solo un problema de delimitación de problemáticas, sino que también hace referencia a una suerte de "voluntad" de la razón.

En una consideración kantiana del límite del pensamiento, este se reconocería como limitación de la razón. Así, esta limitación se realizaría en tanto que posibilita un cambio radical en el punto de vista del pensamiento[400], es decir, un cambio de visibilidad[401] que superaría las confusiones que acaecen con los excesos de la razón.

---

[398] La cuestión del estilo será trabajada explícitamente en capítulos posteriores de esta tesis.

[399] Por este motivo Kant dirá en el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura* que la razón y la fe son cuestiones que están separadas. ¿Está ahí el límite de la razón? *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 28. */ Kritik der reinen Vernunf*. Bd. 505, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998) 30.

[400] Por ello, como es bien sabido, Kant compara su sistema a la revolución hecha por Copérnico. *Cfr., Ibíd.*, 19. / 21.

[401] Como se verá a lo largo de esta tesis uno de los motivos que mueve a Lacoue-Labarthe a entrar en la reflexión sobre la música es que ve en el desplazamiento de la metáfora de la visión a la metáfora de la audición una posibilidad (no asegurada) de un pensamiento no especulativo.

¡He ahí el gesto de Kant! La pretensión de "dejar un legado a la posteridad [*Der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu hinterlassen*]"[402] que no es otra cosa que la pretensión de la "infinitud" de su sistema, lo cual devela que este habita aún en una voluntad de extra-limitación de la razón. En otras palabras, en Kant la limitación de la razón lo es de la razón Universal. En este sentido, el gesto kantiano se comprende lejos de cualquier "modestia"[403]: se trata más bien de la pretensión (pretenciosa) de una salida que solucionaría los problemas que la filosofía y la ciencia (la *Wissenschaft*) han mantenido hasta su época. Por primera vez –diría Kant– se hace posible esta solución, la cual se posibilita al de-limitar el campo de la razón. Sin embargo, esta delimitación excede sus propios límites, es decir, la fuerza de la voluntad de conocimiento kantiana[404] decide incluso cuál sería el espacio para la fe[405]; es decir, decide sobre el más allá de lo que ella misma ha delimitado. ¿Por qué en este movimiento no se volvería a reeditar un cierto

---

[402] *Ibíd.,* 28. / 30.

[403] "Modestia" será un calificativo que hará limitar a Lacoue-Labarthe su consideración filosófica. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 15. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 13. El gesto de "modestia" de Lacoue-Labarthe, lejos de ser una "falsa modestia" que pretenda lograr una superación de la consideración filosófica, es más bien una confesión de fragilidad o debilidad del pensamiento. Será en esa dirección que habrá que comprender la limitación en Lacoue-Labarthe. Es interesante resaltar que en Hegel la modestia es comprendida justamente en el otro sentido. "La determinación de la *finitud* se fija preferentemente por el *entendimiento* con referencia al *espíritu* y a la *razón.* Asirse al *punto de vista* de la finitud como *último,* vale entonces no sólo como cosa del entendimiento, sino como algo moral y religioso, así como lo contrario, [es decir,] querer ir más allá de este punto de vista, vale como una temeridad del pensamiento, es más, como locura suya. Pero ciertamente, esa *modestia* es más bien la peor de las virtudes que hace de lo *finito* algo simplemente firme, un *absoluto,* y se detiene en lo más falto de firmeza, en aquello que no tiene en sí mismo su fundamento. [*Die Bestimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verstände in der Beziehung auf den Geist und die Vernunft fixiert; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten, sowie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. - Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, u n d die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehenzubleiben.*]". George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.* (Madrid: Alianza, 2005), 438. / *Werke.* Bd 10, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 35.

[404] Aquí kantiana, pero esto es más bien una herencia que se puede ver en todo el pensamiento metafísico occidental. Este deseo de conocimiento, Lacoue-Labarthe lo podrá ver desde al menos la figura de Edipo. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 231-260. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II,* (Paris, 1986), 203-225.

[405] *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 28. */ Kritik der reinen Vernunf*. Bd. 505, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), 30.

exceso de la razón en este reconocimiento-racional de un más allá de ella? ¿No hay en esta delimitación un sobrepasar(se) de los propios límites en el momento en que nombra lo que habitaría en un más allá? ¿No se expresa una suerte de *hybris* de la razón en las pretensiones sistemáticas de Kant?

En este sentido, la de-limitación kantiana pretende realizar un movimiento de superación de un atolladero, el cual, por un lado, develaría el falso camino hacia la verdad[406], y, por otro, pretendería "re-fundar" las bases de un pensamiento verdadero, vale decir, un pensamiento que se pretenda infinito, ilimitado. Se podría decir, entonces, que la limitación de la razón en Kant muestra un movimiento contradictorio, ya que al mismo tiempo que pretende de-limitar la razón-teórica, sobrepasa (varias veces) su propio límite (ese imposible espacio de la fe) con el uso, por ejemplo, de una razón-práctica[407]. La revolución kantiana es, en este sentido, la intención de volver posible lo imposible o, lo que es igual, eliminar lo imposible. Esta eliminación se haría por medio de la in-clusión de aquello que insistía estar fuera (su condición de ex-clusión). En otras palabras, se estaría aquí frente a un movimiento especulativo que vuelve a la alteridad un sí mismo.

---

[406] Es decir, la *Crítica de la razón pura* como (diría Heidegger) método. Lo importante es que no es todavía el sistema mismo.

[407] Kant pretenderá solucionar en la *Critica de la razón práctica* el problema del tratamiento de los temas que limitó a la especulación en la *Crítica de la razón pura*. La solución se basa en la diferencia de "uso" [*Gebrauch*], ya que, según el filósofo de Königsberg, esta posibilitaría un tratamiento de este más allá del límite que no hiciera conocimiento. "Pero las ideas de Dios y de inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto| necesario de una voluntad determinada mediante esa ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no conocemos ni comprendemos, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas. No obstante, ellas son las condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado a priori (el bien supremo). Por esto se puede y se debe suponer su posibilidad en este contexto práctico, pero sin conocerla ni comprenderla teóricamente. Para la última exigencia es suficiente, desde el punto de vista práctico, que no contengan ninguna imposibilidad interna (contradicción). [*Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind die die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalte*]". Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 4 / *Gesammelten Werken.* Bd. 5, (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 4.

El gesto que Lacoue-Labarthe y la deconstrucción en general realizan a este respecto es completamente diferente al de Kant, ya que el pensador francés asume el límite sin "querer" superarlo, cuidándose de la pretensión de realizar una nueva fundación metafísica. Ahora bien, lo interesante es la concepción "trágica" que hay en esto. Dicha no-pretensión de superación es, en Lacoue-Labarthe, un fracaso. Es decir, la misma no-pretensión de superación es de cierta manera una superación. Lo trágico de este problema imprime aquí una sutil pero importante diferencia con el pensar metafísico, a saber, la superación inevitable no solo es una resolución, sino que dicha resolución es en sí misma un fracaso. Siempre se puede objetar aquí que dicha comprensión última del fracaso se vuelve una resolución, pero justamente es dicha imposibilidad de no superación a lo que Lacoue-Labarthe intenta apuntar como "tragedia". No se trata aquí de resolver el problema conceptualmente, pero se asume que resolverlo de otra forma resulta a su vez imposible. Sin embargo, destacando esta situación trágica se puede comprender el movimiento de "substitución" de la mimesis que hace aparecer lo mismo en diferencia. Por supuesto que esto siempre se puede volver resolutivo, pero la tragedia apuntaría siempre a su irresolución incluyendo su condición irresolutiva. El sutil gesto de Lacoue-Labarthe es entonces el de "reconocer" la imposibilidad del reconocimiento de lo imposible, y solo así puede intentar no extraviar lo imposible en su inclusión a lo posible.

Este movimiento ha de ser sutil, "modesto", es decir, en precaución de no hacer de él otro concepto que pretenda dar solución a lo problemático de este problema. Ahora bien, que el movimiento sea modesto no implica que sea imperceptible, como si "pretendiera-ser" el retiro radical de toda presencia. Una comprensión radical de este retiro podría ser el "concepto" de ausencia. Se trataría más bien de una suerte de debilitación de la voluntad del discurso que le impide inscribirse como propiamente "filosófico". Dicho debilitamiento en tanto que es lo que lo separa de lo filosófico –consideración que Lacoue-Labarthe retoma de Heidegger– tendría lugar en la voluntad de decir la verdad o el ser.

Ahora bien, si Lacoue-Labarthe no pretende realizar (al menos con fuerza) un pensamiento otro de la filosofía, con esta limitación ¿qué es lo que motiva este trabajo de

delimitación, que es también un trabajo del pensamiento en el pensamiento? Este esfuerzo de pensamiento se expresa para el pensador de "Typographie" como una ex-igencia, la cual surge de una pregunta que no dejó de inquietarle a lo largo de sus reflexiones: ¿cómo es posible que Heidegger y con él, entonces, la tradición filosófica, haya hecho parte de una de las peores catástrofes de la historia? La exigencia, en este sentido, lo es de la *Auseinanderersetzung* con Heidegger, vale decir, con la filosofía. Así, la de-limitación del pensamiento y la actitud de modestia son, tal como lo nota Hirt, al mismo tiempo una (exigencia) ética del propio pensamiento.

> Se puede en adelante comprender todo a la vez este gesto de Lacoue respecto a la filosofía y lo que él entiende al interior de esta por *'modestia'*. Esta actitud compromete una nueva disposición en relación con la filosofía, desde luego, pero más esencialmente en relación con el pensamiento. Existe así –y en el fondo, es lo que este texto de apertura a *La ficción de lo político* significa– una ética del pensamiento que Lacoue se apropia. Más aún, en relación con la existencia, se trata de una ética a secas. [*On peut désormais comprendre tout à la fois ce geste de Lacoue à l'égard de la philosophie et ce qu'il entend à l'intérieur de celui-ci par* 'modestie'. *Cette attitude engage une disposition nouvelle à l'égard de la philosophie certes, mais plus essentiellement à l'égard de la pensée. Il existe ainsi – et au fond, c'est ce que ce texte d'ouverture de* La fiction du politique *signifie – une* éthique *de la pensée, que Lacoue s'approprie. Plus largement, au regard de l'existence, il s'agit d'une éthique tout court*] [408].

La modestia deviene exigencia al comprenderse como una ética del pensamiento. Esta ética deviene exigencia, para Lacoue-Labarthe, en el momento en que lo que podría ser la catástrofe histórica del siglo XX, a saber, la *Shoah*, mantiene algo en común con la filosofía. Esto en común podría estar justamente en el momento en que la representación [*Darstellung*] está dada, al igual que el exterminio de la segunda guerra, por la técnica. De esta exigencia ética surgen los temas principales del pensamiento de Lacoue-Labarthe:

[408] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe,* (Paris: Éditions Kimé, 2009), 30.

> El rechazo del cumplimiento o la efectuación filosófica en una figura ontológica, el rechazo a la obra, (…) el rechazo también de una actitud filosófica completada como totalización, creencia y deseo de dominio. *[Le refus de l'accomplissement ou l'effectuation philosophique dans une figure ontologique, le refus de l'œuvre, (...) le refus aussi d'une attitude philosophique accomplie comme totalisation, croyance et désir de maîtrise*][409].

Se comienza a comprender uno de los motivos –esta vez ético-estético-político– por los que Lacoue-Labarthe destaca la cuestión de la imposibilidad en el pensamiento a propósito del límite. De ahí que sea siempre importante remarcar la distancia entre ser y pensar, ya que sería una forma de resistencia a la "efectuación filosófica en una figura ontológica". Se podría decir que Lacoue-Labarthe reconoce una lógica de pensamiento, que es la del pensamiento metafísico y que va desde el rechazo de los artistas en la *polis* hasta la *Shoah*. Es evidente que con esto Lacoue-Labarthe no quiere equiparar estos acontecimientos, pero sí que es posible reconocer en dicha lógica un impulso inherente de dominación y que ha con-figurado lo que "pretende ser" la presentación de lo verdadero. En otras palabras, el saber pretendería determinar lo que puede "ser" y lo que no.

4.3. LA PURA POSIBILIDAD COMO PELIGRO

Ahora bien, se pueden reconocer otros motivos en esta exigencia. La modestia que pretende asumir Lacoue-Labarthe tiene motivos, por un lado, de un diagnóstico de la situación (filosófica) de la época, y, por otro, una suerte de confesión de su propia situación, vale decir, la consideración de que su trabajo que es (a pesar de él) filosófico. Otro de los motivos de esta negativa está en que la época no permitiría realizar esa práctica que la tradición comprendió en su origen como filosofía. La filosofía no es ya más el

[409] *Ibíd.*

ejercicio de realizar un discurso que se interroga por el ser, la verdad, la moral, etc. La filosofía en esta época se ha logrado mantener[410] como tradición de un discurso, vale decir, como aprendizaje y repetición de doctrinas que además ya estarían clausuradas[411]. Situación que, como ya se ha visto –en el capítulo anterior– a propósito de la crítica al "heideggerianismo francés" y en la exigencia de una *Auseinandersetzung*, ha heredado la filosofía de Heidegger. El trabajo filosófico epigonal que se mantiene en los círculos universitarios[412] devela una época de agotamiento. Es, en este sentido, que habría que entender el movimiento de *désœuvrement* que (se) inaugura en la época moderna.

> Un agotamiento tal no es de ayer. Se hizo sentir ya desde el momento en que, en la tensión que lo constituía (la tensión metafísica), la filosofía se puso a sí misma en tela de juicio. O para decirlo de otro modo, desde el momento en que la tesis sobre el ser, en la que la filosofía tiene su esencia, ha devenido irreversiblemente tesis sobre el ser como tesis, todas las tesis que se han sucedido –hayan sido estas el estilo o la visión de las últimas grandes filosofías (cumplimiento, restauración, inversión, liquidación o superación de la filosofía)– se han abismado en la llamada a una voluntad de tesis en la que se ha manifestado, cada vez con creciente evidencia, la imposibilidad de alguna otra tesis que no fuera la tesis, condenando de este modo a la voluntad a no querer otra cosa que su propia tesis. [*Un tel épuisement ne date pas d'hier. Il s'est fait sentir dès le moment où c'est dans la tension qui la constituait en propre, la tension méta-physique, que la philosophie s'est d'elle-même mise en cause. Ou, pour le dire autrement: dès le moment où la thèse sur l'être, en quoi le philosopher a son essence, irréversiblement devenue thèse sur l'être comme thèse, toutes les thèses qui ont succédé, quels qu'aient été le style ou la vissée des dernières grandes philosophies (accomplissement, restauration, renversement, liquidation ou dépassement de la philosophie), se sont abimées dans l'appel à une volonté de thèse où s'est manifestée avec de plus en plus d'évidence l'impossibilité d'une autre thèse que la thèse, vouant ainsi la volonté à ne plus rien vouloir que sa propre thèse*][413].

---

[410] Ya que al mismo tiempo habría que destacar que es parte del pensamiento de la época la anulación de lo filosófico, o más bien, el intento de su suplantación por un discurso mucho más acorde a los movimientos de la situación.

[411] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 16. / *La fiction du* politique, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 14.

[412] Resulta interesante destacar que Lacoue-Labarthe hace resaltar que las dos últimas apariciones de pensamientos que pueden ser comprendidas como "filosóficas" han ocurrido fuera de los muros de la universidad, vale decir, Marx y Nietzsche. *Cfr., Ibíd*., 16 / 15.

[413] *Ibíd*., 18 / 17.

Este agotamiento hace evidente un (des)encuentro con la imposibilidad, con el que implícitamente se vuelven a tratar los problemas del límite y la finitud. Ahora bien, se podría decir que la cuestión de lo imposible en filosofía, vale decir, en el pensamiento metafísico, se habría comprendido en distintos movimientos (desde la consumación hasta la reinversión), y en todos ellos es posible percibir una pretensión de *Aufhebung*. En otras palabras, se hace evidente la confirmación metafísica en discursos diferentes que mantienen en común la intención de anular la imposibilidad en la pura posibilidad. No obstante, la consideración de esta situación de la filosofía intensificaría el rechazo a esta transformación-anuladora justamente por su condición de agotamiento[414]. Esta situación obligaría a dar un tratamiento diferente a lo imposible en lo filosófico ya que la consideración de no-consideración que esta ha tenido en la metafísica no parece dar cuenta de su insistencia. Ahora bien, evidentemente, esta consideración de lo imposible en la filosofía no está exenta de consecuencias. De hecho, es de alguna manera poner en peligro al pensamiento. Esta consideración de un peligro en el pensamiento, lo que Lacoue-Labarthe comprende más bien como un peligro "del" pensamiento, peligro del que la filosofía cree poder liberarse. Sería en este sentido en el que habría que entender el silencio del filósofo más importante del siglo XX sobre la *Shoah*.

> Que tal creencia [esta que lo ha llevado al compromiso con el nacional-socialismo] haya dado lugar a un gesto propiamente filosófico –aquel que podríamos denominar, mezclando las dos lenguas implicadas en el fondo por este gesto, como el *archi-Führun*– no surge de un accidente que le pueda ocurrir al "pensamiento", sino que revela lo que no deja de amenazar al dicho "pensamiento", su peligro. El cual no es, (…) 'el peligroso mal', 'el confuso peligro', de la 'producción filosófica', sino que se trata del peligro 'que tiene la mayor malignidad y mordiente', es decir, el pensamiento mismo. [*Qu'une telle croyance [celle qui a lui poussé à l'engagement du national-socialisme] ait donné lieu à un geste proprement philosophique - celui qu'on pourrait dire, en mêlant les deux langues au fond impliquées par ce geste même, de l'archi-Führung – ne relève pas d'un*

[414] *Ibíd.*

accident survenu à la «pensée » mais révèle ce qui ne cesse de menacer ladite "pensée", son danger, lequel est moins, (...), « le mauvais danger », « le danger confus », de la « production philosophique » que le danger « qui a le plus de malignité et de mordant », c'est-à-dire la pensée elle-même.][415].

En este sentido, el peligro del que se viene aquí hablando a propósito de la imposibilidad, no solo sería "algo" constitutivo al pensamiento, sino el pensamiento mismo (que es representación). Así, esta consideración de peligro, que no es una mera comprensión conceptual que amenace "solamente" a la (existencia o la presencia de la) filosofía, arriesga, en tanto que pensamiento, la posibilidad de las peores catástrofes. El hecho de que la filosofía no logre nunca desembarazarse de este peligro es una cuestión decisiva para Lacoue-Labarthe.

4.4. DE LA EXIGENCIA FILOSÓFICA

Dicha situación de "agotamiento" en tanto que voluntad de tesis es inherente al pensar metafísico porque el peligro es "inexpurgable". Así, no se trata de que la imposibilidad sea producto de que la metafísica haya devenido "otra cosa", haciendo algo así como su traición, o que haya surgido solo después de su fracaso[416], sino que esta imposibilidad insistiría desde el comienzo del pensar metafísico, porque el pensamiento mismo se arriesga en el pensar. Sin embargo, como se ha visto, la filosofía podría ser comprendida como la pretensión del aseguramiento de un discurso donde su delimitación se traduciría más bien en la ex-purgación de otros discursos (diferentes) al del *logos*. Así, la

[415] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 35. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 39.
[416] De hecho, como se irá cada vez reafirmando más en esta tesis, en Lacoue-Labarthe no es posible salir de la metafísica sin hacer metafísica. Realizar otra cosa que la metafísica es una expresión que arriesga tener sentido dentro del pensamiento del pensador de "*Typographie*".

delimitación de lo filosófico es, al mismo tiempo, la seguridad de un discurso y el aseguramiento de este por sobre otros.

Ahora bien, desde esta situación que es la del agotamiento de la filosofía, ¿cómo, de qué "forma" es posible pensar todavía filosóficamente a la filosofía? ¿Cuáles son las implicancias de este pensar filosófico? Conviene a este respecto volver a citar, ahora más ampliamente, una consideración de Lacoue-Labarthe a propósito del habitar la filosofía:

> La filosofía ha acabado, su límite es infranqueable. Esto quiere decir: ya no podemos –y no podemos otra cosa que– hacer filosofía, puesto que no disponemos de otro lenguaje y no tenemos la menor noción de lo que 'pensar', fuera del 'filosofar' pueda significar. Esta pura contradicción define una situación imposible, y de hecho el límite es aquí, en cuanto a la filosofía, el de su posibilidad. Por eso no es aceptable ni el rechazo ni la renuncia. [*La philosophie est finie ; sa limite est infranchissable. Cela veut dire: nous ne pouvons plus - et nous ne pouvons que - faire de la philosophie, ne disposant d'aucun autre langage et n'ayant pas la moindre notion ce que « penser », en dehors de « philosopher », peut bien signifier. Cette pure contradiction définit une situation impossible ; et de fait la limite est ici, quant à la philosophie, celle de son possible. C'est pour cette raison que ne sont de mise ni le reniement ni le renoncement.*][417].

La situación de la filosofía se expresa paradójicamente. Se trata de que la misma imposibilidad de hacer filosofía es, al mismo tiempo, la exigencia filosófica. Dicha exigencia lo es del deshacimiento del "*habitus* voluntarista"[418] que, sin embargo, podría ser comprendido como una suerte de voluntad sin voluntad. Esta paradoja permite a Lacoue-Labarthe asumir que la filosofía se ha agotado sin caer en un renunciamiento del pensar filosófico, ya que de ser así se recaería en una voluntad de saber que pretendería encontrar en nuevas formaciones lo que antes buscaba en la filosofía, confirmando dicho

[417] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 19. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 18.

[418] Cabe destacar que Lacoue-Labarthe comprende el intento adorniano de acompañar a la metafísica en su caída como un movimiento pretencioso, quizá hasta heroico, lo que develaría que sigue preso de este *habitus* voluntarista.

habitus[419] metafísico. Según el pensador de "Typographie", se trataría de no querer (desear) realizar más filosofías y, al mismo tiempo, no querer (desear) otra cosa: un más allá o más acá de la filosofía[420]. Esta paradoja se haría cargo de la condición de imposibilidad inherente al pensar metafísico sin querer resolverla. A este respecto, resulta interesante el intento de "definición" del objeto de la filosofía realizado por Hirt:

> En suma, el objeto de la filosofía, si se puede decir [así], debe ser el no-ser, el desposeimiento, o incluso lo negativo en un sentido muy especial, ni escuchando ni entendiendo por ello más la negatividad, es decir, el trabajo, la astucia escandalosa de la razón sino la nada que nosotros somos o el ser como desaparición, en la ausencia de fondo y de fundamento, en fin, dándole deliberadamente la espalda a la negatividad que ha producido la catástrofe histórica. [*En somme, l'objet de la philosophie, si l'on peut dire, doit être le non-être, le dessaisissement. Ou encore le négatif en un sens très spécial, en n'y entendant ni en y comprenant plus la négativité, c'est-à-dire le travail, la ruse scandaleuse de la raison, mais le rien que nous sommes, ou l'être comme disparition, en l'absence de fond et de fondement, enfin en tournant délibérément le dos à la négativité qui a produit la catastrophe historique*][421].

Se evidencia en esta cita la exigencia ética de hacerse cargo de lo que ha sido el acontecimiento de la época –que como se ha dicho, para Lacoue-Labarthe, es el peligro (insuperable) del pensamiento– a saber, la *Shoah*. La tesis que opera a este respecto es que el pensamiento filosófico, vale decir, occidental, está completamente implicado en el horror. De esta manera, sería(mos) la constitución de Occidente la(os) culpable(s) de la

---

[419] Lacoue-Labarthe reconoce al pensamiento occidental en este deseo de saber. En este sentido, la "figura" de Edipo tendría esta "pre-historia" antes de que Freud la colonizara como la figura del deseo en general. Edipo sería, en este caso, lo mismo que la filosofía, a saber, la expresión de un amor al saber. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 235. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 206.

[420] Es interesante que esta suerte de *trieb* (pulsión) metafísica comprende en un mismo problema al "deseo" de refundación de la metafísica, como podría ser el caso de Kant y, al deseo de ir contra la metafísica, como es el caso de Nietzsche. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 35. / *La fiction du politique,* (Paris: Christian Bourgois, 1987), 39.

[421] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue*-Labarthe, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 31.

catástrofe[422], y no solo una parte "fascinada" de esta. Es decir, sería justamente el pensamiento humanista en el que se afirma la metafísica el que estaría implicado completamente en dicho horror. De ahí la importancia de la exigencia ética, implicada en la cuestión de la limitación[423] del pensamiento, de la comprensión del hombre (sujeto).

Habría también que resaltar que esta suerte de "objeto" de la filosofía que indica Hirt con las palabras "no-ser", "desposesión" o "desaparición"[424], se articulan en una referencia contra lo que podría ser el apogeo y final del pensamiento metafísico de la identidad, a saber, Hegel. Lo negativo sin negatividad apunta a dicha pretensión de distancia. Se podría decir que mientras Hegel edifica un movimiento histórico que pretende lograr saber la identificación de lo real y lo racional, Lacoue-Labarthe se hace cargo de la catástrofe histórica, reconociendo su "origen" en dicha identificación[425]. Ahora bien, sin duda esta comprensión del objeto de la filosofía de Lacoue-Labarthe como el no-ser podría provocar malentendidos. Para evitar estos problemas habría que, más bien, abordar la cuestión de la figura[426][*Gestalt*], ya que la representación [*Darstellung*] del ser o la verdad, que realiza el pensamiento metafísico, se da en Occidente en tanto tal[427]. Esto

---

[422] (Repetidas veces Gérard Bensussan me ha indicado que de todo ese grupo de pensadores que han reunido bajo el título de "*The french theory*", Lacoue-Labarthe mostraba una particular sensibilidad hacia el judaísmo. Avital Ronell, da a entender algo parecido en "Postface: A talk with Avital Ronell. (About Philippe Lacoue-Labarthe. En: *Conrad's. Heart of darkness and contemporary thought. Revisiting the horror with Lacoue-Labarthe",* (New York: Bloomsbury Academic, 2012), 260-267).: de todos los filósofos franceses en Lacoue-Labarthe era posible reconocer una sensibilidad particular al problema del judaísmo, se podía ver en él, el sentimiento de una extraña culpabilidad.)

[423] *Cfr.* André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 30.

[424] Todas estas palabras muy importantes y recurrentes en el trabajo de Lacoue-Labarthe.

[425] Con esto no se quiere decir que haya una suerte de continuidad histórica entre Hegel y Lacoue-Labarthe. Al menos no hay una relación directa, aunque sí hay des-encuentros. El punto para resaltar es que para Lacoue-Labarthe el sujeto es una suerte de hipoteca que ha hecho Occidente en el pensamiento, en la apuesta por el sujeto se operaría una reapropiación de sí mediante la prueba (imposible) de la muerte. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "L'hypothèque occidentale". En: *La réponse d'Ulysse et d'autres textes sur l'Occident*, (Paris: Lignes, 2012), 42. En cambio, Hegel habría sido quien más convencido habría estado de realizar esta hipoteca. Esta problemática se trabaja en los capítulos siguientes, a propósito de la interpretación que hace Bataille de la muerte en Hegel. *Cfr.* Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre* Hegel, (Madrid: Arena Libros, 2005). / "Hegel, la mort et le sacrifice." En: *Œuvres complètes*. XII, (Paris: Gallimard, 2013).

[426] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue sur le dialogue". En: *Scène*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 24.

[427] Se podría decir que esta figura es de forma general el sujeto, que como se acaba de decir es la hipoteca de Occidente.

quiere decir que hay que considerar también "la marca" [*empreinte*] o "tipo" [*type*], como, a la vez, lugar y exigencia a pensar. Dicha consideración implica repensar el problema de la tradición. El trabajo filosófico de Lacoue-Labarthe, en este sentido, no pretende ser un trabajo metafísico en abstracto que busque entonces teorizar el no-ser, sino que este pretende deshacerse de la tendencia a su figuración. Es por lo que "en" la tradición occidental es donde se tiene que trabajar el movimiento de desposesión o desaparición[428]. De otra manera se correría el riesgo de repetir-una-nueva (con)figuración del ser, es decir, que el no-ser deviniera figura[429], o sea, confirmar y realizar nuevamente el pensamiento metafísico. Ahora bien, esta salvedad a la que Hirt hace referencia en la diferenciación entre lo negativo y la negatividad es un intento de no caer en la "trampa de la razón". Así, Lacoue-Labarthe hace explícita su inscripción en la metafísica, en la tradición. De no ser así, realizaría una superación [*Aufhebung*] y, por lo tanto, "confirmaría" la metafísica en el momento en que pretende estar fuera de ella. Este es el sentido en que se debe entender la cita: "no se puede hacer más filosofía y no se puede otra cosa que la filosofía". Comprendido el problema de esta forma, se debe decir que en Lacoue-Labarthe no hay un movimiento que empuje a pensar el no-ser, sino más bien su desfiguración, donde tendrá especial atención el tratamiento con la filosofía, es decir, su estilo, su forma.

Como se ha dicho algunas líneas más arriba, se devela aquí una suerte de intención anti-hegeliana que, sin embargo, debe ser pensada con cuidado para no caer en la astucia de la negatividad. En este sentido, el problema de la imposibilidad, que bajo el nombre de Kant se ha trabajado a propósito del límite, la finitud y la crítica a la metafísica, adquiere ahora la forma de lo impensable. A este respecto, conviene resaltar algunos aspectos del debate que Heidegger, entonces, realiza con Hegel, a saber, la cuestión de la tradición y lo impensado.

[428] Pues sería imposible pensarlo en otro lugar.
[429] No se está diciendo con esto que se trate de pensar la posibilidad de una no-figuración. No es posible el pensamiento sin que esta sea una figura, por lo que Lacoue-Labarthe hablará más bien de desfiguración. En este sentido, se trata de hacer una ex–periencia de la imposibilidad como imposibilidad, es decir, sin hacerla posible, sin experienciarla como concepto.

4.5. TRADICIÓN Y LO IMPENSADO

Conviene citar nuevamente el primer apartado que compone *La fiction du politique*, ya que marca el tono que Lacoue-Labarthe da a la relación de la tradición filosófica con la de su situación de agotamiento:

> Se trata de una necesidad inscrita en la época –lo que no quiere decir reconocida por ella– el que la filosofía no pueda, de ahora en adelante, designar otra cosa que el comentario de la filosofía o bien, si lo que pretende es franquearlo, no más que un modo más o menos brillante y coherente de la variación epigonal. La obra del mayor pensador, sin duda alguna, de este tiempo, se consiguió a partir casi exclusivamente del comentario y, según propia confesión, no hace 'obra', en el sentido en que la tradición entiende ese término. [*C'est par une nécessité inscrite dans l'époque - ce qui ne veut pas dire: reconnue par elle - que la philosophie ne désigne plus désormais que le commentaire de la philosophie, ou si elle prétend s'en affranchir, qu'un mode plus ou moins brillant et cohérent de la variation épigonale. L'œuvre du plus grand penseur, sans conteste, de ce temps relève presque exclusivement du commentaire, et de son propre aveu ne fait pas même « œuvre » au sens où la tradition a entendu ce terme*][430].

Hay que aclarar, sin embargo, que esta cita se anuncia después de haber sentenciado que la situación de la filosofía en la modernidad es la de su final: por un lado, esta existe, pero manteniéndose dentro de los muros de la academia, lo que lo haría como mera "variación epigonal" y, por otro lado, las grandes filosofías de la modernidad, a saber, la de Marx y la de Nietzsche, se habrían manifestado fuera de la academia. El hecho de que la filosofía se haya creado siempre fuera de la academia y que hoy solo se mantenga dentro de esta conduce a una situación paradójica, en la que el comentario es expresión de

[430] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 16 / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 15.

esta indeterminación de estar fuera y dentro de la filosofía; límite simbolizado por los muros de la universidad. Hay que también volver a señalar que dicha comprensión de la filosofía como comentario es una exigencia de la época, vale decir, de su agotamiento. Ahora bien, esto no quiere decir que el comentario a la filosofía no sea también filosofía. Se trata más bien de una forma de hacer filosofía –que ya se viene anunciando en esta tesis a propósito de la literatura– en la que se asume que se trabaja sobre textos y no sobre "*la chose brute*"[431], que fue el llamado muchas veces repetido en la filosofía moderna desde la escuela empiristas hasta Husserl, pasando también por Hegel.

El comentario es, entonces, la exigencia epocal de la filosofía. Por ello, el pensador más importante de este tiempo, que es de quien trata la *Fiction du politique*, a saber, Heidegger, es también un filósofo. Así, la *Auseinanderersetzung* con Heidegger lo es también con la tradición, o sea, con el comentario que el filósofo de la Selva Negra ha pretendido realizar con/de/contra la tradición[432]; un comentario que es a su vez crítica de textos, crítica, entonces, literaria.

En este sentido, Lacoue-Labarthe leerá a la tradición filosófica en (des)acuerdo con la tesis de la diferencia ontológica y del olvido del ser, con lo que Heidegger llamó: la pregunta por el ser. Así, el problema del límite de la metafísica debiera estar articulado de acuerdo con esta "cuestión", es decir, con la comprensión que el filósofo alemán tiene, a la vez, de la filosofía y su otro, con eso que él denominó "pensar" [*Denken*]. La exigencia de la época –siguiendo a Heidegger– estaría en comprender lo que implica el final de la filosofía, que trae consigo, al mismo tiempo, una tarea que resulta imposible para la filosofía, pero no para un pensar "inferior", "no fundante". Esta "pregunta por el ser" permite interrogar y, con ello, plantear una relación con la tradición filosófica[433] que

[431] Lacoue-Labarthe hace referencia a esta forma de hacer filosofía, a saber, la que se hace cargo de la época de su final, en el dejar el intento de pensar la cosa bruta y pensar los textos en: Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*, (France: Production hors œil, 2006), DVD.

[432] Como se verá en lo que sigue lo que resaltará es la manera de relación que Heidegger tiene con la tradición, y que pretenderá oponerse a la forma hegeliana.

[433] Resulta interesante, a este respecto, que Rodolphe Gasché reconozca el signo de pregunta como parte del estilo del pensamiento de Lacoue-Labarthe. *Cfr.* Rodolphe Gasché, "Situationniste, pour une part" en: L*ignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007).

Heidegger hará resonar, entre otros motivos, para hacerse cargo de la tarea del pensamiento y, por lo tanto, lograr otro pensar diferente al metafísico, al filosófico.

> (…) Heidegger tiene delante la totalidad de la filosofía desde su origen, tal o cual declaración de un 'acabamiento' (Hegel) o de 'superación' (Nietzsche) aparecida *en la filosofía misma* [(…) *Heidegger prend en vue le tout de la philosophie depuis son origine; non seulement il se prévaut de telle ou telle déclaration d' «achèvement» (Hegel) ou de «dépassement» (Nietzsche) survenue dans la philosophie elle-même*][434].

Ahora bien, de acuerdo con el filósofo de la Selva Negra se hace necesario resaltar que tanto Hegel como Nietzsche mantienen una comprensión en común, a saber, la concepción del ser como vacuidad. Esta condición es parte (¿consecuencia?) de lo que Heidegger comprenderá como "el olvido del ser". Así, se podría decir –siguiendo al filósofo de *Ser y tiempo*– que tanto la gran filosofía que reconoce en sí todo el pensamiento precedente contenido en un sistema (Hegel) como también aquella filosofía que se pretende *sui generis* de la historia de la tradición (Nietzsche) mantienen en común el mismo olvido. Resulta interesante resaltar que, en cuanto a la relación con la tradición, Heidegger incluye en una misma perspectiva a quien pretende hacerse cargo de toda la metafísica y quien pretende un alejamiento radical de ella. Este olvido común es justamente lo que producirá el pensamiento metafísico. De ahí entonces que la cuestión de lo impensado devenga para Heidegger una cuestión a tratar.

4.6. LA MEDIACIÓN COMO OLVIDO DEL SER: DE LO *IM*-PENSADO COMO IM-*PENSADO*

[434] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena libros, 2002), 23 / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 24.

La "cuestión" del ser, entonces, no deja de aparecer en la historia de la filosofía porque su olvido es justamente un problema fundante de la metafísica[435]. Así, se comienza a dibujar una delimitación interna (heideggeriana) de la filosofía. Ahora bien, Heidegger comprende que el olvido del ser sería un impensado de la tradición que exige su problematización por la misma tradición[436]. De esta manera, la cuestión del ser no debe ser entendida –según el filósofo de la Selva Negra– como una construcción particular[437] de un filósofo[438]. En el comentario de la tradición que hace Heidegger al problema del "olvido del ser" se puede hacer evidente en la sintomática comprensión que Hegel tiene del ser como lo inmediato indeterminado[439], vale decir, en el inicio del "pensar puro", o sea, en el momento en que el pensamiento piensa al pensamiento, cuestión que sería "el asunto" de la lógica[440], el ser se comprendería como nada:

> Nada es aún. Y debe devenir [llegar a ser] algo. El inicio no es la pura nada, sino una nada de la que puede salir algo; ya está al mismo tiempo contenido dentro de él [del inicio] del ser. El inicio contiene por tanto a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada: o es no ser que al mismo tiempo es ser y ser que al mismo tiempo es no ser. [*Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, - oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist*] [441].

---

[435] En rigor, la metafísica "es" este problema. La metafísica es (entre otras cosas) el olvido del ser que "es" la técnica.

[436] Como ya se ha dicho, Heidegger confesaría que la problemática del ser le ha venido a él mismo vía Brentano y el Husserl de la sexta Investigación lógica.

[437] Heidegger no haría "obra" de su pensar, por ello Lacoue-Labarthe califica su pensamiento en acuerdo a la época, como un "comentario" a la filosofía. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 16. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 14.

[438] Como se verá en lo que sigue, en esta "obliteración" de la consideración personal, que no necesariamente se identifica con la subjetividad, va gran parte de la "estrategia" que Lacoue-Labarthe percibe en el pensamiento heideggeriano.

[439] *Cfr*. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, (Madrid: Abada, 2011), 225. / *Werke.* Bd. 5, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 82.

[440] Se verá más adelante que este "asunto" o "cosa misma" del filosofar tendrá repercusiones importantes para la comprensión de lo que es el final de la filosofía.

[441] *Ibíd*., 219. / 73.

En Hegel, tanto el ser como la nada no llegan a ser pensados como tales. Estos solo se manifiestan en cuanto son considerados como mediación con una (su[442]) alteridad, es decir, en su representación en el pensamiento. Ni siquiera en el momento de reflexión más pura, o sea, en el momento en que el pensamiento se pretende comprender en su posibilidad más desligada al recorrido de la efectividad de la conciencia, aun ahí dicho pensar, que no logra una experiencia de inmediatez, fuerza su identificación "por medio" de la mediación. Lo absoluto aquí es, como ocurre en todo el pensamiento hegeliano, la identidad de la identidad (ser) y la no-identidad (nada) y, entonces, incluso en este momento de inicio del pensamiento puro, el ser es considerado de cierta manera como devenir nada*,* vale decir, el ser se comprende en tanto "mediación" con su alteridad; que, en este sentido, equivale a decir que el ser no es pensado en tanto ser. Tal como Pedro Sepúlveda afirma en *La unidad en Hegel* a este respecto:

> La noción de que el ser y la nada se encuentren íntimamente articulados supone en principio un tipo de unidad que establece la identidad entre ambos. En este momento inicial del desarrollo lógico, la verdad de los dos consiste en una actividad mediante la cual cada uno "ha traspasado" al otro. Este traspasar conlleva la desaparición de ambos, o de cada uno en su contrario. Por ello Hegel dice que la verdad del ser y de la nada es el devenir[443].

Sepúlveda defiende no solo la tesis de que la problemática de la unidad se encuentra en toda la obra de Hegel[444], sino que además entiende en esta "unidad" una

[442] Si el ser no es conocido ¿cómo es posible tener certeza de quien es "su" otro? Este problema en la filosofía hegeliana se resuelve con la identificación de ser y nada.

[443] Pedro Sepúlveda, *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto*, (Buenos Aires: Biblos, 2018), 219.

[444] Quizá la problemática se pueda plantear en el recuerdo que hace Hoffmann –como prólogo a "La unidad en Hegel."– de la "Física" de Aristóteles: lo uno se dice de múltiples maneras (*Física*. I. 2. 185b). Ahora bien, el Estagirita también dirá en "Metafísica" que el ente se dice de muchas maneras (*Metafísica* VII, 1. 10). ¿Es que lo uno en Aristóteles nombra al ser? Cuestión que asumiría la clásica pregunta ¿El ente y el ser son lo mismo en Aristóteles (y entonces en la tradición)?

clave del pensamiento hegeliano[445]. De esta manera, se permite comprender que ser y nada sean diferenciaciones de una unidad, en su consideración más abstracta. Ahora bien, lo que aquí interesa es que la inclusión de la nada por parte del ser y, al mismo tiempo, la inclusión del ser por parte de la nada, trastoca sus propias consideraciones de ser y nada y, por lo tanto, estos ya no son ser y nada o, más bien, lo son solo en tanto que devienen su alteridad, vale decir, en su mediatización.

> (…) Desde el primer parágrafo de *Ser y Tiempo*, donde el comienzo de la cuestión del sentido del ser es tomada contra la indeterminación del concepto de ser (el ser como 'el concepto más general y el más vacío') que reina en la filosofía desde Aristóteles y se cumple en la *Ciencia de la lógica* (es decir, así lo recordará *Identidad y Diferencia* en el pensamiento donde el ser, pensado 'en la vacuidad más vacía', es también, indisociablemente en tanto que es la causa del pensamiento, el pensamiento mismo). [*(…) depuis le premier paragraphe de Sein und Zeit, quand le départ de la question du sens de l'être est pris contre l'indétermination du concept d'être (l'être comme « le concept le plus général et le plus vide ») qui règne sur la philosophie depuis Aristote et s'accomplit dans la Science de la logique (c'est-à-dire, ainsi que le rappellera Identité et différence, dans la pensée où l'être, pensé « dans sa vacuité la plus vide » est aussi, indissociablement, en tant qu'il est la cause de la pensée, la pensée elle même)*][446].

Así, ser y nada se comprenden en tanto que "son" en el pensamiento, en cuyo funcionar más abstracto, la "pura" lógica, no son ya pensados en sí mismos. Se podría decir, entonces, que en la filosofía de Hegel no se trata nunca del ser y la nada en cuanto tal, sino del pensamiento. De esta manera se puede comprender que habría en la filosofía

[445] Lacoue-Labarthe reconoce que "la onto-lógica dialéctica especulativa se apoyaba en el hecho de haber comprendido la condición (trascendental) como necesidad de la mediatidad y de la negatividad [*l'onto-logique dialectique-spéculative se soutenait d'avoir compris la condition (transcendantal) comme nécesité de la mediateté et de la négativité*]". Philippe Lacoue-Labarthe, "Lealtades" En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos aires: Ediciones nueva visión, 2014), 52. / "Fidélités" En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 67-68.

[446] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 127.

hegeliana un "olvido del ser" que se proyecta en la mediatización que es el pensamiento.[447].

La importancia del pensamiento está para Hegel –y con él para toda la tradición filosófica– en ser (inevitablemente) la mediación, vale decir, es en el pensar donde acontece lo absoluto, la verdad. Esta mediación es, sin embargo, comprendida como (elevada a) *Aufhebung*. De esta manera, lo que ella comprende como una contradicción (del pensamiento) entre lo inmediato y lo mediato se resuelve en que el acceso a lo inmediato está ya mediatizado. Heidegger destaca, a este respecto, que "para Hegel el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal [*Für Hegel ist die Sache des Denkens: Das Denkens als solches*]"[448]. Conviene recordar aquí, que para el filósofo de la Selva Negra el pensar y la filosofía no son sinónimos. En este sentido, acercarse a la comprensión hegeliana de "pensamiento" puede ayudar a la aproximación de los límites que –en primera instancia– son posibles de suponer entre filosofía y pensamiento y, al mismo tiempo, ayudaría a la delimitación de lo que se comprendería como "pensar" dentro de la tradición filosófica. De esta manera, se podría hacer la prueba o evidenciar si no es acaso la misma diferencia entre filosofar y pensar lo que inscribe a este último en una comprensión metafísica –cuestión que Heidegger quiere evitar– toda vez que esta diferenciación supone una cierta "refundación" del pensamiento.

[447] Conviene recordar el §161 de *La enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*: "El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino *desarrollo* [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero. [*Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Un- terschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mitein- ander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist*]". George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (Madrid: Alianza, 2005), 246. / *Werke.* Bd 8, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 308. Esto quiere decir que las determinaciones van complejizando la comprensión de la mediatez, pero es siempre este despliegue de reconocimiento de lo otro y sí mismo lo que está en el centro del pensamiento en Hegel.
[448] Martin Heidegger, *Identidad y Diferencia*, (Barcelona: Anthropos, 1990), 99. / "Identität und Differenz". *Gesamtausgabe*. Bd. 11, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), 53.

Pensar la limitación del pensamiento es entonces pensar la diferencia entre filosofar y pensar, punto donde –según Lacoue-Labarthe– se jugaría gran parte de la estrategia heideggeriana[449].

Lacoue-Labarthe se pregunta por la posibilidad del acceso a "Heidegger"[450], que es en sí misma una condición aporética, ya que habría que recordar que el mismo filósofo de la Selva Negra ha dicho que no existe la filosofía de Heidegger[451]. Es conveniente a estos propósitos plantear el problema así, ya que la pregunta por la entrada a Heidegger supone un estar fuera de Heidegger y, por lo tanto, se haría ahí la experiencia de un límite. Ahora bien ¿este "estar fuera" implica un estar fuera de la metafísica? A este respecto, Gérard Granel[452] –justamente preguntándose por el acceso al pensamiento de Heidegger– destaca: "el pensamiento de Heidegger no pertenece para nada a la metafísica y, sin embargo, no pertenece a otra cosa [*la pensée de Heidegger n'appartienne plus du tout à la métaphysique, et pourtant elle n'appartient à rien d'autre*]"[453]. Esta complejidad paradoxal implica la realización de un movimiento a la hora de comprender la limitación. La pregunta por el pensamiento y la filosofía exige hacerse cargo del problema del límite, no para demarcar una frontera, sino más bien para comprender el despliegue filosófico, es decir, las implicancias que tendría filosofar, ya que la temática en Lacoue-Labarthe queda –en este sentido– filosófica. Se podría decir que la cuestión del límite apunta ahora no tanto a "conocer" hasta dónde le es lícito "conocer" a la filosofía, pregunta hasta aquí

[449] Que Lacoue-Labarthe califique con un término de guerra, a saber, "estrategia", la forma de relación que Heidegger tiene con la metafísica podría develar la pretensión de superación, (¿de aniquilación?) de un conflicto.

[450] El acceso a "Heidegger" no es otra cosa que el acceso al pensamiento, que en Heidegger no tiene el nombre de un autor. "Se piensa, el ser (o la verdad) da a pensar, casi a la manera del absoluto en Hegel (se) da a pensar. Hay que hacerse solo de una cierta positividad, es decir, reflexividad, pero no es tampoco un nombre de la filosofía que pueda escribirse sin comillas. El nombre propio de un filósofo es el pensamiento mismo. [*Ça pense, l'être (ou la vérité) donne à penser - presque à la manière dont l'Absolu, dans Hegel, (se) donne à penser. Il s'en faut juste d'une certaine positivité, c'est-à-dire de la réflexivité. Mais il n'est pas non plus un nom de philosophie qui puisse s'écrire sans guillemets. Le nom propre d'un philosophe est la pensée elle-même*]". Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 146. En este sentido, ya el planteamiento de un acceso a "Heidegger" es un posicionamiento critico en, con y contra "Heidegger".

[451] Ver apartado "¿Heideggerianismo crítico?".

[452] Estudioso de la filosofía de Heidegger, quien hizo descubrir Heidegger a Lacoue-Labarthe.

[453] Gérard Granel, "Remarque sur l'accès à la pensé de M. Heidegger". En: *Traditionis* traditio, (Paris: Gallimard, 1972), 115.

claramente kantiana, sino que el límite ahora apunta a una "forma" de hacerse cargo del límite, que como ya se puede aseverar sería más bien la asunción de un imposible. Se comienza ya, entonces, a percibir lo que exige de la exigencia, es decir, la implicación de época que está en la limitación del pensamiento[454].

Ahora bien, lo que le interesa destacar a Lacoue-Labarthe es que para Heidegger es la palabra "pensamiento" la que logra un juego de acercamiento y alejamiento entre Hegel y Heidegger[455]. Lo que expone este des-encuentro es la cuestión de la diferencia ontológica, vale decir, la diferencia entre ser y ente. El movimiento hegeliano se propondría como tarea del pensar superar [*Aufhebung*] dicha diferencia en el pensamiento[456]. El esfuerzo de sistematización del pensamiento está en asegurar esta obra de identificación. En cambio, para Heidegger se trataría de pensar la diferencia como diferencia, cuestión que denomina también como separación [*Verschiedenheit*]. En otras palabras, para el filósofo de la Selva Negra la "tarea" del pensamiento estaría dada como un llamado a la resistencia a la *Aufhebung*[457]. Tanto en Hegel como en Heidegger habría, sin embargo, una referencia a la diferencia como problema central del pensamiento, que se traducirá en la manera de comprender lo impensado.

> Para Hegel, la norma que hay que adoptar para el diálogo con la historia de la filosofía, reza así: introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores. (…) Hegel encuentra la fuerza de los pensadores en lo que pensó cada uno, en la medida en que esto puede ser asumido como un grado correspondiente del pensar absoluto. Y este solo es absoluto porque se mueve dentro de su proceso dialéctico-especulativo, para el que requiere la gradación.
> Para nosotros, la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que

[454] Es evidente la relación con lo político que se expone aquí. La exigencia es hacerse cargo de una limitación. Como se ha dicho, A. Hirt comprenderá esta exigencia como una suerte de demanda ética.
[455] Aunque no tenga que ver con el asunto ahora tratado, es importante destacar que Lacoue-Labarthe considera esta focalización en el pensamiento como uno de los puntos de mayor "peligro" y, al mismo tiempo, el lugar donde puede "crecer lo que lo salve".
[456] De la identidad de la identidad y la no identidad.
[457] Se profundizará más adelante el problema del paso atrás [*Schritt zurück*] de Heidegger y la superación [*Aufhebung*] hegeliana. Por ahora interesa la implicancia de este des-encuentro apropósito de la limitación del pensamiento.

> nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado solo es la preparación de lo todavía impensado, que es su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. [*Für Hegel lautet die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte der Philosophie: Eingehen in die Kraft und den Umkreis des von den früheren Denkern Gedachten. (...) Die jeweilige Kraft der Denker findet Hegel in dem von ihnen Gedachten, insofern es als jeweilige Stufe in das absolute Denken aufgehoben werden kann. Dieses ist nur dadurch absolut, daß es sich in seinem dialektisch-spekulativen Prozeß bewegt und dafür die Stufung verlangt*
> *Für uns ist die Maßgabe für das Gespräch mit der geschichtlichen Überlieferung dieselbe, insofern es gilt, in die Kraft des früheren Denkens einzugehen. Allein wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt*][458].

A esta diferenciación (heideggeriana) entre Hegel y Heidegger del tratamiento de/con la "historia de la filosofía" es posible dirigir varias preguntas que develen la dificultad que mantiene una distinción tal. Sin embargo, esta contraposición resulta interesante para poder acercarse a la cuestión de la limitación, ya que el tratamiento con la tradición implica en este debate la diferencia que el autor de *Ser y tiempo* pretende levantar entre filosofía y pensamiento. Ahora bien, las preguntas que "cuestionan" esta diferenciación implican no tanto un problema en el pensar heideggeriano como una complejidad del asunto. Es en ese sentido que habría que leer: ¿hasta qué punto la apuesta heideggeriana de esta diferenciación entre filosofar y pensar no es también un movimiento de *Aufhebung*? Asimismo, Heidegger plantea un "impensado" que se diferenciaría de lo "ya pensado". Sin embargo, ¿cómo es que lo logra? ¿No hay acaso en esta diferencia entre lo impensado y lo ya pensado una determinación (al menos negativa) de lo que sería "ya" lo impensado? Se hace notar así, en estos excesos de determinación, no solo la voluntad de una superación, sino una suerte de operación que operaría de antemano en la formulación misma de la diferencia. Lacoue-Labarthe no dejará de hacer notar estas

[458] Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, (Barcelona: Anthropos, 1990),109 y 111. / "Identität und Differenz". *Gesamtausgabe*. Bd. 11, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), 56-57.

preguntas, entre otras[459]. Sin embargo, lo que por lo pronto interesa es la comprensión que realiza el pensador de "Typographie" a propósito de esta limitación (forzada) de la filosofía:

> No hay nada aquí que quisiera parecer una 'crítica'. Eso sería ridículo, (…) esto es más bien el reconocimiento de una especie de fatalidad (¿de un destino?) si bien, ella tomaría la forma de un rechazo a la resignación, sin más. Pero esto se querría [ser] también (o mejor dicho, en primera instancia) una forma de dudar (o de contestar), que si [hay] algo que distingue, en efecto, a 'Heidegger', ese algo debe ser principalmente lo que Heidegger mismo llama el pensamiento. Insistir sobre el pensamiento haría, más bien, correr el riesgo de consolidar o de agravar la proximidad de lo filosófico. La paradoja es, evidentemente, que mientras más se aparte el pensamiento de lo filosófico, más se le parece. Quien salva al pensamiento, lo pierde. Y no es, quizás, imposible que sea ahí donde el salvamiento aumente que también lo haga el peligro. En el fondo, el 'privilegio' del pensamiento está todo en eso que se podría llamar en el modelo de la *mechané* platónica o de la astucia hegeliana de la razón (y porque es completamente difícil de pasar por sobre toda referencia a la guerra), la estratagema de la *Ent-Fernung* de a-lejamiento. Pero esta estratagema funciona en los dos sentidos. Puede al menos darse la vuelta, arriesga ser simplemente reversible. Que no lo sea completamente, que funcione, sobre todo, en un sentido –que 'Heidegger' no sea un filósofo–, el recurso al pensamiento no podría decidirlo. Si lo hubiese querido (y sin duda puede hacerlo, habría que aprender a reconocer ahí toda la dificultad), la estratagema habría ya jugado, como dice Hegel, "a sus espaldas". Sin embargo, y sin saberlo, en el otro sentido. En favor de lo filosófico. [*Il n'y a rien, ici, qui voudrait ressembler à une « critique ». Ce serait dérisoire, (...). Ce serait plutôt la reconnaissance d'une espèce de fatalité (d'un destin ?) – quand bien même elle prendrait la forme du refus de s'y résigner, sans plus. Mais cela se voudrait aussi (ou plutôt d'abord), une façon de douter (sinon de contester) que si quelque chose distingue, en effet, « Heidegger », ce quelque chose doive être principalement ce que Heidegger lui-même appelle la pensée. Insister sur la pensée ferait plutôt courir le risque de consolider ou d'aggraver la proximité du philosophique. Le paradoxe est évidemment que plus la pensée s'écarte du philosophique, plus elle lui ressemble. Ce qui sauve la pensée la perd. Et il n'est peut-être pas impossible que ce soit là où le salut augmente qu'apparaisse aussi le danger. Au fond, le « privilège » de la pensée tient tout entier dans ce qu'on pourrait appeler, sur le modèle de la méchané platonicienne ou de la ruse hégélienne de la raison (et parce*

[459] Se reservará el análisis de estas problemáticas para el análisis de lo que Heidegger pretenderá con su *Schritt zurück.*

qu'il est décidément difficile de se passer de toute référence à la guerre), le stratagème de l'Ent-fernung, de l'é-loignement. Mais ce stratagème fonctionne dans les deux sens. Il peut du moins se retourner, il risque d'être tout simplement réversible. Qu'il ne le soit pas tout à fait, qu'il fonctionne plutôt dans un sens – que « Heidegger » ne soit pas un philosophe -, le recours à la pensée ne pourrait pas en décider. Le voudrait-il (et sans doute le peut-il, il faudra bien apprendre à reconnaitre là toute la difficulté), le stratagème aurait déjà joué, comme dit Hegel, « derrière son dos ». A son insu, donc, et bien entendu, dans l'« autre » sens. En faveur du philosophique][460].

La dificultad que aquí se presenta es, de cierta manera, la irresolución del límite del pensamiento. Resulta interesante que la comprensión que hace Lacoue-Labarthe de la relación que Heidegger pretende plantear con Hegel, vale decir, con lo ya pensado del pensamiento metafísico, no se calificaría tampoco como crítica[461]. Ello arriesgaría un intento de expurgación del peligro, que para Lacoue-Labarthe es la insistencia metafísica de salir de la metafísica, lo que en este caso se materializa en la pretensión (mítica) de determinar un pensamiento por fuera de la filosofía. Esta insistencia, que es el peligro del pensamiento, es también su "fatalidad" como "destino". Así, la única salida estaría en el mantenerse en la metafísica. Habría entonces que considerar dicha fatalidad como insuperable y, por lo tanto, esta problemática, o sea, lo fatal, se podría reeditar justamente como su constitución destinal, vale decir, como la imposibilidad de irresolución[462], o lo que es igual, la imposibilidad de la posibilidad. Se podría decir que dicha dificultad se dobla, ya que en ella se evidencia que la imposibilidad no es un afuera que demarque entonces (especulativamente) una limitación. El destino es aquí el cumplimiento de la fatalidad, ya que es la misma delimitación del pensar lo que imposibilita su delimitación.

[460] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 137-138.

[461] Lacoue-Labarthe plantea en diferentes lugares este sin sentido de criticar a Heidegger. Toda vez que la mera crítica implica una diferenciación bastante elemental entre un discurso crítico y un discurso no crítico, Lacoue-Labarthe plantea esta relación en términos en que la admiración que puede dar un pensamiento no está exenta de desconfianza. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 28. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 30.

[462] La fatalidad no está solamente en la imposibilidad de resolver el problema del límite, de manera que sea imposible salir de la metafísica. La fatalidad como destino es la imposibilidad de no resolver el problema y, por lo tanto, de habitar en la metafísica sin atisbo alguno de otra posibilidad.

Siempre que lo hace, deviene filosofía. Lacoue-Labarthe ve una lógica que subyace a esta problemática que comprende bajo el nombre de la lógica de la *Ent-fernung*, que Lacoue-Labarthe denomina lógica hiperbológica: que mientras más se pretende separar el pensamiento de la filosofía, más se identifica el pensamiento a la filosofía.

En resumen, en esta discusión de Heidegger con Hegel la cuestión del límite de la filosofía se dibuja en la diferencia entre filosofía y pensamiento. La tradición filosófica, comprendida aquí por Heidegger como el discurso metafísico que se enarbola desde lo que comprende como el olvido del ser, sería diferente al pensamiento, en el sentido que este último no pretendería fundar algo nuevo, sino que su "tarea" sería más bien "inferior". Heidegger define esta tarea como "despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta [*Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt*]"[463]. Esta "posibilidad" incierta está en "superar" las determinaciones del *Dasein* de su mera comprensión "científica-técnica e industrial". Ahora bien, para Heidegger esta determinación buscada –del provenir del *Dasein*– habría ya hablado desde siempre en la filosofía y, por lo tanto, la primera tarea del pensamiento es poder escuchar esta disposición. Heidegger destacará que para Hegel la cuestión de la filosofía es el pensamiento, sin embargo, este sería comprendido como el problema del "sujeto", que es incluso la forma que tendrá el pensar absoluto. Se trata entonces de un pensamiento sin imposibles. El límite de la filosofía no sería otra cosa que el elemento negativo que permite la dinámica de lo absoluto, o sea su confirmación. Sin embargo, Heidegger considera que el pensamiento ha de hacerse cargo de lo que la filosofía no ha escuchado, es decir, de aquello que no es audible desde una posición subjetiva, pero, al mismo tiempo, esto ya estaría dicho en la filosofía. En este sentido, no sería arriesgado decir que en Heidegger el límite entre filosofía y pensamiento está dado por la figura del sujeto.

[463] Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en: *Tiempo y ser*, (Madrid: Tecnos, 2000), 81. / "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkes". *Gesamtausgabe*. Bd. 14, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007), 75.

A juicio de Lacoue-Labarthe, la diferencia heideggeriana entre filosofar y pensar es más bien una indeterminación que hace gala de un imposible, a saber, la imposibilidad de cumplir una cierta voluntad de la metafísica, que es justamente salir de la metafísica. Por ello, este arriesgará la fórmula del "a-lejamiento", es decir, una suerte de lógica de la imposibilidad de la superación. Lo que significa que no es posible para Lacoue-Labarthe hacer otra cosa que la filosofía, pero al mismo tiempo, se habita hoy en el final de la filosofía. Esta situación, lejos de resolverse en una superación, limita a la filosofía, siendo esta limitación la limitación de su posibilidad. Es en este sentido que lo que aparece ahora como problemática a tratar en acuerdo a esta limitación es el problema de la voluntad de la filosofía, es decir, el cuestionar el deseo de la filosofía de salir de sí misma.

4.7. DE LA VOLUNTAD FILOSÓFICA

El caso de Nietzsche expresa para Heidegger una ambigüedad: el pensador del *Así habló Zaratustra* tendría el mérito de lograr haber comprendido lo problemático del pensar metafísico, pero sería quien habría llevado a dicho pensar a su (otro) extremo, completando el pensar metafísico en el nihilismo. Lacoue-Labarthe destaca que el combate que Nietzsche "pretende" realizar contra el pensar metafísico utiliza las mismas armas a las que "pretende" combatir, vale decir: la voluntad[464]. De esta manera, inscribe su pensamiento –según el filósofo de *Ser y tiempo*– en la mera inversión de la metafísica, lo que no es otra cosa que una confirmación –pero sobre todo en una no conformidad– del platonismo. Esto porque, como ya se ha indicado anteriormente, la voluntad de salir de la metafísica es la pretensión propiamente metafísica. Dicha pretensión se podría considerar

[464] El problema de la voluntad es bastante complejo de analizar y sin duda podría ser temática en sí misma de una tesis. Sin embargo, lo que aquí se quiere destacar –siguiendo los análisis de Lacoue-Labarthe– es que no es acaso la voluntad de la voluntad de hacer otra cosa que la metafísica, lo que termina por inscribirla en la metafísica. ¿Es el movimiento de la *Aufhebung* y sus excesos no están determinados por una voluntad (de tesis, de significación, etc.)?

como metafísica, además, en el carácter fundacional que es posible de leer en la acérrima determinación de distancia con el platonismo. Asimismo, dicha situación no-platónica es posible de comprender, en Nietzsche, como una pretensión de estar fuera de la ficción del lenguaje, lo que hace evidente la confirmación de la metafísica[465].

Esta comprensión ambigua de Heidegger hacia el pensador del *Zaratustra* es lo que determina la calificación que este le da de ser "el último pensador de la metafísica"[466]. Dicha consideración de habitar aún en el pensamiento metafísico implica la posibilidad de reconocer en Nietzsche –al igual que como se acaba de ver en Hegel– un patente "olvido del ser".

No deja de ser interesante destacar –como ya se ha dicho– que un pensamiento que pretende combatir a la metafísica y que, por lo tanto, quiere comprenderse diferente e incluso en contra de la filosofía de Hegel coincida con ella en la consideración vacua del ser. Para Nietzsche, el ser tendría una comprensión de "palabra vacía", que –sospecha el pensador del *Zaratustra*– se ha introducido por contrabando del pensamiento metafísico.

> (…) penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho en alemán: de la razón. (…) cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo - así es como crea el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticiamente en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser» (...) Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, - la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿De dónde

[465] Desde Platón se hace evidente que la idea pretende ser lo verdadero. Esta cuestión que se podría ver llevada a su extremo por Hegel, donde lo real es lo racional y lo racional es real. Asimismo, se leerán las distintas pretensiones de "ir a las cosas mismas" que de maneras completamente diferentes repiten este problema, por ejemplo, las de Nietzsche, Husserl, Heidegger, etc.

[466] Lacoue-Labarthe muestra que es posible hacer aparecer un Zaratustra platónico. Así, el tratamiento de la verdad se volvería una disimilación en la disimulación de su platonismo, vale decir, que en el rechazo del platonismo es posible concebir la fundación de una verdad que al igual que la primera no tuviera permeabilidades de alteraciones (alteridades). Cuestión que se vería en el acto de rechazo radical a la metafísica. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 106–Ss.

> proceden, pues? - Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: «nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (- en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!». De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser (…)*Wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein: der Vernunft (…) das glaubt an's „Ich", an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff „Ding"… Das Sein wird überal als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception „Ich" folgt erst, als abgeleitet, der Begriff „Sein" (…) Sehr viel später, in einer tausendfach auf geklärteren Welt kam die Sicherheit, die subjective Gewissenheit in der Handhabung der Vernunft-Kategorien den Philosophen mit Überraschung zum Bewusstsein: sie schlossen, dass dieselben nicht aus der Empirie stammen könnten, - die ganze Empirie stehe ja zu ihnen in Widerschprung. Woher also stammen sie? – Und in Indien wie in Griechenland hat man den gleichen Fehlgriff gemacht: „wir müssen schon einmal in einer höheren Welt heimisch gewesen sein (- statt in einer sehr viel niederen: was die Wahrheit gewesen wäre!), wir müssen göttlich gewesen sein, denn wir haben die Vernunft" … in der That, Nichts hat bischer eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein (…)*][467].

Esta cita abre una variedad compleja de problemas. Sin embargo, en este momento solo se centrará en el problema de la "voluntad" (del yo). Lo que aquí interesa es destacar que Nietzsche considera que el pensamiento ha pretendido de distintas maneras afirmarse en un exceso del lenguaje, ya sea en la seguridad de la certeza subjetiva y del manejo –por medio del conocimiento– de las categorías de la razón, o en la pretensión de la divinización de la razón y en el uso de esta por parte de la humanidad, divinizando entonces (al menos en parte) a la misma humanidad. Ahora bien, dicha pretensión de salir del lenguaje se evidencia también en la comprensión de los supuestos de la metafísica del lenguaje; como si estos, por el mero hecho de ser pre-supuestos, habitaran en un más allá

[467] Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*, (Madrid: Alianza, 2001), 54-55. [traducción modificada] / "Götzen-Dämmerung" *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999), 77-78.

o un más acá del mismo. Nietzsche hace evidente la "creencia" en el "yo"[468], comprendida en esta voluntad. Asimismo, es interesante recalcar que dicho "presupuesto" se volvería un "fetichismo grosero", vale decir, "la" causa del ser.

Así, para el filósofo del *Así habló Zaratustra,* resulta insensato pretender embarcar cualquier tipo de proyecto que quiera encontrar algún concepto fundamental, ya sea: el ser, la conciencia, el hombre, etc. Todos estos no son más que "el último humo de una realidad que se evapora [*den letzten Rauch der verdunstenden Realität*]"[469]. La búsqueda de estos fundamentos sería siempre infructuosa debido a la pretensión (voluntad) de encontrar un soporte por fuera del lenguaje, vale decir, un fundamento que se pretenda no ficcional. Dicha pretensión no sería otra cosa que la voluntad metafísica de dar con lo verdadero –reeditando la escena inaugural de la metafísica– expulsando lo que sería ficcional. Se hace evidente, en cambio, que Nietzsche destacará en dicha consideración del ser como lenguaje su ficcionalidad[470] inherente. Como se evidencia hasta aquí, Nietzsche reconoce claramente el problema de la voluntad en la metafísica, cuestión que, empero, se resolverá en la (pura) negación que confirmaría la metafísica[471].

Ahora bien, la relación de Nietzsche con la metafísica no es algo fácil de aprehender. A este respecto, Heidegger comprende que Nietzsche habría "invertido" el platonismo y con ello, a su vez, salir –una vez más en la historia de la metafísica– de la metafísica[472]. Dicha inscripción metafísica salta a la vista cuando se entiende que lo que "quiere" la inversión comprendida por Nietzsche es la superación [*Überwindung*] de la misma. Así, la voluntad de salir de Nietzsche es la misma voluntad de la metafísica, la de salir a la realidad.

---

[468] El problema del yo y su relación con la ficción será analizado de forma más detallada en el siguiente capítulo.
[469] *Cfr., Ibíd.,* 53. / 76.
[470] *Cfr., Ibíd.*,52. / 75.
[471] Nuevamente un movimiento dialéctico, vale decir, una inscripción metafísica (hegeliana).
[472] *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I*,* (Barcelona: Destino, 2000),388. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 430-431.

4.8. DE LA UBERWINDUNG

Lo primero que habría que señalar sobre la *Überwindung* es que esta se ha traducido al español, muchas veces, como "superación". Sin embargo, debe llamar la atención a este respecto que Nietzsche no utiliza –y más tarde tampoco lo hará Heidegger– la palabra *Aufhebung* para referirse a este movimiento –palabra que también se traduce recurrentemente al español como "superación"[473]–. La *Aufhebung* tiene su comprensión más difundida en la filosofía de Hegel, la cual tiene la característica de retomar lo que estaba pensado en la tradición para incorporarlo en la nueva época[474]. En otras palabras, la superación comprendida como *Aufhebung* tiene como característica principal una cierta relación con la tradición. La *Überwindung*, sin embargo, comprendería un movimiento sutilmente diferente.

Dicho de otra forma, la relación con la tradición, según Heidegger, no es para Nietzsche de la forma en que Hegel lo permite, a saber, una relación con lo impensado de la tradición comprendido como lo "ya pensado". (Heidegger retomará para su propio pensamiento esta diferencia de relación). Lo que se expone en la *Überwindung* es una inflexión sobre sí misma, vale decir, una *Verwindung*[475] en y sobre la tradición metafísica:

> No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacernos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se

[473] Palabra que ha devenido en Hegel un "concepto" fundamental para su filosofía. Se podría decir que en su comprensión va mucho de la filosofía hegeliana. Se trata de una superación que mantiene lo pasado en una configuración superior del "espíritu". Por ello, por ejemplo, Félix Duque la ha traducido como "asumir". *Cfr*. Félix Duque, "Estudio preliminar." En: *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva.* Vol I, (Madrid: Abada, 2011), 72.

[474] Por ello, un importante estudioso de la filosofía de Hegel en habla hispana como Félix Duque ha optado por traducirla como "asumir". Así se hace evidente el elemento de retoma de la tradición que la *Aufhebung* tiene en el pensamiento metafísico.

[475] Lacoue-Labarthe resaltará la cercanía que hay entre *Überwindung* y *Verwindung*, es decir, la comprensión de que dicha superación es una suerte de torsión de/en la metafísica. En otro texto que se citará unas páginas más abajo, Heidegger no dejará dudas sobre el movimiento de *Verwindung* de la *Überwindung*. *Cfr.* Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos, 1994), 112. "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 414.

> cree y que nadie defiende. (…) la Metafísica se manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión [*Verwindung*] del ser. [*Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun. Man kann sie keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen. (…) die Metaphysik aus dem Sein selbst und die Uberwindung der Metaphysik als Verwindung des Seins sich ereignet*][476].

Planteado el problema así, se hace evidente que la relación con la tradición es el centro de la problemática. En ella opera una delimitación filosófica: el límite que Heidegger pretende levantar entre filosofía y pensamiento[477]. La comprensión de Nietzsche a propósito de la problemática de esta relación se distancia, sin embargo, "decididamente" de la hegeliana. Esta "es una relación viva, *lebendig*, no con el pensamiento mismo sino con la personalidad de los pensadores. [*C'est un rapport vivant, lebendig, non avec la pensée elle-même, mais avec la personnalité des penseurs*]*"*[478].

Esto quiere decir que la relación con la historia del pensamiento en Nietzsche no es la relación pensante que pretende realizarse en la historia de lo pensado, sino que es una relación con la historia del pensamiento *lebendig*, "viviente". Sin embargo, a pesar de esta diferencia, Heidegger reconoce en la interpretación nietzscheana una confirmación metafísica propia de la reinversión que es la de no considerar la historia del pensamiento, vale decir, del destino del ser, como una historia anónima, sin autores[479]. Para el filósofo

---

[476] Martin Heidegger, "Superación de la metafísica." En: *Conferencias y* artículos, (Barcelona: Serbal,.1994), 64. / "Überwindung der Metaphysik". *Gesamtausgabe*. Bd. 7, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann., 2000), 69-70.

[477] Diferencia donde se encuentra la estrategia heideggeriana y, por lo tanto, donde Lacoue-Labarthe –como ya se ha visto en la relación que hace evidente entre Hegel y Heidegger– pondrá esfuerzo en deconstruir. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 123.

[478] *Ibíd.*, 145.

[479] Ya en 1910, el todavía muy joven Heidegger escribía en un artículo sobre Jorgensen: "En nuestros días se habla mucho de «personalidad» y los filósofos encuentran nuevos valores. Además de juicios críticos, morales o estéticos, también emplean el 'juicio de la personalidad', sobre todo en literatura. La persona del artista pasa a un primer plano. Por eso se oye hablar tanto de hombres «interesantes» como O. Wilde, el dandy, P. Verlaine, el 'borracho genial', M. Gorky, el gran vagabundo, o el superhombre Nietzsche: hombres verdaderamente interesantes. Y cuando uno de ellos, alcanzado por la gracia, se da cuenta de la gran mentira de su vida bohemia y destruye los altares de los falsos dioses convirtiéndose en un cristiano, se llama a esto 'insípido o repugnante'" Heidegger citado de: Hugo Ott. *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, (Madrid: Alianza, 1992), 72.

de la Selva Negra, la historia de la filosofía es también la historia del destino del ser. Cada filosofía tendría su marca, su huella[480], pero la consideración del autor en este recorrido no es "esencial" para el cumplimiento del destino del pensar. Heidegger considera que es la verdad o el ser lo que da a pensar, y en ningún caso habría en ello un atisbo de lo que se podría considerar como proveniente de una ideación subjetiva o del "carácter". Esta distancia de Nietzsche con Heidegger se podría hacer evidente en la siguiente pregunta: ¿"quién" es el que se queja de no ser leído, ni comprendido por sus contemporáneos, que alardea de escribir tan buenos libros y ser un discípulo del "filósofo" Dionisos? ¿A "quién" hace referencia la sentencia y título: "*Ecce homo*"?

> Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad prestándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir, *quien soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de "dar testimonio" de mi. Mas la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la pequeñez de mis contemporáneos se ha puesto de manifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera. [*In Voraussicht, dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin. Im Grunde dürfte man's wissen: denn ich habe mich nicht „unbezeugt gelassen". Das Missverhältnis aber zwischen der Grösse meiner Aufgabe und der Kleinheit meiner Zeitgenossen ist darin zum Ausdruck gekommen, dass man mich weder gehört, noch auch nur gesehn hat*][481].

La consideración del "¿quién?" del *Ecce homo* sería, para el filósofo de la Selva Negra, uno de los síntomas que develaría que el pensamiento nietzscheano es la mera inversión del platonismo. En este sentido, Heidegger celebra que Nietzsche haya detectado la "creencia" en el "yo" como un problema heredado del pensamiento

[480] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 146.
[481] Friedrich Niezsche,. *Ecce homo*, (Madrid: Alianza, 2005), 17. / "Ecce Homo." *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999), 257.

metafísico. Sin embargo, en tanto que inversión del platonismo, este aun reeditaría formulaciones metafísicas, como lo sería la consideración del autor y su "vida" en el pensamiento. Es en este sentido que Heidegger no considera que la cuestión del ser sea un problema de su autoría, ya que el pensamiento (del ser) no es la construcción arbitraria de una idea particular. Entonces ¿qué es lo que está detrás del rechazo de la autoría de la cuestión del ser en consideración de la relación con la tradición? Habría que decir, primeramente, que para concebir dicha autoría se necesita una comprensión *a priori* de la existencia particular de Martin Heidegger y, solo una vez que se haya reconocido a este como sujeto, como autor, se haría posible reconocerle la autorí(a-)dad de lo que pasaría a ser una producción o creación de la problemática del ser. Como ya se ha visto, concebir el problema así, sería confirmar la tesis nietzscheana de que la problemática del ser vendría de la consideración metafísica del "yo". Ahora bien, el problema del "yo", del autor, es también la problemática del sujeto[482], cuestión a la que Heidegger se mostró siempre reticente, ya que en ella operaría la versión moderna del olvido del ser, vale decir, una[483] ontología de la subjetividad. Ahora bien, para Lacoue-Labarthe el rechazo a la consideración de la autoría, del sujeto [*sujet*], apuntaría a un tema [*sujet*] más fundamental, a saber, el de *sujet philosophique*[484]*,* es decir, el de la temática de la filosofía[485].

> Lo que nos interesa aquí, ya se habrá sospechado, no es ni el sujeto ni el autor. No es lo 'otro' lo que está por debajo del sujeto o del autor. Esto sería más bien (por

[482] Heidegger destaca que el problema del yo es una cuestión moderna, ya que la propia comprensión de *hypokeimenon* no haría esa comprensión. *Cfr. Martin Heidegger,* "La época de la imagen del mundo." En: *Caminos de bosque*, (Madrid: Alianza, 2012), 72-73/ "Die Zeit des Weltbildes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 88.

[483] Evidentemente con "una" no se quiere decir que aquí que la ontología de la subjetividad tenga solo una representación. Esta es plural. Lacoue-Labarthe es explicito en esta consideración. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 149.

[484] *Cfr., Ibíd.,* 148.

[485] Lacoue-Labarthe y Nancy consideran el problema de la tematización de la filosofía es justamente la comprensión de Heidegger de la metafísica. Sin embargo, en dicha comprensión hay un retiro de su "co-pertenencia" con lo político ["le" *politique*] (también como tema); efectuando así la metafísica. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Le « retrait » du politique". En: *Le retrait du politique*, (Paris: Galilée, 1983), 186-187.

> ceñirnos provisoriamente solo a la cuestión del sujeto) lo que está también en juego en el sujeto, siendo todo absolutamente irreductible a alguna subjetividad (es decir, a alguna objetividad cualquiera), lo que en el sujeto deserta (ha siempre ya desertado) el sujeto mismo y que, anteriormente a toda 'posesión de sí' (y sobre otro modo que la desposesión), es la disolución, la derrota del sujeto en el sujeto o como el sujeto: la (de)constitución del sujeto o la 'pérdida' del sujeto –si al menos, se pudiese pensar la pérdida de lo que nunca se ha tenido, una suerte de pérdida (de sí) 'originaria' y 'constitutiva'. [*Ce qui nous intéresse ici, on s'en sera déjà douté, ce n'est ni le sujet ni l'auteur. Ce n'est pas davantage l' « autre », quoi qu'on mette là-dessous, du sujet ou de l'auteur. Ce serait plutôt (pour nous en tenir, provisoirement, à la seule question du sujet) ce qui est aussi en jeu dans le sujet, tout en étant absolument irréductible à quelque subjectivité (c'est-à-dire à quelque objectivité que ce soit) ; ce qui, dans le sujet, déserte (a toujours déjà déserté) le sujet lui-même et qui, antérieurement à toute « possession de soi » (et sur un autre mode que celui de la dépossession), est la dissolution, la défaite du sujet dans le sujet ou comme le sujet: la (dé)constitution du sujet ou la « perte » du sujet, - si du moins l'on pouvait penser la perte de ce qu'on n'a jamais eu, une sorte de perte (de « soi ») « originaire » et « constitutive »*][486].

Esta pérdida originaria expone una interesante comprensión del pensamiento filosófico. La cuestión del sujeto, que aquí se comprende como la representación filosófica o, lo filosófico [*le sujet philosophique*], estaría truncada de principio y, por lo tanto, no sería posible el reconocimiento de sí en el pensamiento. Dicho de otra manera, la representación [*Darstellung*] que tiene lugar en el pensamiento, vale decir, que representa el representar del pensamiento, no puede nunca ser una presentación absoluta. La pérdida constitutiva es, en este sentido, una asunción de la diferencia ontológica.

[486] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 151.

4.9. DE LA OBLITERACIÓN FILOSÓFICA DE LA LOCURA

Esta representación asumiría un imposible toda vez que haya algo en el sí mismo que no deje *re*–conocer–se. De esta manera, lo filosófico haría referencia a una imposibilidad inherente en la re-presentación. Ahora bien, este movimiento que se "hace cargo" de una imposibilidad filosófica no es en ningún caso una superación filosófica. Este "hacerse cargo" es asumir su limitación sin la pretensión de refundar otro pensamiento que el filosófico, ni tampoco pretende dar con otro concepto más apto para filosofar esta pérdida. Se trata entonces todavía de un pensamiento filosófico. En este sentido, esta de-constitución del sujeto o, más bien, la *désistence*[487], tendría lugar "incluso antes de ser sujeto de una reflexión, de una decisión, de una acción o de una pasión [*avant même d'être sujet d'une réflexion, d'une décision, d'une action ou d'une passion.*]"[488]. Así, la cuestión del origen no sería otra cosa que la experiencia de un límite, vale decir, una experiencia de/con[489] lo imposible. Dicha imposibilidad es la impotencia de la representación (total) del pensamiento. Tanto Nietzsche como Heidegger, sin embargo, no se harían cargo de esta pérdida constitutiva del pensamiento, que no es otra cosa que la pérdida constitutiva del sujeto[490]. Para ambos pensadores alemanes, esta pérdida originaria del pensamiento se

[487] Para comprender la significación de esta palabra "regalada" a Lacoue-Labarthe por Derrida ver más adelante: "En la metafísica… *Désistence*".

[488] Jacques Derrida, "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017) / "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre* II, (Paris: Galilée, 2003), 205.

[489] Lo que se quiere decir con esta formulación extraña "de/con" es que es un movimiento de asunción y no de superación. No se trata de un encuentro "de" lo imposible que envía a una resolución como, por ejemplo, la imposibilidad de cruzar al otro lado de un río, donde dicha imposibilidad está dada porque es posible atravesarlo de otras formas. En este sentido, la partícula "con" pretende plantear esta no superación, intentando escuchar entonces, en el "de", más bien, una impropiedad de esta imposibilidad.

[490] Ahora bien, hay que indicar que para Heidegger la pregunta originaria no se deja superar. "Toda pregunta conforme al asunto es ya el puente para la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre y únicamente el último paso de las preguntas. Pero no es posible dar éste sin pasar por la larga serie de los primeros y sucesivos pasos. La respuesta esencial saca su fuerza de la constancia del preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una responsabilidad, en la cual despierta el preguntar de modo más originario. Por eso, la auténtica pregunta tampoco es superada por la respuesta hallada. [*Jede sachgerechte Frage ist bereits die Brücke zur Antwort. Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen. Der aber bleibt unvollziehbar ohne die lange Reihe der ersten und nächsten Schritte. Die wesent liche Antwort schöpft ihre Tragkraft aus der Inständigkeit des Fragens. Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Ver antwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher. Des halb wird auch die echte Frage durch die*

podría traducir como lo impensado[491]. Sin embargo, que la consideración de esta sea lo impensado no implica que no sea pensable, pues puede perfectamente ser lo *todavía* no pensado. Es de hecho la consideración que Heidegger hace en su comprensión de la *Verwindung*, vale decir, una superación de lo impensado: "¿En qué consiste, pues, la superación [*Überwindung*] del nihilismo? En la *Verwindung* de la metafísica"[492]. En otras palabras, la superación es considerada por Heidegger como una exigencia de la pérdida o, más bien, de lo "todavía" no pensado[493], o sea, la superación significaría la no asunción de la pérdida como una experiencia constitutiva del pensamiento. Así, dicha falta, que se podría comprender justamente como la esencia del pensamiento, tiene lugar en su retiro y no en su presencia. La comprensión de la pérdida como originaria, entonces, pone en cuestión la propia representación del pensamiento haciendo la experiencia de su impotencia. En este sentido, dicha "esencia del pensamiento" no podría ser considerada como un "impensado" a pensar o a encontrar en lo ya pensado, como lo pretendería Hegel. Lacoue-Labarthe comprende dicha traducción de la pérdida originaria a un impensado como un movimiento completamente especulativo. La especulación comprendida así pretendería suturar el vacío de la pérdida constitucional. Es así como se entiende la no consideración (personal) de Nietzsche como pensador debido a lo que sería el problema (clínico) de su locura. Este es un punto donde se cruzan varias reflexiones de Lacoue-Labarthe, a saber: la cuestión de lo (im)propio de la filosofía y lo impropio del sujeto, la instalación del "tipo" y la ficción; todos estos problemas pueden comprenderse, de forma general, bajo el trabajo sobre la mímesis que el pensador francés realizó a lo largo de todo su pensamiento[494].

---

gefundene Antwort]". Martin Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, (Madrid: Alianza, 2009), 49 / "Was ist Metaphysik". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 304. Sin embargo, la problemática está en que si la comprensión de no superación no supera ya el problema.

[491] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 157.

[492] Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos, 1994), 112. / "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 414.

[493] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 160.

[494] No dejó de develar el pertinente silencio que hizo Heidegger de este problema.

Ahora bien, lo que en estos momentos interesa es la "obliteración" de la locura que realiza el pensamiento especulativo, la cual, como se verá en lo que sigue, será fundante y asegurará al pensamiento filosófico. La especulación, entonces, exilia de sí todo atisbo de locura, no reconociéndola como dicha pérdida, vale decir, como la posibilidad imposible del pensar en tanto representación. Dicha condición de la locura para el pensamiento es lo que alguna vez Lacoue-Labarthe calificará como la "fatalidad"[495] del pensamiento, vale decir, el pensamiento como tragedia[496]. La locura es la implicación de correr un riesgo en el pensar. El acto del pensar comprendido así arriesga siempre una experiencia insegura, vale decir, el pensamiento no se salva de su propia catástrofe porque el pensar no implica un ir al encuentro –como hubiera querido un cierto platonismo– de una idea libre o proveniente de un más allá del peligro, como si fuera una encarnación de un concepto traído de un más allá. El pensar, en este sentido, no es en ningún caso una acción de pureza, sea cual sea su comprensión: del encuentro con una idea que habite en un más allá a la comprensión totalizante y totalizadora de un movimiento conceptual que se pretenda concreto.

Se entiende así que la consideración de la locura de Nietzsche es siempre una exclusión hacia un pretendido afuera del pensamiento[497]. Según Heidegger, el loco es el "señor Nietzsche"[498] y no el pensamiento. En este sentido, dicha exclusión de la locura en la figura del "personaje" es la pretensión de darle seguridad al pensar.

> (…) se trataría en efecto de una pura y simple exclusión de la locura, fundada sobre la presuposición de lo mismo que habría debido 'salir' (o saltar) de la operación,

[495] Comprensión que tomará de Nietzsche: "yo soy una fatalidad".
[496] Donde se pone en escena el problema de la representación y su destino. No es de extrañar entonces que Aristóteles haya visto la catarsis como una de las funciones importantes de la tragedia. Lacoue-Labarthe comprenderá el pensamiento especulativo como el doblamiento de la interpretación de la tragedia, que pone en el centro esta función catártica, de expurgación. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 43. / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986), 39.
[497] "Exclusión" que en acuerdo al trabajo de esta tesis reedita (nuevamente) la escena originaria de la filosofía. ¿Significa ello que parte de la "filosofía" de Heidegger se sostiene en esta exclusión?
[498] *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Destino, 2000), 383. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 425.

> es decir, el pensamiento. Si se prefiere, esto volvería a negar el avance, la posibilidad misma de la locura, como por la sola autoridad de este 'argumento' definitivo (aquel al que por lo demás Heidegger no renuncia nunca completamente): un pensador no sabría estar loco. [*(…) il s'agirait en fait d'une pure et simple exclusion de la folie, fondée sur la présupposition de cela même qu'il aurait fallu « sortir » (ou sauver) de l'opération - c'est-à-dire la pensée. Si l'on préfère, cela reviendrait à dénier à l'avance la possibilité même de la folie, comme par la seule autorité de cet « argument » définitif (auquel du reste Heidegger ne renonce jamais tout à fait): un penseur ne saurait être fou*][499].

La pérdida originaria, comprendida por Heidegger como lo impensado y, al mismo tiempo, como esencia del pensamiento, le permite eliminar la cuestión de la singularidad del pensamiento. Los nombres personales de los personajes de la fábula filosófica son comprendidos como meros "ejemplos"[500], volviendo así el pensamiento una generalidad. Heidegger reedita, entonces, la exclusión de la locura en la comprensión de su superación en la experiencia (general) del pensar. Asimismo, dicha exclusión estaría en acorde a una suerte de "desdoblamiento" del autor y su filosofía, es decir, su "obra". Este desdoblamiento permite concebir todavía un pensamiento libre de impurezas toda vez que se lo inscribe en el curso de un desarrollo más amplio, vale decir, de la historia del ser. Ahora bien, lo interesante es que este desplazamiento se hace evidente en la comprensión de "fatalidad" que hará Heidegger de Nietzsche. A este respecto, afirma Lacoue-Labarthe:

> Pero va de suyo que si la fatalidad es aquí la fatalidad misma del pensamiento del autor, nada puede garantizar que la pérdida del sujeto sea una pérdida efectiva. Hay que, entonces, en la fatalidad del pensamiento, en el: yo soy un pensamiento fatal, apuntar a otra cosa que al pensamiento del pensador o, más exactamente,

[499] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 154.

[500] Aunque Lacoue-Labarthe no da cuenta de ello es interesante recalcar que Adorno reconoce al "método ejemplificador [*exemplarischen Methode*]" justamente como un movimiento propio de lo especulativo. Desde Platón y luego repetido por toda la filosofía –indica el pensador alemán– se intenta dar expresión a lo general en la eliminación de lo singular (lo negativo); al mismo tiempo que hace indiferente el mismo hecho de ejemplificación. *Cfr.* Theodor Adorno, *Dialéctica negativa,* Tomo VI, (Madrid: Akal, 2005), 10. / *Negative Dialektik*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), 8.

> apuntar en el pensamiento del pensador lo que escapa al pensador, al pensamiento estrictamente 'consciente' del pensador. Tarea delicada, es, sin embargo, imposible si no se refiere en nada a lo que el pensador mismo ha pensado como el pensamiento. Es, entonces, necesario –es la única solución posible– entender en la fatalidad, el destino (*das schicksal*), más allá de lo que Nietzsche ha querido hacer decir a esta palabra y, sin embargo, en una cierta fidelidad a lo que ha presentido, lo que transciende en el pensamiento, el pensamiento mismo. [*Mais il va de soi que si la fatalité est ici la fatalité même de la pensée du penseur, rien ne peut garantir que la perte du sujet soit une perte effective. Il faut donc, dans la fatalité de la pensée, dans le: je suis une pensée fatale, viser autre chose que la pensée du penseur ; ou, plus exactement, viser dans la pensée du penseur ce qui échappe au penseur, à la pensée strictement « consciente » du penseur. Tâche délicate, s'il est quand même impossible de ne pas du tout se référer à ce que le penseur lui-même a pensé comme la pensée. Il est alors nécessaire - c'est la seule solution « possible » - d'entendre dans la fatalité́, le destin (das Schicksal), au-delà de ce que Nietzsche a voulu faire dire à ce mot, et cependant dans une certaine fidélité́ à ce qu'il a pressenti, ce qui transcende, dans la pensée, la pensée même*][501].

Este "desplazamiento" en la comprensión de fatalidad va de una comprensión de lo fatal como la condición de un acontecer a la inscripción de lo fatal en términos de un cumplimiento trágico, vale decir, una comprensión de la fatalidad como destino. En este sentido, el desplazamiento consiste justamente en comprender la pérdida originaria como un impensado que se resuelva cobrando sentido en la historia del ser. Ahora bien, este movimiento de desplazamiento y superación se permite en la obliteración del autor en una obra del pensar que pretende escapar del todo al pensador. Este desdoblamiento reedita el movimiento, entonces, que permite salvar de la locura al pensamiento de Nietzsche. Se hace necesario señalar que, si bien hay un rescate en la consideración del autor en el pensamiento, esto no es en ningún caso una defensa de la determinación biográfica en el pensar; o más bien, si es una consideración de lo biográfico en el pensamiento lo es solo en una particular comprensión que considera lo que aquí se ha denominado como "origen perdido", que desde otro ángulo se comprenderá como la muerte[502].

---

[501] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 155-156.

[502] El trabajo sobre lo biográfico en relación con el problema de la escritura y el sujeto se analiza en el capitulo III de esta tesis.

4.10. DE LA AUSENCIA DE LA OBRA (FILOSÓFICA) COMO FIGURA

La problemática del sujeto y su relación tanto con la escritura como con la locura y la problemática de la muerte serán trabajadas en extenso en el capítulo siguiente. Lo que ahora interesa, tratándose este capítulo de la filosofía es comprender que es posible encontrar dentro de la filosofía de Heidegger un movimiento especulativo que instala también una figura de sujeto. Esto resulta importante porque es con la consideración especulativa de la filosofía que Heidegger pretenderá dar con lo originario.

Como se ha planteado anteriormente, dicha distinción heideggeriana entre "filosofar" y "pensar" es decisiva para la construcción de la filosofía heideggeriana. Ahora bien, a pesar de que Heidegger habría dicho que no hay "filosofía heideggeriana" y, por lo tanto, que su pensamiento no es en sí mismo una "obra", sería todavía posible interrogar nuevamente dicha problemática. A este respecto, el análisis de *Nietzsche* comienza justamente exponiendo el problema de la "obra" en el filósofo del *Así habló Zaratustra*. Por este motivo, Lacoue-Labarthe considera pertinente trabajar dicho problema en los textos de estos cursos.

Nietzsche habría dicho[503] en diferentes lugares –y Heidegger lo recuerda[504]– que su "obra capital" sería *La voluntad de poder*. Obra que, sin embargo, no llegó nunca a presentarse como tal, nunca logró comprenderse como obra, nunca llegó a completarse. Esta incompletud realiza una operación fundamental para Heidegger, la cual reedita, de

[503] "Para los próximos 4 años está anunciada la elaboración de una obra capital en cuatro tomos; el título es ya para dar miedo: «La voluntad de poder. Intento de transvaloración de todos los valores». (…) [*für die nächsten 4 Jahre (...) die Ausarbeitung eines vierbändigen Hauptwerks" ankündigte, schon dessen Titel sei „zum Fürchten-Machen: ‚Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*]." Friedrich Nietzsche, "741. A Bernhard y Elisabeth Förster en Asunción." En: *Correspondencia.* Vol. V, (Madrid: Trotta Editorial*,* 2012), 211. / *Sämtliche Briefe*. Bd 7, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003), 239.

[504] *Cfr.* Martin Hedeigger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Destino, 2000), 27. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann., 1996), 10.

cierta forma, el tratamiento que ya se ha visto antes a propósito de la locura en Nietzsche, a saber, una comprensión especulativa de –en este caso– la obra-incompleta. Ahora bien, la pregunta en este punto surge intempestivamente: ¿cómo concebir una obra-incompleta si no es en relación con una obra-(completa)? La cuestión que entra entonces en problema es la de la ausencia de obra: ¿cómo concebir la ausencia de obra sin que esta, de alguna forma, sea ya presentada y, por lo tanto, ya perdida–? La mera concepción de la obra –concebida aquí como inacabada– presenta la ausencia. Este movimiento es el de la clásica aprehensión especulativa que hace violencia a la diferencia ontológica y a la cual Heidegger no es ajeno cuando comprende dicha ausencia en un más allá de la vida del "señor Nietzsche": "la auténtica filosofía (de Nietzsche) quedó relegada como «obra póstuma»[505]. [*Die eigentliche Philosophie bleibt als „Nachlaß" zurück.*]"[506]. Se hace evidente así que esta problemática de la obra de Nietzsche en Heidegger realiza para Lacoue-Labarthe un "reenvío" "paradójico" al problema del sujeto. Este "reenvío" tiene la característica de ser "paradójico" porque, como ya se ha visto, Heidegger intenta rescatar al pensamiento nietzscheano del "señor Nietzsche" y su locura. Cuestión que, en este momento, le permite hablar de la "obra capital [*Hauptwerks*]" de Nietzsche y, al mismo tiempo, de un pensamiento sin sujeto. Sin embargo, ¿cómo no escuchar una cierta configuración de sujeto en las calificaciones que Heidegger hace de Nietzsche y que le permiten alejar la locura de su filosofía? Por ello, Heidegger después de explicar que *La voluntad de poder* es una "obra póstuma" y, que esta se compone de "fragmentos", "esbozos", "trozos" o "trabajos preliminares", que solo pueden ser considerados como tal bajo el presupuesto de la existencia de una obra "inacabada" que los sustente[507], es decir, bajo la confirmación de la existencia de una obra que trasciende su incompletud. Una vez realizada esta aclaración, Heidegger separa dichos "fragmentos", en acuerdo a sus períodos de escritura, arguyendo que los que fueron escritos entre los años 1887 y 1888

[505] El traductor al español ha traducido *Nachlass* por "obra póstuma". Sin embargo, la palabra Werk es la que normalmente se utiliza para "obra" en el sentido aquí utilizado. Ahora bien, más allá del contexto semántico de cada palabra, lo que aquí interesa es la comprensión de que algo en torno de lo propio [*eigentlich*] es heredado [*Nachlass*].
[506] *Ibíd.,* 24. / 7.
[507] *Cfr., Ibíd.,* 392. / 436.

serían los que habrían alcanzado la mayor claridad y "serenidad [*Ruhe*]"[508] en el pensamiento. Así, cobra sentido en el desarrollo del análisis de Heidegger la diferenciación que desde un principio de su análisis este determinó como el pensamiento "lúcido/ despierto [*wachen*]"[509] de Nietzsche.

Ahora bien, Lacoue-Labarthe destaca a este respecto que dicha diferenciación solo se posibilita bajo la garantía de una cierta comprensión de sujeto.

> (…) este reenvío, esta referencia, se hace con reserva, y siempre que la forma, la figura (*Gestalt*) de la 'obra', al interior de su único pensamiento habría podido zafarse al pensador mismo, a la lucidez y al saber del pensador. Ahora bien, se sabe lo que designa este límite interior en el pensamiento: es el límite que el pensamiento transgrede sin intención, sin saberlo, al movimiento que lo reconduce necesariamente a lo impensado como a su esencia y su verdad. La forma de la 'obra', - es decir, podría bien ser así, la forma propia requerida por lo impensado en sí mismo, por la 'presencia' o el trabajo de lo impensado en el pensamiento. [*(…) ce renvoi, cette référence, se font sous réserve, et sous réserve que la forme, la figure (Gestalt) de l'« œuvre », intérieure à son unique pensée, aurait bien pu se dérober au penseur lui-même, à la lucidité et au savoir du penseur. Or on sait ce que désigne cette limite intérieure à la pensée: c'est la limite que la pensée transgresse à son insu, sans le savoir, dans le mouvement qui la reconduit nécessairement à l'impensé comme à son essence et sa vérité. La forme de l' « œuvre », – c'est-à-dire la forme de l'absence d'œuvre, l'essentiel achèvement de l' « œuvre », – pourrait bien être ainsi la forme propre requise par l'impensé lui-même, par la « présence » ou le travail de l'impensé dans la pensée*][510].

El movimiento especulativo que opera en esta superación permite comprender la ausencia de obra, justamente, como el saber de su forma, es decir, como la "presencia" de lo impensado en el pensamiento. Así, lo impensado tendría presencia en la obra en el sentido del saber de su figura [*Gestalt*]. De esta manera, se constituiría lo impensado en una suerte de saber del impensado. Así, el saber de la forma en tanto que es saber sería

[508] *Cfr., Ibíd*., 393. / 437.
[509] *Cfr., Ibíd*., 23. / 5.
[510] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 164.

contrario a lo impensado, vale decir –siguiendo a Heidegger–, sería una suerte de ir contra la esencia del pensamiento, la cual habita en lo impensado de la (historia) filosofía. El saber de la forma realizaría así una amenaza al pensamiento comparable al de la locura, o sea, a la exclusión de lo impensado –por medio de la violencia especulativa– en la forma de la ausencia de obra, asegurando así un pensamiento del sujeto toda vez que dicha "lucidez" del filósofo alemán con-figura un sujeto-obra.

4.11. REFUGIO LITERARIO Y OBLITERACIÓN

Para Heidegger, el saber de la forma –a pesar de que Nietzsche no habría tenido determinación explícita alguna de ello– apunta al problema de la escritura y la literatura. Esto se ve claramente en la siguiente cita de *¿Qué significa pensar?*:

> Cuando estamos atados a lo que retira, en consecuencia, nos hallamos en la corriente de lo que se retira, hacia sus aproximaciones llenas de enigmas y, entonces, cambiantes de su exigencia. Cuando un hombre se halla de suyo en esta corriente, entonces piensa, que debe todavía estar muy alejado de lo que se retira, el retiro debe quedar también velado como siempre. Sócrates durante todo el tiempo de su vida, hasta en su misma muerte, no hizo si no ponerse en el tiro de esta corriente de aire y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Y esa es también la razón de que no escribiera nada. Pues quien comienza a escribir al salir del pensamiento ha de parecerse inevitablemente a los hombres que se refugian al abrigo del viento cuando corre demasiado fuerte. Y sigue siendo el secreto de una historia todavía oculta el hecho de que todos los pensadores de occidente, sin menoscabo de su grandeza, tuvieron que ser tales refugiados. El pensamiento entra en la literatura. [*Sind wir auf das Sichentziehende bezogen, dann sind wir auf dem Zug in das Sichentziehende, in die rätselvolle und darum wandelbare Nähe seines Anspruchs. Wenn ein Mensch eigens auf diesem Zug ist, dann denkt er, mag er noch so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben. Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken*

zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mußten. Das Denken ging in die Literatur ein][511].

Según Heidegger, entonces, "el pensamiento entra en la literatura" en busca de refugio. Como ya se ha visto, esta búsqueda hace referencia a que el pensamiento habita en la demanda de la seguridad, cuestión que pretende encontrar en la expulsión o el exilio de lo que lo (ex)pone en (a la) inseguridad. Dicho de otra manera, el pensamiento buscaría la seguridad porque este habita en su *ex*–terior, la inseguridad. Ahora bien, para Heidegger, el pensamiento podría hacerse cargo –cuestión que después de Platón no habría ocurrido nunca[512]– de su estar *ex*–puesto, o sea, fuera de la escritura. Sin embargo, y Lacoue-Labarthe insistirá en ello[513], Heidegger habría mantenido silencio sobre este gran acontecimiento que sería la entrada del pensamiento en la literatura. No es de extrañar, entonces, que la propia lectura que hace el filósofo de la Selva Negra de Nietzsche permita comprender la problemática de la inseguridad de una forma diferente.

Como se acaba de decir, Nietzsche habría dicho que su "obra capital" sería la "*Voluntad de poder*", pero esta nunca habría sido completada como "obra"[514]. Heidegger, lejos de comprender dicha incompletud como una suerte de fracaso del pensamiento, considera más bien "la posibilidad de comprenderla como la forma más propia al

---

[511] Martin Heidegger, *Qué significa pensar*, (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 79-80. [traducción modificada] / "Was heißt Denken?" En: *Gesamtausgabe*. Band 8, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 19-20.

[512] La referencia implícita es una escena que en muchos otros lugares Lacoue-Labarthe hace explicita: la quema de las tragedias que habría hecho Platón para poder ser alumno de Sócrates. Cuestión que también Nietzsche tenía muy presente desde muy temprano. *Cfr.* Friedrich Nietzche, *El nacimiento de la tragedia*, (Madrid: Alianza, 2018), 145. / "Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus". *Sämtliche Werke.* Bd.1, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988), 92.

[513] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 178. ; *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 19, 81,167. ; *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique." En: *Lignes,* (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 202.; Entre otras.

[514] Frase paradójica que, como se ha dicho en el apartado anterior, termina por confirmar la presentación de una obra (póstuma).

movimiento esencial del pensamiento. [*La possibilité de [le] comprendre (…) comme la forme la plus propre au mouvement essentiel de la pensée.*]"[515]. En otras palabras, el pensamiento sería en sí mismo un estar en peligro, siendo la "filosofía" el "peligro malo" de los peligros[516]. En este sentido, pensar exige –para Heidegger– "coraje"[517]. Dicho coraje exigiría, tal y como lo hizo Sócrates, mantenerse lejos de la literatura. El pensamiento y la literatura, en Heidegger, son experiencias que se podrían contraponer.

La cuestión que está aquí en juego es que el pensamiento no tiene lugar en la literatura. Ahora bien, se podría invertir fácilmente el sentido visto aquí por Heidegger, ya que si el pensamiento deja de pensar –incluso volviéndose filosofía– en la literatura, lo que muestra dicha experiencia es que la literatura, lejos de ser un refugio es, más bien, justo lo contrario, a saber, una ex-periencia de estar en peligro. La literatura, entonces, no da refugio al pensamiento, sino que lo lleva más bien a su exposición [*Darstellung*]. En este sentido, para Heidegger, la *Voluntad de poder* no es más que el aglutinamiento de palabras que, lejos de plantear un retiro comprendido en lo todavía impensado, se mantiene más bien a la escucha de lo que pretende exceder al lenguaje: lo inexpresado, lo no dicho, [*das Ungesprochene*] en la lengua misma del pensador.

La literatura manifiesta entonces un lugar sin seguridades donde existe el riesgo del daño al mismo pensamiento. "El movimiento que lleva de la locura a lo impensado es, entonces, el mismo que el que conduce de la escritura a lo inexpresado. [*Le mouvement qui mène de la folie à l'impensé est donc le même que celui qui conduit de l'écriture à l'inexprimé. Il faut relever ensemble écriture et folie*]*"*[518]. De esta manera, la escritura no es en ningún caso refugio seguro del pensamiento, sino más bien la asunción de su peligro,

---

[515] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979) ,167.

[516] "El peligro malo, y por ello confuso, es el filosofar. [*Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren*]". Martin Heidegger, "Debajo y a través de los altos abetos" En: *Desde la experiencia del* pensar, (Buenos Aires: Vórtice, 2014), 13. / "Aus der Erfahrung des Denkens. Unter den hohen Tannen hindurch". *Gesamtausgabe.* Bd. 13, (Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann,), 80

[517] "Si el coraje del pensar viene de la llamada apremiante del ser, entonces crece el lenguaje del destino. [*Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns, dann gedeiht die Sprache des Geschick.*]". *Ibíd*., 10. / 77.

[518] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'oblitération". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 168.

su *ex*–posición a su condición de pérdida constitutiva.

Lacoue-Labarthe calificará entonces al movimiento que aquí hace Heidegger de "obliteración", a saber, un movimiento que anula o borra, pero en el sentido de "tachar", es decir, de acción de escritura que intenta borrar lo escrito. Este movimiento, que pretende alejarse al mismo tiempo que se acerca es el centro de "crítica" donde opera la "deconstrucción" trágica de Heidegger, donde se completan todas las operaciones "filosóficas" de Heidegger[519]. En este sentido, Lacoue-Labarthe escribe:

> Como se ha visto, lo que hay más propio a cada pensamiento, lo que hay más próximo a cada pensador, no es nada más que lo inexpresable o lo indecible – el don (el presente) lo más lejano, lo más ajeno del ser mismo - , la obliteración es el otro nombre de la 'estratagema del a-lejamiento' y la operación (la maniobra) primitiva sobre la cual se construye toda la estrategia del pensamiento. Si el peligro es la locura, el enemigo es la letra; - el pensamiento en la letra o el devenir-letra del pensamiento amenaza a algo mucho peor que la muerte. Este devenir-letra del pensamiento es la filosofía misma que, no obstante, se pierde o arriesga siempre perderse (y de una pérdida sin regreso, de una pérdida insuperable) lo indecible mismo o quizá lo impensable… [*Comme on l'a vu, ce qu'il y a de plus propre à chaque pensée, ce qu'il y a de plus proche à chaque penseur, n'est rien d'autre que l'inexprimé ou l'indicible – le don (le « présent ») le plus lointain, le plus dérobé de l'être lui-même -, l'oblitération est l'autre nom du « stratagème de l'é-loignement », et l'opération (la manœuvre) primitive sur laquelle s'édifie toute la stratégie de la pensée. Si le danger est la folie, l'ennemi est la lettre ; - la pensée dans la lettre ou le devenir-lettre de la pensée, où menace quelque chose de bien pire que la mort. Ce devenir-lettre de la pensée, c'est la philosophie elle-même, pour autant que s'y perd ou risque toujours de s'y perdre (et d'une perte sans retour, d'une perte irrelevable) l'indicible lui-même, ou, peut-être, l'impensable...*][520].

Lacoue-Labarthe vuelve a encontrar –tal como antes lo había hecho con Hegel– la "estratagema del *e-loignement*" como estrategia del pensamiento y, por lo tanto, como delimitación de la experiencia del pensar. Dicho movimiento –como se viene de decir–

[519] *Ibíd*., 168.
[520] *Ibid.*

ahora es comprendido como "obliteración". Esto quiere decir que la delimitación que haría Heidegger del pensamiento se lograría en la pretensión de encontrar lo propio en el alejamiento. Este alejamiento de lo propio es el "devenir-letra" del pensamiento, que no es otra cosa que lo que Heidegger denomina "filosofía".

Ahora bien, la relación del "pensamiento" con la "filosofía" se develaría, en este sentido, por la posibilidad de la "decisión", que permitiría especulativamente el pensar, en el sentido de que este se apropiaría de lo impensado, vale decir, no (se) arriesgaría (a) su pérdida. Lacoue-Labarthe se dará cuenta que, a pesar de que Heidegger pretendía lo contrario, este volvía a instalar la figura del sujeto con esta separación del pensar. De ahí que la exclusión de la locura y de la escritura –que al mismo tiempo configuraban el pensar– realizaban especulativamente una suerte de devenir de un pensamiento, que sería el pensamiento "del" ser (¿del sujeto?). En este sentido, la consideración de oponer de manera tan esquemática el problema de la escritura (de la locura, de la obra) a la comprensión del "pensar" que hay en Heidegger corre el riesgo de repetir su gesto de exclusión y confirmarse, entonces, en algo así como (nuevamente) el "verdadero pensar" que sería el "pensar del pensar". Dicha problematización se comprende como mera oposición, la cual solo tiene sentido en el sentido-especulativo de la metafísica, vale decir, la oposición de algo así como el "pensar" y la "escritura" –y con ello a la "filosofía"– obliga a una comprensión de superación porque "siempre uno de los términos que lo constituyen (…) ya ha superado al otro. [*Toujours, (...) l'un des termes qui la constituent (...) a déjà relevé l'autre*]"[521]. Por ello, la superación operada será siempre la consideración del pensamiento mismo. A este respecto, Lacoue-Labarthe ve en/con Heidegger la imposibilidad de salir de la especulación. En otras palabras, y repitiendo lo que se ha considerado a lo largo de todo este capítulo, no hay otra posibilidad para el pensamiento que hacer filosofía.

Dicho de otra forma, el ardid se habría vuelto contra él porque este habría

[521] *Ibíd*., 172-173.

> conseguido decidir, 'contra' Heidegger, lo que es 'Heidegger mismo' (de la misma manera que Heidegger decide 'contra' Nietzsche, lo que es 'Nietzsche mismo'). Pero el poder (y el deseo) de decisión pertenecen al pensamiento, es incluso lo propio del pensamiento – Heidegger no deja de repetirlo. Se habría, entonces, podido obstinar a hablar de la escritura, a nada más, de hecho, que el pensamiento no se habría puesto en juego. [*Autrement dit, la ruse se serait retournée contre elle parce qu'elle aurait abouti à décider, « contre » Heidegger, de ce qu'est « Heidegger lui-même » (de la même manière que Heidegger décide, « contre » Nietzsche, de ce qu'est « Nietzsche lui-même »). Mais le pouvoir (et le désir) de la décision appartient à la pensée, c'est même le propre de la pensée, - Heidegger ne cesse de le répéter. On aurait donc bien pu s'obstiner à parler de l'écriture, rien d'autre, en fait, que la pensée ne se serait trouvée mis en jeu.*][522].

En este sentido, los "comentarios" que realiza Heidegger a la filosofía, que pretenden recorrer los caminos hechos por la tradición para dar con lo impensado de esta, no serían más que otra forma (quizá puramente negativa) de realizar una superación de la metafísica, confirmándose entonces su pertenencia a la metafísica en la repetición de su voluntad de hacer otra cosa. La diferencia ontológica es otra forma, para Heidegger, de fundar un pensamiento, de habitar lo originario, de apropiar la forma verdadera del ser. Esta voluntad de pensar de otra forma que la filosófica es la repetición metafísica de pretender salir del lenguaje. Dicha voluntad no haría otra cosa que reinstalar la figura del sujeto, toda vez que pretende asegurar un pensar que "conscientemente" se mantenga al margen de la instalación subjetiva. En este sentido, se vuelve decisiva la pregunta: ¿de quién es dicha voluntad? Esto es, entonces, lo que realiza Heidegger con la contraposición entre "filosofar" y "pensar".

El movimiento que pretende realizar Lacoue-Labarthe, sin embargo, no es en ningún caso una tajante oposición a Heidegger. Se trata, más bien, de un movimiento mucho más sutil o, mejor dicho, más "sobrio". Lacoue-Labarthe lo calificará como un gesto de oposición[523] que intenta deshacer o, quizá, simplemente contestar la lectura heideggeriana de Nietzsche, vale decir: tratar con la tradición filosófica que "comenta"

[522] *Ibíd*.,173.
[523] *Cfr., Ibíd*., 174.

Heidegger sin la pretensión de dar con una verdad más originaria.

De esta manera, la "obliteración" que Lacoue-Labarthe reconoce en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, se re-oblitera. Así, la escritura, o sea, la exposición del pensamiento sin la necesaria seguridad del movimiento especulativo se hiperboliza, sobrecargándose de interpretaciones, arriesgándose a la pérdida de sí mismo, vale decir, arriesgándose a la locura. La obliteración moviliza así una suerte de sobrecarga, destacando ahora el "tachado" sobre la borradura de la letra, es decir, poniendo el acento en la escritura. El gesto de oposición que realiza Lacoue-Labarthe está, entonces, en mostrar que en Heidegger el pensar es un aseguramiento que se afirma en la borradura de otros discursos, de otras representaciones, y lo hace por medio de la pretensión (metafísica) de decir lo originario, lo que no sería mera escritura.

4.12. ONTO-TIPO-LOGÍA: LA SEGURIDAD DE LA FIGURA

La dicotomía heideggeriana entre "filosofar" y "pensar" devela entonces una (re)inscripción metafísica en la búsqueda de un "pensar seguro", entendiendo por seguridad la capacidad de desembarazarse de las decisiones filosóficas (metafísicas). Sin embargo, es esta misma dicotomía la que termina (re)instalando la figura del sujeto, o sea, la pretensión fundamental de la filosofía moderna, que no es otra cosa que el pensamiento metafísico. Ahora bien, Lacoue-Labarthe no se opondrá a esta dicotomía, ya que ello sería reinstalarla, por una segunda vez, en otra que pretenda solucionar las faltas de la primera. El movimiento ensayado por Lacoue-Labarthe, a este respecto, es lo que antes se ha señalado como la "debilidad" del pensamiento, es decir, de tratar más bien de reconocer la imposibilidad de salir de dicho problema. Sin embargo, esta imposibilidad, al mismo tiempo, desplaza la problemática, no para obtener una solución, sino planteando el mismo problema de otra forma. Para Lacoue-Labarthe, el nudo de este asunto está en la literatura,

que lejos de ser un refugio del pensamiento –como lo pretendía Heidegger– es más bien la experiencia de la exposición a un peligro que es imposible de evitar. Se trata así de un problema de comprensión de la presentación de lo imposible en el pensamiento, al cual habría que llamar entonces: lo impensable, que –como ya se ha visto con Hegel[524]– no se resolvería en lo im-*pensado* de tal filosofía, ni en lo *im*-pensado de la historia del ser.

Hay que hacer todavía, sin embargo, otra precisión a este respecto. Lacoue-Labarthe comprenderá el pensamiento metafísico como "onto-tipo-logía", "es decir, (…) una asignación figural o ficcional de la presentación del ser y/o de la verdad. [*c'est-à-dire (…) une assignation figurale ou fictionnelle de la présentation de l'être et/ou de la vérité.*]"[525]. Lacoue-Labarthe –siguiendo en este punto a Heidegger[526]– considera que el pensamiento occidental ha comprendido siempre el ser o, más bien, a la representación del ser en relación con la mirada. De ahí que exista una directa relación entre la "idea" platónica –que hace referencia a un ver particular, que no apunta a lo efímero y cambiable del mundo sensible, sino justamente a lo que este considera inmutable y eterno, o sea, el ser[527]– y la *Gestalt,* que, sin ánimo de homologar la comprensión que hay de la figura entre antiguos y modernos, hace evidente una determinación en común[528]. A este respecto, escribe Lacoue-Labarthe:

> *Gestalt* es entonces aquí el último nombre de la idea, la última palabra que designa al ser 'teorizado' en su diferencia con el ente, es decir, designando la trascendencia o la meta-física como tal. Al punto que no hay el menor azar si, al igual que le ocurre a Platón de pensar en la trascendencia o en la producción trascendental (en el *Her-Vor-bringen* del pre-sente (del *An-wesende*) por la presencia (el *Anwesen*), del ente por el ser) produciéndolo como el 'tipo' o el 'sello' (*typos*), Jünger piensa 'la relación de la forma a lo que da forma', *la Gestaltung* (la figuración) como 'la

[524] Ver apartados: "Tradición y lo impensado" y "La mediación como olvido del ser de lo *im*-pensado como im-*pensado*".
[525] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Scène, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 24.
[526] Heidegger analiza el problema del *eidos* en el mito de la caverna de Platón, como una comprensión que viene del mirar [*Sehen*]. *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), 166./ *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 174.
[527] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 181.
[528] *Cfr., Ibíd.*

> relación de lo oculto a lo impreso'(*Stempel/Prägung*). Aquí y allá se deja circunscribir en orden a la onto-logía eidética como tal, la onto-ideo-logía, lo que hay que llamar, en todo rigor, una onto-tipo-logía. [*Gestalt est donc ici le dernier nom de l'Idée, le dernier mot désignant l'être « théorisé » dans sa différence avec l'étant, c'est-à-dire désignant la transcendance ou le méta-physique comme tel. Au point qu'il n'y a pas le moindre hasard si, de même qu'il arrive à Platon de penser dans la transcendance ou dans la production transcendantale (dans le* Her-Vor-bringen *du pré-sent (de l'*An-wesende*) par la présence (l'*Anwesen*), de l'étant par l'être) le produisant comme le « type » ou le « sceau » (typos), Jünger pense « la relation de la forme à ce qu'elle met en forme », la* Gestaltung *(la figuration), comme « la relation du cachet à l 'empreinte » (*Stempel/Prägung*).Ici et là se laisse circonscrire, ordonnée à l'onto-logie eïdétique comme telle, à l'onto-idéo-logie, ce qu'il faut bien appeler, en toute rigueur, une onto-typo-logie*][529].

Lacoue-Labarthe reconoce entonces a la metafísica como un pensamiento que hace figura, lo que quiere decir que es ficcional y, por lo tanto, de una inherente inseguridad, si la seguridad se la comprende como un querer pensar por fuera de la ficción, es decir, por fuera de la literatura.

En el intercambio que ocurre entre Heidegger y Jünger trata justamente sobre la figura [*Gestalt*]. Heidegger pretende "criticar" a Jünger haciéndole "ver" que su pensamiento mantiene una relación con el platonismo debido a la consideración que Jünger hace de la figura del trabajador, es decir, la "figura" del trabajador sería una forma moderna de la *idea* platónica, "De allí que la figura sea para Jünger el verdadero y único 'ser' [*Daher ist die «Gestalt» das eigentliche und einzige «Sein» für Jünger*]"[530].

Ahora bien, la figura del trabajador de Jünger a diferencia de la *idea* de Platón es "fuente de sentido [*Quelle der Sinngebung*]"[531], lo que evidencia en ella una cierta pre-concepción de lo humano que confirmaría el actuar de un fundamento subjetivo en su pensamiento. Fundamentación de la cual Heidegger pretende liberarse y en la que, como

---

[529] *Ibíd.*

[530] Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, (Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013), 87. / *Gesamtausgabe*. Bd. 90, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), 59.

[531] *Cfr.* Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos. 1994), 87. / "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 395.

ya se ha visto, vuelve a inscribirse en ella justamente en su pretensión de excepción, de decisión, de crítica.

Lacoue-Labarthe no está exento de pensar metafísicamente, es decir, de la teorización del pensar, sino que su pensamiento es más bien la deconstrucción de dicha metafísica, o sea "desde", "en", "con" y "contra" la metafísica; y es justamente esto lo que permite hablar de una filosofía de Lacoue-Labarthe. Evidentemente este movimiento tiene también un ánimo "crítico", pero esta no se afirma desde una decisión subjetiva o ideal. Si es una "crítica" –como se ha visto en el capítulo anterior– esta debe ser escrita entre comillas, para marcar una distancia con lo que esta palabra ha significado en la tradición del pensamiento occidental. La deconstrucción pone entonces en entredicho la pretensión fuertemente metafísica de salir de la metafísica por medio de una particular teorización. Así, este movimiento no es nunca una especulación negativa, sino que –y aquí se comienza a avizorar una particularidad "trágica" del movimiento deconstructivo de Lacoue-Labarthe– es más bien una suerte de "pérdida abismal" que impide el reconocimiento o la identificación entre la teoría y el ser en la que se sostiene el pensar metafísico por medio de una figuración que pretende ser presentación.

5. PARA UNA FILOSOFÍA DE CONSIDERACIÓN TRÁGICA

5.1. DE LA FIGURACIÓN DEL SER COMO SUJETO

Lacoue-Labarthe comprende que la metafísica, es decir, la filosofía, se articularía como configuración del ser o la verdad; y tal como Heidegger se lo muestra a Jünger, la comprensión de la figura [*Gestalt*] se erige en la modernidad como donadora de sentido[532].

[532] *Cfr.* Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos, 1994), 87. / "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 395.

Como se acaba de decir, que la *Gestalt* sea para Heidegger donadora de sentido exige una suerte de prefiguración de la esencia humana, donde esta ya no es considerada como una alteridad trascendental de lo humano (es decir, se mantendría en el dominio de lo ente), sino como un ente que da y articula el sentido[533]; este es el paso de la "trascendencia" a la "rescendencia" de Jünger. En ambas posiciones, sin embargo, se instala una nueva voluntad de poder[534], que solo es posible desde el lugar de una prefiguración subjetiva[535]. Heidegger, plantea a este propósito lo siguiente:

> La figura reposa en las estructuras esenciales de una naturaleza humana, que como sujeto subyace a todo ente. No la yoidad de un hombre aislado, lo subjetivo de la egoidad, sino la presencia preformada con carácter de figura de un tipo [*Typus*] configura la subjetividad extrema, que aparece en la consumación de la metafísica moderna y por cuyo pensar es representada. [*Die Gestalt ruht im Wesensgefüge eines Menschentums, das als Subiectum allem Seienden zugrundeliegt. Nicht die Ichheit eines vereinzelten Menschen, das Subjektive der Egoität, sondern die vorgeformte gestalthafte Praesenz eines Menschenschlages (Typus) bildet die äußerste Subjektität, die in der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik hervorkommt und durch deren Denken dargestellt wird*][536].

Aquí se plantea el problema de la *Ge-stell* y su relación con la *Gestalt*, pues lo que se juega ahí es la esencia de la técnica, que corresponde justamente al pensar[537]. Sin embargo, lo que aquí importa es que *Ge-stell* y *Gestalt* no son lo mismo, y que si la *Ge-stell* es la esencia de la *Gestalt*[538], esto significa que la primera, es decir, la esencia del

---

[533] *Ibíd*., 89-91. / 397-399.
[534] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 182.
[535] *Cfr., Ibíd*., 181.
[536] Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos, 1994), 87-88. [Traducción modificada.] / "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 396.
[537] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis* desarticulations, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 185.
[538] *Cfr.* Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del nihilismo*, (Barcelona: Paidos. 1994), 94. "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 401.

pensar no es en ningún caso algo que pertenezca a lo humano, sino que se trata en rigor de la técnica. Así, la *Gestalt* resulta importante porque devela la impropiedad del pensamiento, es decir, lo *Unheimliche*. Sin embargo, dicha impropiedad no es un postulado, ni una idea, ni tampoco una decisión. Eso sería, de alguna forma, apropiar negativamente lo impropio. Por ello, el problema de la *Gestalt*, en tanto que figura, es también un problema del sujeto, que Lacoue-Labarthe intenta comprender en su movimiento de desidentificación.

El no posicionarse por fuera de la metafísica es a su vez no salir de la posición del sujeto, lo que no significa sin embargo la confirmación de este último, pues, como se verá más adelante, este está de antemano desdoblado. La deconstrucción trágica es, en este sentido, seguir el movimiento de "desistencia" del sujeto. Por ello, es relevante marcar la diferencia que Lacoue-Labarthe tiene con Heidegger a este respecto. Este último, a pesar de criticar la interpretación que hace Jünger de Nietzsche justamente por reinstalar –a su juicio– el pensamiento subjetivo, vuelve, sin embargo, y en parte justamente por la posición de dicha crítica, a reeditar esta instalación en el momento mismo que pretende salir de ella, o sea, cuando pretende asir el pensamiento desprovisto de sujeto. Escribe al respecto Lacoue-Labarthe:

> Yo ('yo') no volveré sobre la manera en la cual Heidegger, de un solo y mismo golpe, 'evacúa' (o *sublima*), en favor de una mejor *destinación* de lo impensado(a) de Nietzsche (…), a la vez la cuestión del carácter 'poético' o 'ficcional' ('literario') de *Zaratustra*, la cuestión de una dispersión o de una cierta explosión del 'texto' nietzscheano (más ineludible, sin embargo, que la 'ausencia de obra' (capital) donde se *organizaría*, en la 'articulación' esencial de algunas palabras fundamentales, lo im-*pensado* mismo) y finalmente la cuestión de la 'locura' de Nietzsche: (…) estas tres cuestiones no son más que una o, más exactamente, que ellas gravitan alrededor de una única cuestión central, al mismo tiempo siempre considerada y siempre rechazada (contantemente propuesta, por lo demás, en términos inaceptable para el pensamiento, metafísicamente marcado, y por ello, constantemente condenada, - sin 'apelación'-) y que es la cuestión del sujeto. Del 'sujeto de la enunciación', digamos, o de la 'escritura' – nada, de todas maneras, que pueda asimilarse o identificarse sin más, es decir, inmediatamente, al sujeto de la 'metafísica de la subjetividad', bajo la forma que sea. [*Je (« je ») ne*

reviendrai pas ici sur la manière dont Heidegger, d'une seule et même lancée, « évacue » (ou sublime), au profit d'une destination majeure de l 'impensé(e) de Nietzsche (...), à la fois la question du caractère « poétique » ou « fictionnel » (« littéraire ») du Zarathoustra, la question d'une certaine dispersion ou d'un certain éclatement du « texte » nietzschéen (plus incontournables pourtant que « l'absence d'œuvre » (capitale) où s'organiserait, dans l' « articulation » essentielle de quelques mots fondamentaux, I'im-pensé lui- même), et la question, enfin, de la « folie » de Nietzsche: (...) ces trois questions n'en font qu'une, ou, plus exactement, qu'elles gravitent toutes autour d'une unique question centrale, en même temps toujours envisagée et toujours repoussée (constamment proposée du reste en termes irrecevables pour la pensée, métaphysiquement marqués, et par là constamment condamnée - sans « appel »), et qui est la question du sujet. Du « sujet de l'énonciation », mettons, ou de « l'écriture » - rien, de toutes manières, qui puisse s'assimiler ou s'identifier sans plus, c'est-à-dire immédiatement, au sujet de la « métaphysique de la subjectivé », sous quelque forme que ce soit][539].

Lacoue-Labarthe, entonces, no pretende evitar el problema del sujeto en una intención de huida de este. No se trata, como en Heidegger, de realizar un pensamiento que no tenga como fundamento el *subjectum*, sino de –como ya se ha dicho– deconstruirlo; lo que en el caso de Lacoue-Labarthe significa "*désister*". Esto es a su vez un movimiento trágico de fracaso que expone una debilidad en el pensar en el momento de no querer realizar un pensamiento del sujeto.

5.2. SOBRE EL *JOUER* DE LA MIMESIS

Como ya se ha indicado, "*désistence*" es la palabra con la que Derrida pretende dar cuenta de la especificidad del movimiento deconstructivo de Lacoue-Labarthe. A este respecto, Derrida escribe:

[539] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 188-189.

> Lacoue-Labarthe hace algo totalmente distinto. No solo no propone restaurar, rehabilitar o reinstalar al "sujeto" sino que, antes de eso, propone pensar su desistencia tomando en cuenta tanto una deconstrucción de tipo heideggeriano como aquello sobre lo que Heidegger habría guardado silencio". [*Lacoue-Labarthe fait tout autre chose. Non seulement il ne propose pas de restaurer, réhabiliter ou réinstaller le < sujet >, mais plutôt de penser la désistence en prenant en compte et une déconstruction de type heideggérien et ce sur quoi Heidegger aurait fait silence*][540].

Habría entonces que decir de la *désistence* que esta no es un movimiento que pueda ser realizado por una particular voluntad crítica. A este respecto, Derrida piensa que habría que comprender la *désistence* en el sentido de una voz media, es decir, sin un sujeto que ejerza la acción, sino más bien como si esta hubiera actuado con anterioridad a cualquier decisión[541]. Así, la *désistence* del sujeto, porque de él es de "quien" "se trata"[542], no es en ningún caso una crítica al sujeto, o al menos no lo es en los términos clásicos de esta, que antes han sido vistos en esta tesis a propósito de la crítica literaria[543]. La *désistence* del sujeto es calificada, por lo anterior, como "ineluctable". Uno de los sentidos en que Derrida comprendería esta "ineluctabilidad" es el haber ya ocurrido, es decir, su comprensión de acontecimiento pasado[544]. Se trata, entonces, de un movimiento anterior al sujeto donde se "decidiría", sin que esta sea una decisión, ya no la constitución de un sujeto, sino más bien su "de-constitución". Esta de-constitución sería entonces la experiencia de lo ineluctable en el sentido de algo que ya ha ocurrido. Así, dicha experiencia de lo ineluctable sería la experiencia de algo ocurrido antes de la constitución del sujeto. Por ello, la *désistence* no es la "destitución" del sujeto por otra figura o constitución del pensamiento, sino justamente el movimiento que sigue su "de-constitución".

---

[540] Jacques Derrida, "Desistencia". En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017). / "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre*, (Paris: Galilée, 2003), 216.
[541] *Cfr., Ibíd.,* 1202. / 205.
[542] Conviene recordar la doble significación que tiene la palabra *sujet*, en francés: por un lado, el sujeto, y por otro lo que podría ser la temática, lo tratado.
[543] Ver página 12 y siguientes.
[544] *Cfr., Ibíd.,* 1196. / 202.

Se puede ver aquí entonces una deriva heideggeriana de la *Destruktion* en el sentido de comprender la *désistence* como un movimiento no subjetivo. Sin embargo, para el pensamiento de Lacoue-Labarthe, a diferencia de lo considerado por Heidegger, la *désistence* sería un movimiento ineluctable "en" el sujeto, y, al mismo tiempo, esta no es decidida por el sujeto, es anterior a la constitución subjetiva. La *désistence* actúa entonces sobre aquello que Heidegger denominó anteriormente –haciendo referencia al griego antiguo– "tipos", es decir, una suerte de marca o impresión que realiza a una figura como el sujeto. Sin embargo, la *désistence* no es un movimiento subjetivo que pretenda su destitución o la constitución de otra figura –como por ejemplo la del "pensar"–, sino que es un movimiento más complejo, que a su vez es inevitable: el de su de-constitución, donde "de" no hace referencia a ninguna negatividad. Por ello, Derrida, analizando el trabajo de Lacoue-Labarthe, dice:

> La impronta de lo ineluctable no es una impronta entre otras, ella no consta de una multiplicidad de caracteres, determinaciones o predicados, entre los cuales se encuentra lo ineluctable. No, la impronta, el tipo de esta pre-inscripción es lo ineluctable mismo. [*l'empreinte de l'inéluctable n'est pas une empreinte parmi d'autres. Elle ne comporte pas une multiplicité de caractères, déterminations ou prédicats – dont l'inéluctable parmis d'autres. Non, l'empreinte, le typos de cette pré-inscription, c'est l'inéluctable même*][545].

Que el movimiento sea "ineluctable" –como se viene diciendo– hace referencia a un movimiento anterior a la constitución subjetiva, pero al mismo tiempo se dice con ello una suerte de inevitabilidad del mismo. Habría que decir, entonces, en primera instancia, que lo inevitable es también la constitución de la figura del sujeto. Pero justamente porque este debe ser constituido, es que no es dado, es decir, que necesita fundamentarse como tal; y lo hace por medio de la identificación de sí como fundamento, que no puede ser nunca en *stricto sensu* el *re*-conocimiento de una figura originaria. En otras palabras, el

[545] Jacques Derrida, "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017). "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II.* Galilée. Paris. 2003. P. 202.

sujeto en tanto identificación de sí como fundamento oculta la evidencia de no haber sido de principio fundamento, ya que si este fuera tal, es decir, principio fundamental, no necesitaría dicha identificación. De ahí que el sujeto sea lo ineluctable, es decir, la *désistence*, pretende marcar la fisura que da origen al pensar metafísico, o sea, la distancia que hay entre ser y pensar, que la tradición filosófica ha querido ocultar en la superación como re-conocimiento. Con este mismo objetivo es con el que Lacoue-Labarthe intentará trabajar a lo largo de toda su carrera intelectual, el problema de la mímesis. A este respecto, Derrida escribe:

> La *désistence*: mimesis o su doble. La *désistence*, es decir, y, dicho de otra forma, esto mismo que ella dobla o abisma, [la] *aletheia*. Por eso, la nueva 'cuestión del sujeto' llama a otra experiencia de la verdad. Otra puesta en obra de la deconstrucción heideggeriana: *jouer* [actuar-jugar][546] (la mimesis actúa, ella tiene juego, ella da juego y obliga a jugarlo), *jouer* el retorno a una verdad determinada como *homoiosis*, adecuación, similitud o semejanza, pero también sustrae, por este regreso actuado, de la interpretación heideggeriana (justeza, exactitud, e-videncia) que se ve a su vez desestabilizada. Desestabilizada no solamente por un movimiento de desestabilización sino por este movimiento más radical de la *désistence* que la saca de toda relación a una posible estancia. [*La désistence: mimesis ou son double. La désistence, c'est-à-dire et autrement dit cela même qu'elle double ou abîme, aletheia. Du coup, la nouvelle <question du sujet> appelle une autre expérience de la vérité. Une autre mise en œuvre de la déconstruction heideggerienne: jouer (la mimesis joue, elle a du jeu, elle donne du jeu et elle oblige à jouer), jouer le retour à une vérité déterminée comme homoiôsis, adéquation, similitude ou ressemblance mais aussi soustraite, par ce retour joué, à l'interprétation heideggerienne (justesse, exactitude, é-vidence) qui se voit à son tour déstabilisée. Déstabilisée non seulement par un mouvement de déstabilisation mais par ce mouvement plus radical de la désistence qui la déloge de tout rapport à une stance possible*][547].

[546] Se ha preferido mantener la palabra en francés, ya que el español pierde en su traducción la importancia que Lacoue-Labarthe quiere resaltar. *Jouer* significa en francés, "jugar", "competir", "tocar", "interpretar", "arriesgar", "actuar", etc. Lacoue-Labarthe quiere destacar con la comprensión de la mimesis, el elemento de actuación, en el sentido de actuar en una obra, al mismo tiempo que destaca la distancia con cualquier comprensión de exactitud. Es importante mantener estos dos registros porque es justamente en el "teatro" donde Lacoue-Labarthe encontrará una posibilidad diferente de la representación.

[547] Jacques Derrida, "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017)./ "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre* II, (Paris: Galilée, 2003), 222-223.

Se puede comprender ahora mejor lo que Lacoue-Labarthe quería decir con "no tomar en serio" al pensamiento[548]. Lo que aquí está en "juego" es, entonces, "otra experiencia de la verdad". La mimesis permite la *désistence* de lo verdadero donde "la evidencia" no sería lo que constituiría esta nueva experiencia, sino que más bien la desestabilizaría.

La mimesis comprendida así no puede actuar especulativa o negativamente, ya que no puede ser apropiable, ni siquiera en su compresión negativa de inapropiable[549]. Ahora bien, lo que pone en cuestión, a este respecto, el problema de la mimesis es una distancia con la onto-mimetología que estaría a lo largo de todo el pensar metafísico –incluyendo a Heidegger–, que no es otra cosa que el intento de apropiación de la esencia de la mimesis.

5.3. DARSTELLUNG COMO HERSTELLUNG DE LA METAFÍSICA

Como se ha visto en el capítulo anterior el movimiento central de esta mimetología se inaugura en el libro VII[550] de *La República*, porque es ahí donde se relaciona el problema del arte con la verdad, relación que se considera como mimesis[551], la cual, a su vez, es comprendida, tanto por Platón como por Heidegger, como "imitación originaria". Por ello, el filósofo de la Selva Negra, refiriéndose a la mimesis, según se trata en *La República*, dice:

[548] Ver apartado: "De la crítica y la mímesis".
[549] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 246.
[550] Libro de exposición del mito de la caverna, ya que es en dicho mito donde se expone el principio de una onto-mimetología, que será comprendida por Lacoue-Labarthe como cuestión común del pensar metafísico, ontotipológico.
[551] *Cfr., Ibíd.,* 205.

ésta quiere decir imitar, es decir ex-poner e in-stalar algo tal como es otra cosa. El imitar se mueve en el ámbito del in-stalar, tomado éste en sentido muy amplio. [*Diese meint das Nachmachen, d. h. etwas so dar-stellen und her-stellen, wie ein anderes ist. Das Nachmachen bewegt sich im Bereich des Her-stellens, dieses ganz weit genommen*][552].

Así, Lacoue-Labarthe puede leer una misma tradición de pensamiento desde Platón a Heidegger, mediante:

(…) cuatro líneas fundamentales ('exclusión' del libro II, desplazamiento de lo esencial al libro X, carácter relativamente subsidiario de la problemática del arte, torsión de la *Darstellung* en *Herstellung*) orientan incontestablemente el comentario heideggeriano de *La República* y, al mismo tiempo, la interpretación de la mimesis. [*Ces quatre traits fondamentaux (« exclusion » du livre II, déplacement de l'essentiel sur le livre X, caractère relativement subsidiaire de la problématique de l'art, torsion de la Darstellung en Herstellung) orientent incontestablement le commentaire heideggerien de la République et, du même coup, toute 1'interprétation de la mimesis*][553].

La expulsión de los artistas de la *polis,* cuestión que –como se ha visto– es considerada como fundamental para la formación de la filosofía se reedita en esta comprensión "subsidiaria" del problema del arte en relación con la verdad.

Esta comprensión se sustenta en que la *aletheia* en Platón funcionaría como una instalación imitativa de la *idea* en la singularidad del mundo sensible, lo que significa que la técnica de la *aletheia* platónica se resuelve en una comprensión de una imitación originaria, que sería la imitación de la *idea*. Heidegger haría la misma comprensión en la homologación que hace de la *Darstellung* como *Herstellung*, es decir, como instalación. Esta homologación resulta decisiva cuando se recuerda que esta aparece en relación con

[552] Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), 167. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 175.
[553] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 206.

la comprensión de verdad. Heidegger habría argumentado en *La doctrina platónica de la verdad* que es con Platón, y particularmente desde el mito de la caverna, que se asiste a una transformación del sentido original que hubiera tenido la *aletheia*, favoreciendo así la comprensión de la verdad como *adaecuatio intelectus et rei*[554]. Heidegger, intenta enmendar esta decisión platónica traduciendo *aletheia* por *Unverborgenheit.* Sin embargo, en su *Nietzsche* hace un cambio que será, para Lacoue-Labarthe, decisivo:

> La interpretación del ser como *eidos*, como presenciar en el aspecto, pre-supone la interpretación de la verdad como *aletheia*, como no-disimulación [*Unverstelltheit*]. Hay que tenerlo en cuenta si queremos interpretar de modo correcto, es decir griego, la relación entre arte (mimesis) y verdad en la concepción de Platón. Sólo en este ámbito surgen sus preguntas. Y de él reciben la posibilidad de las respuestas[Die Auslegung des Seins als eidos;, Anwesen im Aussehen, setzt die Auslegung der Wahrheit als aletheia, Unverstelltheit, voraus. Dies gilt es zu beachten, wenn wir das Verhältnis von Kunst (mimesis) und Wahrheit in der Auffassung Platons recht, d. h. griechisch, begreifen wollen. In diesem Bereich erwachsen erst Platons Fragen. Aus ihm empfangen sie die Möglichkeit der Antworten][555].

La *Unverstelltheit* es comprendida en su sentido más banal[556] –dice Lacoue-Labarthe[557]–, es decir, como "no-disimulación" y, por ello, se puede comprender como un equivalente de *Unverborgenheit.* Ahora bien, lo importante es que este cambio pretende hacer sonar lo que Lacoue-Labarthe denomina como la "*stèle*", es decir, la "estela-

[554] *Cfr.* Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad." En: *Hitos*, (Madrid: Alianza, 2001), 184. / "Platons Lehre von der Wahrheit". *Gesamtausgabe.* Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 218.
[555] Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Bercelona: Ediciones Destino, 2000), 175. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 185.
[556] *Verstellen* puede significar "desplazar", "obstruir", "desfigurar", y además Lacoue-Labarthe recuerda que esta puede también significar: imitar, falsificar, disfrazar (su voz, sus gestos, una escritura). *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 207.
[557] *Ibíd.*

cipo"[558], en el sentido de monumento o estatua[559]. Esta comprensión de "erección" es lo que se traduce anteriormente como *Herstellung*, o sea, instalación, la cual solo tiene lugar en el momento de tratar a la mimesis en relación con la verdad, ya que lo fundamental aquí es ver que Heidegger silencia el lugar de la *Darstellung* justo en esa relación, ya que, como la mimesis, esta excedería la comprensión de posición [*Stellung*] entendida simplemente como instalación. La instalación no es otra cosa que una mimetología demiurgica, o sea, comprendida como producción. Así, la verdad se resolvería en la producción de un "tipo" o, lo que es igual en este punto, en la instalación de una "idea". En este sentido, la mimesis comprendida como imitación [*Nachahmung*] y la mimesis comprendida como *poiesis* mantienen en común el silenciamiento de la posición [*Stellung*] de la *Darstellung*.

Este ocultamiento está relacionado con el silenciamiento que hace Heidegger en una cuestión central para Lacoue-Labarthe, que es el desorden –la *désistence*– que hace la *Darstellung* con relación a la metafísica de la *Gestalt*. Si bien –como se ha visto– esta última realizaría una representación del ser como figura, la *Darstellung* hace referencia a la "representación literaria" que, si bien su inclusión ha sido considerada por el mismo Heidegger, la comprensión de esta –para el filósofo de la Selva Negra– no solo no es determinante, sino que además debería ser evitada, ya que refugiaría al pensar de su propia experiencia de exposición.

Ahora bien, todos estos problemas giran en torno a lo que es el problema del sujeto –el cual será analizado en detalle en los capítulos posteriores–, que oscila entre el sujeto de la enunciación, es decir, de la escritura y la metafísica de la subjetividad. Lo que en este momento importa es destacar que la mimesis haría el movimiento de la *désistence* toda vez que esta es la experiencia de lo inapropiable. No hay nada propio en la mimesis, ni siquiera dicha "nada". Si la experiencia de la mimesis es algo, sería justamente la experiencia de la in-esencialidad, por la cual resulta inasible, inapropiable. En este sentido,

[558] Una de las traducciones de *stèle* es la de cipo. Que hace referencia a una pilastra erigida en memoria de una persona. En otras palabras, es una referencia funeraria. Como se verá en los capítulos siguientes la referencia a la muerte o más bien las referencias a la muerte son determinantes para su pensamiento.
[559] Esto será desarrollado en los capítulos siguientes.

la *désistence* que hace la mimesis no es otra cosa que el movimiento del sujeto, que es el de su de-constitución. Así, la representación metafísica que "erige" la figura del sujeto no sería comprendida en la representación literaria de la *Darstellung*. En esta comprensión se plantea otra experiencia de la verdad que no se deshace del todo de la comprensión "homoiética" pero que introduce una variación que mantiene "literalmente" la distancia (la diferencia) entre lo que se piensa y lo que es. Esa diferencia, que constituiría una verdad, es el "*jouer*"[560], que exige la mimesis como verdad, la "veridicción".

5.3. DE LA VERIDICCIÓN

La composición de la palabra veridicción pretende marcar una distancia constitutiva en la comprensión de lo verdadero, donde la verdad ya no sea entendida como un movimiento de identidad entre lo que se dice y lo verdadero, sino justamente lo contrario, busca destacar la composición diferencial que constituye la verdad en su exposición. En este sentido, entonces, habría que hablar de "veri-dicción".

La "veri-dicción" resalta el problema de la dicción en la comprensión de lo verdadero. Esto quiere decir que la representación de la verdad en un discurso no se resuelve en el significado o el concepto o en la impresión de un tipo. Una verdad que en una representación hay algo que la excede. A este respecto, Lacoue-Labarthe escribe en *Phrase*, haciendo referencia a los internos de un psiquiátrico:

> Estos aquí, tan cerca, están ya
> muertos. Su elocución apenas audible
> es la veridicción. Es para aprender este balbuceo

[560] Nancy destaca que para Lacoue-Labarthe la locura de Hölderlin, Nietzsche, Artaud, etc., le parecía siempre "jouée" "No en el sentido de simulada sino en el sentido de que, partiendo de la locura, estos personajes disimulaban y declaraban al mismo tiempo una separación con respecto al mundo" *Cfr.* Michel Deutsch, *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe*, (France: Sepia & France, 2013), DVD.

que elegí venir aquí, contra mí,
al borde de la amenaza y la destrucción
en esta infame soledad, entre las mesas
de la cafetería, los árboles del parque,
no para retomar o renunciar a la elocuencia,
sino para intentar decir más cercanamente
esto a lo que debo renunciar:
esta falsificación amarga, este discurso
evasivo, estos restos (o este excedente) de 'poesía'
que ha deteriorado nuestra más justa prosa.
[*Ceux-là, si proche, sont déjà*
morts. Leur élocution à peine audible
est la véridiction. C'est pour apprendre ce balbutiement
que je choisi de venir ici, contre moi,
au bord de la menace et de la destruction,
dans cette infâme solitude, entre les tables
de la cafeteria, les arbres du parc,
non pour me ressaisir ou renoncer à l'éloquence,
mais pour essayer de dire au plus près
ce à quoi je dois renoncer:
cette falsification amère, ce discours
évasif, ces reste (ou cet excédent) de «poésie»
qui ont détérioré notre plus juste prose][561].

El análisis del "estar ya muerto", respecto al problema subjetivo, se hará detenidamente en el capítulo siguiente a propósito de la escritura en Blanchot. Sin embargo, aquí se puede hacer directa alusión a la comprensión de "frase"[562] que hay en Lacoue-Labarthe, así como también a la "*désistence*", donde se expone una "elocución" que no proviene de un sujeto[563], sino más bien de una experiencia de pérdida del sujeto, que bien podría ser la locura (en el hospital psiquiátrico), la experiencia del no-origen de dicha elocución. En resumidas cuentas, se vuelve a hacer referencia a la cuestión de la mimesis en relación con la verdad. Se trata de un "balbuceo", es decir, de una elocución

[561] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 114.
[562] Ver "La debilidad de la frase" P. 42 y ss.
[563] Pero que no es, sin embargo, nada ajeno al sujeto. Se trata más bien de resaltar que el movimiento que hace el discurso de la subjetividad está de principio fracturado, y su imposición como fundamento pretende obliterar dicha fractura.

"apenas audible", que no llega a significar. Lo que está en juego es más bien el problema de la voz

> que no es más que un instrumento, que el porta-voz del lenguaje, y es porque es diferente en cada uno de nosotros que se abre también a una dimensión impersonal [*qui n'est qu'un instrument, n'est que le porte-voix du langage, et c'est parce qu'elle est différent en chacun d'entre nous qu'elle s'ouvre aussi à une dimension impersonnelle*][564].

La voz no es el sujeto, pero proviene de él, aunque no hace otra cosa que perderlo. Sin embargo, "la pérdida" no se refiere aquí a que se extravíe algo que ya se ha tenido, sino que el movimiento mismo de lo que aquí está puesto en juego, es decir, "la voz", es lo que es pérdida en tanto tal y de principio. Se podría decir –resaltando el movimiento paradójico– que lo propio de la voz es su impropiedad constitutiva. A ello se refiere con el abrirse de la voz a una dimensión "impersonal". La voz habita en ese límite entre lo interior y lo exterior sin pertenecer a ninguna de estas dos proveniencias. Esto se evidencia en la experiencia de no reconocer la "propia" voz al escucharla de retorno.

Esta no pertenencia de la voz es al mismo tiempo lo que permite la mimesis, no solamente en el sentido de la imitación de una voz, lo que de alguna manera marca siempre un imposible, es decir, marca esa distancia con lo que "es". Esto es lo que se ha denominado con la palabra: "*jouer*", la actuación [*jouer*], que es también la representación [*Darstellung*]. Por ello, Lacoue-Labarthe escribirá en *Phrase*: "(…) la frase – la literatura – es oral/ Es necesaria la voz. [*(…) la phrase – la littérature – est orale/ Il faut la voix.*]"[565]. Y al final de este libro marcará fuertemente esta su impropiedad:

> Es ilusorio fiarse de su propia

[564] Jean-Christophe Bailly, "La diction" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París, Christian Bourgois, 2011), 36.
[565] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 17.

> voz, que no nos pertenece más que nuestra
> forma de movernos o que nuestra mirada
> [*Il est illusoire de se fier à sa propre*
> *voix, qui ne nous appartient pas plus que notre*
> *façon de nous mouvoir ou que notre regard*][566].

En este punto del *jouer* entra en juego la dicción, que es "el reencuentro de la voz y el sentido [*la rencontre de la voix et du sens*]"[567]. Ahora bien, la dicción tendría una multiplicidad de sentidos y de voces, y es por ello por lo que Lacoue-Labarthe se ocupará de comprender lo que es la "dicción justa". Esto implica que habría que destacar no solo lo que dice esta dicción, sino su relación con algo del orden de la emoción, y particularmente de la emoción que provoca la música. La particularidad de la "dicción justa" no es la implicación de un barniz superficial a la voz, sino que hace referencia a ser "capaces de respetar lo impronunciable [*capables de respecter l'imprononçable*]"[568]. La "dicción justa" hace justicia a lo impronunciable, por lo que Lacoue-Labarthe la pone en relación con la música. Tal como lo recuerda Nancy pensando justamente en Lacoue-Labarthe[569], la música hace referencia a una suerte de sobrepasamiento del lenguaje, es decir, de lo "decible"[570]. Ahora bien, este sobrepasamiento es comprendido de manera mesurada. Se trata aquí –como lo "confiesa" Derrida[571] a propósito del pensamiento de Lacoue-Labarthe– de una "extraña mesura [*mesure*]", es decir, de una medida [*mesure*], que es la "justa desmesura [*démesure*]". Lo que implica, por un lado, una comprensión

---

[566] *Ibíd.,* 130.
[567] Jean-Christophe Bailly, "La diction" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 35.
[568] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 115.
[569] *Cfr.* Michel Deutsch, *Le voyage à Tubingen*. *Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe*, (France: Sepia & France, 2013), DVD.
[570] Esto será analizado en el capitulo II de esta tesis.
[571] *Cfr.* Jacques Derrida, "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017). / "Désistence". En: *Psyché. Intenvions de l'autre* II, (Paris: Galilée, 2003), 206. [El traductor de este testo – Cristóbal Durán- ha decidido traducir *mesure* por "medida", lo cual hace referencia sobre todo a una temática cuantitativa que aquí está, sin duda, implicada. Sin embargo, se he preferido aquí traducir *mesure* por "mesura", ya que esta palabra también hace referencia a un problema de medida, al mismo tiempo que el contexto semántico la refiere a la sensatez. Cuestión que también se encuentra implicada.]

del pensamiento (de la representación) que no se totalice en el concepto, pero, por otro lado, que tampoco se pierda en la representación a romántica de lo irrepresentable. La que se expone [*darstellen*] aquí entonces es la comprensión, o más bien, que la representación comprende un "suplemento" al pensamiento especulativo. Suplemento que, como se verá más adelante, permitirá la deconstrucción de la "seriedad" de la representación especulativa o su desplazamiento a su comprensión de "*jouer*".

En este sentido, la cuestión de la voz comprendida desde el vértice de la música la revela como "prosodia", lo que al mismo tiempo la evidencia como técnica. Que la voz sea comprendida como técnica quiere decir primero que en referencia a lo particular este no se comprenderá como propiedad. Se trata entonces de la voz como técnica de un canto, un "fraseo" que, en tanto música, debe utilizar instrumentos. Los que en este caso es el cuerpo (pulmones, garganta, boca). Ahora bien, Lacoue-Labarthe destaca que la voz suena y resuena porque tiene una caja de resonancia que es siempre un vacío. Esta condición la diferencia radicalmente de la vista que, como ya ha mostrado Heidegger en discusión con Jünger, es el sentido paradigmático de la metafísica. La voz se revela entonces más débil que la vista por ello necesita amplificación. Todo esto permite –según Lacoue-Labarthe– comprender que la voz haga la experiencia de una alteridad[572] pero en un sentido débil. Es decir, la voz comprendida así no pretende reconocer(se) en una propiedad originaria, sino dar cuenta de su pérdida. Así, no le queda más que referirse a una alteridad, pero tampoco puede llegar a esta, o si lo hace es siempre en retraso, o sea no la traerla al "presente". La "alteridad" a la que encuentra no es más que la "representación" de un parafraseo, de una música perdida.

5.4. DE LA REPRESENTACIÓN DE LO SUBLIME

[572] En "Le chant des muses" Lacoue-Labarthe indica que es posible comprender que la voz quiere hacerse pasar por la voz que por primera vez emocionó un cuerpo, a saber, el fraseo de la madre. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Le chant des muses". En: *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*, (Paris: Christian Bourgois, 2015), 42.

La problemática de lo sublime es otro punto en el que Lacoue-Labarthe pondrá el acento destacando un silencio de Heidegger, quien, entonces, no habría trabajado este problema a pesar de que, como se verá en las páginas que sigue, este pone en cuestión la problemática de la presentación y lo impresentable, es decir, que cuestiona la lógica de la presencia del ser como figura.

Ahora bien, como se verá en lo que sigue Lacoue-Labarthe opera sobre lo sublime un desplazamiento inédito en la tradición estética del pensamiento, que como lo muestra Marita Tatari, va más allá (o más acá) de una "presentación negativa"[573]. Este desplazamiento permite cambiar el foco de análisis a propósito de la consideración de la verdad y el arte, la cual ya no será –como por ejemplo en el caso del Romanticismo que también opera un cambio en la relación del arte y la verdad– un intento de presentación de lo impresentable, sino que Lacoue-Labarthe destaca lo sublime como el hecho mismo de la presentación.

5.4.1. DE LA VERDAD DE LO SUBLIME A LA VERDAD SUBLIME

Jean-Christophe Bailly comprende que para Lacoue-Labarthe lo impronunciable no está "entre las palabras, sino en el pliegue mismo de la enunciación [*entre les mots, mais dans le pli même de l'énonciation*]"[574]. Esto quiere decir que lo impronunciable no habita necesariamente en el silencio que determina una palabra y/de/con/contra la otra, sino en la enunciación, vale decir, en la misma representación.

La problemática de la representación y lo impronunciable, que a estos efectos puede ser considerada como lo irrepresentable, plantea varias dificultades si lo que se

[573] Marita Tatari, "L'extime du drame". En: Europe. Revue littéraire mensuelle. Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 109.
[574] Jean Christophe Bailly. "La diction" En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 38.

pretende es intentar la "realización" de un pensamiento diferente al especulativo. Para esto, Lacoue-Labarthe trabajará otro de los silencios de Heidegger, a saber, el problema de lo sublime[575]. Dicho silencio, como muchas otras veces, será determinante para el trabajo filosófico de Lacoue-Labarthe. El motivo central de este silenciamiento, según el pensador de "Typographie", está en que el movimiento con el cual se ha pensado tradicionalmente lo sublime es el de la articulación clásica del pensamiento metafísico.

Como es sabido, para Kant, tanto lo bello como lo sublime se comprenden subjetivamente. Lo bello se generaría de la relación del entendimiento con la imaginación, mientras que lo sublime relacionaría la imaginación con la razón. Esta última exigiría a la imaginación la producción de una totalidad, exigencia en la cual se fracasaría, pero a pesar de ello se resistiría en dicho fracaso. Mientras lo bello permitiría "amar algo [*lieben*]", lo sublime generaría la "veneración [*hochzuschätzen*]" a pesar de no estar inclinado a ella[576].

Lo primero que habría que notar es que lo sublime se comprende desde una articulación con lo bello, es decir, lo sublime no agregaría ni quitaría nada más respecto al pensamiento que aquello que ya estaría dado en lo bello[577]. Asimismo, hay que destacar que tanto lo bello como lo sublime hacen referencia a lo que más arriba se ha denominado como "la articulación clásica del pensamiento metafísico", que es el problema de la adecuación. Dicha adecuación se haría visible en Kant –según Lacoue-Labarthe– en la relación "ética-estética", que pretende también ser en el caso del filósofo de Königsberg una cuestión "teológica-estética"[578], ya que el lugar de lo sublime muestra estéticamente la libertad como inadecuación de las ideas de la razón con el mundo. Delimitación que para Kant mantiene el espacio de la fe. Lo que Lacoue-Labarthe quiere destacar es que lo sublime es considerado justamente como una "inadecuación" de lo que Kant identifica como la relación entre la naturaleza y la idea, en la cual lo sublime se daría en la preferente

[575] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 40. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 115.
[576] *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1992), 180. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5, (Berlín: Akademie Verlag, 1993), 267.
[577] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 41. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 116.
[578] *Cfr., Ibíd*., 41. / 115.

determinación por parte de la idealidad[579]. Hegel retoma esta comprensión de lo sublime en relación con lo bello, comprendiendo así lo sublime como un momento desmesurado de la idea[580]. Esta inadecuación se ve claramente en la superación del arte como presentación de lo absoluto, donde lo bello hace referencia a la religión griega y la "sublimidad" a la judía[581]. Para la religión de la belleza lo espiritual se revela en lo exterior, el arte, donde hay una reconciliación, vale decir, una adecuación entre el significado y lo material, mientras que lo sublime tiene lugar como inadecuación expresa del material a la idea[582]. Para Lacoue-Labarthe, lo que se hace patente con lo sublime concebido de esta manera es que su verdad es dialéctica o, más bien, que su verdad es "la" dialéctica. En términos generales se podría decir que la belleza fue ocupando el lugar de lo que aparece, mientras que lo sublime lo haría de aquello que se resta o excede esta apariencia. Por ello, Fernández y Potestà pueden decir a este respecto que: "una trasposición de la física y la metafísica habría tenido lugar, así en el seno de la modernidad estética, así respectivamente, en las categorías de lo bello y lo sublime"[583]. Ahora bien, que haya un elemento dialéctico –como lo pretende Hegel– indica también que hay un elemento que, al menos en principio, hace contradicción: "es y ha sido siempre pensado como la manifestación o la presentación de lo infinito [*est et a été pensé comme la manifestation de l'infini*]"[584]. Sin embargo, para que haya manifestación –o para que este (lo manifestado) tenga lugar– es necesaria su finitud. Es importante resaltar que esta comprensión de lo sublime es para Lacoue-Labarthe la comprensión que la tradición

[579] *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1992), 164. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5, (Berlín: Akademie Verlag, 1993), 250.
[580] *Cfr*. Geoge Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del arte o estética. (verano de 1896)*, (Madrid: Abada, 2010), 102 y 103. [Edición bilingüe].
[581] La consideración del judaísmo que tiene aquí este Hegel (tardío) está en que en este momento el mundo se expresaría como producción subjetiva. Así, Dios –que ocuparía el lugar de la aparición sublime – aparecería por encima, es decir, en inadecuación con el mundo.
[582]*Cfr*. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía de la religión*, (Madrid: Trotta, 2018), 180. / *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, (Leipzig: Felix Meiner, 1991), 5.
[583] Diego Fernández y Andrea Potestà, "Prefacio". En: *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2015), 7.
[584] Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 43. / "La vérité sublime" En: *Du sublime,* (Paris: Berlín, 1988)*,* 118.

metafísica ha mantenido, es decir, no se trata solo de una particularidad de la filosofía hegeliana a este respecto.

Comprendido lo sublime como la dialéctica, el problema de la "manifestación" –que es otra manera de decir la "representación"– implica entonces a lo "impresentable" que bien aquí es lo irrepresentable. Así, lo sublime no es comprendido como una característica o concepto a estudiar de una rama de la filosofía, como sería el caso de la estética, sino que pone en cuestión el problema de la representación de la idea, que es el sustento de una comprensión de adecuación, vale decir, de la comprensión de verdad que mantendría el pensamiento metafísico. De fondo, entonces, esto supone una pregunta para nada fácil a responder: ¿cómo pensar otra representación que no sea eidética? De esta manera, el problema que aquí se avizora es el de la verdad en la metafísica puesto en relación con lo sublime.

Se podría decir, entonces, que Lacoue-Labarthe devela un desplazamiento con el problema de lo sublime que va desde la verdad de lo sublime a la verdad sublime. Es decir, desde el interés de definir lo sublime como problema de investigación meramente estético a la comprensión de lo sublime como investigación metafísica de la verdad. Lo sublime como problemática eidética, o más bien, como problemática "de" la representación de la idea ya anunciaba –en tanto que metafísica– este movimiento. Ahora bien, esta comprensión de la representación como dialéctica pone en relación la representación con lo impresentable, haciendo resonar así la comprensión de verdad que hay en la *aletheia*.

5.4.2. VERDAD HIPERBOLÓGICA Y EL ACENTO DE LA CESURA

El movimiento dialéctico de lo sublime como verdad se confirma en la contradicción que se plantea en la comprensión de la *aletheia*: develar que la verdad está velada. Lacoue-

Labarthe recuerda a este propósito la inscripción del templo de Isis, que Kant[585], a su vez, recuerda como alegoría de lo sublime: "yo soy todo lo que hay, lo que hubo y lo que habrá y mi velo ningún mortal ha solevado. [*je suis tout ce qui est, qui étais et qui sera, et aucun mortel n'a levé mon voile.*]"[586]:

> Pero lo que se produce aquí, con la sentencia de Isis –y esta es la razón, probablemente, por la cual ha fascinado tanto– es que al decir la verdad de ella misma – al decir la verdad de la verdad y al develarse como la verdad– la verdad (el develamiento) se devela como la imposibilidad del develamiento o como la necesidad, para el ser finito (mortal) de su velamiento. Al hablar de ella misma, al develarse, la verdad dice que la esencia de la verdad es la no-verdad –o que la esencia del develamiento es el velamiento. La verdad (el develamiento) se devela como lo que se vela. [*Or ce qui se produit ici, avec la sentence d'Isis – et c'est probablement la raison pour laquelle elle a tant fasciné – c'est que disant la vérité sur elle-même, disant la vérité de la vérité et se dévoilant comme la vérité, la vérité (le dévoilement) se dévoile comme l'impossibilité du dévoilement ou la nécessité, pour l'être fini (mortel), de son voilement. Parlant d'elle-même, se dévoilant, la vérité dit que l'essence de la vérité est la non-vérité – ou que l'essence du dévoilement est le voilement. La vérité (le dévoilement) se dévoile comme se voilant*][587].

La contradicción se hace así evidente: "yo" –ya que en esta sentencia se habla en primera persona, o sea, es la verdad la que habla– digo la verdad sobre la verdad y justamente lo que digo es que la verdad es indecible. Este oxímoron, que se hace evidente en Kant[588], recuerda la segunda de las conferencias de Heidegger que se reúnen bajo el título "El origen de la obra de arte", en la cual se sentencia: "la verdad es en su esencia

---

[585] *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, (Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1992), 225. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5, (Berlín: Akademie Verlag, 1993), 316.
[586] Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 51. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 123.
[587] *Ibíd.*, 53. / 125.
[588] Y no en Hegel, quien resuelve la sentencia de Isis con la salida del sol. Es decir, la contradicción de decir la verdad indecible se supera con la salida de los dioses de las piedras al sol que permite la develación de lo que hay.

no-verdad. [*Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit.*] "[589]. Esta suerte de reenvío a Heidegger –como casi siempre en Lacoue-Labarthe– marcará la tónica del problema, es decir, delimita el terreno donde el problema es analizado.

El punto importante a propósito del problema de la *aletheia* y su movimiento contradictorio está en que este no se comprenda dialécticamente, es decir, que no se resuelva en una pretendida superación. Y, asimismo, en cuanto que es un problema de la verdad, este atañe a la problemática de la representación.

Para Heidegger, el movimiento de la *lethe* [velamiento] tiene importancia en tanto que es considerado como "el claro" en el cual el ente tiene lugar. Que sea el claro quiere decir, entre otras cosas, que este velamiento no-es, o sea, que no tiene ser. Dicho velamiento –que, entonces, es un movimiento esencial de la verdad– se puede comprender con al menos dos acentos en lo que se refiere a lo que se resta o se reserva en/tras el velo. 1) El velamiento a "lo que es", la *Washeit*, que Heidegger comprende como un deslizamiento que se realiza desde el ente y que pone frente a él un velo, que sería lo que daría origen a la posibilidad del error y la "apariencia [*Schein*]"[590]. 2) El velamiento al ser mismo del ente, la *Dassheit*. Este velamiento se caracteriza por cierta pobreza en la representación misma de la verdad. Dicha pobreza se expresa en que el velamiento aquí lo es al ser mismo del ente, a tal punto que no se puede ni llegar a decir que este sea.

Ahora bien, este velamiento, en sentido general, no se comprende como una "presentación negativa" o dialéctica, sino como una des-familiarización, es decir, que hace referencia a lo *Ungeheuer*, esto quiere decir que el ente que se devela como velado en su ser "se encuentra repentinamente extrañado [*se trouve soudain comme étrangé*]"[591]. En términos simples, lo que hace resonar estas comprensiones del velamiento, en sentido no dialéctico, es la cuestión de la inadecuación que se plantea con lo sublime.

---

[589] Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de Bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 39. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 41.

[590] *Cfr., Ibíd*., 38. / 40.

[591] Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 59. / "La vérité sublime" En: *Du* sublime, (Paris: Belin, 1988), 130.

> Des-familiaridad, extrañamiento y turbación, impulso, simplicidad, sustracción o retraimiento, retención: todo esto se habrá advertido ya, es el léxico mismo de lo sublime (como es patente en el término *das Ungeheuere*) o su transcripción en el idioma heideggeriano. [*Dé-familiarité, dépaysement et dérangement, choc, simplicité, soustraction ou retrait, retenue: tout cela, on l'aura reconnu, c'est le lexique même du sublime, (comme il est patent avec das Ungeheuere) ou sa transcription dans l'idiome heideggérien*][592].

Lacoue-Labarthe considera que si bien Heidegger ha visto el doble velamiento que tiene lugar en el movimiento de la *aletheia*[593]. Este se ha concentrado en el problema del velamiento como *Washeit*, es decir, la presentación eidética del ente[594], ya que el ser mismo del ente es quizá –dice Lacoue-Labarthe– sólo pensable como *eidos*[595], o sea, como figura [*Gestalt*] –como "tipo", dirá Lacoue-Labarthe–. Mientras que la tónica del análisis es puesta de forma contraria por el pensador de "Typographie".

> El ente presentado *se figura* siempre, se instaura en una figura, hace *Gestalt*. Y es de este modo, por lo demás, como Heidegger piensa a su vez la entidad de la obra. Pero la obra –que comparte ese privilegio insigne con el *Dasein*– no es solamente lo ente. Ella es la apertura del hecho que hay ente. Dicho de otro modo, puesto que la *Dassheit* del ente es lo que está en juego, la presentación como figuración pasa a segundo plano. [*L'étant présenté se figure toujours, s'instaure dans une stature, fait Gestalt. Et c'est bien ainsi du reste que Heidegger à son tour pense l'étantité de l'œuvre. Mais l'œuvre – et elle partage ce privilège insigne avec le Dasein – n'est pas seulement de l'étant. Elle est l'ouverture de ceci qu'il y a de l'étant. Dès lors, autrement dit, que c'est la Dassheit de l'étant qui est en jeu, la présentation comme figuration passe au second plan*][596].

---

[592] *Ibíd.*
[593] *Cfr.* Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de Bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 39. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 41.
[594] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 61. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 131.
[595] *Cfr., Ibíd.,* 61. / 131.
[596] *Ibíd.*

Lacoue-Labarthe considera que Heidegger se concentra en el problema de lo *Washeit* sin darle la importancia que merecería la problemática de lo *Dassheit*. La noción de *Dassheit*

> que no es un impresentable ubicado no sé sabe dónde, no se presenta de otra forma que como la presencia del lo que está presente, lo que evidentemente no lo hace algo [*qui n'est pas un imprésentable logé on ne sait où, ne se présente pas autrement que comme la présence de ce qui est présent, ce qui n'en fait évidemment pas quelque chose*][597].

Esto pone de relieve lo que afecta al ente en su ser mismo, es su representación y no solamente "lo" que este sea. Dicho rápidamente: Heidegger pasa de contrabando cierta determinación eidética toda vez que no cuestiona la representación del ser del ente. Lacoue-Labarthe confirma dicha tesis en el movimiento dialéctico que se hace evidente en la representación de la verdad que este opera. Contrariamente a Heidegger, Lacoue-Labarthe cuestiona a la representación comprendida solamente como eidética y, como consecuencia de ello, el problema de la figura [*Gestalt*] deviene también cuestionado. Con dicho cuestionamiento, se hace evidente la posibilidad de un pensamiento que al menos interrumpa la dialéctica de la representación, o sea, la dialéctica de la *aletheia*. Lacoue-Labarthe ha develado el compromiso de la *aletheia*, comprendida como movimiento contradictorio, con lo sublime. Compromiso que en términos generales se podría nombrar aquí como la inadecuación (la diferencia) como condición inherente al pensar[598].

En este sentido, la sutil pero importante torsión que Lacoue-Labarthe realiza de la comprensión de lo sublime –la cual habría que catalogar de acuerdo con el pensamiento

[597] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 48.
[598] Se ha utilizado aquí la palabra "pensar", ya que en el sentido en que Lacoue-Labarthe lo entiende –a través de un cierto Heidegger–"el filosofar", la metafísica, buscaría justamente el movimiento opuesto, es decir, la "adecuación".

de Lacoue-Labarthe como "sobria"– quizá pueda interrumpir el movimiento de la *Aufhebung*, de la dialéctica, que vuelve a reinscribir al pensamiento en un exceso metafísico. Este movimiento de exceso (de resolución) constitutivo de la metafísica es una suerte de *hybris* de la interpretación. Si se la considera en un pretendido más allá de lo interpretable. Conviene aquí citar directamente a Lacoue-Labarthe para percibir este desplazamiento.

> Por esto, en el motivo del encubrimiento o del ocultamiento (de la retirada) en el acento puesto sobre la *lethe*, no hay negatividad alguna. Por esto, la aprehensión "phántica" de lo sublime no puede dar lugar, ni inmediatamente ni al final, a ninguna dialectización. Ella no plantea que lo sublime sea la presentación del hecho que hay lo impresentable (es decir, si traduzco bien: del ente negativo); no postula ninguna "presentación negativa"; plantea simplemente que *lo sublime es la presentación del hecho que hay presentación*. Se trata, si se quiere, aunque tenga cierta desconfianza en relación con este término, de una comprensión "afirmativa" de lo sublime, es decir, del 'gran arte'. [*C'est pourquoi dans le motif de la réserve ou de la retenue (du retrait), dans l'accent porté sur la léthè, il n'y a aucune négativité. Et c'est pourquoi l'appréhension « phantique » du sublime ne peut donner lieu, immédiatement ou à terme, à aucune dialectisation. Elle ne pose pas que le sublime est la présentation de ceci qu'il y a de l'imprésentable (c'est-à-dire, si je traduis bien: de l'étant négatif) ; elle ne postule aucune « présentation négative » ; elle pose simplement que le sublime est la présentation de ceci qu'il y a de la présentation. Il s'agit si l'on veut, encore que j'aie une certaine méfiance à l'endroit de ce terme d'une compréhension « affirmative » du sublime, c'est-à-dire du « grand art »*][599].

¿Cómo entender esta negatividad si no es de forma dialéctica? Se trata aquí de un exceso que no se relaciona con la *hybris* de la interpretación, sino que justamente pretende no caer en ella, intentando hacerse cargo de la diferencia ontológica que hay entre ser y pensar. Esta diferenciación, que puede estar dada tanto por el exceso como por la falta de

[599] Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Metales pesados, 2015), 61-62. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 131-132.

interpretación, Lacoue-Labarthe la identificará con un movimiento que denomina "hiperbológico":

> En realidad, es un movimiento hiperbólico por el cual se establece –probablemente sin jamás *establecerse*– la equivalencia de los contrarios. Contrarios empujados en una recta infinita hasta el extremo de la contrariedad. Por esta razón la fórmula de la paradoja es siempre la del doble superlativo: mientras más loco se está, más sabio se es; el más loco es el más sabio. La paradoja se define por el intercambio infinito o la identidad hiperbólica de los contrarios. [*C'est en réalité un mouvement hyperbolique par lequel s'établit - probablement sans jamais s'établir - l'équivalence des contraires, - et de contraires eux-mêmes poussés jusqu'à l'extrême, infini en droit, de la contrariété. C'est pourquoi la formule du paradoxe est toujours celle du double superlatif: plus c'est fou, plus c'est sage; le plus fou est le plus sage. Le paradoxe se définit par l'échange infini ou l'identité hyperbolique des contraires*][600].

En *La vrai semblance*[601], Lacoue-Labarthe explica la relación que tiene el movimiento "negativo" de la *aletheia* con el movimiento "hiperbológico", que actúa "en su *paradoxie*: esta misma del (de)velamiento: [cuanto] más aparece, más desaparece. Tal es el resplandor. [*Dans sa paradoxie: celle même du (dé)cèlement:plus il paraît, plus il disparaît. Tel est l'éclat.*]"[602]. En este sentido, el velamiento es comprendido ya no como un momento (dialéctico) de la contradicción, sino como una condición contradictoria inherente: "que en tanto aparece, desaparece". Se podría decir que el resplandor de lo que aparece es justamente aquello que ciega. Así, la resolución de la contradicción no tiene lugar en un movimiento de superación. Queda, sin embargo, por pensar si acaso esta consideración de la contradicción como movimiento inherente al movimiento de la *aletheia* no se vuelve en sí misma una cierta resolución y, por tanto, un movimiento de

[600] Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*. (Buenos Aires: La cebra, 2010), 20. / "Le paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II.* Paris, 1986. P. 20.
[601] Texto que incluye la primera parte de una conferencia hecha por Lacoue-Labarthe con revisiones que ulteriormente habría hecho el pensador.
[602] Philippe Lacoue-Labarthe, *La vraie semblance*, (Paris: Galilée, 2008), 63.

Aufhebung. A este respecto, lo que habría que traer a la memoria es que, si bien Lacoue-Labarthe considera que la filosofía ya no es más una posibilidad[603], al mismo tiempo indica que no se puede hacer otra cosa que la filosofía. Esta contradicción pone de relieve una dinámica que, en principio, se aleja de cualquier comprensión de superación que se comprenda como solución de una problemática. Es justamente dicho dinamismo lo que articula la comprensión de lo "hiperbológico", ya que se trata de un movimiento de contradicción, pero sin que este se comprenda como un "contenido" que se contrapone a otro, y, por lo tanto, que se encuentra con otro, sino que se articula como un movimiento de exceso, que impide el re-conocimiento de lo que está en contradicción. Este movimiento expresa que el intento de ser lo otro es lo que lo vuelve lo mismo y, al revés, el intento de ser lo mismo es lo que lo vuelve lo otro.

Ahora bien, esta dinámica no responde a la pregunta de si acaso dicha no-superación no se vuelve una superación. A este respecto, habría que decir que –como se ha visto– para Lacoue-Labarthe no hay salida de la metafísica, lo que tiene como consecuencia que se está condenado a la resolución. Esta es inevitable –es en este punto donde se comprende el porqué Lacoue-Labarthe siempre indicó que su pensamiento era también, de cierta manera, metafísico– porque, y he aquí una sutileza importante de su pensar, pretender lo contrario, o sea, realizar en el pensamiento otra cosa que la metafísica, es justamente la confirmación más poderosa de la metafísica, a saber, la *Aufhebung*. Sin embargo, hay movimientos leves, sutiles, débiles, es decir, que son un debilitamiento del pensar metafísico, que a nivel de interpretación pueden permitir lugares de "cesura" metafísica, lo que no quiere decir, en ningún caso, que estos lugares sean no-metafísicos, sino de "cesura", es decir, de vacíos que, si bien son fundamento del "ritmo" del pensar metafísico, estos permiten en tanto que vacíos, interpretaciones que vayan en otros ritmos. Piénsese, a propósito de estas cesuras, en el origen perdido o inmemorial en el que la "frase" se origina, siendo justamente dicha pérdida lo que permite el ritmo de un idioma que luego se reconoce como propio a pesar de la impropiedad del origen[604]. Ahora bien,

[603] Solo queda comentarla.

[604] Lacoue-Labarthe es particularmente claro sobre este punto en *Le chant des muses*, donde expone que la escucha del bebé, incluso antes de que este haya nacido, a cierta música que podría ser el fraseo del idioma,

dicha interpretación, que difiere de la metafísica, sería justamente aquella que pretende hacerse cargo de dicha cesura, que las reconoce justamente en las cesuras de un fraseo que hacen la melodía de una frase, pero que sobre todo asume su imposibilidad de realización. Y es justamente en esta última característica, es decir, en el elemento de lo imposible, que algo diferente "tiene lugar". Sin embargo, por el solo hecho de que esta interpretación "tenga lugar", esta no puede estar fuera del lenguaje. Por lo tanto, se determina así su fracaso en el intento de decir otra cosa diferente, ya que es justamente el lenguaje el terreno de la metafísica. Ahora bien, es esta imposibilidad una característica del pensamiento de Lacoue-Labarthe, la cual será trabajada más en detalle en los siguientes capítulos de esta tesis como el elemento "trágico" de su pensamiento. Esta imposibilidad resalta la debilidad del pensar que pretende lograr su realización, es decir, que pretende identificarse con lo que "es"[605]. Dicha debilidad del pensamiento es justamente lo que podría permitir un diferimiento con el acontecer de una resolución, siempre y cuando –y aquí ya opera un diferir contradictorio– este no "se presente" como algo diferente o como una solución a dicha imposibilidad, ya que, de hacerlo, en ese mismo momento deviene superación. Esa contradicción es lo que articula (también) el movimiento trágico de Lacoue-Labarthe, y es en ese sentido que habría que comprender la inscripción metafísica de su pensamiento. Dicho de otra forma: ¿lo trágico se vuelve en Lacoue-Labarthe una nueva resolución y, por lo tanto, habría aquí otra vez una confirmación de la metafísica? La respuesta a esta pregunta sería, en principio, afirmativa. Sin embargo, habría que resaltar que tal afirmación es justamente un fracaso del pensamiento, y porque es un fracaso algo diferente (puede) tener lugar, algo que habitaría en el límite del lenguaje, es decir, algo que quiere significar sin decir nada, perdiéndose justamente en dicha volición del decir[606].

---

con su "modulación" y "ritmo", demarca un origen perdido del que más tarde se intentará tener un "eco" como "identidad". Esto mismo es lo que permite diferenciar fácilmente ciertos cantos: música italiana, francesa, rusa, latinoamericana, etc., incluso sin que esta música incluya palabras. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Le chant des muses" En: *Pour n'en pas finir. Ecrits sur la musique*, (Paris: Christian Bourgois, 2015), 35–Ss.

[605] Hay en este sentido una crítica ontológica que pretende marcar lo que Derrida denominaba la "Différance".

[606] No está de más señalar que "…"no está haciendo la función de un concepto, ni menos aún se lo encontrará como tal en los escritos de Lacoue-Labarthe. Se está consciente aquí que "…" al ser un signo también significa, es decir, estos no logran mostrar en el lenguaje lo que aquí se ha pretendido exponer con ellos. El

Este problema de la voluntad de decir será trabajado más en detalle en páginas ulteriores en esta tesis. Sin embargo, se hará bien en destacar ahora que dicha pérdida es parte importante de lo que Lacoue-Labarthe comprenderá como "poema". Que si bien este, al igual que Heidegger, también interpreta leyendo a Hölderlin, esta interpretación destaca aspectos tan diferentes que es (casi) "radicalmente" otra. Mientras Heidegger pretende encontrar en la poesía de Hölderlin el significado de lo propio, lo auténtico de lo alemán[607], Lacoue-Labarthe destaca la comprensión de origen perdido que hay en el poeta alemán[608] y que es lo que determina a la representación y en particular al teatro, que fue también uno de los intereses de Hölderlin.

> Pero el "querer-no-decir-nada" de un poema no es un querer no decir nada. Un poema quiere decir. No es más que eso: puro querer-decir. Eso sí puro querer-decir ninguna cosa, la nada: aquello contra, y por lo que se da la presencia, lo que es. Y porque la nada escapa a todo querer, el querer del poema se desmorona como tal (…) es ninguna cosa lo que se deja decir, la cosa misma; y se deja decir por aquel que, a su pesar, hacia allí se dirige, lo recibe como lo irrecibible y a ello se somete. [*Mais le « vouloir-ne-rien-dire » d'un poème n'est pas un vouloir ne rien dire. Un poème veut dire, il n'est même que cela, pur vouloir-dire. Mais pur vouloir-dire le rien, le néant, ce contre quoi et par quoi il y a la présence, ce qui est. Et parce que le néant échappe à tout vouloir, le vouloir du poème s'effondre comme tel (…), c'est rien qui se laisse dire, la chose même, et se laisse dire en et par celui qui s'y porte malgré lui, le reçoit comme l'irrecevable et s'y soumet*][609].

único sentido que tienen aquí es mostrar una posibilidad de no significación en el lenguaje en el uso metafórico de algo que el lenguaje que no es una palabra.

[607] En sus cursos de los años 1934/1935, Heidegger relaciona en una misma línea, el *Dasein* histórico de los pueblos como aquello que surge de la poesía y que, además, sería el auténtico saber en sentido filosófico. *Cfr.* Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 57. / "Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'". *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 50

[608] Como se verá más adelante en esta tesis, la "condición" del origen perdido Lacoue-Labarthe la reconocerá particularmente en Hölderlin y también en Rousseau. Esta condición estará en el poeta alemán a propósito de su trabajo dramatúrgico. La idea central esta en que la naturaleza se pierde en la técnica. Ver apartado: "Del origen perdido: la fiesta".

[609] Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como experiencia*, (Madrid: Arena Libros, 2006), 30. / "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme expérience*, (France: Christian Bourgois, 2015), 33-34.

Por ahora lo que importa de la cita anterior es retener que esta "cesura", que podría ser llamada incluso "síncopa"[610], que abre la pérdida del origen y donde se juega el "puro-decir", que no es un decir puro, sino un "querer-no-decir-nada", es el "lugar" donde Lacoue-Labarthe intentará jugar la diferencia. La cesura, que es propia del pensar metafísico, así como también lo es su tendencia a obliterarla, abre la posibilidad de una diferencia con el pensar metafísico toda vez que esta abre un vacío en la representación que quiere-no-decir-nada, que no quiere significar, lo que para la metafísica es simplemente un sin sentido que habría solo que interpretar-superar. Es en este vacío donde se juega gran parte del pensamiento de Lacoue-Labarthe, ya que en este se distanciará de, o al menos retardará, el movimiento especulativo. Es lo que destaca la diferencia ontológica, lo que permite la comprensión del "*jouer*" del teatro, etc. Se trata aquí de una comprensión de lo que "es" "diferente", palabra que se debe escribir entrecomillada, ya que es de antemano un fracaso en el sentido en el que no logra ser radicalmente diferente. La cesura termina siempre por obliterarse en la ficción de una especulación. Sin embargo, justamente porque esta fracasa es que "cambia todo", ya que lo que se presenta no es la verdad comprendida como adecuación, sino una presentación que si algo tiene de propio es su impropiedad. Dicha presentación inauténtica es lo que Lacoue-Labarthe quiere estudiar como mimesis.

Conviene recordar que se ha hablado repetidas veces en esta tesis de la voluntad de decir que constituye a la metafísica. Es en este sentido que habría que comprender la *hybris* filosófica de lograr la identificación de ser y pensar, o de la "idea" que es "la unidad absoluta del concepto y de la objetividad [*die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*]"[611]. Sin embargo, si bien Lacoue-Labarthe no es completamente ajeno a dicha *hybris*, pues también hace filosofía, no la hace sin tener en cuenta un límite fundamental de esta, que es justamente reconocerse como finita, ya no solo en el sentido de Kant, quien comprende los excesos de la razón como temáticas irresolubles

[610] *Cfr., Ibíd.,* 29 / P. 32.
[611] George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (Madrid: Alianza, 2005), 283. / *Werke.* Bd 8, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 367.

racionalmente e inherentes a la razón misma, sino como una imposibilidad de decir lo que es.

Dicha imposibilidad cambia el panorama filosófico y es eso lo que se dibuja aquí como la comprensión hiperbológica de la verdad. Se trata en Lacoue-Labarthe de un pensamiento que se reconoce como débil, es decir, que no comprende la "idea de verdad" ni como adecuación, ni dialéctica, pero que tampoco puede hacer otra cosa que habitar la idea. Sin embargo, en dicha debilidad, se abre a otra cosa que no puede nunca ser "radicalmente" otra cosa. De esta manera, el problema de la representación ya no se resuelve en lo que es, sino que la *Darstellung* debe ser comprendida de otra "forma". Es por estos motivos que Lacoue-Labarthe no deja de insistir en la comprensión de la *Darstellung* como mimesis sin modelo.

5.5. DE LA DEBILIDAD

Lo que aquí se ha destacado como debilidad del pensamiento pretende mostrar que el pensamiento especulativo necesita de un exceso de fuerza (un forzamiento) para lograr la identidad de ser y pensamiento o del origen y su representación. Este movimiento especulativo tiene a su vez implicancias políticas que son importantes de resaltar. Por dar cuenta de este último propósito que conviene cerrar este capítulo dando cuenta del análisis que Lacoue-Labarthe realiza sobre la pobreza, donde se hace evidente el movimiento especulativo que le permite superar la pobreza en riqueza por medio de la espiritualización de Occidente.

Heidegger analiza la pobreza (en 1945[612]) y lo hace desde los siguientes versos atribuidos a Hölderlin:

[612] Lacoue-Labarthe destaca de principio a fin de su "presentación" la importante que es la fecha en relación con lo que Heidegger analiza, a saber, el movimiento especulativo que reconoce en la pobreza la riqueza espiritual de "occidente", en un momento en que un grupo de la academia de Friburgo, ente ellos Heidegger, se encuentra refugiado en el castillo de Wildenstein.

> En nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, hemos devenido pobres para devenir ricos.
> [*Es koncentrirt sich bei uns alles auf's Gesitige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*][613].

Lacoue-Labarthe reconoce en esta frase la esencia de lo trágico[614], a saber, la "hiperbología", que es donde "la mismidad de los opuestos o contrarios se establece hasta el infinito y, por lo tanto, no se establece. [*s'établi à l'infini – et donc ne s'établi pas – la mêmeté des opposés ou des contraires*]"[615]. En otras palabras, la esencia de lo trágico tendría relación con la interrupción del pensamiento especulativo en un infinito desencuentro. Sin embargo, Heidegger, lejos de tener esta comprensión de "interrupción", que pone en evidencia la inquietud de la problemática, se (con)centra más bien en lo que podría ser el "sereno" problema del espíritu[616]. Así, en vez de detenerse en la incompletud infinita del oxímoron, se refiere a la pobreza –en la situación de un refugio en la Alemania de 1945– en los siguientes términos:

> … es la alegría enlutada de nunca ser demasiado pobre. En esta calma inquieta reposa la serenidad que está acostumbrada a sobreponerse a todo lo que provenga de la necesidad. [*… Die Armut ist die trauernde Freude, nie arm genug zu seyn. In dieser stillen Unruhe beruht ihre Gelassenheit, die alles Nothafte zu verwinden gewohnt ist*][617].

---

[613] Martin Heidegger, *La pobreza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 93. / *La pauvreté,* (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 70.
[614] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Presentación". En: *La pobreza,* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 49. / "Présentation". En: *La pauvreté*, (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 30.
[615] *Ibíd*., 49. / 59.
[616]"Solo podemos comprender el tenor y el alcance de esta sentencia si sabemos lo que piensa Hölderlin cuando dice 'lo espiritual'. [*Wir können diesen Ausspruch in seinem Gehalt und in seiner Tragweite nur verstehen, wenn wir wissen, was Hölderlin denkt, wenn er sagt « das Geistige »*". Martin Heidegger, *La pobreza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 95. / *La pauvreté*, (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 72.
[617] Martin Heidegger, *La pauvreté (*Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 86. [se ha decidido mantener nuestra traducción debido a que Lacoue-Labarthe traduce "*trauernde*" por "*endeuillée*", en cambio, Irene Agoff lo hace por "ensombrecida". Si bien ambas traducciones son pertinentes. En esta tesis la cuestión de la muerte, que se analiza en los capítulos siguientes, tiene un especial lugar. Por lo que

De esta manera, se articula –en Heidegger y, por lo tanto, en la tradición filosófica– un desarrollo que conlleva la pobreza de la necesidad a su transformación por medio de una "revolución espiritual"; a una apertura hacia lo libre, la cual, a su vez, pretende no comprenderse en la "potencia de lo negativo". Para Heidegger, entonces, la pobreza se encuentra ligada a la riqueza. Sin embargo, es por medio de dicha "revolución" –que Lacoue-Labarthe no se abstendrá de poner en relación con la famosa sentencia del *Anti-Dühring:* "el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad [*es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit*]"[618], lo que devela una inscripción con la tradición metafísica de la que Heidegger se quiso siempre apartar– que esta tiene lugar. La primera cuestión que habría que abordar en este "discurso homiliario"[619] que hace Heidegger es que hay un desplazamiento de lo que antes reservaba para el pueblo alemán hacia los pueblos de Europa u Occidente[620]. La pobreza sería entonces necesaria para –siguiendo a Heidegger– dar con la riqueza de la que Occidente es capaz, es decir, el "poder ser pobre" es lo que permitiría el paso a lo espiritual, que no sería otra cosa que la posibilidad de la decisión historial de los destinos, lo cual, sin embargo, –y en ello culmina el análisis de Lacoue-Labarthe– solo tendría lugar por medio de una meditación que surja desde (la pobreza de) la esencia propia de los pueblos (occidentales)[621].

---

se ha preferido mantener el sentido del duelo. En cualquier caso, la referencia al español está en: Martin Heidegger, *La pobreza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 115.]

[618] Friedrich Engels, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, (Madrid: Fundación Federico Engels, 2014), 379. / Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke.* Bd 20, (Berlín: Dietz Verlag, 1965), 264.

[619] Lacoue-Labarthe reconoce en la estructura de este "discurso" lo homiliario. La citación a Hölderlin aquí en dicho momento tan particular, no se explica. Heidegger lo hace como si fuera de suyo citar a Hölderlin. Volviéndolo una suerte de palabra sagrada en la que él haría de porta voz. *Cfr.*Philippe Lacoue-Labarthe, "Presentación" En: *La pobreza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 17. / "Présentation". En: *La pauvreté*, (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 10-11.

[620] "Solo si se afinan según el Tono fundamental de la pobreza se volverán las naciones europeas los pueblos ricos de Occidente… [*Nur wenn die europäischen Nationen auf den Grundton der Armut gestimmt sind, werden sie zu reichen Völkern des Abendlandes…*]. Martin Heidegger, *La pobreza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 117. / *La pauvreté*, (Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004), 86.

[621] *Cfr., Ibíd*., 119. / 88.

Ahora bien, un par de años antes, en la conferencia que se conoce como "Memoria [*Andenken*]", Heidegger ya exploraba esta comprensión espiritual, y relaciona en ella, un punto de especial importancia para esta tesis, a saber, una "ley fundamental de la historia".

> Para fundar el morar humano como un morar poético, lo primero que tiene que conseguir el espíritu poético mediante el decir poético es sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia. Esta ley del quehacer poético de los futuros poetas es la ley fundamental de la historia que ellos han de fundar. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, y dicho retorno sólo puede llegar a ser bajo la forma de un viaje de salida a lo extraño. [*Der dichtende Geist, der das menschliche Wohnen als ein dichterisches gründen soll, muß selbst zuvor dichtend im Gesetz seines Wesens heimisch werden. Dieses Gesetz des Dichtertums der künftigen Dichter ist das Grundgesetz der durch sie zu gründenden Geschichte. Die Geschichtlichkeit der Geschichte hat ihr Wesen in der Rückkehr zum Eigenen, welche Rückkehr erst sein kann als Ausfahrt in das Fremde*][622].

Se ha insistido a lo largo de todo este capítulo en que en el pensamiento de Lacoue-Labarthe hay una imposibilidad de dar con lo originario y lo propio, de donde nace el intento de hacerse cargo de la debilidad del pensamiento. En este punto se plantea como antípoda a Heidegger, que será decisiva para comprender el pensamiento y la estrategia política del pensador francés. Mientras que para Lacoue-Labarthe la comprensión misma del pensamiento pretende hacerse cargo de lo impensable en tanto que tal, Heidegger pretenderá tocar lo originario en un movimiento especulativo de surgimiento espiritual. En este sentido, la construcción filosófica con la que Heidegger quiere dar se encuentra en íntima relación con una implicación política que (quizá) constituya a Occidente.

[622] Martin Heidegger, "Memoria". En: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (Madrid: Alianza, 2005), 105. / "Andenken". *Gesamtausgabe.* Bd. 4, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981), 95.

5.6. DE LA TRAGEDIA FILOSÓFICA A LA FILOSOFÍA TRÁGICA

La filosofía para Lacoue-Labarthe se fundamenta en la exclusión del pensamiento mimético. Esta exclusión es fundamental porque se confirma a lo largo de la historia de la filosofía posibilitando su figuración y afirmación.

Así mismo es posible reconocer en el movimiento especulativo la *hybris* que fundamenta esta exclusión que es el intento metafísico de salir de la metafísica, en la pretensión de ir a "las cosas mismas" o ocupándose el "asunto", vale decir, de la verdad. El movimiento sería siempre el mismo, a saber, intentar presentar lo originario en una representación del pensamiento.

La filosofía de Lacoue-Labarthe es, en cambio, una filosofía que se reconoce al límite, es decir, en su final. Esta situación no es necesariamente un dentro de la filosofía, pero tampoco es un fuera, o también: se trata de una situación de dentro y fuera. Desde este lugar, la filosofía que tiende a salir de sí para afirmarse como pensamiento verdadero, Lacoue-Labarthe la comprende en un fracaso, es decir, fracasa su intención de salida. En este sentido, la no-salida de la metafísica no se celebra como un logro del pensamiento. ¿Qué significa entonces este fracaso? Significa quedarse en la filosofía, pero distanciándose de la voluntad de un éxito del pensamiento que por fin comprendería su situación original. La filosofía en su límite –que es un límite entonces con lo no-filosófico– asume el fracaso de la identidad de ser y pensamiento.

Este fracaso entonces no pretende ser un éxito, sin embargo, comprende una sensibilidad diferente para la filosofía. La filosofía al límite no la exime de intentar desbordarse de sí misma, es decir, de intentar hacer experiencia de lo que ella comprende como su afuera. El afuera de la metafísica, para Lacoue-Labarthe, es la consideración de la literatura, sin embargo, este afuera lo es solo para la metafísica. En otras palabras, para Lacoue-Labarthe la literatura está al interior de la metafísica o bien la metafísica es también literatura. La implicación de esta consideración está en que cae la diferencia

metafísica de la verdad y, por lo tanto, se desactivan las propiedades esenciales que pretende re-encontrar el pensamiento especulativo.

Lacoue-Labarthe muestra que el movimiento especulativo estaría presente a lo largo de toda la filosofía de Heidegger. Por ello no será difícil encontrar en él la voluntad de salir de la metafísica. Esta especulación es la que le permite a Heidegger, por ejemplo, reconocer lo propio de la filosofía y lo propio del pensamiento y también explica el reconocimiento de lo propio en una espiritualidad.

Estas consideraciones de la filosofía tienen para Lacoue-Labarthe una implicación política que bien podrían ser las de todo occidente, que es la de una estructura sacrificial en la cual se erige la espiritualización[623]. Es también en este sentido que Lacoue-Labarthe piensa la exclusión y exilio de los artistas como momento fundamental de la filosofía.

En consideración de todo lo anterior que, si se puede hablar de filosofía en Lacoue-Labarthe es solo a condición de hablar de una filosofía trágica. Esto, sin embargo, lejos de ser una proposición, lo que implica es, más bien, hacerse cargo de su situación inherente de tragedia, a saber, que no puede permitirse representación alguna, ni siquiera una presentación negativa y al mismo tiempo, no puede hacer otra cosa que filosofía. En este sentido, si se puede hablar de filosofía en Lacoue-Labarthe hay que hacerlo en consideración de su debilidad de representación.

[623] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Penser l'Europe après Auschwitz". En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'occident*, (France: Lignes, 2012), 87-94.

CAPÍTULO III

DECONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Este capítulo tiene como objetivo mostrar la deconstitución que Lacoue-Labarthe muestra a propósito de la figura especulativa del sujeto.

Para ello se da cuenta de las comprensiones de tragedia que el pensador de "typographie" retoma de Hölderlin. En esta comprensión destaca la pérdida de lo originario que a su vez permite dos comprensiones que articulan una historicidad particular para poder pensar la representación, estas son la muerte y la locura. Es en consecuencia de dicho análisis que surge el problema de lo irrepresentable en el sujeto, siendo la muerte y la locura dos experiencias que minan la comprensión especulativa de propiedad del sujeto, es decir, estas dan cuenta de un límite de la especulación, donde esta última solo puede funcionar en un ejercicio de *hybris*, que fuerza una presentación.

Del análisis de esta consideración de la tragedia se sigue el examen de experiencias "subjetivas" que dan cuenta de este límite en la figuración del sujeto. Las experiencias que Lacoue-Labarthe destaca son la de la compulsión autobiográfica y la de la obsesión musical.

De este análisis se concluye que el sujeto es una figura que no da cuenta de su existencia en el sentido de que esta sobrepasa su determinación especulativa. Ahora bien, el acento que pone Lacoue-Labarthe a estos análisis es trágico, lo que quiere decir, que no hay posibilidad alguna de dar cuenta de la identidad del sujeto al mismo tiempo que es imposible salir de su figuración. Así, el énfasis que pondrá Lacoue-Labarthe a su comprensión de "sujeto" será la de la *désistence*, es decir, la de una asunción de su impropiedad en tanto impropiedad, lo que llevará a comprender la experiencia subjetiva como la experiencia del *jeu* del teatro.

1. DEL YO A LA LOCURA

El trabajo de análisis deconstructivo que realiza Lacoue-Labarthe a propósito de la figura del sujeto, se ocupa de destacar la dimensión trágica de esta configuración. Esto retoma la comprensión de la metafísica anteriormente trabajada, que quiere decir que esta se podría considerar como una *hybris* del pensamiento. Así, su deconstrucción podría comprenderse como una consideración de sobriedad. La diferencia primera que se explicita con esto está en que Lacoue-Labarthe no pretende fundar un nuevo discurso que encuentre la verdadera subjetividad, sino que trabaja más bien en un debilitamiento de dicha *hybris*, es decir, opera al interior del pensamiento metafísico. Esta debilitación pretende entonces asumir un límite de la representación. Ya no se trata de la re-presentación de un sí mismo originario, sino de la asunción de que hay representación porque hay lo irrepresentable.

La con-figuración de la historicidad como la presentación de lo propio permite a la metafísica confirmar su sentido en la figura del sujeto, reconociendo así su propiedad. La deconstrucción trágica destaca, sin embargo, la condición de la representación figurativa que está en la pérdida de su origen sin que con ello se inaugure ninguna situación nostálgica.

La deconstrucción que Lacoue-Labarthe expone a propósito del sujeto opera en los límites de la experiencia. Donde la representación evidencia el vértigo de lo impropio. Como se verá a lo largo de este capítulo, se hace explícita esta experiencia en el problema de la locura, de la muerte, de la escritura y de la música.

1.1. "YO"

Como ya se ha visto en los capítulos anteriores, todo trabajo "filosófico" sobre Lacoue-

Labarthe debe hacerse cargo de su insistencia en indicar la siguiente afirmación: "yo no me reivindico como filósofo [*je ne me revendique pas comme philosophe*]" [624] o "yo no soy un filósofo [*Je ne suis pas un philosophe*]"[625]. Estas expresiones no solo están complejizando la inscripción del pensamiento de Lacoue-Labarthe en la filosofía, sino que también abren la posibilidad de una "crítica (sin crítica)" al "yo" que habla (no) reconociéndose, (no) identificándose. En este sentido, se vuelve importante destacar la suspicacia que le genera a Lacoue-Labarthe este "yo" que se reconoce a sí mismo, que parece evidenciar una suerte de duplicación de sí. Este movimiento de reconocimiento que no es otro que el especulativo configura entonces a la filosofía y al sujeto. La problemática del sujeto que se abre con el yo, Heidegger la habría comprendido "insuficientemente"[626] como la época del sujeto[627], ya que, para Lacoue-Labarthe, el problema del sujeto no se reduce al surgimiento moderno de un "yo", sino que tiene una implicación mucho más profunda que es la de una voluntad especulativa en la que se sostiene Occidente.

El pensamiento de Lacoue-Labarthe se esfuerza en deconstruir las implicancias especulativas de la comprensión del "sujeto". Este capítulo intentará mostrar algunos aspectos de la particular deconstrucción de Lacoue-Labarthe a este propósito. La cuestión que está en juego es que suponer al "sujeto" como fundamento primero de la palabra[628] o dialectizar su negación en una identificación que asuma la negatividad allí emplazada,

---

[624] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène. Suivi de dialogue sur le dialogue*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 24

[625] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde, *Entretiens de l'Île Saint*-Pierre, (France: Production hors oeil. 2006), DVD.

[626] Parte de la crítica (sin crítica) tiene que ver con que, si bien Heidegger habría reconocido en la modernidad la época del sujeto, es decir, aquella época donde el *ego* representa al ser, para Lacoue-Labarthe esta consideración es insuficiente. El pensador de "Typographie" ve en la figuración del sujeto al pensamiento occidental en general, o sea, a la filosofía. Para Lacoue-Labarthe el sujeto anuncia una particular relación afirmativa hacia la muerte. Esto quiere decir que habría una comprensión sacrificial en la estructuración de Occidente. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'hypothèque occidentale". En: *La réponse d'Ulysse et d'autres textes sur l'Occident*, (Europe: Lignes, 2012), 35-46.

[627] *Cfr.* Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", En: *Caminos de* bosque, (Madrid: Alianza, 2010), 72-Ss. / "Die Zeit des Weltbildes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977), 87-Ss.

[628] Se analizará más adelante que, para Lacoue-Labarthe, el "sujeto" es más bien la "hipoteca" que hace surgir a Occidente. Y, en este sentido, no solo no es una invención de la modernidad, sino que es la consecuencia de un intento de decir la muerte en la resurrección, cuestión que vendría ya de los griegos. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'hypothèque occidentale". En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'occident*, (France: Lignes, 2012).

arriesga el fundamento del pensar occidental que, al mismo tiempo, ha llevado al horror[629].A este propósito, Jean-Luc Nancy ha destacado reciente que Lacoue-Labarthe habría tenido ya en los años ochenta esta intuición de que "el antisemitismo no pueda ser simplemente aprehendido en el registro empírico, sino que exige un registro fundamental – "historial", entonces y "espiritual" [*l'antisémitisme ne puisse être simplement appréhendé sur le registre empirique mais exige un registre fondamental – « historial » donc et « spirituel »*]"[630], es decir, en una consideración fundamental del pensamiento occidental.

Ahora bien, tomando en cuenta lo hasta aquí ya visto, a propósito de la configuración de la filosofía, resulta difícil poder decir que las aseveraciones que Lacoue-Labarthe señala proceden de una "idea" o de una "obra". Sin embargo, se señala con el "yo" una proveniencia que por ahora se podría denominar de lugar; en el sentido que se dice: "de ahí proviene ese sonido". Así, el "yo" del "'yo' no soy un filósofo" puede reenviar a "algo/que" [*quoi*] antes que a un alguien [*qui*]. La cuestión que se pone en discusión así es que este último parece determinar de antemano cierta identidad[631] o "reunión de existencia, lenguaje y tiempo"[632].

Ahora bien, este "lugar" que también puede ser comprendido como existencia hace referencia a lo bio-gráfico y no a la confirmación de un supuesto principio subjetivo que fundamente una edificación teórica. Lacoue-Labarthe destaca así una diferencia entre la comprensión de un sujeto como fundamento de un *logos* y un "sujeto" comprendido como escritura. Esta diferencia plantea pensamientos que en muchos puntos se leen a contrapelo, lo que no quiere decir que haya necesariamente[633] una contradicción o que se trate

[629] La problemática central que está puesta aquí es la del peligro del pensamiento y la tesis que se podría explicitar es que el pensamiento occidental amparado en la identidad que permite tanto el yo como el espíritu arriesga –lo que no quiere decir que haya una destinación absoluta a– el horror de occidente o su catástrofe que habría sido la *Shoah*.
[630] Jean-Luc Nancy, *Exclu le juif en nous,* (Paris: Galilée, 2018), 19-20.
[631] Lacoue-Labarthe reconoce en esta forma de tratar el problema una cierta analogía con la diferencia entre *Dassheit* y *Washeit* que trabaja Heidegger. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La réponse d'Ulysse" En: *La réponse d'Ulysse et d'autres textes sur* l'Occident, (Europe: Lignes, 2012), 9-Ss.
[632] Pablo Oyarzun se refiere explícitamente a Heidegger en esta comprensión de lugar. *Cfr.* Pablo Oyarzún, *Entre Heidegger y* Celan, (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2013), 60.
[633] O sea que tampoco quiere decir que no haya contradicción.

radicalmente de otra cosa.

Asimismo, Lacoue-Labarthe destaca que ya desde Nietzsche es manifiesta la relación entre la teoría y lo autobiográfico: "se sabe, desde de Nietzsche (…) que todo trabajo llamado hasta hace poco "teórico" es en realidad autobiográfico. [*on sait depuis Nietzsche (...), que tout travail appelé il y a peu encore « théorique » est en réalité autobiographique*]"[634]. De esta manera, para Lacoue-Labarthe, no solo no tiene cabida la dicotomía que supone la diferencia entre biografía y trabajo teórico[635], sino que se abre en este (des)encuentro el terreno de análisis que será de primera importancia en su pensamiento, a saber, el de la literatura, que también llamará –haciendo eco de una cierta tradición– la "escritura"[636]. A este respecto, Bianchi y Kharlamov recuerdan que la comprensión de "biografía" que estaría aquí en juego está relacionada con la comprensión que Roger Laporte tenía de esta: "la apuesta de una cierta vida que no es ni anterior ni exterior a la escritura. [*le pari d'une certaine vie qui n'est ni antérieur ni extérieur à l'écriture*]" [637].En Laporte, de hecho, la escritura se relaciona estrechamente con la biografía. Ahora bien, como se verá más adelante, la cuestión que plantea la escritura es más bien un distanciamiento con la comprensión de muerte que hay en Occidente[638], que es –a su vez– el problema del sujeto que, según Lacoue-Labarthe, está relacionada con una "política de sacrificio y de muerte [*politique du sacrifice et de la mort*]"[639].

---

[634] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fiction du biographique". En: L*ignes*, (Paris: Nouvelle édition lignes*. 22,* 2007), 196. La referencia de Nietzsche se encuentra en: *cfr.* Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del* mal, (Madrid: Alianza, 2005), 27. "Jenseits von Gut und Böse" *Sämtliche Werke.* Bd. 5, (Berlín: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999).19-20.

[635] Diferencia que el pensamiento del sujeto quisiera marca, sin embargo, al mismo tiempo que el sujeto se muestra como un garante particular y universal a la vez, la teoría (metafísica) va en acorde.

[636] Esta comprensión de la literatura como escritura es una cierta herencia romántica en que la literatura deja de designar la totalidad de las cosas escritas y se comienza a comprender como arte. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jea-Luc Nancy, "Un arte sin nombre". En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 326. / "Un art sans nom" En: *L'absolu littéraire,* (Paris: Seuil, 2012), 265.

[637] Aristide Bianchi et Leonid Kharlamov, "Presentación" En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot.* (Buenos Aires: Nueva Visión), 11. / "Présentation". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice* Blanchot, (Paris: Galilée, 2011), 14.

[638] Comprensión que, según Lacoue-Labarthe, es decisiva para la construcción de Occidente. Se podría llegar a decir, que dicha comprensión "es" Occidente y Sujeto; ya que en ella se fundamenta la espiritualización que pretende superar la muerte en una inmortalidad.

[639] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'hypothèque occidentale". En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur* l'occident, (France: Lignes, 2012), 42.

Desde los primeros textos de Lacoue-Labarthe se encuentra que cada vez que escribe "yo" lo hace justamente así, "entrecomillas"[640]. El motivo de ello está en que la supuesta propiedad íntima que se intenta nombrar con esta palabra no está exenta de una impropiedad y, por lo tanto, es una puesta en cuestión de la posibilidad de representación de una (la) propiedad verdadera de sí mismo. Dicho de otra manera, no hay en Lacoue-Labarthe una comprensión de la representación en un sentido fuerte, sino débil. La representación del yo no trae a presencia al sí mismo propio, sino que marca siempre una diferencia, una imposibilidad de la presentación. Asimismo, cada vez que se pronuncia o escribe "yo", esa palabra que pretende nombrar lo más íntimo y propio de un "alguien" solo dice lo más común: la representación en el lenguaje "yo" es la misma para que cualquier alteridad pueda señalar, a su vez, su íntima propiedad. ¿Es entonces ese "yo" que escribo el mismo que lee el lector? ¿No hay ya en esta experiencia una suerte de desplazamiento en la teoría misma? Esta problemática concierne a la de la literatura a propósito del problema de los géneros[641], que será analizado en este capítulo: ¿Hay un género subjetivo, una forma de escritura que pueda "verdaderamente" escribir "yo"?

1.2. DE LA EXPERIENCIA POÉTICA

Lacoue-Labarthe no comprende la autobiografía como el relato de las vivencias de un yo, es decir, la experiencia aquí puesta en juego no cuenta nada[642]. Esta experiencia se asume

[640] Incluso cuando escribe su nombre propio lo hará de esta manera, "Philippe Lacoue-Labarthe". *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 270. Esta sobriedad y precaución que tiene Lacoue-Labarthe a lo que se refiere, la resalta Derrida a propósito de estas mismas comillas. Marcando así, un particular énfasis en que muy probablemente Lacoue-Labarthe ensaye otra concepción de "sujeto". *Cfr.* Jacques Derrida, "Desistencia". En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017), 1199. "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003), 203

[641] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como* experiencia, (Madrid: Arena Libros, 2006), 23. / "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme expérience*, (Paris: Christian Bourgois, 2015)*,* 24-25.

[642] Esto se relaciona con la comprensión de poesía y experiencia que se ha visto en el apartado "Verdad hiperbológica". Donde se expone la experiencia poética como "querer-no-decir-nada".

como un uso del lenguaje que no es el de la comunicación. Así, el problema de lo "verdadero" no se resuelve en una suerte de identidad de relato y lo ocurrido a un sujeto.

> Propongo llamar a esto de lo que es la traducción: la experiencia. Con la condición de que se interprete estrictamente el término –del *ex-periri* latino: paso através de un peligro– y evitando, sobre todo, referir su contenido a cualquier cosa "vivida", a lo anecdótico. *Erfahrung*, por tanto, en lugar de *Erlebnis.* Y digo experiencia porque aquello de lo que surge/[brota] el poema –en este caso del recuerdo de un deslumbramiento, que es como decir del vértigo puro de la memoria– es justo aquello que no ha tenido lugar; que no ha sucedido en el acontecimiento singular a la que se remite el poema, pero que no se refiere: en este caso, la visita. [*Ce dont il est la traduction, je propose de l'appeler l'expérience, sous la condition d'entendre strictement le mot – l'ex-periri latin, la traversée d'un danger – et de se garder, surtout, de référer la chose à quelque chose « vécu », ou à de l'anecdote.* Erfahrung*, donc, et non pas* Erlebnis*. Je dis expérience parce que ce dont « jaillit » le poème, ici – la mémoire d'un éblouissement, c'est-à-dire aussi bien le pur vertige de la mémoire –, est justement ce qui n'a pas eu lieu, n'est pas arrivé ou advenu lors de l'évènement singulier auquel le poème se rapporte, mais qu'il ne rapporte pas*][643].

Se comienza así a dibujar dicho desplazamiento "teórico" como la experiencia de un vértigo, que no es otra cosa que la experiencia singular que no admite traducción y a la vez exige una. La experiencia comprendida aquí no es entonces la vivencia de un sujeto que pueda ser contada. Se trata más bien de la experiencia comprendida en la imposibilidad de re-traer (presentar) "algo" por medio del lenguaje (que no sea lenguaje). Comprendido el pensamiento desde este punto, habría que decir que si hay un imperativo de la teoría –que no es otra cosa que lenguaje– este es el de su traducción. Esto indica que la representación (la traducción) se (re)conozca como diferenciada de lo que sería "su" pertenencia originaria. Esta comprensión de la teoría como traducción o in-originaria es la "teatralidad" con la que Lacoue-Labarthe comprenderá la experiencia, es decir,

[643] Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como* experiencia, Madrid: Arena Libros, 2006), 27-*28. /* "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme expérience*, (Paris: Christian Bourgois, 2015), 30-31.

literalmente como "representación"; en la cual entran en una escena trágica las figuras[644].

Ahora bien, se hace necesario señalar a propósito del problema del lenguaje y en particular de la poesía que –para Lacoue-Labarthe– la *Dichtung* se comprende en un sentido muy diferente al de Heidegger. Este último pretendía encontrar en la poesía –y muy particularmente en la de Hölderlin– la "revelación del ser [*Offenbarung Seyn*]"[645]. A propósito de la consideración de la poesía en Lacoue-Labarthe, que no es otra cosa que la problemática de la literatura y su relación con el teatro, Marc Goldschmit escribe:

> La existencia es entonces la cosa del poema, su "sujeto". (…) la existencia no es entonces tampoco poética en el sentido de la *Dichtung*, de la esencialización del decir (…) Es más bien un modo de exposición (…) La cuestión de la literatura no es así, solamente hecha a la filosofía, sino [también] a la existencia. Lacoue-Labarthe se pregunta si, en el fondo, la existencia no es más que impropia, actuada, si no es más que teatro. [L'existence est donc la chose du poème, son « sujet ». (…) l'existence n'est donc pas non plus poétique *au sens de la Dichtung de l'essentialisation du dire (...) C'est plutôt un mode d'exposition (...) La question de la littérature n'est donc plus seulement posée à la philosophie mais à l'existence. Lacoue-Labarthe se demande peut-être au fond si l'existence n'est qu'impropre, jouée, si elle n'est que théâtre*][646].

De esta manera, el problema del sujeto en Lacoue-Labarthe se devela a la vez como un problema forzosamente central, es decir, que su centralidad parece ocultar una descentralidad. Este problema es central también porque se muestra como una tendencia occidental, que es a la figuración del pensamiento. Sin embargo, Lacoue-Labarthe muestra que esta figuración solo es posible mediante un momento especulativo que asegure un supuesto paso más allá de la singularidad al mismo tiempo que pretende mantenerla, o sea, un movimiento de *Aufhebung*. Esta especulación, sin embargo, solo se posibilita en

---

[644] La problemática del teatro y la tragedia será trabajada en el Capítulo V de esta tesis.
[645] Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 19. / "Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'". *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 6.
[646] Marc Goldschmit, "La condition impossible de l'existence poétique." En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (France: Lignes, 2010), 182.

una experiencia (especular o teórica) de infinitud. En otras palabras, la figura del sujeto se sostiene en la anulación de la diferencia ontológica que paradójicamente no pretende ser la experiencia particular de un sujeto, sino una universal (abstracta) para todos los sujetos. Lacoue-Labarthe muestra entonces que esta experiencia especulativa se sostiene en un movimiento de *hybris* del pensamiento (al menos occidental) que pretende reconocer el ser (la totalidad) y la verdad; y este reconocimiento se sustentaría (se "sujetaría") en la figura de un sujeto.

Asumir entonces la diferencia ontológica no es solo una "postura" teórica o incluso política[647], sino la asunción de la "teatralidad" del pensamiento, es decir, "ser"[648] representación en el sentido de no ser más que representación. Este es nuevamente el problema de la mimesis.

2. DE LAS TRAGEDIAS: LOCURA Y MUERTE

Gilbert Murray, en su *Historia de la literatura clásica griega*, recuerda que la palabra "tragedia" proviene de *tragos,* y hace referencia al canto de las cabras que a su vez vincula con la imagen originaria del sacrificio de un macho cabrío. Al mismo tiempo, el estudioso británico destaca la cercanía, en la antigua Grecia, de la palabra *dromena* con *drama* haciendo ver que hay en la tragedia una relación esencial con la mimesis y la representación[649].

---

[647] Ya que como bien es sabido será justamente Heidegger, que para Lacoue-Labarthe es políticamente más que reprochable, quien mostrará el problema de la diferencia ontológica. Sin embargo, lo que muestra Lacoue-Labarthe es que lo terriblemente político de Heidegger aparece en los momentos en que realiza algún movimiento especulativo. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Penser l'Europe après Auschwitz". En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'occident*, (France: Lignes, 2012), 92-Ss.

[648] Se utilizan aquí las comillas, ya que es justamente la presentación del ser la que se evita en la re-resentación.

[649] "Había un elemento mimético en la primera poesía popular, y oímos hablar de "drômena" (cosas representadas) -la palabra está muy cerca de "drâma" (representación)- en muchos cultos religiosos. El nacimiento de Zeus fue representado en Creta; su matrimonio con Hera, en Samos, Creta y Argos. Había marionetas sagradas, 'Daidala, en Platea. La "Danza de la Grulla" de Delos mostraba a Teseo salvando a los niños del Laberinto; e incluso los misterios de Eleusis y otros lugares hacían sus revelaciones más a los ojos

Para Lacoue-Labarthe la consideración del problema del sacrificio como el de la representación operan al interior de su pensamiento. Esta consideración destaca que la representación se intenta superar por medio de un sacrificio, ya que este permitiría un acceso a lo irrepresentable.

La forma de relacionarse con lo irrepresentable o más bien el intento –que habría que calificar de *hybris*– en el que el pensamiento pretende representar lo irrepresentable, tendría a lo menos dos maneras que darían cuenta, siguiendo los análisis que Lacoue-Labarthe hace de Hölderlin, de una consideración historial de la representación: la *hybris* de la representación de los antiguos, que consistía en la identificación con los dioses, según una identidad que se daba en un cuerpo y que, por ello, coincidía con la muerte física; y la representación de lo irrepresentable que para los modernos es más bien la meta-física, esto es, el pensamiento donde lo irrepresentable pretende tener lugar. De esta manera, para la modernidad no es la muerte lo que arriesga el sacrificio de representación de lo irrepresentable, sino la desmesura, es decir, la locura.

Así, para Lacoue-Labarthe, habría que considerar la configuración moderna de la conciencia, entendida como presentación de sí mismo, como un exceso de representación. De esta manera, como se verá en este capítulo, es la figura del sujeto, la que será cuestionada como exceso especulativo.

2.1. EL SUJETO DE LA METÁFORA

mortales por medio del espectáculo que a los oídos mortales por medio de una declaración definitiva". [*There was a mimetic element in the earliest popular poetry, and we hear of 'drômena' (things performed) -the word lies very near 'drâma' (performance)-in many religious cults. The birth of Zeus was acted in Crete ; his marriage with Hera, in Samos, Crete, and Argos. There were sacred puppets, 'Daidala, at Platea. The 'Crane-Dance' of Delos showed Theseus saving the children from the Labyrinth ; and even the mysteries at Eleusis and elsewhere made their revelations more to mortal eyes by spectacle than to mortal ears by definite statement*]. Gilbert Murray, *A history of ancient Greek literature.* (New York, Appleton and company, 1901), 205./ *Cfr*. Gilbert Murray, *Historia de la literatura clásica griega*, (Buenos Aires: Editorial Albatros, 1947), 232-233.

La consideración de esta pérdida originaria en relación con la problemática del sujeto evoca rápidamente a otro pensador sobre el cual Lacoue-Labarthe trató en más de una oportunidad, a saber, Jacques Lacan. Según este último de hecho el sujeto se encuentra "barrado", lo que quiere decir que algo de lo que constituye al sujeto como tal le es impropio a la conciencia.

Ahora bien, no es propósito de esta tesis deslindar el problema de la falta constitutiva del sujeto en la particularidad del psicoanálisis lacaniano. Sin embargo, se tendrá en cuenta que la comprensión de la falta del objeto primordial –la madre[650]– posibilita el acceso a lo simbólico, vale decir, al lenguaje. Esto quiere decir que para Lacan el acceso al lenguaje está dado justamente por la pérdida del objeto primordial. Pérdida de una condición simbiótica con la madre. Situación que ha tenido lugar en el momento de la gestación y la primera infancia[651]. Hay que tener claro que en Lacan esta comprensión de la falta constitutiva es el desencadenante del deseo que se moverá metonímicamente. En otras palabras, es el deseo vaciado de contenido, según Lacan, lo que va constituyendo en sus desplazamientos al sujeto neurótico.

Lacoue-Labarthe y Nancy, que dedicaron su primer trabajo "a cuatro manos"[652] a analizar un texto de Lacan, muestran que la estrategia lacaniana es en cierto sentido heideggeriana. Se trata del texto *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*[653]. Este texto

---

[650] Es decir, la ausencia o falta de la madre. Resnik mostrará que es justamente la ausencia de la madre arcaica, que luego se reedita en el corte paterno lo que permite la palabra madre para nombrar eso que no está. *Cfr.* Salomón Resnik, "La madre arcaica y la función del padre". En: *Revista de Psicoanálisis de APM.* Tomo 47. Nº 2, (Madrid: 1990).

[651] La madre que en lenguaje lacaniano es el objeto primordial es considerada como tal ya que el embarazo representa el momento de la ausencia de necesidades. Del colmo de todo bienestar que en psicoanálisis es identificado con la ausencia de malestar. En psicoanálisis también es comprendido el espacio de lactancia del bebé como un momento simbiótico que viene a ser cortado por la ley del padre.

[652] *Cfr.* Jean-Luc Nancy, "D'une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe". En:: *Revue l'animal.* Nª 19-20, (Paris: 2008), 108.

[653] Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, (Paris: Galilée, 1973). La firma de este texto es el única que lleva los nombres de ambos pensadores invirtiendo el orden alfabético. Le he preguntado directamente a Jean-Luc Nancy por este hecho y me ha aclarado que esta fue una decisión arbitraria del maquetista del libro y que, sin embargo, ni Lacoue-Labarthe ni él (Nancy) estaban conformes con esta decisión, ya que podía generar confusiones en los lectores. Este orden se mantiene solo en la primera edición de esta obra, que es la que aquí citamos. Sin embargo, la mayoría de las referencias a este texto se hacen en esta tesis de la edición de 1990. Las excepciones se deben a modificaciones del texto citado en la edición más nueva.

fue recomendado a leer por el mismo Jacques Lacan, destacándolo como un modelo de buena lectura al que incluso ninguno de sus cercanos había hasta ese momento logrado llegar, a pesar del hecho que los nombres de los autores no solo son omitidos en su comentario, sino que son catalogados como "subalternos" [*sous-fifres*][654]. Sin embargo, el psicoanalista francés califica la última treintena de páginas de dicho libro –que son las que en esta tesis tendrán más atención– de ser una de las escrituras más mal intencionadas[655] que habría recibido. En *Le titre de la lettre* se concluye que la verdad en Lacan es una presencia de sí a sí misma, una *homoiosis*, lo que en esta tesis se ha denominado presentación.

En *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan* se defiende la tesis de que para poder acercarse a la comprensión de sujeto que habría en la obra lacaniana, sería necesario develar la interpretación y uso de la "metáfora" que hace el psicoanalista. Dicha decisión teórica será catalogada, por Lacoue-Nancy, como "estrategia", lo que evidencia que habría de antemano una cierta instalación subjetiva.

> La palabra [Estrategia] en sí misma no está entonces ausente, y si Lacan la utiliza es en tanto que es sinónimo de la teoría del juego, para indicar el estatuto posible de un sujeto no subjetivo, es decir, de un sujeto plural, combinatorio, no presente, a la vez, en sí (sin consciencia) y en un lugar determinado (ya que se reduce al cálculo de lo aleatorio).[*Le mot lui-même n'est donc pas absent, et si Lacan l'utilise c'est, en tant qu'il est synonyme de la théorie des jeux, pour indiquer le statut possible d'un sujet non subjectif, - c'est à-dire d'un sujet pluriel, combinatoire, non présent, à la fois, à soi (il est sans conscience) et en un lieu déterminé (puisqu'il se réduit au calcul de l'aléatoire)*][656].

Si bien Lacan destaca un descentramiento del sujeto que denominaría sujeto barrado –lo que significa que estaría atravesado por el lenguaje–. Esto no expresa, sin

[654] Con esto Lacan sugiere que Lacoue-Labarthe y Nancy serían una suerte de subordinados de Derrida.
[655] *Cfr.* Jacques Lacan, *Seminario XX: Aún*, (Buenos Aires: Paidós, 2008), 80. / Séminaire *Encore: Livre XX. 1972-1973,* (Paris: Seul, 1975), 62-63.
[656] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, (Paris: Galilée, 1990), 116.

embargo, que haya en Lacan una "deconstrucción" del sujeto, sino más bien una instalación de lo que pretende ser otra comprensión subjetiva. Como se acaba de decir, este sujeto no presente a sí mismo ("no subjetivo") se devela en la "estrategia" lacaniana, la que a su vez se muestra en el uso que este tiene de la metáfora. Es por ello por lo que Lacoue-Nancy, habiendo explicado el funcionamiento metafórico de Lacan, plantean:

> la significación así producida es un efecto poético de significación. Ella se hace, dicho de otra manera, en el registro de la connotación, donde es, inmediatamente, llevada al desplazamiento permanente del significado. Y es este paso el que, antes había permitido indicar el lugar del sujeto. [*La signification ainsi produite est un effet poétique de signification. Elle se tient, autrement dit, dans le registre de la connotation, où elle est aussitôt livrée au glissement permanent du signifié. Et c'est ce passage qui, auparavant, avait permis d'indiquer la place du sujet*]"[657].

En otras palabras, la estrategia subjetiva lacaniana no está en el orden semántico, sino en el "uso" metafórico. El desplazamiento de significado que se permite por la connotación –es decir, por el conllevar en la palabra misma otro significado aledaño– es donde se daría el lugar del sujeto. En este sentido, es importante destacar el movimiento de "significancia", que es el sobrepasar la barra saussureana, que no es otra cosa que el intento de llegar al significado. Esto solo es posible por medio de otro significante que realice un significado, lo que a su vez es un movimiento metafórico. Este es metafórico porque la significancia se da haciendo referencia a otra significancia. Así, se evidencia una cierta cualidad no significante de la comprensión lacaniana del signo, que "significa" que la producción de sentido no debe tomar en cuenta la arbitrariedad del significante, es decir, la imposibilidad de sobrepasar la barra. Dicha imposibilidad se ve transgredida o "posibilitizada" por una suerte de necesidad metafísica de la significancia. La que se expresa en un deslizamiento en la barra que antinómicamente sería el sobrepasamiento de la misma.

[657] *Ibíd*.,129.

Ahora bien, esta situación "antinómica" Lacan la resolvería en la "figura" del "sujeto": "todo ese significante, se dirá, no puede operar, sino estando presente en el sujeto [*tout ce signifiant, dira-t-on, ne peut opérer qu'à être présent dans le sujet*]"[658]. Entonces, este movimiento de sobrepasamiento de la barra, que es un movimiento metonímico, es decir, horizontal. Se redobla en un movimiento metafórico. Esta complejidad –indica Bernard Baas– es justamente lo que Lacan comprende como lo poético[659].

Ahora bien, esta "generalización de la metáfora" es lo que ayudará a poder captar la comprensión de "verdad" que se estaría jugando en la comprensión lacaniana. En este punto, Lacoue-Labarthe y Nancy develan un cambio de registro conceptual que habría estado realizando el pensamiento lacaniano. Lacan ha dicho que habría que pensar la presencia del significante en el sujeto[660]. Sin embargo, para pensar esta presencia no serviría el texto freudiano, ya que no expone de manera explícita el problema de la constitución subjetiva como lenguaje y, por lo tanto, la cuestión del significante excedería el campo propiamente freudiano. Asimismo, tampoco la lingüística sería suficiente, ya que esta se encuentra lejos de tener las consideraciones necesarias que le permitan comprender el problema de la subjetividad. Se estaría entonces –según Lacoue-Nancy– en lo que sería la entrada lacaniana al texto filosófico[661]. Esta entrada sería –para los pensadores de Estrasburgo– una vuelta al *cogito* cartesiano, pero de una forma "debilitada". Se trataría de un *cogito* al que se habría procurado desubstancializar, es decir, un *cogito* que se queda con la "pura" posición del sujeto como tal[662]. Ahora bien, esta "desubstancialización" del sujeto no es suficiente para la estrategia lacaniana. Faltaría todavía descentralizarlo, para lo cual evidentemente servirá otra vez el texto freudiano. He aquí el *cogito* freudiano: "Pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar. [*Je pense*

[658] Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente". En: *Escritos.* Vol. I. Siglo XXI, (México, 2005), 484. / "L'instance de la lettre dans l'inconscient.". En: *Ecrits*, (Paris: Seul, 1966), 504.
[659] Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan*, (Paris: Hermann, 2016), 21.
[660] *Cfr.* Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente". En: *Escritos*. Vol. I. Siglo XXI, (México, 2005), 484. / "L'instance de la lettre dans l'inconscient". En: *Ecrits*, (Paris: Seul, 1966), 504.
[661] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, (Paris: Galilée, 1990), 130.
[662] *Ibíd.*

à ce que je suis, là où je ne pense pas penser]"[663]. Delimitación del pensar que sería solamente metafórica porque se piensa el no pensar, ¿cómo pensar el ahí del no pensar? Visto de esta manera es imposible dar con una experiencia del no pensar. Lo que hay como no pensar es solamente una metáfora, un uso metafórico, poético. Este movimiento, que no es otro que el especulativo[664], es lo que le permite finalmente su formulación en teoría. En otras palabras, Lacoue-Labarthe y Nancy comprenden que este acercamiento a la "presencia" del significante en el sujeto no ocurre de otra forma que, por medio de un recorrido metafórico, que es el del deseo y también el de la verdad[665]. Lo que devela una coincidencia fundamental con el pensamiento heideggeriano:

> (…) la teoría lacaniana es, por necesidad, una teórico-poética; lo que entonces confirma la predilección confesada por Lacan para "el decir del poeta". Pero, como es de suponerse, no es una cuestión de estilo. Porque esta poetización del discurso establece la relación de Lacan y Heidegger y, muy precisamente, sobre el punto de su comprensión de la verdad. [*(…) le théorique lacanien est par nécessité un théorico-poétique ; ce qui donc confirme la prédilection avouée par Lacan pour « le dire du poète ». Mais – on s'en doute – ce n'est pas qu'une affaire de style. Car cette poétisation du discours engage la relation de Lacan et Heidegger et, très précisément, sur le point de sa compréhension de la vérité*][666].

Lacoue-Labarthe y Nancy –como se acaba de decir– reconocen a Heidegger tras toda la "estrategia" lacaniana: "esta estrategia consiste finalmente en una «destrucción» de la ontología del signo en sí mismo [*cette stratégie consiste finalement en une « destruction » de l'ontologie du signe lui-même*]"[667], es decir:

---

[663] Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente". En: *Escritos*. Vol. I, (México: Siglo XXI., 2005), 498. / "L'instance de la lettre dans l'inconscient". En: *Ecrits*, (Paris: Seul, 1966), 517.
[664] Es un movimiento especulativo en el sentido de la pretensión de traducción. Un imposible reducido conceptualmente y, por lo tanto, hecho posible.
[665] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, (Paris: Galilée, 1990), 182.
[666] Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan*, (Paris: Hermann, 2016), 22.
[667] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le titre de la lettre*, (Paris: Galilée, 1990), 185.

> se puede leer, (…), en toda la operación llevada acabo por Lacan sobre el signo saussurieano, una operación dirigida contra la verdad determinada como *homoiosis* o *adaequatio*, y destinada a deshacerla. [*On peut lire, (...), dans toute l'opération montée par Lacan sur le signe saussurien, une opération dirigée contre la vérité déterminée comme homoïosis ou adaequatio – et destinée à la défaire*]"[668].

Se lee en esto el germen del proyecto "antimetafísico" de Heidegger operando en el dominio del signo. Sin embargo, esta estrategia plantearía a su vez otros problemas. Según Lacoue-Labarthe y Nancy esta estrategia tendría un principio simple que consistiría en sustraer lo inconsciente a la dominación de la consciencia y a arrancar la locura del dominio del *logos*[669]. Esto quiere decir la imposibilidad en la teoría lacaniana de una neurosis psicótica o una psicosis neurótica. De esta manera, si dentro del pensamiento lacaniano la verdad ha de presentarse no será por medio de la re-presentación. Eso sería reeditar el pensamiento *homoiético*. En este sentido, sería la comprensión de la *aletheia* heideggeriana la que permitiría la presentación pura de sí mismo. Sin embargo, los autores de *Le titre de la lettre* agregarán que la comprensión de *aletheia* que pondrá Lacan aquí en juego es la de su sentido "más simple", vale decir, una comprensión que se agota en el funcionamiento "dialéctico" de velamiento/desvelamiento. Ahora bien, proponer esta diferencia de comprensiones de la verdad: *homoiética* y "*aletheica*" –como lo destaca Bernard Baas[670]– no hace sino repetir el gesto metafísico de la superación [*Aufhebung*]. Cuestión sobre la que el propio Heidegger "pretendió" trabajar siempre con prudencia: "la *aletheia* –como *Lichtung* de la presencia y actualización en el pensar y el decir– se manifiesta desde un principio bajo la forma de *homoiosis* y *adaequatio*. Es decir, como asimilación en el sentido de concordancia de la representación y lo presente"[671]. La lectura

[668] *Ibíd.*
[669] *Ibíd*., 134.
[670] Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan* (Paris: Hermann, 2016), 23.
[671] Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en: *Tiempo y Ser*, (Madrid: Tecnos, 2000), 91. / "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkes", *Gesamtausgabe*. Bd. 14, (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007), 87.

lacaniana que realiza Lacoue-Nancy pone de manifiesto que habría en Lacan una comprensión originaria del sujeto y, por lo tanto, se trataría de un pensamiento que no logra ponerse en distancia con el pensamiento metafísico. En otras palabras, Lacan repetiría el gesto metafísico de la *homoiosis* justamente en el haberse pretendido liberado de esta. Esto se avalaría al menos por dos aristas de comprensión: por un lado, vuelve a caer preso de la *Aufhebung* al creerse estar fuera de la metafísica. Y, por otro lado, este no se percata que la comprensión dialéctica de reconocerse en el velamiento/desvelamiento tiene en sí misma una comprensión *homoiética* que permite su (re)presentación. Así, al querer desligarse de esta comprensión representacional no le queda más que la postulación de una presentación originaria (¿mítica?) o simplemente, "la más verdadera"[672]. En este sentido, el problema del "yo" lacaniano más allá de su comprensión imaginaria –proveniente de la "imagen" puesta en escena en el "estadio del espejo"[673]– develaría un operar de fuerte carga metafísica. Esta se haría evidente en la pretensión de resolver en un más allá del *logos*[674] que podría de todas formas tener una presentación de la presencia de sí mismo (¡nada menos que de lo originario!). Esto se realizaría por medio de una suerte de "generalización de la metáfora". Lo cual se haría posible en el momento en que Lacan traduce lo impensable por lo inconsciente. Ese es el momento en que el discurso lacaniano se devela especulativo. De esta manera el "yo" en Lacan, aunque imaginario, sigue representando algo propio, aunque lo propio podría ser justamente su impropiedad.

Lo que sería, a este respecto, de primera importancia para esta tesis, no tiene tanto que ver con la crítica dirigida a Lacan o al psicoanálisis en general. Sino que, por un lado, la comprensión que realiza Lacan de Heidegger muestra un riesgo del propio pensamiento

---

[672] "Considerando que cuando nos abrimos a escuchar la forma en la cual Martin Heidegger nos descubre en la palabra *alethes*, el juego de la verdad, no hacemos más que encontrar un secreto en el cual ésta siempre ha iniciado a sus amantes. Y de dónde ellos obtienen lo que ella se esconde, que ella se ofrece a ellos *lo más verdaderamente.* [*Aussi bien quand nous nous ouvrons à entendre la façon dont Martin Heidegger nous découvre dans le mot aléthès le jeu de la vérité, ne faisons-nous que trouver un secret où celle-ci a toujours initié ses amants, et d'où ils tiennent que c'est à ce qu'elle se cache, qu'elle s'offre à eux le plus vraiment*]". Jacques Lacan, "El seminario sobre 'la carta robada'". En: *Escritos*. Vol. I, (México: Siglo XXI, 2005), 15. "Le séminaire sur « la lettre volé »". En*: Ecrits*, (Paris: Seul, 1966), 21.

[673] Que será analizado más adelante en este capítulo.

[674] Que podría ser también en este caso el reconocimiento absoluto de sí mismo.

heideggeriano[675], que arriesga su comprensión dentro del pensamiento metafísico. Y, por otro lado, que la consideración del "yo" psicoanalítica –al menos en su forma lacaniana– sigue estando presa del movimiento especulativo[676]. En otras palabras, lo que se pone aquí en evidencia es la implicación metafísica que tiene la comprensión del "yo". Incluso el psicoanálisis que pretende construirse desde un afuera "yoico" se ve implicado en una construcción "teórica" del "yo". Y con ello en una comprensión metafísica que pretende la traducción prístina de la diferencia ontológica. Por este motivo, Lacoue-Labarthe piensa que se puede comprender al pensamiento occidental después de Freud como freudiano. Ya que "Edipo" se vuelve una fuerte "figura" o "tipo" [*type*] de Occidente para representar a la humanidad. Sin embargo, según Lacoue-Labarthe, dicha figura antes de la comprensión freudiana habría tenido otra traducción que se puede reconocer en la etimología de Edipo. Esta vendría de *oida*: "yo he visto", "yo sé"; y que, por lo tanto, (con)figuraría una suerte de "sobre-saber" o de "tercer ojo". El que podría perfectamente ser la figura del saber en sentido especulativo[677]. En este sentido, no es sorprendente que una de las "figuraciones" más importantes del pensamiento occidental moderno sea el "relevo" (la *Aufhebung*) de la figura de antaño del pensamiento especulativo[678].

2.2. SOBRE LA LOCURA Y LA FILOSOFÍA

[675] No se trata aquí de catalogar la lectura lacaniana de Heidegger como una "mala" interpretación, sino asumir la posibilidad de dicha interpretación en el pensamiento heideggeriano.

[676] Lo cual es explícito para Lacan a propósito del estadio del espejo, sin embargo, lo que Lacoue-Nancy muestran es que incluso cuando Lacan pretende estar pensando su trabajo por fuera de las delimitaciones de la consciencia vuelve a instalar al sujeto en un movimiento metafórico.

[677] Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F., 1998), 11.

[678] Ahora bien, se hace necesario señalar que a propósito de la relación de Lacoue-Labarthe con el psicoanálisis, Baas indica que si bien el pensador de Estrasburgo jamás se refirió al "concepto" de "lalengua"; "concepto" que aparece por primera vez en el mismo "Seminario XX" que es donde antes Lacan ha presentado "*Le titre de la lettre*". Baas piensa que "lalengua" podría escapar al menos "parcialmente" a la lectura que Lacoue-Nancy hacen de Lacan: "Il apparaît que cette nouvelle théorisation lui permet maintenant d'échapper, au moins partiellement, au procès que lui avaient fait Lacoue-Labarthe et Nancy dans *Le titre de la lettre*, puisqu'il est essentiel à *lalangue* de ne pas procéder de la linéarité de l'axe paradigmatique. Je dis « au moins partiellement » parce que resterait encore à interroger ce que *lalangue* implique quant au statut du sujet et son rapport à la vérité". Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan*, (Paris: Hermann, 2016), 34.

El problema de la representación que expone la temática del "yo" ha sido puesto en escena también en el pensamiento francés de la época por un largo debate. Se trata de la famosa controversia entre Michel Foucault y Jacques Derrida que pondrá de relieve el lugar de la locura en la consideración del pensamiento y en la constitución del sujeto.

Derrida postula que la *Histoire de la folie à l'âge classique* habría reeditado el gesto cartesiano en su comprensión de la locura por fuera de la razón. Esto quiere decir que para estar loco habría que no estar en razón, y para ser racional no se podría estar en la locura. Se trataría así para Derrida de la repetición de la fórmula cartesiana en la que se ampara la figura del sujeto. En este sentido, en el texto foucaultiano pareciera no tener cabida la consideración de una razón irracional, ni tampoco la de una razonable sin razón. Este gesto, que es una decisión teórica y política, sería solidario al punto de reeditar lo que el propio Foucault denominó como: "el gran encierro".

> En adelante, la locura está exiliada. Si el hombre puede siempre estar loco, el pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato. Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. [*Désormais la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensé. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière a la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison*][679].

La estrategia de análisis que utilizaría Derrida se centra en la lectura que hace Foucault de

[679] Michel Foucault, "Historia de la locura en la época clásica". Tomo I, (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 45 / "Histoire de la folie à l'âge classique" En: *Œuvres.* Pléiade. Tomo I, (Paris: Gallimard, 2015), 59.

Descartes[680]. Desde ahí hace aparecer una interpretación diferente a la foucaultiana, la cual –como se ha dicho– seguiría siendo "cartesiana", según la interpretación del filósofo de *De la grammatologie*. Derrida leerá el texto de Descartes poniendo énfasis en la figura del "genio maligno". Este permitiría comprender a la locura y a la razón en una relación de co-implicación y ya no solo de exclusión. El filósofo de "*Cogito et histoire de la folie*" mostraría que el pensamiento solo tiene lugar ahí donde la locura tiene su amenaza. En otras palabras, la locura es lo que permitiría el pensamiento, vale decir, la representación.

> Esta vez la locura, la extravagancia no perdona nada, ni la percepción de mi cuerpo, ni las percepciones puramente intelectuales. (…) Así, ni las ideas de origen sensible, ni las ideas de origen intelectual estarán al abrigo en esta nueva fase de la duda, y lo que hace un momento era separado bajo el nombre de extravagancia es acogido ahora en la más esencial interioridad del pensamiento. [*Cette fois la folie, l'extravagance n'épargne plus rien, ni la perception de mon corps, ni les perceptions purement intellectuelles. (...) Ainsi ni les idées d'origine sensible, ni les idées d'origine intellectuelle ne seront à l'abri dans cette nouvelle phase du doute et ce qui était tout à l'heure écarté sous le nom d'extravagance est maintenant accueilli dans l'intériorité la plus essentielle de la pensée*][681].

Para Foucault, en cambio, el "genio maligno" "retoma las potencias de la locura, [lo cual] es [solo] después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de estar loco. [*reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou.*]"[682]. En otras palabras, para el pensador de *Histoire de la folie*

[680] "Historia de la locura en la época clásica" es un texto que tiene más de 600 páginas. Es un trabajo de investigación de pensamientos, al mismo tiempo que es una revisión exhaustiva de archivos como pocas lo han sido. En este universo de investigación Derrida se aboca a 4 páginas de las más de 600; que van desde la 56 a la 59 en la edición de *Pléiade*. Ahora bien, la agudeza del filósofo de "Cógito e Historia de la locura" está en que esas pocas páginas evidencian un movimiento que sería decisivo en todo el análisis histórico de Foucault.

[681] Jacques Derrida, "Cogito e historia de la locura." En: *La escritura y la diferencia*, (Barcelona: Anthropos, 1989), 75 / "Cogite et histoire de la folie. En: *L'écriture et la différence*, (France: Éditions du Seuil, 2014), 82.

[682] Michel Foucault, "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego" En: *Historia de la locura en la época clásica.* Tomo II, (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 370. / "Mon corps, ce papier, ce feu" En: *Œuvres.* Tomo I, Pléiade, (Paris: Gallimard, 2015), 648.

el "genio maligno" actúa con el *cogito*, es decir, reconoce a la locura solo una vez que ya se ha diferenciado de ella. El "genio maligno" actuaría como un ejercicio voluntario y de control ejercido por el sujeto –es decir, el *cogito*–. Por lo tanto, no habría que obviar la exclusión de la locura que habría en el *cogito*. A este respecto, Foucault critica a Derrida indicando que la lectura de este último es meramente filosófica y que se concentraría, en tanto que "filosofía de la huella", en mantener una relación con la tradición. Esto impediría a Derrida –según Foucault– abrirse a la posibilidad del "acontecimiento" o de la historia. El discurso derridiano para Foucault sería siempre una traducción de, en y para la instalación de una filosofía. Sin embargo, en respuesta a esta crítica Derrida muestra la imposibilidad de hablar de la locura sin traicionarla. Por lo tanto, la intención foucaultiana de dejar hablar a la locura no es sino una (forzosa) traducción de lo que no tiene sentido, es decir, es la imposición de un sentido a lo que justamente se da como lo que no lo tiene. Lo que haría Foucault –en su intención de comprender a la locura como si fuera la verdad de la razón– sería volver razonable a la locura, es decir, que la locura también se relacionaría en categorías de lo verdadero. En últimos términos, Foucault lo que hace con la locura –para Derrida– es hablar por ella.

2.3. LOCURA FILOSÓFICA

Puesto ya en escena el centro de este "debate cartesiano" que transita entre la inclusión de la locura en el pensamiento y en la exclusión mutua de razón y locura. Y que solo hace posible un cierto encuentro una vez que la dominación racional ha asegurado su diferencia. Queda ahora acercarse a la comprensión del problema de la locura y el pensamiento (occidental) posible de encontrar en los escritos de Lacoue-Labarthe. Dicha "tarea" es de gran importancia para Lacoue-Labarthe, ya que ahí se jugaría un elemento fundamental del pensamiento occidental, a saber, la constitución del sujeto que -como se verá en lo que sigue– da cuenta más bien de una (de)constitución.

En este contexto[683], entonces, es donde tiene cabida parte del trabajo "*Typographie*". Escrito publicado en *Mimesis desarticulations* en conjunto con varios otros autores, y que tiene como temática el problema de la "*mimesis*"; (entre los seis autores de este libro se encuentra también a Jacques Derrida). Ahora bien, con esto no se quiere reeditar el gesto de Lacan y subordinar el nombre de Lacoue-Labarthe bajo el de Derrida. Trabajo filosófico de este último que –como ya se ha dicho en capítulos anteriores– el pensador de "Typographie" tendría siempre presente y no dejará de "confesarlo", pero que sin embargo no es una mera repetición del trabajo de Derrida.

Lacoue-Labarthe abre "Typographie" indicando que de manera general la pregunta que ahí trabaja es la de la "locura filosófica"[684]. Desde un principio, entonces, Lacoue-Labarthe se distancia de la comprensión "cartesiana" de la locura que Derrida lee en *Histoire de la folie*. Asimismo, Derrida destaca que los análisis de Lacoue-Labarthe vuelven la "dignidad" a la locura. Esto quiere decir que el pensador de "Typographie"

> más allá del pathos antropológico y de los saberes autodenominados positivos, Lacoue-Labarthe siempre ha concedido a la locura la dignidad de una cuestión mayor para el pensamiento. Sin "demagogia" y sin "psicagogia". Antes de preguntarse si la demencia debe ser excluida o dominada, es decir, domesticada por la filosofía, se debe intentar pensar la obsesión, es decir, cierta manera en que la filosofía es regularmente visitada y habitada por la locura. Hay una domesticidad de la "locura filosófica". [*Au-delà du pathos anthropologique et des savoirs soi-disant positifs, Lacoue-Labarthe a toujours accordé à la folie la dignité d'une question majeure pour la pensée. Sans « démagogie » et sans « psychagogie ». Avant de se demander si la démence doit être exclue ou maîtrisée, c'est-à-dire domestiquée par la philosophie, on doit essayer de penser la hantise, c'est-à-dire*

[683] Se ha cortado deliberadamente este debate pues aquí lo que interesa es simplemente mostrar una posible arista de proveniencia de uno de los problemas centrales de Lacoue-Labarthe, que será el surgimiento de la problemática de la mímesis. Sin embargo, el debate Foucault-Derrida se retomará más adelante en mayor profundidad pues en él aparece la problemática de la historicidad y la filosofía. Cuestión que será el centro de esta tesis, sin embargo, para poder llegar a ello hace falta un recorrido general que muestre el tratamiento "lacoue-labartheano" de ciertas problemáticas, y muy particularmente de su trabajo filosófico. Se considera esta suerte de propedéutica necesaria porque salvo el texto de André Hirt: "*Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*", no existe ningún otro trabajo que intente dar cuenta de su pensamiento de manera acabada.

[684] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 170.

une certaine manière pour la philosophie d'être régulièrement visitée, habitée par la folie. Il y a une domesticité de la « folie philosophique »][685].

Derrida entiende esta obsesión hacia una "locura filosófica" como un posible rastro a seguir si se quiere comprender, en el pensamiento de Lacoue-Labarthe, la forma de un pensar el sujeto sin sujeto[686]. Dicho de otra manera, la locura daría cuenta en el sujeto de la insistencia de algo del orden de lo (ir)representable, que mostraría que la identidad que se pretende reconocer en el sujeto racional (idéntico a sí mismo) está perdida de antemano[687]. Ahora bien, es importante señalar que esta consideración de la locura no es una estetización de esta. No hay en Lacoue-Labarthe ningún tipo de llamado a la locura, sino más bien lo contrario. La locura es la *hybris* de la modernidad que al mismo tiempo arriesga todo pensamiento. En este sentido su consideración, para Lacoue-Labarthe, es necesaria de analizar, ya que no se puede pensar sin ella. Ahora bien, considerar a la locura como parte inherente del pensamiento implica entonces que la pérdida que desarticula la identidad de una consciencia es anterior a la configuración misma de la consciencia, es decir, que la locura da cuenta de una imposibilidad de la configuración identitaria de la consciencia.

A este respecto, vuelve a aparecer en esta tesis, la palabra que Derrida entregó a Lacoue-Labarthe para intentar determinar la particularidad del pensamiento de este último, a saber, la *désistence*[688]. En el particular movimiento de "*désistence*" se pone de relieve el problema de la representación [*Darstellung*]. En este momento, la cuestión central es la (aparente) imposibilidad para Occidente de pensar la representación del ser

[685] Jacques Derrida., "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017), 1140. / "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003), 214-215.
[686] Cuestión que ya en estos tiempos se planteaba fuera de moda. Derrida da el caso de lo que se ha llamado "el último Foucault"; y su vuelta a la cuestión del sujeto, mientras que Lacoue-Labarthe ensayaría de toda una forma distinta de pensar esta cuestión que es la *Désistence*. *Cfr.* Jacques Derrida, "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003), 215.
[687] Esto evidentemente está relacionado con la "frase" analizada en capítulos anteriores.
[688] Palabra que se encontrará en Lacoue-Labarthe un par de veces, pero bajo su forma sustantiva de "désistement" *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 221.

sin que este devenga la identidad de una figura [*Gestalt*]. Que la representación sea en Occidente siempre "figural" es lo que explica la importancia del sujeto –aunque este esté vacío o, sea un mero lugar[689] (lógico), una topología– para la metafísica, ya que el sujeto es justamente "una"[690] figura que como tal pretende reconocer y dar sentido.

El primer problema que se evidencia en la figura del sujeto como representación es el de la identidad. En este sentido, la consideración de la locura pone en juego una suerte de pérdida de identidad o de una "identificación" que atenta contra el re-conocimiento de sí. Ahora bien, la cuestión interesante a este respecto es que la locura como pérdida de consciencia, en Lacoue-Labarthe, es determinante como principio. En otras palabras, para Lacoue-Labarthe la locura abre a la posibilidad de un sujeto que pueda ponerse a sí mismo como fundamento. En términos generales, lo que se pone en cuestión es la comprensión de la representación de la verdad como adecuación; toda vez que se cuestiona la aprehensión de un fundamento del pensamiento como representación de sí.

Cuando Lacoue-Labarthe habla de "locura filosófica"[691] no pretende (re)unir en una reflexión dos elementos heterogéneos, tales como la locura y la filosofía, sino que asume que la representación filosófica de la verdad no es propiamente la presentación de esta. Al mismo tiempo, sin embargo, esa distancia es lo que permite el pensamiento. Esto es lo que antes se ha denominado como "debilidad" del pensar, a saber, un terreno de pensamiento que no logra reconocerse como lo absoluto y, por lo tanto, permite el pensar. En este sentido, la representación de lo que "es" se constituye de principio en una suerte de pérdida de identidad.

Ahora bien, la representación y la pérdida de la identidad (originaria) tendría para

---

[689] Como se ha dicho antes, el problema del lugar es de primera importancia para el pensamiento heideggeriano. Que ha pretendido forjarse desde una retórica lugareña y que, como bien ha mostrado Oyarzun, este se muestra como reunión que permite lo propio, el nosotros. La reunión de existencia, lenguaje y tiempo. *Cfr.* Pablo Oyarzún, *Entre Heidegger y Celan*, (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2013), 40-Ss.

[690] Quizá podría incluso decirse que el sujeto es "la" figura de Occidente. En este sentido, Lacoue-Labarthe se distanciaría de aquellos discursos (hegelianos) que consideran el problema del sujeto como una problemática acotada a un período histórico particular, a saber, el surgimiento de la modernidad. Para Lacoue-Labarthe el sujeto es la hipoteca que sostiene a Occidente. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'hypothèque occidentale". En: *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'occident*, (France: Lignes, 2012).

[691] *Cfr.* en particular Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 170.

Lacoue-Labarthe –y en ello se juega una determinación importante– lo que Derrida califica como lo "ineluctable"[692]. Esto quiere decir que la identidad del sujeto está de base interrumpida. Así, lo que se refiere a la representación de la verdad de sí no es en ningún caso una "decisión" tomada desde el exterior. No es propiamente una "decisión", sino una exigencia que pretende asumir de principio la complejidad de su "cesura". En otras palabras, habría una exigencia de hacerse cargo de una deconstrucción del pensamiento subjetivo, que asuma la apertura de lo que se pretende determinar *a priori* como su adentro y su afuera. Desarticulando así la identidad de su representación. Evidentemente, esto deja lejos cualquier intención filosófica de "superar" o, en este caso, "asegurar" la no locura como garantía de lo verdadero.

2.4. DESDOBLAMIENTO Y ESCRITURA

La consideración de la locura filosófica es así la asunción de una condición inherente a la filosofía y no la consecuencia de un "mal" razonamiento. Por este motivo, Lacoue-Labarthe destaca que no es raro que Rousseau, Hegel, Kant, Comte, entre otros, hayan experimentado un sentimiento de estar volviéndose locos[693]. Ahora bien, para Lacoue-Labarthe, esta consideración de la locura como inherente a la filosofía se hace explícita en la filosofía de Nietzsche[694], ya que en ella se desconfía de la filosofía al mismo tiempo que la literatura adquiere otra comprensión. A este respecto, conviene recordar que la consideración del sujeto que permite el trabajo de Lacoue-Labarthe está relacionado con la escritura. Podría decirse así que la comprensión de sujeto que permite el pensamiento

[692] *Cfr.* Jacques Derrida, "Desistencia". En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017). / "Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003).
[693] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 170.
[694] Lacoue-Labarthe toma como ejemplo la locura de Nietzsche, pero al mismo tiempo indica que no se trataría de una locura particular (de la persona Nietzsche), sino de una insistente cuestión que tendría ese carácter por encontrarse al interior de la filosofía misma.

de Lacoue-Labarthe está implicada también con la filosofía si se considera a esta como parte de la literatura y no como su opuesto de racionalización pura. Así, la consideración del sujeto que hay en Lacoue-Labarthe –pues se trata del/con el sujeto, la figura– no es en ningún caso la sola consideración metafísica de esta figura, sino que asume como condición una situación no subjetiva que representa la escritura.

> Del "sujeto de la enunciación" pongamos, o de la "escritura"; nada, de todas maneras, que pueda asimilarse o identificarse sin más, es decir, inmediatamente, al sujeto de la "metafísica de la subjetividad" bajo la forma que sea. "*du « sujet de l'énonciation », mettons, ou de « l'écriture » - rien, de toute manières, qui puisse s'assimiler ou s'identifier sans plus, c'est-à-dire immédiatement, au sujet de la « métaphysique de la subjectivité » sous quelque forme que ce soit*"[695].

El tema central que se expone en esta suerte de "dicotomía", entre el "sujeto de la enunciación" y el de la "metafísica de la subjetividad", se anuda en que mientras este último especula una identidad, el "sujeto de la enunciación" posibilita una forma de pensamiento que pretende asumir la cesura de base que explicita la locura en la imposibilidad de la identificación. Esto es lo que, de cierta manera, sería un "desdoblamiento"[696] que se hace patente en la "escritura".

Esta imposibilidad de reconocimiento identificatorio abre a la experiencia de "desdoblamiento", será lo que Lacoue-Labarthe leerá en Nietzsche. El "yo" que aparece en la escritura de Nietzsche, que se queja de no ser leído y que se considera como una excepción en la historia del pensamiento, se reedita en la figura de Zaratustra –el "porta-voz [*Fürsprecher*]"[697] que dice y enseña los secretos del eterno retorno y del

---

[695] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 189.
[696] *Ibid*., 173.
[697] *Cfr.* Martin Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?" En: *Conferencia y artículos*, (Barcelona: Ediciones Serbal, 1994), 91. / "Wer ist Nietzsches Zarathustra?". *Gesamtausgabe*. Bd. 7, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 101.

superhombre–. Se trata entonces de una paradójica identificación que devela una desidentificación.

Esta experiencia de desdoblamiento se explicaría insuficientemente si se lo pretende hacer amparándose en la locura del "señor Nietzsche", ya que esta ex-periencia no es otra que la de la escritura. Lo que la escritura pone en cuestión es la identidad del Yo = Yo. En otras palabras, lo que la literatura y la locura muestran es que la identidad de la figura del sujeto está de antemano destituida. La construcción del sujeto solo es por medio de un forzamiento especulativo que pretende identificar la diferencia en lo mismo. Ahora bien, resulta cierto que parece reeditarse así una nueva dicotomía: un discurso especulativo que defiende la identidad del sujeto y otro no-especulativo que pretende desarticular el discurso metafísico-subjetivo. Puede parecer entonces que la pretensión no-especulativa reedita un movimiento de superación de la figura del sujeto. Se confirmaría así una pretensión metafísica de "ser" más verdadero que el discurso contrario. A su vez, negar radicalmente esta posibilidad la confirma (in)mediatamente, ya que se asume un lugar donde la enunciación del discurso no solo permite reconocerse como lo más verdadero, sino también denunciar a los otros discursos como falsos. En otras palabras, vuelve a "configurar" la voz de un sujeto que se reconoce o identifica como la voz de lo verdadero.

Se trata aquí del balbuceo de la "debilidad" filosófica o, también, de la crítica (sin critica), que se ha trabajado antes en esta tesis. Habría que recordar que esta crítica no es "radical", lo que implica que ella también se articula desde un posicionamiento metafísico –lo cual no podría ser de otra manera, toda vez que esta se articula en el lenguaje–. Así, su consideración dicotómica solo lo es para un pensamiento que se articula como y en determinaciones conceptuales, que determina *a priori* e infranqueablemente los diferentes límites de estos[698]. Esta debilidad se comprende ahora como la asunción de un vacío en la

[698] La tragedia que se expone aquí es que se puede hacer hasta el infinito la consideración metafísica de la dicotomía de lo verdadero. Es decir, se puede siempre decir en cada crítica que quien critica está más cerca de la verdad, articulando –a lo menos– un discurso (más) verdadero y otro (más) falso. Lacoue-Labarthe comprende que intentar salir de este problema es confirmarlo. He ahí la tragedia del pensamiento (especulativo). Así, el pensador de Estrasburgo se reconoce como posicionado en el pensamiento metafísico y, por lo tanto, condenado a reeditar esta "superación" metafísica, pero de forma débil. Lo que quiere decir

teoría que hace imposible el reconocimiento originario y su pretensión ficcional de un lugar no-ficcional. En este sentido, no es cierto que la cesura del sujeto pretenda ser una superación del problema ficcional, sino que se trata, más bien, de una asunción de límite. Esto significa también que hay especulación en el discurso de la cesura, por lo tanto, hay sujeto también en este discurso crítico (sin crítica). Así, Lacoue-Labarthe no levanta una dicotomía radical del problema de la identidad en lo que aquí se ha denominado "desdoblamiento", sino que la consideración de la escritura permite acceder a una experiencia vertiginosa del "yo" de "des-identidad"[699]. Ahora bien, el reconocimiento que hace Lacoue-Labarthe de este movimiento de des-identidad en el ámbito de la escritura no es una absoluta novedad en el pensamiento de la época. Blanchot comprende que la literatura realiza una sustitución del "yo" por el "él"[700]. El escritor moriría en la escritura quedando condenado a una iteración infinita. La escritura posibilita también en Blanchot, pensar el problema del "yo" y de la subjetividad de una forma diferente a la de la metafísica. Lo que se pone en juego en la comprensión de escritura que tiene Blanchot es una cierta "ex-periencia" de muerte. Ahora bien, el problema de la muerte en relación con la escritura y la "de-constitución" subjetiva es –como se verá en lo que sigue– decisivo para el pensamiento de la *désistence*.

2.5. DE LA ESPECULACIÓN COMO *HYBRIS*

Ahora bien, como lo ha demostrado Bataille en su famoso artículo "*Hegel, la mort et le*

que lo que "diga" el pensamiento filosófico (incluyendo el de Lacoue-Labarthe) no es del todo verdadero, siendo esa imposibilidad quizá lo más verdadero. Ahora bien, la tragedia insondable aquí es que en el propio momento en que esta "tesis" se asume se debilita, o sea, se pierde. Sin embargo, ello muestra, al mismo tiempo, que dicha debilidad está en el corazón del pensamiento especulativo. Porque es la identificación lógica la que es débil. Por ello Lacoue-Labarthe hablará de "hyperbología", que aquí podría expresarse así: mientras más verdadero es más falso, pero también, al contrario.

[699] Se ha preferido arriesgar la palabra "des-identidad" para mostrar no marcar la diferencia radical de una "no-identidad", sino más bien tratar de marcar un movimiento de deconstrucción.

[700] Maurice Blanchot*, El espacio literario*, (Madrid: Editorial Nacional, 2002), 22 / *L'espace littéraire*, (Paris: Folio, 2014), 23.

sacrifice", la problemática de la muerte no será solo importante para la constitución del pensamiento especulativo, sino que esta devela la comprensión de identidad del hombre consigo mismo, donde lo verdadero lograría entonces presentarse:

> si [el hombre] se complace en lo que, no obstante, le produce miedo, si él es el ser, idéntico a sí mismo (idéntico) en juego, el hombre es entonces un Hombre de verdad: se separa de él el animal. [*s'il se complaît dans ce qui néanmoins lui fait peur, s'il est l'être, identique à lui-même, qui met l'être (identique) lui-même en jeu, l'homme est alors un Homme en vérité: il se sépare de l'animal*][701].

Desde el discurso especulativo, entonces, el hombre logra su identidad en el acto "libre" de poner en riesgo su ser, es decir, en la posibilidad de la muerte. En el discurso especulativo se abre en dicha posibilidad una comprensión, es decir, un sentido[702]. Dicho de otra manera, la muerte como lo impresentable abre la posibilidad de acceso al sentido, toda vez que lo impresentable solo deja la posibilidad de hacerse cargo de ella en algo que no es ella misma. Sin embargo, el discurso especulativo pretende articular una identidad entre el sentido que posibilita lo impresentable con la verdad de dicho impresentable. Se trataría así en el discurso especulativo de una presentación de lo verdadero en la coincidencia de una representación con lo propio de esta.

Ahora bien, Bataille cuestiona esta comprensión de la muerte en tanto aprehendida o conceptualizada. El cuestionamiento está en cómo conceptualizar lo que se resta de cualquier experiencia. Este movimiento de trato con la muerte que ya no es la muerte, sino su identificación con un elemento posible de tener la experiencia del pensamiento es lo que permite su conceptualización, o sea el pensamiento especulativo. En otras palabras, la comprensión de muerte especulativa en la que se funda la antropología humanista –al menos moderna– tiene lugar en un más allá "espiritual" que hace posible su nombramiento

[701] Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*, (Madrid: Arena Libros, 2005), 15. / "Hegel, la mort et le sacrifice." En: *Œuvres complètes*. XII, (Paris: Gallimard, 2013), 329.
[702] *Cfr., Ibíd.,* 31. / 342-343.

e identificación.

> Porque, una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el propio ser humano ha dejado de ser. Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo – viéndose dejar de ser. (…) En el sacrificio quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir. [*Car une fois mort l'être animal qui le supporte, l'être humain lui-même a cessé d'être. Pour que l'homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant en se regardant cesser d'être. (...) Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir (...)*][703].

Bataille reconoce en la escena del sacrificio la representación especulativa que hace posible lo imposible, es decir, pretende lograr la presentación de aquello que se retira de cualquier sentido justamente en su presentación. La muerte en sentido especulativo realiza una representación de lo irrepresentable y, por lo tanto, lo que representa ya no es lo irrepresentable. En rigor, la muerte en su comprensión especulativa representa algo que ya no es la muerte.

Hay que notar que el sacrificio constituye en este sentido una "escena" en donde la muerte del sacrificado es aprehendida por sus espectadores. En otras palabras, el sacrificio es la representación de la muerte. Esto es importante porque Lacoue-Labarthe retoma el problema de lo irrepresentable, es decir, de la muerte, desde Hölderlin, y muy particularmente, desde un Hölderlin del teatro, en el cual se cuestiona el problema de la representación en acuerdo a una comprensión de la tragedia.

Ahora bien, conviene tener en cuenta que para Hölderlin la tragedia –que da cuenta del problema de la representación– puede ser comprendida en dos momentos: como tragedia antigua y también como tragedia moderna, las que articulan su propiedad de manera inversa y paradójica, es decir, la propiedad de los antiguos en lo impropio de los

[703] Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*, (Madrid: Arena Libros, 2005), 23-24. / "Hegel, la mort et le sacrifice." En: *Œuvres complètes*. XII, (Paris: Gallimard, 2013), 336.

modernos y viceversa[704]. Esta notación marca un punto de gran importancia, para Lacoue-Labarthe, ya que esto determina dos formas de trato con lo irrepresentable, a saber, la muerte y la locura, las cuales serán determinantes para la comprensión de cesura representacional que destacará el pensador de "Typographie".

> Esta diferencia entre la palabra trágica antigua y la moderna, entre el asesinato y la herida, entre la muerte física y la herida espiritual (la locura o la asunción mística) [*Cette différence entre la parole tragique ancienne et la moderne, entre la meurtre et la meurtrissure, entre la mort physique et la blessure spirituelle (la folie ou l'assomption mystique) (…)*]"[705].

En otras palabras, el problema de lo irrepresentable tiene al menos dos tratos: en la antigüedad la relación con lo impresentable marca una cesura, es decir, un límite de la especulación, mientras que en la modernidad esta cesura pretende ser superada por el saber. De esta manera, la tragedia, para los antiguos está en una tendencia de *hybris* en la que los hombres intentan identificarse con los dioses. Así, tal identificación que Hölderlin define como "cópula" implica que lo irrepresentable, tiene lugar en el cuerpo mismo de los hombres, por ello: la muerte. En cambio, la escena moderna coincide con la interpretación de la retirada de los dioses, es decir, se hace imposible la "cópula" (identidad) de hombre y Dios. Y con ello se cuestiona el entusiasmo de la infinitud. El momento moderno expondría –siguiendo a Lacoue-Labarthe– más bien una "herida espiritual", que comprende lo trágico en lo que aquí respecta como la imposibilidad del reconocimiento. Así, la imposibilidad de la identificación en la modernidad trata más exactamente de una herida especulativa y no de la imposibilidad de la representación de la muerte. La tragedia moderna, como diría Hölderlin, está en que la muerte se comprende

[704] El análisis de este movimiento se realiza más adelante en esta tesis.
[705] Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F., 1998), 21.

como el dejar el mundo "empaquetados en un recipiente cualquiera"[706], mientras que la tragedia para los antiguos –según Lacoue-Labarthe– está en una necesidad de sublimación del "entusiasmo excéntrico" que es la pretensión de una unión con los dioses[707], lo que significa una pérdida de todo límite, una *hybris*.

En otras palabras, la representación de la muerte en antiguos y modernos no es la misma. Mientras que la representación antigua la asumía como irrepresentable, la comprensión moderna en su *hybris* de representación, que es el pensamiento especulativo, la pierde. Es así como la tragedia moderna no apunta a la muerte, sino más bien a la locura que es también la búsqueda de la conciencia de sí[708], pero al mismo tiempo es este discurso moderno el que permite la espiritualización que permite el surgimiento del sujeto.

3. AUTOBIOGRAFÍA Y MÚSICA COMO INSISTENCIA DIFERENCIAL

Como ya se ha visto de diferentes maneras, la comprensión del "yo" que está en juego en el pensamiento de Lacoue-Labarthe tiene que ver con un movimiento contra-metafísico, lo que significa también metafísico.

Mientras el pensamiento occidental ha querido fundar una propiedad segura desde donde la palabra hable como verdadera, la reflexión de Lacoue-Labarthe pretende más bien desmentir la posibilidad de dicho lugar. Esto no ocurre por un ánimo de buscar un nuevo fundamento para el pensamiento, sino más bien para hacer evidente que dicha pretensión de seguridad no es posible sin la restricción o censura de los discursos que ponen en evidencia la inseguridad o el riesgo del pensamiento; esto es lo que explica el

[706] Friedrich Hölderlin, "[Dos cartas]". En: *Ensayos,* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 126. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 456.
[707] Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 60. / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 54.
[708] *Cfr., Ibíd.,* 76. / 67.

rechazo de la mimesis de la república filosófica vista en el capítulo anterior. Ahora bien, este rechazo se complementa con un movimiento de erección de lo verdadero que se comprende como tal en el reconocimiento de lo propio.

Ya se ha analizado el tema de la autobiografía, que tiene tal impacto de cuestionar el problema de la identidad por medio de la escritura. De la misma manera, Lacoue-Labarthe estudia otra experiencia peculiar capaz de destacar la condición diferencial del sujeto: la música. En efecto, la música, para Lacoue-Labarthe, da cuenta de una experiencia impropia, tal y comos se analiza en el capítulo anterior el problema de la voz.

Lacoue-Labarthe analiza, entonces, la escritura autobiográfica y la música como dos experiencias que insisten en destacar la condición diferencial del sujeto. Así, Lacoue-Labarthe entra "filosóficamente" al problema de la escritura, ya que le permite comprender una impropiedad constitutiva de la concepción de propiedad. Siendo este el mismo sentido en el que se debe comprender la constitución de la locura en la filosofía o en la desapropiación y desdoblamiento de la escritura. La escritura además plantea el problema de los géneros, del estilo[709], y la filosofía –bien a su pesar– se escribe. ¿Hay un estilo filosófico?

A este respecto, lo primero que habría que decir es que Lacoue-Labarthe no verá –como quisieran los románticos– en la novela el origen de la literatura (moderna), sino en la autobiografía[710]. Este género expone la problemática del sujeto en relación con la escritura: "un enunciador ausente, pero señalado como tal y que se designa a sí mismo [*un énonciateur absent, mais marqué comme tel et se désignant*]"[711]. Abriendo así la posibilidad de una comprensión del sujeto que lejos de pretenderlo abrigar en la seguridad de la razón, hace la experiencia de su desabrigo. Si la autobiografía se puede comprender como un discurso que hace surgir a un sujeto ¿es posible encontrar en ella una relación fundamental con el discurso filosófico especulativo?

---

[709] Problemáticas que se trabajarán en el capítulo siguiente.
[710] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte" En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 77. / "La contestation de la mort" En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 100.
[711] *Ibíd*., 87 / 113.

3.1. TIPO-GRAFÍA: AUTOBIOGRAFÍA Y RITMO

Resulta interesante que en un texto temprano, del año 1979, "L'écho du sujet"[712], Lacoue-Labarthe pone en relación el problema de la compulsión autobiografía [*compulsion autobiographique*] con lo que denomina como "obsesión musical" [*hantise de la musique.*][713]. Lacoue-Labarthe muestra en dicho texto que ya en la antigüedad había una relación entre la escritura y la música. Y esta relación está dada por la consideración del ritmo.

La palabra ritmo proviene –dice Benveniste[714]– de *Rhusmos,* la que desde Demócrito y Leucipo se relaciona fundamentalmente con *skèma*, lo que haría referencia a la forma, la figura, el esquema. Todas estas acepciones hacen resonar la problemática del sujeto, la figura, el esquema, el sistema. Lacoue-Labarthe pone el acento en un punto que, a su vez, Benveniste destaca a propósito de Heródoto. Este es que "el padre de la historia" habría utilizado la palabra *rhusmos* para referirse a la configuración de las letras de la escritura[715]. Esto quiere decir, entonces, que la consideración del *rhusmos* atañe desde la antigüedad al problema de la escritura. Asimismo, el *rhusmos* hace referencia también al golpe, a la marca, a la impresión, cuestión que Lacoue-Labarthe destaca como "tipo", lo que a su vez tiene relación, para el pensador de "Typographie" con el sujeto.

Lacoue-Labarthe, realizando una interpretación del psicoanálisis de Theodor Reik, piensa entonces la tipo-grafía en relación con la autobiografía y la música.

---

[712] Ver: Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979).

[713] La palabra "*hantise*" en francés hace referencia por un lado a una obsesión, y por lo tanto a un movimiento de insistencia y, por otro lado, también significa: miedo, pánico e incluso fobia.

[714] Émile Benveniste, "La notion de « rythme » dans son expression linguistique" En: Problèmes de la linguistique générale I, (Paris: Gallimard, 1966), 327-335. Se ha citado la publicación francesa porque la española hecha por Siglo XXI ha suprimido este capítulo.

[715] Leucipo habría ocupado la misma palabra: *rhusmos,* exactamente para lo mismo. *Cfr*. Émile Benveniste, "La notion de « rythme » dans son expression linguistique". En: *Problèmes de la linguistique générale I,* (Paris: Gallimard, 1966), 330.

De la relación del ritmo con el "sujeto", Lacoue-Labarthe destaca que ya en Hölderlin se puede encontrar esta sospecha[716]. Por ello el poeta alemán escribe: "todo es ritmo <Rythmus>. El destino completo del hombre es un solo ritmo celeste, al igual que la obra de arte es un único ritmo."[717]. Asimismo, Mallarmé apuntaría a algo parecido cuando anota: "… porque toda alma es un nudo rítmico [*... parce que toute âme est un nœud rythmique*]"[718]. Desde la perspectiva que Lacoue-Labarthe ha permitido, la cuestión del ritmo reenvía entonces al problema de la escritura y de la música por la relación que permite el "tipear" (del/al sujeto).

Lacoue-Labarthe se interesa en esta relación porque el problema de la autobiografía pone en cuestión la problemática del sujeto que escribe y que se escribe[719]. En otras palabras, la autobiografía visibiliza el problema de la figura del sujeto toda vez que la escritura evidencia la impropiedad del sí mismo. De igual forma, la música y muy particularmente la cuestión del ritmo permitiría a Lacoue-Labarthe otra posibilidad de hacerse cargo de este devenir letra. El que lejos de ser el encuentro con lo propio –como se verá– sería más bien la asunción de una impropiedad originaria que no es una originaria impropiedad[720]. Por otro lado, el ritmo, para el pensador de "Typographie", sería la condición de posibilidad del sujeto[721], lo que quiere decir que el ritmo es considerado también como técnica de representación. De esta manera, el ritmo hace referencia a los problemas de la propiedad y de la representación.

---

[716] Blanchot la recuerda en la escritura del desastre relacionando el ritmo con una dialéctica no dialéctica que amenaza al propio sentido. *Cfr.* Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 100. / *L'écriture du désastre*, (Paris: Gallimard, 2014), 173.

[717] Frase situada en el período llamado "de locura" del poeta; y que ha sido recogida por Bettina von Arnim es su libro "*Die Günderode*". Aquí se ha cita desde Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 220. [*Tout est rythme <Rythmus>, le destin tout entier de l'homme est un seul rythme céleste, de même que l'œuvre d'art est un unique rythme*].

[718] *Ibíd.*

[719] Conviene recordar lo recién dicho de que en francés la palabra "*Sujet*" hace referencia al "sujeto" pero también a lo que podríamos entender como "el asunto". Entonces se comprende que la autobiografía sea una problemática central para Lacoue-Labarthe, ya que hace explicito el problema del sujeto en relación con la escritura, que como veremos desactiva el dispositivo logocéntrico de la metafísica.

[720] Que en ningún caso esto quiere decir apropiarse de la impropiedad, se trata más bien de trabajar "con" y "en" lo impropio.

[721] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 285.

Ahora bien, el ritmo es tal en tanto que se marca y se repite en el tiempo, pero para ello debe haber dejado un tiempo de no-marca y de vacío. Esto es lo que en el poema se marca como cesura. Esta cesura da cuenta entonces de un vacío de sentido en el que se erige el sujeto. En el sujeto esta experiencia es la de un extrañamiento, vale decir, de lo *Unheimliche,* de lo des-familiar, es decir, la experiencia de una impropiedad en la que el sujeto se instala.

Lacoue-Labarthe escribirá en jerga psicoanalítica que la *Unheimlichkeit* ataca la seguridad más fuerte de un narcisismo primario: la certeza de "yo no estoy muerto"[722]. Se experiencia, entonces, una suerte de "experiencia de la inexperiencia" o sea a eso que Blanchot comprendería como muerte[723]. Esta comprensión de lo *Unheimliche* a través del ritmo permitiría entonces un acceso en sentido débil o inoriginario a este. Cuestión que abriría una comprensión diferente a la escritura autobiográfica.

Resulta interesante que sea en el momento de pensar el escribir (de) una vida, la biografía, que surja el problema de la muerte. Como se verá en lo que sigue, el problema de la literatura, es decir, también el de la biografía, comprende –para el pensador de "Typographie"– una particular experiencia de muerte. Experiencia relacionada con la "herida espiritual" con la que Lacoue-Labarthe, siguiendo a Hölderlin, califica el problema de la locura en la tragedia moderna[724]. Es por este motivo que Lacoue-Labarthe destaca que no es extraño encontrar en pensadores que tuvieron alguna relación con la locura los sentimientos de compulsión autobiográfica y de obsesión musical[725]. Como son

---

[722] *Cfr., Ibíd.,* 284.

[723] Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 82. / "La contestation de la mort". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 106.

[724] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F., 1998), 21. El pasaje al que Lacoue-Labarthe hace referencia estas configuraciones de la muerte están en: Friedrich Hölderlin, "Notas sobre Antígona". En: *Ensayos,* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 164 / *Sämtliche Werke.* Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 294. Y "[*Dos cartas*]". En: *Ensayos.* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 138. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 456.

[725] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 226.

el caso, por ejemplo, de Rousseau y de Nietzsche[726].

Este tratamiento de/con la locura en la obsesión de la escritura, que comprende entonces a la representación en un contrasentido metafísico es, en Lacoue-Labarthe, la problemática de la frase, la que hay que comprender a medio camino entre la escritura y la música, es decir, el fraseo que no llega a significar, y que justamente por esa imposibilidad se repite obsesivamente.

> Frase: lo que se pronuncia en mi – lejos, en otro lado, casi afuera – desde hace mucho tiempo, desde, yo creo, que me ha sido dada la posibilidad de olvidar, yo la llamo literatura.
> (…)
> Como mucho, esto es, a estos momentos de olvido aterrador, donde la menor luz de invierno sobre un muro, el césped pobre de un jardín, el agua de un río es, en hiato, el signo puro de que voy a morir. Podría decir, y esto se pronunciaría también, en silencio, se dejaría tomar en la frase: yo habría sido una frase.
> O más bien, habrá sido frase, esta frase – que me habrá obsesionado, que no habré nunca pronunciado–
> Esta pronunciación abortada esta obsesión, yo la llamo literatura.
> [*Phrase: ce qui se prononce en moi – loin, ailleurs, presque dehors – depuis très longtemps, depuis je crois, que m'a été donné la possibilité d'oublier, je l'appelle littérature.*
> (…)
> *À la limite, c'est-à-dire à ces moments d'oubli terrifiant où la moindre lumière d'hiver sur un mur, l'herbe pauvre d'un jardin, l'eau d'une rivière, est, en hiatus, le signe pur que je vais mourir, je pourrais dire, et cela se prononcerait aussi, en silence, se laisserait prendre dans la phrase: j'aurai été une phrase.*
> *Ou plutôt: il y aura eu phrase, cette phrase – qui m'aura hanté, que je n'aurai jamais prononcée.*
> *Cette prononciation avortée, cette hantise, je l'appelle décidément littérature*][727].

Se trata entonces nuevamente de la "frase". Esta suerte de "concepto" que

[726] Resulta interesante destacar que en estos nombres se confunde: *le sujet du philosophique avec le philosophe, le sujet.* Es decir, que la problemática de la música en Rousseau o en Nietzsche devela un problema de la filosofía en escrituras biográficas.
[727] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 11-12.

pretende, a su vez, desarticular lo conceptual. No por mera voluntad –lo que develaría el actuar oculto de un sujeto, de una idea–, sino que pretende develar dicha desarticulación como experiencia del lenguaje, vale decir, como condición de ex-periencia. La frase vuelve entonces a aparecer ahora como palabra a medio camino entre lo que el pensamiento metafísico comprende como expresiones diferentes del arte, a saber, la literatura y la música. Se trata de la literatura como olvido. Experiencia que Lacoue-Labarthe comprende como el olvido de sí, es decir, como un hablar que no se quiere enunciar desde el lugar de un yo. La literatura, en este sentido, hace esta experiencia que es por sobre todo vertiginosa:

> el olvido de quien habla cuando yo hablo, que evidentemente es el olvido a la vez, de a quien hablo cuando yo hablo y de quien escucha cuando me hablan. Y el olvido siempre impulsado así de aquello de lo cual se habla [*l'oubli de qui parle quand je parle, qui est évidement l'oubli, conjointement, d'à qui je parle. Et l'oubli toujours ainsi entraîné, de ce dont il est parlé*][728].

Lacoue-Labarthe muestra que la cuestión de la literatura se comprende como una obsesión debido a que se muestra como algo no logrado. La literatura sería así el aborto de una pronunciación. Se trata más bien de la imposibilidad de decir la frase que a su vez es "mi" frase; y que, por lo tanto, ya está dicha de antemano. Se podría decir que ahí yace la estructura de la experiencia del re-conocimiento, es decir, del discurso que se reconoce a sí mismo como lo verdadero, el discurso especulativo. Sin embargo, la frase abortada no hace más que de la experiencia impropia del lenguaje. Ahora bien, no se trata para Lacoue-Labarthe de comprender la literatura, la frase, como la nostalgia de no lograr "ahora" una traducción al lenguaje, sino que esta dificultad –que incluso habría que comprender tajantemente como imposibilidad; y que obsesiona por eso– es justamente la experiencia de habitar el lenguaje. De ahí que la frase se pronunció "en mí" a pesar de no poder ser

[728] Philippe Lacoue-Labarthe, "La memoria de las fechas". En: *La poesía como experiencia*, (Madrid: Arena Libros, 2006), 59. / "La mémoire des dates". En: *La poésie comme expérience*, (France: Christian Bourgois, 2015), 73.

pronunciada. Así, "el hiato" se impone, pero en silencio. Es decir, se resiste (débilmente) a "dar"[729] sentido. De ahí la dificultad de respetar el espacio de esta suerte de débil silencio que hace contradicción y que el pensamiento especulativo no deja de violentar en la incesante búsqueda (¡Y encuentro!) de sentido. Esta debilidad o representación inoriginaria a propósito de la biografía se podría formular de la siguiente manera: que la escritura autobiografía no trata de escribir cómo se vive, sino como se ha muerto[730], es decir, en una puesta en relación con lo impresentable –que es la muerte– la que sin embargo ya ha tenido lugar; y solo por ello puede comenzar a decirse a escribiré a cuestionarse[731]. De esta manera, la comprensión de sujeto como figura donadora de sentido queda debilitada. Como se ha dicho anteriormente, en Lacoue-Labarthe, no se trata de salir de la figura del sujeto, ya que ello es reinstalar a otra. Lo que aparece como decisivo es su desarticulación o su debilitación en tanto donación de sentido en la presentación, vale decir, su consideración de representación.

La consideración del yo en relación con la autobiografía no puede ser, entonces, la confirmación de una identidad que de sentido en un relato que desarrolle sus vivencias, sino más bien el intento obsesivo de poder decir aquello que no le es propio y que a su vez lo determina.

3.2. FILOSOFIA AUTOBIOGRÁFICA

Ya se ha visto que Lacoue-Labarthe considera que Occidente se estructura en una comprensión ontotipológica, es decir, en un ficcionamiento del ser o la verdad que lo instala como figura [*Gestalt*]. Ahora bien, las tipologías modernas se erigen como sujetos,

[729] Más bien es otra cosa: el "vacío de sentido [*vide de sens*]". *Ibíd.,* 11.
[730] Relación en la comprensión de biografía entre Roger Laporte y Lacoue-Labarthe. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 73. / "La contestation de la mort". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 94.
[731] *Cfr., Ibíd.*,81. / 105.

lo que quiere decir que estas dan su sentido desde una posición de certeza: desde un lugar donde la verdad se sabría plenamente sabiéndose a sí mismo. Así, la filosofía pretende habitar un fundamento que quiere ser seguro y que reúne en un lugar –en el sí mismo de una figura– el sentido de lo que hay[732]. Se podría decir que la figura del sujeto se sustenta en la confianza de que lo que hay se pretende representar desde el sí mismo y como sí mismo, es decir, ya no como representación sino como presentación. De lo contrario se habitaría el error, la mentira, la imitación, es decir, desde el lugar de la mimesis.

Ahora bien, la escritura –tal y como se la ha trabajado aquí– cuestiona la voluntad de presentación de la verdad en la filosofía, ya que esta hace una experiencia de inapropiación que imposibilita la identidad. Así, la pregunta por la autobiografía en tanto que pone en relación con la escritura con la filosofía desplaza la visión del sujeto de la sola época moderna[733]. Se podría dar cuenta de la problemática del sujeto, al menos, desde Platón y el problema de los géneros literarios a propósito de la coincidencia de quien habla y quien dice estar hablando.

En este sentido, el problema del sujeto como identidad de sí mismo, se devela nuevamente como el rechazo a la mimesis. Así, el problema del sujeto aparece más bien como constitutivo a la filosofía:

> Que todo filósofo sea inscrito en su discurso, que se marque ahí, en contra de su voluntad o no, que por lo tanto siempre es posible practicar una lectura "autobiográfica" de cualquier texto filosófico, la cosa no es nueva, probablemente sea incluso constitutiva, desde Parménides, de la enunciación filosófica como tal. Nietzsche dice en alguna parte, al comienzo de *Más allá del bien y del mal*, que "hasta ahora, todos los grandes sistemas filosóficos han sido solo las confesiones de sus autores" [*Que tout philosophe soit inscrit dans son discours, qu'il s'y*

[732] Se podría decir que desde ahí tiene sentido comprender el conocimiento como re-conocimiento y, que su método pase por la "re-flexión".

[733] Lacoue-Labarthe considerará incluso que el problema autobiográfico es la problemática de la literatura, lo cual ya se vería desde Platón y el problema de la disimulación, esto último será trabajado en las páginas que siguen. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 77-78. / "La contestation de la mort". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 100.

marque, à son corps défendant ou non qu'il soit par conséquent toujours possible de pratiquer une lecture « autobiographique » de n'importe quel texte philosophique, la chose n'est pas nouvelle, elle est même probablement constitutive, depuis Parménide, de l'énonciation philosophique comme telle. Nietzsche dit quelque part, au début de Par-delà le Bien et le Mal, que « jusqu'ici, tous les grands systèmes philosophiques n'ont été que les confessions de leurs auteurs »][734].

Evidentemente este texto no pretende promover una suerte de psicologismo filosófico, sino más bien destacar: por un lado, que el "discurso" filosófico puede ser comprendido como la construcción (la erección) de un sujeto, de una figura. Y, por otro lado, que la escritura autobiográfica revela cierta exposición del que escribe (del filósofo) que va más allá de una decisión (de un sujeto). Se podría aventurar aquí, que toda escritura podría develar entonces una "característica"[735] autobiográfica y, al mismo tiempo, en ello hace la experiencia de una representación no soberana. Esto evidentemente plantea un problema, ya que, por un lado, se trata de la construcción del sujeto, que quizá sea "la" figura de la soberanía en la modernidad. Y, por otro lado, plantea también el problema de la pérdida de dicha soberanía en la representación de sí, a su pesar. En términos generales, la escritura develaría el problema de la mimesis también al interior de la filosofía, es decir, el problema de la diferencia de imposible identidad entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación.

La cuestión que se vuelve a plantear entonces con la escritura autobiográfica es el de la resistencia del sujeto al problema de la escritura, que devela lo que podría ser la experiencia de la pérdida de sí, es decir, la locura[736]. En este punto se vuelve importante el problema de la música en relación con el sujeto, ya que esta permite la comprensión de una experiencia más allá de las delimitaciones subjetivas de propiedad y voluntad de

[734] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 222-223.
[735] Esto tiene una evidente relación con el Romanticismo, toda vez que para ellos el problema de lo individual en la filosofía adquiría una especial relevancia que "remataba" el sistema, y esto era la "característica".
[736] *Cfr., Ibíd.*, 223.

representación. En otras palabras, tanto la música como la escritura posibilitan la experiencia de un límite de la identidad de sí mismo.

Lacoue-Labarthe se refiere en la relación entre sujeto y música a la experiencia cotidiana de la insistencia de una melodía al "interior" de alguien. Es en este sentido que la música es pensable como "obsesión", es decir, como una imposición que parece venir de fuera, pero que insiste al "interior" del sujeto. Se trata, entonces, de la referencia a un lugar imposible, una suerte de ex(im)posición.

En este sentido, la escritura (autobiográfica) y la música mantienen en común un cuestionamiento al discurso especulativo que se fundamenta en la figura del sujeto y que, como se ve en la siguiente cita, tiene su principio en una distinción "intra filosófica" de lo visible:

> Admitamos, por lo tanto, que la pregunta es válida y que tiene detrás alguna razón. El interés del fenómeno que señala, esto se concibe sin demasiada dificultad, es que debe permitir, mientras se apoya desde el principio en la distinción intra filosófica de lo visible (de lo teórico, de lo eidético, de lo escópico, etc.) y audible (o acústica, no digo: de lo verbal), para volver por debajo del "umbral teórico" en sí, es decir, en el lugar donde la teoría del sujeto (pero quizás, también, el sujeto de la teoría) debería, si me atrevo a decirlo, verse en la obligación de cuestionar su dispositivo privilegiado, su instrumento, que, desde Platón hasta Lacan, es un instrumento especular. Y un dispositivo especulativo. [*Admettons par conséquent que la question tienne, et qu'elle ait derrière elle quelque raison. L'intérêt du phénomène qu'elle pointe, cela se conçoit sans trop de difficulté, c'est qu'il devrait permettre, en s'appuyant au départ sur la distinction intra philosophique du visible (du théorique, de l'ëïdétique, du scopique, etc.) et de l'audible (ou de l'acoustique, je ne dis pas: du verbal), de revenir en deçà du « seuil théorique » lui-même, c'est-à-dire au lieu où la théorie du sujet (mais peut-être, aussi bien, le sujet de la théorie) devrait, si j'ose dire, se voir dans l'obligation de mettre en cause son dispositif privilégié, son instrument, qui, de Platon à Lacan, est un instrument spéculaire. Et un dispositif spéculatif*][737].

Tanto la música como la escritura permiten una cierta representación diferente a

[737] *Ibíd.*, 227.

la especulativa. Es en este sentido que hay que también leer la diferencia que Lacoue-Labarthe plantea entre "lo visible" y "lo audible", haciendo hincapié en que este último no es "lo verbal". Esto es, por un lado, por la desconfianza en la metáfora de la vista como representación. Si se toma en cuenta que esta ha fundamentado a la metafísica desde la representación del *eidos* platónico hasta la instalación de la figura del sujeto. Y, por otro lado, hay que también notar que la comprensión de lo audible reducida a lo verbal, es decir, a lo que se determina en tanto significación, hace referencia al lenguaje comprendido como *logos*, es decir, el discurso del sentido especulativo. Lo que en este punto se podría demarcar como un lenguaje donde la música (el fraseo) no es importante. La cuestión que se plantea es que lo especulativo reeditaría lo eidético. De ahí que la representación se resuelva en la figuración que es el acceso al mundo teórico. El cual a su vez pretendería no diferenciarse de lo real.

Lacoue-Labarthe reconoce de Platón a Lacan una continuidad del "dispositivo" especular en lo que se refiere a la con-figuración de un tipo como "sujeto". Esta continuidad –como se viene de decir– no es otra cosa que el discurso especulativo de la filosofía. Ahora bien, dentro de la filosofía, es decir, al interior de los dominios del concepto, es posible reconocer otro dispositivo, que es el audible. No está demás volver a resaltar que esta comprensión es "intra filosófica" y no una supuesta salida de tal discurso. En este sentido, el dispositivo audible, lejos de ser un posicionamiento al exterior de lo teórico, es más bien un cuestionamiento al dispositivo que por excelencia se ha utilizado en el pensar filosófico, a saber, el que proviene de lo visible. Por ello, Lacoue-Labarthe indica que la posición de este dispositivo es la del "umbral teórico". En este sentido, se haría mal en comprender, tal como lo hace Boyan Manchev, que en el pensamiento de Lacoue-Labarthe hay una suerte de reedición romántica[738], ya que propondría una salida al discurso especulativo en lo audible, en la música. La propuesta de Lacoue-Labarthe resulta más compleja: por un lado, su "propuesta" es primero que todo un cuestionamiento

[738] Boyan Manchev, "Le dernier romantique ou de l'anarchie poétique". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (France: Lignes, 2010), 249-270.

de la propuesta metafísica y no una salida[739]. Así, la problemática de la música es un cuestionamiento a la metafísica a propósito de la exclusión de la música en favor de la vista[740] en lo que se refiere a la representación del pensamiento. Hay que destacar que aquí Lacoue-Labarthe resalta el desmedro de la música para la comprensión del pensamiento y no solo de lo audible. Heidegger, por ejemplo, habría puesto el acento también en lo audible, es decir, en la escucha. Sin embargo, aunque no hay en Heidegger una significación lógica de esta escucha hay una presentación que pretende dar con un sentido originario. Se podría decir parafraseando a Pablo Oyarzun que en Heidegger hay una "performance del ser"[741] que da un sentido. En otras palabras, el acento de Lacoue-Labarthe a propósito de una diferencia con la metáfora visual está puesto en la música. La que se distancia del *logos* o de otra representación que pretenda ser presentación.

Lacoue-Labarthe reconoce en la delimitación que se ha hecho del lenguaje a lo verbal –vale decir, a la representación (especulativa) que permite el *logos*– la exclusión de la mimesis. La música no es en Lacoue-Labarthe una alternativa al pensamiento especulativo, sino una representación que permite la deconstrucción del discurso especulativo[742], toda vez que este se fundaría en la exclusión de la música. Se podría decir que la operación de deconstrucción especulativa que aquí da cuenta Lacoue-Labarthe es la de un debilitamiento de la representación especulativa misma. En "Le chant des muses" escribe:

> la transmisión luminosa es para nuestra percepción, nuestra sensibilidad, prácticamente instantánea. La transmisión del sonido no lo es. Es entonces necesario ayudarla, clarificarla –darle la potencia que no tiene–. [*la transmission lumineuse est, pour notre perception, notre sensibilité, pratiquement instantanée.*

[739] En este sentido es difícil hablar de propuesta, ya que Lacoue-Labarthe no está promoviendo una corriente de pensamiento que pretenda solucionar un problema, sino al contrario, es más bien el reconocimiento de que la problemática especulativa evade problemas. Por lo tanto, no hay una propuesta de solución, sino una re-problematización (¿acaso una sobre-problematización?).

[740] Como se verá en el capítulo siguiente, la metafísica según Lacoue-Labarthe habría dado importancia sobre todo a la escultura para la comprensión de pensamiento.

[741] *Cfr.* Pablo Oyarzún, *Entre Heidegger y Celan*, (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2013), 45.

[742] Ya se ha visto en el primer capítulo que la deconstrucción no es una salida, no es una crítica, o si lo es, solo lo es al interior de la metafísica.

La transmission du son ne l'est pas. Il est donc nécessaire de l'aider, de la clarifier – de lui donner une puissance qu'elle n'a pas][743].

Así, lo audible en sentido musical no es otro discurso al de la metafísica, sino su puesta en cuestión. Se podría decir que se trata más bien de un discurso (en diferencia) "de" la metafísica. La rápida representación de la vista –casi instantánea para los sentidos– daría la experiencia de tocar la realidad. En cambio, el sonido que siempre llega tarde develaría una cierta distancia e incluso una separación entre la experiencia y lo experimentado. La experiencia en este sentido se podría comprender como la experiencia de esta diferencia, la cual a su vez "insiste débilmente" en toda experimentación. Todo pasa como si ocurriera una negación forzada (fingida) del no hacer caso de esta distancia que muestra lo audible. De ahí que la metafísica como discurso determinante intentaría "ayudar" a dar "potencia" a esta debilidad de representación que necesita por ejemplo de técnicas de amplificación para "hacerse escuchar"[744].

Este discurso débil es entonces un debilitamiento de la metafísica y no otro discurso. Así, no se trata de otra proposición teórica, por parte de Lacoue-Labarthe, sino de una dislocación interna al discurso metafísico. No es que la música pueda acceder a mejores campos de comprensión, sino que, como representación, hace patente el forzamiento (la potencia) del discurso especulativo.

Es en este marco que Lacoue-Labarthe entiende la figura del sujeto como problema. Así, la obsesión biográfica y la obsesión musical se comprenden como la insistencia de una falla en el discurso. Se podría decir que esta insistencia se da porque la metafísica se confirma en el no hacerse cargo de dicha falla por medio su exclusión.

En otras palabras, la obsesión musical y la compulsión de la escritura biográfica dan cuenta de una insistencia no determinada por la voluntad subjetiva: esto es la marca de la herida espiritual a la que antes se ha referido a propósito de la tragedia moderna

[743] Philippe Lacoue-Labarthe, "Le chant des muses". En: *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*, (France: Christian Bourgois, 2015), 42.
[744] *Cfr.*, *Ibíd.,* 42.

desde una perspectiva hölderliniana.

3.3. DISTANCIA DEL ECO

La música y la escritura autobiográfica pondrían en cuestión la figura del sujeto realizando entonces su deconstrucción. Lacoue-Labarthe reconoce que la representación del sujeto de esta época, que aún se puede reconocer como moderna, se puede comprender en su determinación psicoanalítica. En este sentido, dicho discurso "freudiano" bien podría ser "el mito" de la figura del sujeto de la época[745], es decir, el discurso que pretende representar el origen de la figura de la época.

La deconstrucción del sujeto en el sentido que aquí se la comprende, a saber, en el desplazamiento del dispositivo especular se podría "figurar"[746] –según Lacoue-Labarthe– en el desplazamiento de la figura de Narciso a la de Eco[747]. Se trata de un movimiento que desarticula lo que para Lacan será el segundo gran descubrimiento del psicoanálisis, a saber, el narcisismo. Hay que comprender que Freud piensa el narcisismo con relación a la identificación[748]. Dicha identificación, en las expresas comprensiones "especulativas" de Freud, implica tanto un desdoblamiento del yo (en yo e ideal del yo[749]), como la postulación de un narcisismo originario o primario[750], en el desarrollo del sujeto. El que a

[745] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 227.
[746] Como se verá en lo que sigue, lo que se cuestiona con este desplazamiento de dispositivo es justamente la "figuración".
[747] Ninfa que pronunciaba las más bellas palabras y que incluso cuando pronunciaba las palabras corrientes estas sonaban con más belleza de lo habitual. Sin embargo, fue castigada por Hera a quedar sin voz y solo repetir la última palabra de una conversación. Eco se habría enamorado de Narciso sin ser correspondida.
[748] *Cfr.* Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo". *Obras completas*. Tomo XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 100. / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, (Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921), 69.
[749] *Cfr.* Sigmund Freud, "Introducción al narcisismo". *Obras completas*. Tomo XIV, (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 91. / "Zur Einführung des Narzissmus". *Studienausgabe*. Bd. 3, (Fischer Taschenbuch Verlag, 1982), 61.
[750] *Cfr., Ibíd.*,72. / 41-42.

su vez coincide con lo que podría ser el desarrollo histórico[751]. Lo que aquí está en juego, entonces, es la dimensión especulativa que hay en la construcción del yo del discurso psicoanalítico y que se devela claramente en Lacan. Lacoue-Labarthe destacará que dicha comprensión especulativa del yo solo se posibilita desde un movimiento de *double bind* que al mismo tiempo que la sostiene la pone en cuestión.

Lacoue-Labarthe se centra en el paso de la triangulación edípica freudiana a la división cuaternaria de Lacan. La cuestión interrogada entonces es la dinámica del sujeto comprendida en el movimiento "dialéctico" de su construcción. A este respecto, Lacan destaca un "drama" anterior a la dinámica del complejo de Edipo, que concibe la formación del sujeto como un reconocimiento del sí mismo desde la alteridad de una imagen. Se trata entonces del "estadio del espejo" que permitiría concebir una dimensión imaginaria y también simbólica en tanto que "sujeto en el lenguaje". En dicho drama –vale decir "representación"– se realiza una experiencia de relación con el sí mismo operada en una dialéctica temporal, la que al igual que el recorrido de la conciencia hegeliana, esta también permite concebir estas relaciones del sí mismo como historia[752].

Ahora bien, esta dimensión imaginaria permite entonces una dinámica de relaciones diferente a la triangulación edípica operada por Freud. Esta dinámica opera desde un doble desdoblamiento: por un lado, el padre se desdobla en el "padre real" y de lo que sería su función simbólica surgiría un "segundo" padre, que ahora es de tipo "imaginario". Por otro lado, este desdoblamiento se reedita en el hijo, quien comprende, por un lado, un "sí mismo" en el que carga de todas las amenazas de muerte de la rivalidad paterna y, por otro lado, surge así un "sí mismo" que queda libre de dichas amenazas. Es

[751] Freud parece tomar esta comprensión "progresista" de la historia de la situación de las investigaciones científicas a las que tenía acceso. Esta suerte de identidad entre el primitivo y el infante se la puede notar claramente en varios de sus textos "culturales". Incluso se la encontrará patente y operando en la ya citada "Psicología de las masas y análisis del yo". Sin embargo, hay que resaltar que ya en "Totem y tabú", es decir, entre 1912-1913 (9 años antes que "Psicología de las masas y análisis del yo"), la relación con el pasado de los pueblos es particularmente psicoanalítica, Freud ve el pasado de la historia como presente, por lo cual puede tener acceso a estudiarla. *Cfr.* Sigmund Freud, "Totem y tabú", *Obras completas*. Tomo XIII, (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 11. / *Werke.* Bd. 9, (Hamburg: S. Fischer Verlag, 1961), 5.

[752] La palabra que aquí utiliza Lacan y que se ha traducido al español como "historia" es "*drame*" *Cfr.* Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tan como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Escritos*. Vol. I, (México: Siglo XXI, 2003), 90. / "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je". En: *Écrits*, (Paris: Seuil, 1966), 97.

importante señalar que lo que se opera entonces con este desdoblamiento es la primera experiencia implícita de la muerte[753]. Se trata de un encuentro con la muerte en términos imaginarios. Lo que implica, para Lacan, que la muerte no sea real-izada, pero sí "experimentada". Comprendiendo esta "experimentación", por supuesto, de manera especulativa, es decir, en su mediación representación de identidad.

Este paso por el estadio del espejo muestra una suerte de alienación necesaria en la comprensión lacaniana del sujeto. Esto quiere decir que dichas escisiones son constitutivas de la neurosis, o sea que estas no son entonces la exposición de un particular funcionamiento psicótico. Así, dichas escisiones son posibles de considerar, de manera general, como un funcionamiento "normal" del sujeto. De esta manera, la constitución cuaternaria evidenciaría que la construcción del "yo" está marcada por un movimiento de "alienación" de "sí mismo" –concepto utilizado aquí por Lacan–. A propósito de este *double bind,* Bernard Baas indica:

> Este movimiento de auto-apropiación es también un movimiento de apropiación que no deja de moverse entre figura y figura sin nunca alcanzar una imagen propia a la cual el sujeto se identificaría [*ce mouvement d'auto-appropriation est aussi un mouvement d'appropriation qui ne cesse de balancer entre figure et figure sans jamais parvenir à une image propre en laquelle le sujet s'identifierait*]"[754].

Lo primero que habría que decir de lo que aquí Lacoue-Labarthe destaca de la comprensión de sujeto que permite el psicoanálisis es que la figura no es nunca una[755]. En este sentido, se cuestiona el movimiento de identidad que pretende "fundamentar" la figura del sujeto como fundamento único y propio para el pensamiento. En resumidas cuentas, lo que expone Lacoue-Labarthe es que la constitución del sujeto se realiza desde

[753] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 256.
[754] Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan*, (Paris: Hermann, 2016), 25.
[755] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 261.

la siguiente aporía: su constitución está en su (de)constitución o, también, que su (de)constitución es lo que la constituye. Ahora bien, esta aporía pretende ser superada en un movimiento de *hybris* del pensamiento especulativo que permita el reconocimiento de sí mismo. Esta superación entonces se daría por medio de la "identificación" que aquí es comprendida como la "transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen [*la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image*]"[756]. Se trata para Lacan de reconocer al yo como ficción. Ficcionalidad que a su vez sería anterior a la adquisición del lenguaje, lo que explica su "apariencia" de ser originaria, pero que, sin embargo, para el psicoanalista francés no es[757]. Dicha ficcionalidad, que abriría a "lo imaginario", se da –según Lacan– desde la constitución de una "*Gestalt*". Escribe Lacan:

> Así esta Gestalt, cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía confundible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del yo al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora; esta preñada todavía de las correspondencias que unen al yo a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que le dominan. [*Ainsi cette Gestalt dont la prégnance doit être considérée comme liée à l'espèce, bien que son style moteur soit encore méconnaissable, - par ce deux aspects de son apparition symbolise la permanence mentale du je en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante; elle est grosse encore des correspondances qui unissent le je à la statue où l'homme se projette comme aux fantômes qui le dominent*][758].

En esta cita es reconocible la función de la *Gestalt* en el psicoanálisis y entonces en la metafísica en general. Esta función está en su consideración de permanencia y unidad del sujeto. En otras palabras, la figura es lo que permitiría resistir la alienación del yo. Así,

[756] Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tan como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Escritos*. Vol. I, (México: Siglo XXI, 2003), 87. / "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je". En: *Écrits*, (Paris: Seuil, 1966), 94.
[757] En diferencia con la escuela psicoanalítica de Anna Freud que reconoce un yo dado.
[758] Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tan como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Escritos*. Vol. I, (México: Siglo XXI, 2003), 88. / "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je". En: *Écrits*, (Paris: Seuil, 1966), 95.

el sujeto se devela como la superación dialéctica de un conflicto interno por medio de la erección del sí mismo como figura estatuaria, vale decir, comprendida en su estabilidad, fijeza y apropiada de su imagen. El punto que quiere destacar Lacoue-Labarthe de esta comprensión es que la superación especulativa se sustenta en la pretensión de reconocer a la figura –al menos a la del sujeto– como "una". Sin embargo, esta es, como se acaba de ver, al menos doble. "No hay unidad o estabilidad de lo figural, no hay fijación o propiedad de la imagen [*pas d'unité ou de stabilité du figural, pas de fixité ou de propriété de l'imago*]"[759].

Como se ha dicho algunas páginas más arriba, Heidegger también pretende distanciarse del paradigma visual de representación. En el cual, la figura adquiere especial relevancia y en particular su comprensión "estatuaria". Develando en este punto la dificultad de la representación simultanea de figuras bajo esta comprensión. Ahora bien, el desplazamiento de dispositivo de representación –el movimiento de Narciso a Eco– permite una particular representación de la representación, la cual en vez de centrar al sujeto en la figura, se hace cargo de una insistencia en el sujeto que podría señalar un cierto aspecto no especulativo. Esta insistencia que Lacoue-Labarthe relacionaría con la compulsión y la obsesión (de la autobiografía, de una melodía) es lo que pretendería describir como fenómeno "catacústico". Este

> en resumen, es, en toda su banalidad, el fenómeno del "aire que pasa por la cabeza" o que "vuelve a ustedes" (como se dice "sin rima ni razón"), que no pueden identificar y que, al menos durante cierto tiempo, "no les deja", de lo cual "no pueden deshacerse". Es un fenómeno que llamo, por falta de algo mejor, "catacústico", en la medida en que es similar a la percepción de una especie de eco interior y que es comparable, el carácter obsesivo, además (y también), a todos los fenómenos de reminiscencia, musicales o no, que también han sido descritos o analizados por la literatura (en particular romántica o postromántica). [*C'est en somme, dans toute sa banalité, le phénomène de « l'air qui vous passe par la tête » ou qui « vous revient » (comme on dit « sans rime ni raison »), que vous ne pouvez pas identifier et qui, pendant un certain temps tout au moins, « ne vous quitte plus*

[759] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 262.

> *» - dont « vous ne parvenez pas à vous défaire ». C'est un tel phénomène que j'appelle, faute de mieux, « catacoustique », pour autant qu'il s'apparente en effet à la perception d'une sorte d'écho intérieur et qu'il est comparable, le caractère obsédant en plus (et encore), à tous les phénomènes de réminiscence, musicale ou non, qui ont été aussi bien décrits ou analysés par la littérature (en particulier romanti que ou postromantique)*][760].

Lacoue-Labarthe reconoce así cierta "sordera" del psicoanálisis y del discurso de la figura en general. Sordera que ha constituido la figuración del sujeto a pesar de la insistencia de experiencias no comprendidas en la especulación. Se trata de una comprensión del lenguaje que no se completa en lo verbal, sino que es también música, lo que implica una experiencia que no se deja apresar por la especulación.

Es en este punto donde el trabajo de Theodor Reik tiene importancia para Lacoue-Labarthe, ya que el psicoanalista intentará hacerse cargo de la música a propósito del fenómeno catacústico y no en su reducción eidética a lo verbal. Ahora bien, esta importancia no estará tanto en las producciones conceptuales de los análisis del psicoanalista, sino en que su esfuerzo teórico "fracasa", ya que la comprensión de una suerte de esencia musical del sujeto no logra hacerse cargo del asunto[761]. El fracaso está dado porque la música –como se acaba de ver en la cita anterior– no realiza una figura. Así, no logra formularse como donación de sentido, sino más bien como la experiencia de una insistencia que más que configurar interrumpe.

Este fracaso especulativo hace entonces paradójicamente un movimiento especulativo:

> en resumen, buscó definir una suerte de esencia "musical" del sujeto Sin embargo, no ignoraba que al someterse a lo teórico, perdía todas las posibilidades de acceder a él. Razón por el cual, así, el "fracaso" teórico es también un "éxito" [*Il cherchait en somme à définir une sorte d'essence « musicale » du sujet. Il n'ignorait pas toutefois qu'à se soumettre au théorique, il perdait toute chance d'y accéder.*

[760] *Ibíd.*, 233.
[761] *Cfr., Ibíd.*, 252.

Raison pour laquelle du reste l' « échec » théorique est aussi bien une « réussite. »][762].

Ahora bien, ¿cuál puede ser el éxito de un fracaso si no es el "mismo" fracaso? Lo que fracasa en la apropiación de la música por parte del pensamiento especulativo es justamente el pensamiento especulativo. Este fracaso lejos de resolverse entonces en la con-figuración de otra figura, lo que hace más bien es volver a insistir en aquello que pretendía superar. En este sentido, que "el fracaso teórico sea su éxito" no "significa" en ningún caso el fortalecimiento del pensamiento especulativo en un operar dialéctico, sino que se refiere al re-marcamiento de una insistencia inespeculable; al señalamiento de cierta debilidad del pensamiento que no logra dar con la esencia de un fenómeno, volviendo así a insistir en el punto de partida de la problemática. Punto de partida que en este caso es lo inespeculable de un fenómeno musical.

3.4. LO INAUDIBLE

El desplazamiento de Narciso a Eco representa el "hacerse cargo" de este afuera de la significancia que no es sin embargo ni una significancia ni un afuera, sino un cuestionamiento de la identidad. Ahora bien, la problemática que aquí está en juego, y que Lacoue-Labarthe, siguiendo el trabajo de Reik, movilizará desde su comprensión de la imagen a lo audible, es la de la muerte, vale decir: de lo irrepresentable[763]. Como se acaba

[762] *Ibíd.*

[763] De hecho, el análisis de la música que realiza Reik en *The haunting melody* comienza –relata el psicoanalista– al enterarse de la muerte de su amigo y psicoanalista formador, Karl Abraham. Turbado aún por la noticia, le comienza a venir insistentemente una música en su interior, la cual al poco tiempo pudo reconocer. Se trataba de la segunda sinfonía de Mahler "*Auferstehung*"), es decir, "La resurrección". (Este texto no existe en traducción al español y la traducción parcial que existe en francés y que utilizó Lacoue-Labarthe no ha vuelto a ser editada (Theodor Reik, *Variations psychoanalitiques sur un thème de Gustav Mahler*, (Paris: Denoël, 1972). Tomando en cuenta que lo que interesa de este texto es el análisis hecho por Lacoue-Labarthe, las referencias a esta obra serán tomadas de *L'écho du sujet*.).

de decir en el apartado anterior, Lacan considera que el movimiento del estadio del espejo que reconoce al yo-imagen (*moi*) como yo (*je*); y que en principio es comprendido como otro, es la primera experiencia implícita de la muerte. En este sentido, la constitución del sujeto tiene como fundamento esta experiencia de la muerte representada por la *imago*.

> Lo que se construía así, era entonces, via la *imago* freudiana y el estadio del espejo (...), una teoría de la figura y la ficción: de la muerte como figura, de la doble y de la doble muerte como *Gestalt*. En el sentido hegeliano, pero especialmente post-hegeliano del término. Debido a que todo el análisis terminaba ordenándose aquí a esto que el "cuarto elemento", en la estructura cuaternaria (y de una cuaternidad esta vez muy hegeliana, perfectamente dialéctica), no es otra cosa que el muerte: muerte imaginaria. [*Ce qui se construisait ainsi, c'était donc, via l'imago freudienne et le stade du miroir (...), une théorie de la figure et de la fiction - de la mort comme figure, du double et du double mort comme Gestalt. Au sens hégélien, mais surtout post-hégélien du terme. Car toute l'analyse finissait par s'ordonner ici à cette que le « quart élément », dans la structure quaternaire (et d'une quaternité cette fois-ci très hégélienne, parfaitement dialectique), ce n'est pas autre chose que la mort: la mort imaginaire*][764].

El psicoanálisis –al igual que Bataille[765]– muestra que el discurso especulativo se constituye desde una suerte de superación de la muerte. Dicha superación es permitida gracias a que se la comprende imaginariamente. El tratamiento imaginario de la muerte por el discurso especulativo es su teorización[766]. El tratamiento teórico de la muerte es lo que hace de ella una figura. La configuración de lo irrepresentable entonces solo es posible, es decir, representable, reduciéndola[767] (superándola) en la teoría.

---

[764] Philipe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 256.

[765] No esta demás recordar que el psicoanálisis al cual se hace referencia es el lacaniano y que tanto Lacan como Bataille asistieron a los cursos de Kojève sobre Hegel. Es de esos cursos que proviene el destacar de la función de la muerte en Hegel.

[766] Lo teórico para Lacoue-Labarthe será justamente este movimiento "especulativo" que se produce en esta comprensión dialéctica de la muerte; que, por otro lado, es lo que permite la comprensión de lo teórico como fuertemente ficcional.

[767] *Ibíd*., 261.

> La reducción teórica es una reducción especular. Vieja herencia secreta del platonismo: la voz, la dicción, lo audible en general (y la música) no pueden alcanzarse más que por especulación. [*La réduction théorique est une réduction spéculaire. Vieil héritage secret du platonisme: la voix, la diction, l'audible en général (et la musique) ne peuvent s'atteindre que par spéculation*] [768].

La metafísica se muestra entonces como la constitución de un discurso que ha superado a la muerte, es decir, con una aprehensión de lo impresentable. Sin embargo, dicha superación es solo posible por la reducción de la muerte debido a que se hace necesaria su no experiencia. Esta no experiencia de la muerte es lo que posibilita entonces la figuración de la muerte, la apre(he)nsión de la muerte. Ahora bien, Lacoue-Labarthe considera que la experiencia de la voz, de la dicción, de lo audible en general y la música, por supuesto, harían sentir la violencia de la reducción teórica o ficcional. Esto es porque todas estas experiencias hacen evidente una pérdida en su reducción teórica, a saber, en sus reducciones especulativas, que en este caso se podrían considerar como "verbales". Que sean verbales quiere decir que significan, o sea que dan sentido. Se comprende así al discurso metafísico como figuración.

> (…) Para Heidegger, es una necesidad historial que consagra la metafísica completándose, desde Hegel, a (re)presentarse (sich darstellen) mediante figuras, como también a representar (vorstellen), a partir de una determinación "subjetiva" del ser, trascendencia como forma, figura, impresión, tipo, etc., de una humanidad, (…) [*(…) pour Heidegger, c'est une nécessité historiale qui voue la métaphysique s'accomplissant, depuis Hegel, à se (re)présenter (sich darstellen) par figures, comme aussi à représenter (vorstellen), à partir de la détermination « subjective » de l'être, la transcendance en tant que forme, figure, empreinte, type, etc. d'une humanité, (…)*][769].

[768] *Ibíd.,* 248.
[769] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 179.

Como se ha visto hasta aquí, la figuración se comprende como la metafísica. Esto quiere decir que el discurso metafísico o especulativo solo es posible desde la erección de una figura que de sentido. La muerte se comprendería como justamente el sin sentido. Sin embargo, en la metafísica el sin sentido tiene un sentido y, por lo tanto, es también una figuración. Ahora bien, si lo especulativo se posibilita desde un tratamiento con la muerte[770] que, al mismo tiempo, permite la figuración, no es de extrañar que sea desde Hegel posible encontrar una determinación figural de la humanidad. La cual tiene su ápice en la comprensión de la sustancia spinosista como sujeto[771]. Esto quiere decir que después de Hegel es posible encontrar una variedad de figuras subjetivas –tales como: el trabajador, Zaratustra, al Ángel, etc.– que se plantean como donadoras de sentido de la humanidad. Ahora bien, con lo que se ha denominado el desplazamiento de Narciso a Eco, Lacoue-Labarthe pretende cuestionar el discurso teórico de la figura. Por ello Lacoue-Labarthe hablará también de "infra-teórico"[772]. Marcando así que la crítica teórica no es propiamente un afuera teórico. En este sentido, Baas va a decir que el "fenómeno catacústico": es "algo que hace presencia y también que satura la presencia, impidiendo encontrase a sí mismo como sí mismo [*quelque chose qui fait présence et même qui sature la présence, mais tout en défaisant la présence, tout en interdisant de se trouver soi-même comme soi-même.*]"[773]. Así, es posible comprender que el fenómeno catacústico o lo "infra-teórico" hace la experiencia de la frase. La insistencia de la frase que es una insistencia "dictada" [*gedichtete*], o sea no producida ni creada y anterior. Ahora bien, la frase –comprendida como fenómeno catacústico– es una suerte de debilitamiento de la representación o, más bien, es la exposición de la representación como mimesis[774]; y no

[770] Como ya se ha planteado anteriormente la fuerza de esta interpretación está dada en principio desde la lectura kojeviana de Hegel. Sin embargo, esta problemática será analizada en las páginas siguientes a propósito de Baitaille, quien retoma en ese punto la lectura de Kojève.
[771] *Cfr.* George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (Madrid: Abada, 2010), 71-73 y 70-72. [Edición bilingüe].
[772] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 227.
[773] Bernard Bass, *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan* (Paris: Hermann, 2016), 26.
[774] Helga Finter recuerda esta intención de Lacoue-Labarthe a propósito de la representación teatral. Para Lacoue-Labarthe –explica Finter– no se trata como lo fue para alguna vanguardia teatral de realizar una anti-representación, sino que su apuesta está en la develación de la representación como mimesis. *Cfr.* Helga

entonces una superación de esta. Lacoue-Labarthe hace evidente que la representación como tal, y en ello incluye por supuesto la significación especulativa, es también una pérdida. Esto quiere decir, que la pérdida no es en ningún caso una pérdida de algo que se pueda encontrar o reemplazar, sino que esta es justamente su constitución. Se expone nuevamente así su constitución como (de)constitución. Esta condición (de)constitutiva que expresa el fenómeno catacústico es lo que, de cierta manera, exige (a la frase) una *metaphrasis*[775], es decir, su traducción.

3.5. INFRA-TEÓRICO

La palabra "infra-teórico" hace casi de inmediato resonar *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Texto donde Heidegger determina el asunto o "cosa" [*Sage*] de la filosofía como la subjetividad[776] y, en cambio, al "pensamiento" como "inferior –con respecto a la filosofía– porque su tarea tiene un carácter preparatorio, no fundante"[777]. Conviene recordar que Lacoue-Labarthe asume en cierta medida la tesis del final de la filosofía, así como también emprende una crítica al pensamiento filosófico-subjetivo. No es posible encontrar, sin embargo, algo como una "tarea" del pensamiento en Lacoue-Labarthe. Sí, en cambio, hay un hacerse cargo de lo ineluctable, lo cual está en el sujeto (en la figura) y no en un supuesto afuera, por ejemplo, en un fundamento a apropiar. Asimismo, Heidegger hablará de que el pensamiento debe dar un "paso atrás" en la historia de la metafísica. Lo que significa que hay que volver sobre los pasos en que la metafísica se ha reafirmado. Sin embargo, esto no significa que el pensamiento deba buscar la esencia de

---

Finter, "L'écho de la scène". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (France: Lignes, 2010), 65.

[775] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F.,1998), 7-42.

[776] *Cfr.* Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en: *Tiempo y ser*, (Madrid: Tecnos, 2000), 85. / "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". *Gesamtausgabe.* Bd. 14, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann), 78-79.

[777] *Cfr., Ibíd*., 81 / 74.

la verdad en lo ya pensado, es decir, en lo explícito de la tradición metafísica, sino en lo impensado de esta.[778]. Para Heidegger este "paso atrás" tampoco es una superación en el sentido de una *Aufhebung*, sino –como se ha visto en capitulo anterior– se trata más bien de una torsión [*Verwindung*]. La que permitiría el recorrido en la tradición sin el ocultamiento de la diferencia ontológica. Y, lo que a su vez permitiría un acceso al fundamento[779]. Lo "infra-teórico" en Lacoue-Labarthe no es, sin embargo, un "paso atrás" que permita el acceso a un fundamento perdido, sino más bien una interrupción, una "cesura" del pensamiento especulativo, es lo que algunas páginas más arriba se denomina "umbral teórico".

> La cuestión, en este sentido, sería entonces "infra teórica". Se relacionaría con lo pre-especular. Más precisamente, preguntaría, pero necesariamente desde la teoría misma (que no se dañaría sin otra forma de proceso: lo infra-teórico es su orientación, no su salida), si hay, si puede haber pre-especular. [*La question, en ce sens, serait donc «infra théorique » . Elle porterait sur le pré-spéculaire. Plus exactement, elle demanderait, mais forcément depuis la théorie elle-même (qui ne s ' y abîmerait pas sans autre forme de procès: l'infra-théorique est son orient, non sa ressource), s'il y a, s'il peut y avoir du pre-spéculaire*][780].

Esta suerte de comentario que Lacoue-Labarthe realiza para delimitar lo que nombra como "infra-teórico", permite realizar una precisión a propósito del problema de la posibilidad de un acceso a otra cosa que la teoría. Sin embargo, no se trata aquí de una reedición de la llamada metafísica a pensar las cosas mismas, como si el acceso a ella fuera de manera directa. No hay entonces un ánimo de realizar una *épokhé* o una

[778] *Cfr.* Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, (Barcelona: Anthropos, 1990), 111 Ss. / *Gesamtausgabe*. Bd. 11, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), 58.
[779] Todos estos movimientos de la torsión como búsqueda del fundamento en la metafísica se explican claramente en: Pedro Cerezo, "Metafísica, técnica y humanismo". En: *Heidegger o el final de la filosofía*, (Madrid: Editorial complutense, 1997), 82.
[780] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 227.

suspensión de la teoría como acceso a su otro. Por ello, Lacoue-Labarthe indica que esto no es una salida de lo teórico. Asimismo, habría que hacer notar que esta suerte de "lugar" infra-teórico que es –como se ha dicho– más bien un umbral, no está asegurado: ¿cómo determinar el adentro y el afuera de lo especulativo, si no es de forma ya especulativa? La seguridad del pensamiento es justamente su totalización especulativa, es decir, la demarcación de los límites de lo claro y lo distinto como los límites del pensamiento que coincidirían con los de lo real, lo verdadero o "la cosa misma". En vez de la búsqueda, pretendidamente segura de la verdad, lo cual daría acceso a un lugar que se supone estar en un afuera de lo teórico, Lacoue-Labarthe se limita a mantener(se en) el cuestionamiento. Que se orienta en el saber si es posible el acceso a algo como este afuera que se caracterizaría por ser algo pre-especular. La cuestión que se plantea es que en el momento en que lo pre-especular se determina como tal, es decir, que se comprende entonces como tesis, es ya especulativo. En este sentido, si Heidegger marca el acento en un pre-especulativo de la tradición, el que convenientemente (para la metafísica) quedaría afuera del fundamento de la tradición. En este sentido, lo pre-especular en Heidegger sería más bien un *pre*-especular, es decir, una anterioridad a la identidad especulativa. Mientras que en Lacoue-Labarthe lo pre-especular es una comprensión inherentemente especulativa, o sea pre-*especular*. Esta determinación que se muestra fuertemente determinada en la imposibilidad de salida se devela también como indeterminada. Esto en el sentido de que no es una salida, pero es una "orientación"[781], es decir, una suerte de tendencia del pensamiento. Esta orientación que en la metafísica se puede ver como una voluntad de saber, en Lacoue-Labarthe, esta voluntad (que también tiene lugar) muestra una distancia insalvable entre el saber y lo sabido. Esta distancia que en términos heideggerianos podría estar indicada en la diferencia ontológica no es concebida por Lacoue-Labarthe como fundamento, ni siquiera como fundamento-infundamentado, sino

[781] Es importante también recalcar que el pensador francés no utilizó ni la palabra "objetivo", ni "*telos*"; conceptos estos dos últimos que tienen en común la pretensión de un cumplimiento. En cambio, el pensador de "*Typographie*" utiliza la palabra "orientación", que le permite distanciarse de cualquier reconocimiento figural que realice una proyección histórica como "la revolución proletaria", "la libertad", "la humanidad" etc., y también se distancia de la comprensión de realizar un reencuentro con algún origen.

más bien como el pensar inconcluso, "abortado" de la especulación. Que se devela no tanto en el deseo de conocer lo desconocido, sino en una insistencia "obsesiva" que cesura al pensamiento, pero que paradójicamente lo permite. En otras palabras, sería su condición. Esto es así, porque si la imposibilidad fuera solo fuertemente asumida, la pregunta que orienta pierde sentido y el pensamiento se actualizaría solo como lo posible, o sea, puramente especulativo. Lo infra-teórico entonces se muestra como un pensar que asume lo imposible. Y, por lo tanto, se orienta a él en la imposible intención de volver posible lo imposible. Lo que no es en ningún caso la posibilidad de hacer posible lo imposible. En este sentido, ninguna seguridad es la que determina lo infra-teórico, sino más bien un pensamiento que asume su inseguridad sin pretender superarla en lo que podría ser un nuevo fundamento. No se trata de la refundación de un pensamiento, sino del reconocimiento de su debilidad que solo tiene lugar como traducción[782] y no como *Aufhebung*.

3.6. LA INSISTENCIA DEL ESTILO COMO FENÓMENO CATACÚSTICO

El fenómeno catacústico tiene entonces en común con la autobiografía una experiencia de (de)constitución subjetiva. La que se muestra en la insistencia de algo que parece venir de fuera –es decir, involuntario–, pero que resuena al interior del sujeto. Esta insistencia "subjetiva" que se evidencia como obsesión musical y compulsión autobiográfica se constituyen como tal porque justamente no logran apre(he)nder-se. Se trata entonces de una experiencia de "cesura" especulativa que interrumpe la figuración subjetiva. Lo que insiste de esta cesura es la demanda de una traducción que logre realizar una "identidad"

[782] Lo que indica una identidad imposible que permita su presentación y al mismo tiempo una exigencia de que una representación tenga lugar.

como propiedad del sujeto, es decir, una traducción "especulativa". Sin embargo, la cesura marca que la traducción en tanto tal no logra realizar una identidad, sino solo asumir esta imposibilidad. Lo que no es del todo una superación, sino (también) algo del orden del "fracaso". Hasta aquí se ha comprendido la experiencia obsesiva en el sujeto de la insistencia de una melodía[783] como fenómeno catacústico, es decir, como un fenómeno que insistiría en la resistencia a realizar una identidad (con lo verbal). Sin embargo, aún no es clara la relación de la obsesión musical con la compulsión autobiográfica.

Para comenzar este segundo momento del análisis de dicha (de)constitución, hay que recordar que Lacoue-Labarthe destaca que la investigación de Reik, a propósito de la música, fracasa. Este fracaso, considerado como tal por el propio Reik, tiene que ver con la resistencia de algo de este fenómeno que no se dejaría interpretar[784]. Dicha resistencia a la interpretación –que es a la especulación[785]– se basa entonces en una relación con la muerte, es decir, con lo irrepresentable. Con aquello que dislocaría su comprensión basada en una superación "imaginaria" de la muerte. Como se ha visto, esta superación termina concibiendo lo irrepresentable como figura. Así, lo que se daría en esta superación no sería un encuentro con la muerte, sino con la representación imaginaria de esta. Sin embargo, la muerte estaría de fondo en la escena que articula la representación y es justamente esta lo que insiste o resiste en la especulación.

Lacoue-Labarthe recuerda que la intención de Reik es explicar el fenómeno "subjetivo" de las "voces interiores"[786]. La escena en la que Reik expone su discurso es justamente una escena biográfica en la que la muerte tiene lugar. Se trata del momento en que Freud notifica a Reik de la muerte de su amigo y "psicoanalista de formación" Karl Abraham. Luego de recibir esta noticia, Reik comenzó a sentir en su interior –y fuera de

[783] Aquí se la ha denominado "melodía", pero en realidad lo que se quiere marcar es que no es un "ruido" de la naturaleza, sino que es algo que se presenta como demandante de sentido subjetivo.
[784] Esto es claro en las últimas líneas de *The haunting melody* donde dice que esta obra quería ser una "gran obra" y es apenas una sincera contribución. Fragmento citado por Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 253.
[785] Que está a la base tanto del psicoanálisis como de la filosofía, es decir, es determinante del pensamiento occidental o metafísico.
[786] *Cfr., Ibíd.*

su voluntad– una melodía, que era un trozo de una sinfonía de Mahler cuyo movimiento se titula, notablemente, "Resurrección". Ahora bien, Reik dará cuenta a su vez de otra insistencia que es la compulsión de la autobiografía. No está de más volver a destacar que, de hecho, el análisis que este construye en la *The haunting melody* es a propósito de dicha escena biográfica. Reik ligará (especulativamente), sin embargo, esta compulsión autobiográfica a una compulsión al autoanálisis[787]. Es en este marco donde se relaciona con el problema de la autobiografía.

Lacoue-Labarthe muestra que el paso que hace Reik de la compulsión de la autobiografía a la compulsión autoanalítica, devela el interés del psicoanalista de mantenerse dentro de la interpretación clásica de este fenómeno. La que está en la relación con la compulsión de confesión[788]. Esta interpretación "clásica" de la comprensión de la escritura biográfica –que es también la del psicoanálisis (al menos de la época)– se fundamentaría en la idea de un sentimiento de culpa[789] que comprende, entonces, a la escritura autobiográfica como la simulación de una confesión. También habría que considerar que la biografía comprendida en su sentido clásico (especulativo, metafísico), es decir, como escritura de una vida, se entendería como la sublimación de un cierto deseo de gloria y de eternidad[790]. Ahora bien, el estudio genealógico de la biografía que realiza Reik permitiría plantear este problema de un modo diferente. En este estudio se reconoce como una forma primitiva de la autobiografía a ciertas grabaciones o inscripciones en piedra. "Cesurando" el contenido metafísico que supone la exposición de un sentido en dichas inscripciones, el acento de Lacoue-Labarthe estará puesto más bien en la experiencia de la inscripción más que en su querer-decir. Esto permite al pensador de "Typographie" destacar lo autobiográfico como la inscripción de un "tipo", es decir, la experiencia de la inscripción de un "yo" fuera de sí. Lo que es una experiencia más bien contraria a una suerte de encuentro y exposición de lo propio. A este respecto, escribe

[787] *Cfr., Ibíd.,* 231.
[788] Lacoue-Labarthe hace notar que Reik escribe otro libro con este nombre: "*Compulsion d'aveu".*
[789] El sentimiento de culpa se comprende en el sentido clásico del psicoanálisis porque se fundamenta en la ambivalencia de sentimientos que habría en la identificación. En lo que Lacoue-Labarthe retomando a Girard define como estructura agonal del proceso mimético de identificación.
[790] *Cfr., Ibíd.,* 264.

Lacoue-Labarthe: "esto no es otra cosa que la prehistoria de la ficción, del moldeamiento, de la constitución plástica del sujeto [*ce n'est pas autre chose que la préhistoire de la fiction, du modelage, de la constitution plastique du sujet*]"[791]. Desde aquí se posibilita, para el pensador de "Typographie", una comprensión diferente del sujeto "especulativo". La cuestión que se abre –al contrario de pretender un encuentro con un "sí mismo"– es la del doble y de la repetición, vale decir, de la constitución subjetiva desde lo impropio; que es también el problema de la mimesis. A pesar de que este "ficcionamiento o moldeamiento de la constitución plástica del sujeto" posibilitaría una comprensión diferente de la autobiografía. Reik prefiere, sin embargo, quedarse en la interpretación psicoanalítica de la culpabilidad. A pesar de ello, Reik también reconoce –siguiendo a Nietzsche[792]– que la compulsión autobiográfica se relaciona con el "estilo". Esto toda vez que se comprende como lo "típico" o "característico"; y lo típico es tal porque hay repetición. En este sentido, lo autobiografía no estaría del lado de lo conceptual o del encuentro con una identidad.

> El estilo, Reik no lo ignora, es doble: es ante todo un fenómeno de dicción o enunciación, oral o escrito (lo que implica también la ortografía, lo repitió muchas veces); pero también es el "carácter": lo inciso y lo grabado, lo prescrito (o pre-inscrito), lo "programado" de un sujeto, sea –dice– lo inconsciente y, lo inconsciente como un sistema de huellas, marcas, impresiones. Tal es, de hecho, la razón por la cual el estilo traiciona es, en esencia, la compulsión de confesión. La confesión misma, es decir la palabra. [*Le style, Reik ne l'ignore pas, est double: c'est tout d'abord un phénomène de diction ou d'énonciation, orale ou écrite (ce qui implique aussi bien la graphie, il l'a répété maintes fois) ; mais c'est aussi le*

[791] *Ibíd.*, 264.

[792] "Freud ha observado que los seres tienen tendencia a tener toda su vida el mismo género de aventuras, (…) Ha mostrado que este destino proviene del fono de ellos mismos y depende de tendencias inconscientes que deciden sus actos. Importa poco que estas tengan consecuencias placenteras o displacenteras, la fuerza repetitiva es más fuerte que el principio de placer. Antes que Freud, Nietzsche había ya constatado que la gente teniendo un cierto carácter tienen aventuras típicas repetitivas. [*Freud a observé que les êtres ont tendance à avoir toute leur vie le même genre d'aventures, (...). Il a montré que ce destin provient du fond d'eux-mêmes et dépend de tendances inconscientes qui décident de leurs actes. Il importe peu que ceux-ci aient des conséquences plai santes ou déplaisantes, la contrainte répétitive est plus forte que le principe de jouissance. Avant Freud, Nietzsche avait déjà constaté que les gens ayant un certain caractère ont des aventures typiques répétitives*]". *Ibíd.,* 301.

« caractère »: l'incisé et le gravé, le prescrit (ou le pré-inscrit), le « programmé » d'un sujet - soit, dit il, l'inconscient, et l'inconscient comme système de traces, de marques, d'empreintes. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle le style trahit, il est, dans son essence, la compulsion d'aveu. La confession même, c'est-à-dire la parole][793].

Se vuelve a develar aquí el componente "musical" de la palabra y resulta interesante que en esta no conceptualidad vaya lo "preinscrito" de un sujeto. Esto devela que la propiedad del sujeto es justamente su impropiedad. Aquello que no se deja apresar por el concepto y que es anterior al sujeto mismo. En otras palabras, se trata aquí de una impropiedad que no se deja especular en una propiedad. La impropiedad desborda al sujeto. La cuestión central, sin embargo, sigue siendo la misma: ¿cómo nombrar esa impropiedad sin apropiarla?

Por otra arista, el problema de la biografía se devela también como una cuestión de estilo, es decir, de un "sistema de huellas, marcas e impresiones" que se imprimen en un texto, una tipografía. Se podría decir incluso que es un problema "literario"[794]. Tomando en cuenta, entonces, lo que se ha desarrollado a lo largo de todo este capítulo, se podría decir que la autobiografía comprendida como impresión devela un "origen" inaccesible. Origen que se experimenta solo en huellas, marcas e impresiones y no en un reconocimiento con la "cosa misma", que en este caso se podría denominar "yo". La escritura autobiográfica concebida así se relaciona con lo que antes se ha expuesto como la impropiedad del "sí mismo" o de sus ecos. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que el problema del estilo conlleva también una cierta consideración "especular". Esto toda vez que lo que realiza la autobiografía es también un "tipo", vale decir, una figura. Es en este sentido que se puede comprender a Nietzsche cuando escribe que todo sistema

[793] *Ibíd*., 251. Más adelante se analiza justamente el problema de la "dicción" en la consideración que la tiene Lacoue-Labarthe a propósito del problema de la "veridicción".

[794] Comprender la biografía como un problema de estilo, como un problema literario: como una problemática de estilo literario. No es en ningún caso una novedad para la época. Ya que hay que recordar que ya Roger Laporte –quien mantendrá un largo intercambio con Lacoue-Labarthe apropósito de la vida y la escritura– ha hablado de la biografía como estilo literario. Se podría escribe biografías, como quien escribe poemas o novelas. *Cfr.* Roger Laporte, *Une vie*, (Paris: P.O.L., 1986).

filosófico es de cierta manera una biografía[795]. Sistema filosófico y biografía se encuentran aquí como "obra"[796]. Esta relación resulta aquí importante porque permite cierta relación con Blanchot apropósito de la escritura y de la muerte.

3.7. HETEROTHANATOGRAFÍA

La cuestión que se analiza aquí es la compulsión autobiográfica. La cual ahora se ve que está relacionada con el estilo, es decir, con cierto componente especulativo que condiciona su propia condición de especulación. Así, el problema de la figuración subjetiva comprendido en relación con la escritura autobiográfica devela una experiencia de insistencia de traducción de algo que se resta de traducir, que se resiste a la figura. Esta imposibilidad de representación que anima su insistir es justamente lo irrepresentable, que como ya se ha visto se refiere a la experiencia de la muerte. Resulta interesante resaltar, en este sentido, que la escritura –tal y como se ha visto en Blanchot[797]– se realiza en el

[795] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (Madrid: Alianza, 2005), 27. / "Jenseits von Gut und Böse", *Sämtliche Werke.* Bd. 5, (Berlín: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999), 19-20.

[796] Es conveniente tener en cuenta que para Blanchot el problema de la biografía en tanto experiencia que pondría en relación la vida y la escritura viene siendo explícitamente discutida con Roger Laporte desde al menos 1950. (Asimismo, Bianchi y Kharmalov recuerdan que Lacoue-Labarthe se incluye a esta discusión con el escritor de *Une vie* en 1972. [Aristide Bianchi et Leonid Kharlamov, "El cuestionamiento de la muerte" En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 11. / "Présentation." En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 14.]). La cuestión central de dicha discusión versa justamente sobre un cesar, un fin. Roger Laporte decide no volver a escribir, este "puso deliberadamente 'fin' (…) a su obra [*il a mis fin, délibérément (…) à son œuvre*]" (¿se trata aquí de la experiencia de un límite? ¿de una limitación?). Lacoue-Labarthe no vacila al indicar que para Laporte la literatura no sería nada menos que la verdadera vida. [*Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Préface". *Lettre à* personne, (Paris: Lignes, 2006), 11]. Es este el motivo por el que Laporte puede escribir que no habría vida ni anterior ni exterior a la escritura. [*Cfr*. Roger Laporte, *Lettre à personne*, (Paris: Lignes, 2006), 50.]. ¿Cómo comprender entonces esta cesación en el escribir? Lacoue-Labarthe relaciona este final con lo que para Blanchot es el *désœuvrement*, cuestión que implicaría entonces una extirpación "atroz" de la literatura.

[797] Hay que indicar que, si bien se he propuesto el nombre de Blanchot para este traspaso del "yo" al "él", Blanchot mismo indica que es una idea que él retomará de Kafka. Sin embargo, se ha preferido indicar el nombre de Blanchot porque este los análisis de este serán bien considerados por Lacoue-Labarthe. *Cfr*. Maurice Blanchot, *El espacio literario*, (Madrid: Editorial Nacional, 2002), 24. / *L'espace littérair*, (Paris: Gallimard, 1955), 17.

traspaso de "yo" a "él", lo que develaría la experiencia interminable de la escritura[798]. Así, la autobiografía permite comprender la figuración subjetiva en la experiencia de la escritura, pero esta experiencia no es otra que la interminable ex-periencia de la impropiedad, es decir, la "experiencia sin experiencia"[799]. Esto último es importante porque devela que el fracaso de Reik de realizar una "teoría" de la autobiografía no es un fracaso "personal", sino constitutivo de cualquier "teoría" de lo autobiográfico.

> Es la razón por la cual no solamente aborta su teoría de la autobiografía, sino la autobiografía en sí misma no puede escribirse, sino especularmente por persona (o figura) interpuesta, según este movimiento que es quizás por todos lados en la obra, bajo una forma o bajo un otro y que hace de toda autobiografía esencialmente una *allobiografía*, la "novela" de otro (fue un doble). La novela de otra muerte o de otros muertos. [*C'est la raison pour laquelle non seulement sa théorie de l'autobiographie avorte, mais l'autobiographie elle-même n'est peut pas s'écrire. Sinon spéculairement, par personne (ou figure) interposée, selon ce mouvement qui est peut-être partout à l'œuvre, sous une forme ou sous une autre, et qui fait de tout autobiographie essentiellement une allobiographie, le « roman » d'un autre (fût-il un double). Le roman d'un autre mort, ou d'autres morts*][800].

Puesto el problema de la autobiografía de esta manera –fuera de la comprensión de la escritura de una vida–. Se hace evidente que la escritura permite una comprensión de una muerte del yo, de lo propio. Dicha muerte se manifiesta –se (también) figura– en la aparición de un otro como "yo". Esta experiencia de la escritura autobiográfica se devela entonces como "allobiográfica", es decir, como una escritura que solo se posibilita si el yo deviene otro. Se podría considerar –siguiendo a Blanchot– que la autobiografía es la

[798] Aquí se anuda otro punto interesante entre la relación intelectual entre Blanchot y Lacoue-Labarthe. Se trata del problema de la "citación", de quizá la imposibilidad de no citar en la literatura. Lo que no es otra cosa que la cuestión del mito.

[799] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Lealtades". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 53. / "Fidélités". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 69.

[800] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 265.

experiencia de una "palabra plural [*parole plurielle*]"[801], es decir, una palabra que pretende dar lugar a la alteridad, la cual no tiene por qué ser solo una, por ello Lacoue-Labarthe escribe:

> toda autobiografía es por esencia el relato literalmente de una agonía. Es el porqué, entre otras razones, que no estábamos equivocados en substituir a lo biográfico por la "thanatografía": "allothanatografía" e incluso heterothanatografía (si la figura no es nunca una). Tal es en su forma monumental toda autobiografía. *Sub specie mortis*. [*toute autobiographie est par essence le récit d'une agonie littéralement. C'est pourquoi, entre autres raison on n'a pas tort de substituer au biographique le « thanatographie »: « allothanatographie » voire hétérothanatographie (si la figure n'est jamais une), telle est dans sa forme monumentale, tout autobiographie. Sub specie mortis*][802].

Se comprende, entonces, por qué la escritura auto-bio-gráfica realice una "*specie*" de experiencia de muerte. Ahora bien, ¿no es esto entonces una experiencia especulativa de la muerte, que como toda especulación esta también se pretende comprender como la identificación más "apropiada" para significar aquello que pretende re-presentar? No sería adecuado responder del todo "negativamente" a esta pregunta. Sin embargo, tratándose aquí justamente de la muerte, es decir, de aquello que suspende todo movimiento especulativo se exige una aclaración. La cuestión es qué podría significar "*specie*", sino una distancia de lo que se está nombrando con la muerte misma. "*Specie*" hace referencia aquí a algo así como una "apariencia", es decir, algo que no es en sí mismo, algo que no está en su verdad. Así, habría que entenderla como la representación de algo que no es "en sí mismo". En otras palabras, la representación de la no muerte como muerte sin la pretensión de identidad, sino más bien como la evidencia de una "sustitución". En este

[801] *Cfr.* Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, (Madrid: Arena Libros, 2008). / *L'entretien infini*, (Paris: Gallimard, 2016). Toda la primera parte de este texto se escribe bajo ese título: "El habla plural (habla de escritura) / *La parole plurielle (parole d'écriture)*". Se ha preferido mantener la traducción de palabra, simplemente por motivos estilísticos.

[802] Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 266.

sentido, el tratamiento con la muerte, por un lado, pretende superarse en un concepto y, por otro, cesura dicho concepto, toda vez que "el enunciado que hace cesura no puede ser más que un enunciado que venga de los muertos [*l'énoncé qui fait césure ne peut être qu'un énoncé qui vient des morts*]"[803] y, por lo tanto, intraducible, irrepresentable. En dicha comprensión de la muerte como un afuera del concepto aparece el problema del estilo, toda vez que esta no se daría más que como huella en la insistencia involuntaria en el sujeto. Siendo este mismo sistema de huellas e impresiones lo que especulativamente pretende "formar" un sujeto. En otras palabras, en cada tratamiento de(-con) la muerte se devela una comprensión de esta. Así, reducir la comprensión de una problemática inabordable como la muerte[804] a solo un problema de contenido –vale decir "conceptual"– parece ser "una" forma dentro de otras de dar cuenta de lo que "hay"[805]. Ahora bien, la comprensión de la muerte como solo un problema conceptual parece no solo hacer caso omiso de su consideración del estilo, sino consecuente a ello, pretende resolver(se) en "una" figuración[806].

El tratamiento de la muerte que permite la experiencia de la escritura evidencia su condición de impropiedad, la cual se resiste a ser apropiada. El problema de la muerte aquí se hace particularmente ilustrativo, ya que se hace evidente la imposibilidad de no transgredirla en cualquier representación o figuración. La pregunta que plantea es: ¿cómo representar lo irrepresentable? La escritura en este caso, o más bien, lo que podría comprenderse como los pensamientos de las escrituras alertan sobre esta diferencia

---

[803] Philippe Lacoue-Labarthe, "De Hölderlin à Marx: mythe, imitation, tragédie". En: *Labyrinthe*. Nº 22, (2005), 129.

[804] Quizá solo nos sea posible justamente su "tratamiento", es decir, un "hacerse cargo", un "vérsela con ella", y en ningún caso su abordaje.

[805] Se ha preferido no utilizar el verbo "ser" para catalogar la presencia de la muerte ya que en ella se hace evidente la problemática (quizá especulativa) de un tratamiento como tal. Sin embargo, en ningún caso hay un interés conceptual en el uso que aquí se ha hecho del verbo "haber".

[806] Derrida ha levantado una sospecha en "*Désistance*" que haría caer de cierta manera a Lacoue-Labarthe en un impensado, que como todo impensado "podría" decidir mucho de su pensar. Este es que parece ser un impensado para Lacoue-Labarthe que lo impensado sea uno. Sin embargo, es posible encontrar una comprensión contraria en los análisis aquí enarbolados a partir de su pensamiento. Ya que si lo(s) impensado es(son) este quizá se "figura" sobre todo en la muerte. Y aquí se posibilita una comprensión de la muerte que en ningún caso la encierra en una comprensión parece más bien posibilitar una comprensión singular-plural. (con esto no se está proponiendo (necesariamente) una relación de Lacoue-Labarthe con Deleuze.

comprendiendo que no habría acceso a la muerte, sino a su simulacro[807]. En este punto se da el encuentro entre la obsesión musical y la compulsión autobiográfica, es decir, la insistencia de algo que evidencia la (de)constitución subjetiva.

Ahora bien, hay que destacar que, para Lacoue-Labarthe, esta deconstitución no puede ser entonces una teoría (del sujeto). No hay en ella un tratamiento "heroico" que permita superar la muerte, ni siquiera en el silencio de su aceptación[808]. Se podría decir que mientras la metafísica comprende la autobiografía como la escritura de una vida en tanto obra –lo cual toca a la filosofía misma, que es a su vez lo especulativo en su pretensión de superar la muerte en una vida-obra[809]– la experiencia deconstitutiva marca un movimiento de *désœuvrement* que devela como infinita o insuperable su imposibilidad. En este sentido, la (de)constitución subjetiva o *désistence* se muestra como una posibilidad "trágica"[810], es decir, de representación de la "finitud infinita".

4. DE LA CONSCIENCIA EXTENUADA

La pregunta que señala la relación entre biografía y filosofía resulta en este punto imperiosa. Hay que decir, sin embargo, que carece de importancia la posibilidad de un análisis de algo así como una filosofía de la biografía. Lo que deviene importante es más

[807] Como se verá más adelante aquí hay al menos dos problemas: 1) la génesis con la interpretación hegeliana de G. Bataille, pero al mismo tiempo se pone aquí en juego 2) la comprensión de lo trágico que Hölderlin interpreta de Sófocles. Se trata entonces de una comprensión epocal "a-tea" en el sentido de un retiro de los dioses; en donde la muerte sufre un deslizamiento en su presentación [*Darstellung*].

[808] Lacoue-Labarthe tiene en mente la experiencia de "extirpación" de la literatura que Roger Laporte realiza en su cesación de escribir. Lo que hay en la experiencia de la escritura autobiográfica como *désœuvrement* podría ser, como en el caso de Laporte, un agotamiento de las fuerzas que insisten en la vida, en la escritura *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Préface". En: *Lettre à personne*, (Paris: Lignes, 2006), 14-15.

[809] Por ello la *Fenomenología dele espíritu* ha sido varias veces comparada con un *Bildunsroman*, es decir, como una novela de formación. *Cfr.* Ricardo Sánchez, "¿La Fenomenología del espíritu como *Bildungsroman*?" En: *Eikasia. Revista de filosofía.* Nº 15, (2017), 99-112.

[810] Diferencia que Nancy hace de "tipologías" de la finitud infinita, en la cual identifica a Lacoue-Labarthe con esta "del lado de lo trágico" a diferencia de la de Derrida que sería de lo indecidible. *Cfr*. Jacques Derrida; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". En: *College international de philosophie*, Nº 52, (2006), 88.

bien el "lugar" del "yo" que tanto la autobiografía como la filosofía parecen volver a reinstalar y fundarse en él. Como se ha visto, se trata nuevamente del problema de la representación que, sin embargo, comprendido a través de la escritura, cuestiona[811] dicha comprensión. Así, la pregunta que aflora podría ser la siguiente: ¿es posible una representación autobiográfica o filosófica que no reinstale una figura del sujeto? Este cuestionamiento se refiere a la consideración de la autobiografía y la filosofía en sus exigencias e imposibilidades como escritura. El análisis que exigen estas preguntas llevan a retomar la temática del tratamiento de(con) la muerte. A este respecto, conviene volver a recordar el artículo[812] "Hegel, la mort et le sacrifice". Se encuentra en este artículo el motivo por el que en varios textos Lacoue-Labarthe denomina la obra hegeliana de 1807 como la "*Autothanatographie de l'esprit*"[813]. Lo que sugiere cierta comprensión de la *Fenomenología del espíritu* como autobiografía. Siendo el punto central el problema de la muerte y su simulación puesta en escena por el sacrificio. Ahora bien, el sacrificio que es catalogado por Bataille de "cómico" realiza así una experiencia de la muerte, que se considera como fundamental. Esta comprensión permite una apertura al problema de la representación, a saber, al del espectáculo, al del arte, al de las fiestas, etc.[814] Y al mismo tiempo permite por supuesto un conocimiento de la muerte. Así, la tragedia como representación –pues no solo la comedia es evocada aquí por Bataille– permitiría un acercamiento a la muerte en la identificación con alguno de los personajes que en ella

---

[811] A este respecto, es pertinente recordar que "Lacoue-Nancy" destacan que "autobiografía" en alemán (del romanticismo) es la "*Selbstdarstellung*". *Cfr.* Friedrich Schlegel, "Entretien sur la poésie". En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seul, 2012), 304. [La traducción española *de L'absolu littéraire* no considera la nota de los pensadores de Estrasburgo en alusión a la autobiografía. *Cfr.* Friedrich Schlegel, "Conversación sobre la poesía". En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 377].

[812] Artículo sobre el cual Lacoue-Labarthe indica tener la "debilidad" de pensar que nunca se lo escucha demasiado. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Lealtades". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 54. / "Fidélités" En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice* Blanchot, (Paris: Galilée, 2011), 69.

[813] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe. "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 266. / "Lealtades". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 57. / "Fidélités" En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 74.

[814] *Cfr.* Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*, (Madrid: Arena, 2005), 25. / "Hegel, la mort et le sacrifice". En: *Œuvres complètes.* XII. (Paris: Gallimard, 2013), 337.

muere[815]. El sacrificio sería así, para Bataille, no solo una experiencia fundamental del pensamiento hegeliano, sino del pensamiento occidental en general[816].

La cuestión que interesa aquí de este artículo está en que Bataille evidencia una diferencia importante en la representación de la muerte. La representación de Hegel no es la misma que la del hombre que observa el sacrificio. Mientras este último realiza la experiencia de la muerte en la "oscuridad" de lo sensible, Hegel habría logrado una experiencia de un "discurso" que además es "coherente" porque instala un sentido[817]. Ahora bien, Bataille no avanza en este artículo la condición de la muerte como irrepresentable, sino solo roza este problema a propósito de la aporía del sentido y la "soberanía" o, el fracaso del discurso como soberano[818].

Lacoue-Labarthe, sin embargo, retoma estos análisis de la muerte y la especulación destacados por el Hegel de Bataille y los pone en relación con el trabajo de Hölderlin. La cuestión que se devela entonces es el problema de la tragedia como representación. Siendo la muerte –como ya se ha visto antes[819]– el problema central.

Lacoue-Labarthe realiza, a propósito del problema de la tragedia –aquí evocada– y la muerte, una particular lectura de las traducciones que Hölderlin hizo de Sófocles[820]. La cuestión que se expone es la representación en tanto traducción. Considerando a esta última como una reescritura que se representa en consideración de su condición de representación[821]. Lacoue-Labarthe llamará a esto: *surphraser*[822]. Hölderlin destaca que,

---

[815] *Cfr., Ibíd.,* 25. / 337.
[816] *Cfr.* Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre* Hegel, (Madrid: Arena, 2005), 25. / "Hegel, la mort et le sacrifice". En: *Œuvres complètes.* XII, (Paris: Gallimard, 2013), 337.
[817] Ahora bien, Bataille indica que la experiencia hegeliana de la muerte es más fuerte que la del hombre del sacrificio, toda vez que esta es una experiencia que se extiende sin límites a la totalidad, mientras que el hombre del sacrificio piensa incluso enriquecer su vida por medio de esta experiencia. *Cfr.* Georges Bataille, "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*, (Madrid: Arena, 2005), 26. / "Hegel, la mort et le sacrifice". En: *Œuvres complètes.* XII, (Paris: Gallimard, 2013), 338.
[818] *Cfr., Ibíd.*, 31-ss. / 342-ss.
[819] Ver apartado de este capítulo: "De las tragedias".
[820] El análisis del problema de la tragedia en Hölderlin y de sus implicancias en la metafísica y la historia son trabajadas en el capítulo siguiente.
[821] Al punto incluso de exagerar su condición inoriginaria de representación. Es decir, sin querer pasar como el texto original.
[822] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (Paris: P.U.F., 1998), 10.

en la tragedia antigua –que para él se representa en *Antígona*– la heroína muere. Mientras que en la tragedia moderna –que es *Edipo, el tirano*[823]– el héroe, que está es búsqueda de un conocimiento[824], no muere (al menos en dicha tragedia). Edipo se vuelve así un héroe metafísico, que bien podría representar la figura del filósofo[825], es decir, aquel que pretende tener un "ojo de más", la figura del saber. En este sentido, la representación se pone en riesgo en esta tragedia en la locura y no en la muerte. Así, la muerte como tal se plantea a la vez como fundamento de la representación y como "separación" de la identidad. Lo que en el lenguaje de la época de Hölderlin era la "unidad" o la "totalidad". Sería entonces la muerte que insistiría en su irrepresentabilidad en la locura[826] de la especulación, entonces, en la locura de la filosofía[827].

La cuestión que queda trastocada aquí es la figura de la consciencia, en tanto que figura de la identidad. Para Hölderlin, Edipo no es más que "la lucha desesperada por volver a sí, el esfuerzo humillante y casi impúdico, la extravagante y febril búsqueda de una consciencia [*da er zum Leben wieder versucht wird, das verzweifelnde Ringen, zu sich selbst zu kommen, das niedertretende, fast schaamlose Streben, seiner mächtig zu werden, das närrischwilde Nachsuchen nach einem Bewußtseyn*]"[828]. Sin embargo, la figura de

---

[823] La tragedia es más conocida como *Edipo rey*, sin embargo, en una decisión presumiblemente política Hölderlin la traduce como *Edipo, el tirano*.

[824] *Cfr., Ibíd.*, 19-Ss.

[825] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura" En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra., 2010), 234. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986), 206.

[826] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Métaphrasis". En: *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, (*Paris:* P.U.F., 1998), 29.

[827] No es casualidad –escribe Lacoue-Labarthe– que haya existido el sentimiento de estar al borde de la locura de tanto filósofo, como, por ejemplo, Rousseau, Nietzsche, Hegel, Kant, Compte, etc. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 170. Asimismo, que haya existido una relación entre el interés e incluso la obsesión de alguno de estos filósofos con la música. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 226. [Como dato anecdótico es interesante señalar que Jean-Luc Nancy me ha señalado en alguna entrevista que Lacoue-Labarthe le habría confesado, estando ya cerca de la muerte, que estaba contento de no haberse vuelto loco].

[828] La cita es de "Notas sobre Edipo" de Hölderlin. Sin embargo, aquí se ha privilegiado la traducción de Lacoue-Labarthe que se encuentra en: Friedrich Hölderlin, "Remarque sur Œdipe". En: *Œdipe le tyran de* Sophocle, (Mesnil-sur-l'Estrée: Christian Bourgois, 1998), 215 y 217. [La traducción española se encuentra en: *Cfr.* Friedrich Hölderlin, "Notas sobre Edipo". En: Ensayos, (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 138]. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 217.

Edipo, para Lacoue-Labarthe, representa una lucha contra la contradicción en general. Para el pensador de "Typographie", hay en un cierto Diderot[829], y de manera más clara en Hölderlin, una posibilidad de mantener la contradicción como tal y no pretender resolverla en un movimiento "catártico" de especulación. De esta manera, la figura de la consciencia en vez de ser una experiencia de un fortalecimiento de la identidad realiza más bien su extenuación. Al igual que ocurría con la experiencia de la música "interior" que develaba a la consciencia una experiencia "de sí" involuntaria. Y que, por lo tanto, se mostraría en una situación de contradicción con el discurso metafísico que funda bajo la estructura de la identidad, tanto la figura del sujeto como el movimiento especulativo. Por ello Lacoue-Labarthe escribe:

> Ahora bien, lo que de cierta manera abrió el espacio donde Freud reencontrará *también* a Edipo, probablemente sin saberlo, es quizá –al menos esa es la hipótesis que quisiera proponer– el hecho de que en la agonía Edipo haya podido figurar de esta manera la conciencia-de-sí extenuada; de que incluso su ultimo discurso haya podido tomar la forma paradójica de este interminable soliloquio (ultimo estado posible del diálogo dramático) de la *psique* consigo misma en el momento mismo de su muerte; que ahí esté esa voz resonante casi más allá de su muerte y que la muerte venga a dividir la voz del sujeto. Quiero decir que quizá es esto lo que habrá permitido que más allá, o antes de la relación consigo o de la presencia consigo de la conciencia -más allá o antes de la identidad de Sí-, Edipo todavía haya podido representar el deseo de saber lo que la conciencia ignora de sí misma, y sólo puede ignorar, y acceder a ese lugar (si es que se trata de un lugar) donde, ausentándose de sí misma, olvidándose como tal, ella sale de sí misma en ella misma, se exterioriza en el interior de sí, se divide y se recorta de sí misma. [*Or qu'à la fin Œdipe ait pu figurer de cette manière la conscience-de-soi extenuée, à l'agonie; que son ultime discours, même, ait pu prendre la forme paradoxale de cet interminable soliloque (dernier état possible du dialogue dramatique), dans le moment même de sa mort, de la psyché avec elle-même; qu'il y ait cette voix résonnant presque au-delà de sa mort et que la mort vienne diviser la voix du sujet, c'est peut-être - tout au moins est-ce là l'hypothèse que je voudrais faire - ce qui aura d'une certaine façon ouvert l'espace où Freud, à son insu probablement, rencontrera aussi Œdipe. Je veux dire que c'est peut-être ce qui aura permis*

[829] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010). / "La paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986).

qu'au-delà, ou en deçà, du rapport à soi ou de la présence à soi de la conscience - au-delà, ou en deçà de l'identité du Soi -, Œdipe ait pu encore représenter le désir de savoir ce que la conscience ignore, et ne peut qu'ignorer, d'elle même et d'accéder à ce lieu (si c'est un lieu) où, s'absentant d'elle-même, s'oubliant comme telle, elle sort d'elle-même en elle-même, elle s'extériorise à l'intérieur de soi, elle se divise et se coupe d'elle-même][830].

Así, la consciencia extenuada no es del todo una figura. Esta no se identifica con la consciencia desgraciada de Hegel, la cual pretende que la desventura lógica, es decir, su contradicción sea superada hacia la razón, que es "la certeza de la consciencia de ser toda la realidad [*die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein*]"[831]. La "extenuación" que hace referencia a la debilidad del pensamiento muestra que la figuración no se reconoce como identidad. No se trata con esto, sin embargo, que haya en ello una figuración de la no figuración, ya que el movimiento que desarticula a la figura es anterior a la figura misma. Así, la figura –porque se trata también hasta cierto punto de una(s)– se realiza desde un irrepresentable que en tanto tal se retira, dando paso a la representación. Pero este irrepresentable es lo que insiste en mostrar al pensamiento como ficcionalidad, y que muestra, entonces, que si hay identidad esta es más bien actuada [*jouée*]. La muerte y la locura develan así la "actuación" del sujeto. En este sentido, lo que insiste en la figura es la muerte –lo irrepresentable– que al mismo tiempo es lo que permite la figuración. En otras palabras, es porque hay irrepresentable que la figuración se hace necesaria al pensamiento. Toda figuración, es decir, todo pensamiento filosófico se constituye desde una voluntad de saber que encuentra su condición en una imposibilidad de saber. Esto es lo que se pone en juego en el ser-para-la-muerte de Heidegger. Donde será la muerte la que posibilitaría las diferentes resoluciones del *Dasein*. Y que en el famoso § 74, tomará la forma sacrificial por el reconocimiento de lo propio de un pueblo que permitiría al *Dasein* un acceso a su destino. Así, la muerte no solo es aceptada, sino

[830] Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 250. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986) 219-220.
[831] George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del* espíritu, (Madrid: Abada, 2010), 307 y 306.

"reivindicada" como una "decisión"[832]. Sin embargo, Lacoue-Labarthe encuentra –por ejemplo, en Blanchot– un tratamiento de la muerte que no se deja apre(he)nder, o que "pretende", más bien, sustraerse de una comprensión especulativa o "decisionista". Para Blanchot:

> morir quiere decir: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, con una muerte que no fuera la tuya, que por consiguiente no has conocido ni vivido y, sin embargo, mas bajo cuya amenaza te crees llamado a vivir, esperándola del porvenir a partir de ese momento, construyendo un porvenir para tornarla por fin posible, como algo que tendrá lugar y que pertenecerá a la experiencia. [*Mourir veut dire: mort, tu l'es déjà, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience*][833].

La consideración de la muerte realiza siempre una figura, es decir, cada vez que la muerte se piensa se hace evidente la sobre determinación del pensamiento que pretende representar lo irrepresentable, aunque sea en la figura de la no figura. Ahora bien, Blanchot considera a la muerte desde una inadecuación que suspenderá de antemano la figuración. Se trata de lo que antes se ha nombrado en esta tesis como "(de)constitución" o, en un lenguaje más "lacoue-labartheano", *désistence*.

La consideración de la muerte en el "hombre" para Blanchot no es una situación dada. Esto quiere decir que para el "hombre" no es suficiente ser mortal, sino que lo debe devenir. La consideración de la muerte, en este sentido, no es una condición de principio, sino que esta debe trabajar en su realización. La muerte para Blanchot no es simplemente saberse finito, sino realizarse como tal: "una tarea, aquello de lo que nos apoderamos activamente, lo que se hace fuente de nuestra actividad y nuestro dominio. [*Une tâche, ce*

[832] *Cfr*. Jacques Derrida; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". En: *College international de philosophie.* Nº 52, (2006), 88.
[833] Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 63. [ligeramente modificada] / *L'écriture du désastre*, (Paris: Gallimard, 2014), 108.

dont nous nous emparons activement, ce qui devient la source de notre activité et notre maîtrise]"[834]. La finitud así no se resuelve en la mera sentencia "el hombre muere". Esta en sí misma no indica nada (no es más que una constancia). Sin embargo, lo que aquí está puesto en juego es que el aspecto ontológico del hombre tiene lugar a partir de su muerte, lo que quiere decir que (algo así como) la actividad existencial del hombre "es(tá)" después de la muerte. Lo que indica Blanchot con este "ya estar muerto" es que la experiencia de la inexperiencia ya ha tenido lugar. Esto no significa, sin embargo, que la finitud esté resuelta y es justamente esta imposibilidad –que es acaso la imposibilidad misma (de estar muerto antes de nacer)– la que permite develar la figura como figura y no como una identidad resuelta. Blanchot ve que en esta consideración de la muerte un trabajo incesante que permite la experiencia de la finitud. En este sentido, se podría decir que es justamente la figuración lo que devela la finitud. Y, consecuentemente a ello, muestra la imposibilidad de no figurar. Sin embargo, sería la identidad –sea esta dialéctica o no–, aquello que pretende borrar la diferencia ontológica, lo que se devela como pensamiento metafísico. Ahora bien, el devenir mortal planteado aquí por Blanchot es lo que al mismo tiempo permite la consideración metafísica de la muerte. Desde esta condición de mortalidad surge la posibilidad de "poder" [*pouvoir*] de hacer y dar lo que hace sentido y verdad[835]; que no es otra cosa que el pensar especulativo.

4.1. FINITUD INELUCTABLE

La finitud es al mismo tiempo una consideración tan ineluctable como evitable. Sin embargo, esta evitación no es sin un intento de hacerse cargo de la finitud, pero desde la posibilidad abierta a la infinitud. Esto es las dos formas de lo ineluctable que Derrida describe, a propósito del pensamiento de Lacoue-Labarthe:

[834] Maurice Blanchot, *El espacio* literario, (Madrid: Editorial nacional, 2002), 84 / *L'espace littéraire*, (Paris: Gallimard, 2014), 118.
[835] *Cfr., Ibíd.*, 84 / 118.

> primer tipo: es preciso que eso suceda (…), eso no puede ni debe ser eludido. Es preciso que eso comience una vez, un día, según la necesidad de lo que así será anunciado al futuro. Yo, que lo digo, precedo y así anticipo el acontecimiento de lo que me ocurre, que llega a mí o al cual llego. Soy entonces como el sujeto (libre) o el accidente (aleatorio) de lo ineluctable. Este último no me constituye. Estoy constituido sin él. Segundo tipo: lo que se anuncia como ineluctable parece ya haber sucedido en cierto modo, sucedido antes de sucedido, siempre pasado, adelantado al acontecimiento. Algo comenzó antes de mí, que hago su experiencia. Estoy atrasado. Si insisto por mantenerme como su sujeto, ello sería en cuanto sujeto prescrito, pre-inscrito, marcado de antemano por la impronta de lo ineluctable, que lo constituye sin pertenecerle. [*Premier type: il faut que cela arrive (...) cela ne peut ni ne doit être éludé. Il faut que cela commence une fois, un jour, selon la nécessité de ce qui se sera ainsi annoncé au futur. Moi qui le dis, je précède et anticipe ainsi l'événement de ce qui m'arrive, qui arrive à moi ou auquel j'arrive. Je suis alors comme le sujet (libre) ou l'accident (aléatoire) de l'inéluctable. Celui-ci ne me constitue pas. Je suis constitué sans lui. Deuxième type: ce qui s'annonce comme l'inéluctable semble être en quelque sorte déjà arrivé, arriver avant d'arriver, toujours passé, en avance sur l'événement Quelque chose a commencé avant moi qui en fait l'expérience. Je suis en retard. Si j'insiste pour en rester le sujet, ce serait en tant que sujet prescrit, pré-inscrit, d'avance marqué par l'empreinte de l'inéluctable qui le constitue sans lui appartenir*][836].

Se ve aquí claramente que una consideración de lo ineluctable –que aquí sería la muerte– como un momento a venir se permite desde la posición *a priori* de un yo. En este sentido, la consideración de lo ineluctable no es otra cosa que el movimiento especulativo que la apre(he)nde al punto de anticiparla. Sin embargo, la segunda consideración de lo ineluctable está en el sentido de lo que antes con Blanchot se ha denominado "estar ya muerto", es decir, como algo que ya ha ocurrido. En esta consideración –como lo muestra Derrida– el acontecimiento, es decir, la muerte, ha ya precedido al sujeto al punto de prescribirlo. Se trata entonces de una experiencia inexperimentada que determina al yo.

Esta discusión develaría rápidamente las implicaciones políticas que supone. Estas

[836] Jacques Derrida, "Desistencia". En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017), 1117. /"Désistence". En: *Psyché. Inventions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003), 201-202.

se ponen en juego a propósito de la "decisión". Lacoue-Labarthe destaca que esta palabra (*Entscheidung*) parece ser determinante para la extrema derecha de la época del nazismo. Jerga que estará presente, por supuesto, en Carl Schmitt, pero también en Heidegger. Como se ha visto en el apartado anterior el problema de la decisión aparece como importante para Lacoue-Labarthe a propósito del problema de la muerte. Hay una suerte de "decisionismo político" en Heidegger cuando está la posibilidad de una muerte reivindicada en un morir por el pueblo[837]. La consideración de la muerte como lo ineluctable en el sentido de lo ya ocurrido no da posibilidad a la decisión pues no hay un alguien que pueda decidir antes del acontecimiento. Ahora bien, lo que resta a saber es cómo comprender lo qué está implicado en este ya estar muerto par Lacoue-Labarthe, más allá de su ineluctabilidad.

A este respecto conviene citar el que fuera probablemente el último texto que Lacoue-Labarthe escribiera, a saber, "Postface"[838]. Este fue un texto que Lacoue-Labarthe escribió alrededor del 15 de enero del 2017[839], algunos días después de haber salido por segunda vez de un coma.

> Dos veces, por lo tanto, he muerto. En el espacio de apenas algunos meses: el 25 de mayo de 2006, el 29 de diciembre del mismo año. Cada vez usando poderosos medios fui traído a la conciencia –es la expresión consagrada–, es decir, a este mundo en su completud, que es porque *aparece*, sin la menor excepción. Pero cada vez he tenido la furtiva intuición de que lo que se ofrecía como mundo antes de que existiera (*el* estaba presente), [era] una existencia que precedía imperceptiblemente a la existencia de todo. Tal fue el reverso de la desaparición. Una borradura de la condición del existir: esta pura imposibilidad. En resumen, furtivamente, lo imposible me fue posible ("...un destello, luego la noche..."); y ante este signo, de repente reconocí la condición de la existencia poética. Lo cual no es atravesar las apariencias (no hay, precisamente, apariencias) sino atreverse a pararse en el lugar [punto] de origen de la aparición, que es todo. Funambulismo metafísico sin barandillas metafísicas. O si lo prefiere: una experiencia metafísica

[837] *Cfr*. Jacques Derrida; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". En: *College international de philosophie,* Nº 52, (2006), 87-88.

[838] Este texto estaba destinado a retomar un antiguo proyecto de publicación que pretendía llamarse "*La disparition*". Este texto se inscribía luego de dos epígrafes de Blanchot y como postfacio de "*Preface à la disparition*". Proyecto de texto que se encuentra hoy publicado.

[839] Philippe Lacoue-Labarthe muere el 27 de enero del 2007.

vacía, exposición pura a la nada [en su retiro absoluto mismo] [*Deux fois, donc, je suis mort. En l'espace d'à peine quelques mois: 25 mai 2006, 29 décembre de la même année. Chaque fois, usant de puissants moyens, on m'a ramené à la conscience – c'est l'expression consacrée –, c'est-à-dire à ce monde en son entier, qui est parce qu'il paraît, sans la moindre exception. Mais chaque fois j'eus la furtive intuition que ce qui s'offrait comme le monde était avant qu'il existait (qu'il était présent), d'une existence qui précédait imperceptiblement la pleine existence de tout.. Tel fut l'envers de la disparition. Un effacement de la condition de l'exister – cette pure impossibilité. En somme, furtivement, l'impossible me fut possible (« ... un éclair, puis la nuit... ») ; et à ce signe je reconnus soudain la condition de l'existence poétique. Laquelle n'est pas de traverser les apparences (il n'y a pas, précisément, d'apparences) mais de se risquer à se tenir au lieu [point] d'origine du paraître, qui est tout. Funambulisme métaphysique sans garde-fou métaphysique. Ou si l'on préfère: expérience métaphysique évidée, pure exposition au néant [dans son absolu retirement même]*][840].

Este texto tan fuerte como rico en contenido parece en principio inabordable o, más bien, aparece en una pluralidad tal de sentidos que genera un sentimiento de vértigo a quien se acerque a él con las herramientas del análisis en las manos. Lo que se analizará acá es solo la relación que se expone entre experiencia y muerte.

Se ha insistido en que para Lacoue-Labarthe la experiencia de la muerte es de lo imposible. Esto se hace patente en este texto cuando se la califica como la "imposibilidad misma". Sin embargo, seguido de ello, Lacoue-Labarthe escribe: "en resumen, furtivamente, lo imposible me fue posible". Lo primero que habría que aclarar es que esta expresión no pretende asentarse en una exposición especulativa de la muerte. La que se pretendería reconocer en la experiencia excepcional de una "resurrección". No hay en este relato la representación de una experiencia "mítica" del haber vencido a la muerte. Como si se tratara de la experiencia de *nekyia* desde la cual Lacoue-Labarthe traiga –cual Prometeo/Odiseo– el conocimiento desde la trascendencia del mundo.

Lo que sí hay en este relato, sin embargo, es la experiencia misma puesta a su

[840] Philippe Lacoue-Labarthe, "Postface". En: *Préface à la disparition*, (Paris: Christian Bourgois, 2009), 45-46.

límite. es decir, llevada hasta el punto donde parece destruirse. Esta "limitación" –que está lejos de solo ser una de-limitación conceptual– se da o se posibilita desde una excepcional inversión[841]. Lo que relata es una "borradura" de la "condición de existencia", es decir, desde el momento en que la muerte desparece como posibilidad imposible se abre la posibilidad de una experiencia invertida que es la existencia en una "la" (anterior) existencia que es el mundo[842]. Si la muerte es la condición de la existencia, lo que hay cuando esta ya no es posible como la imposibilidad misma es el "signo" de la "existencia poética". Que aquí la "experiencia" [que marcamos deliberadamente entre comillas] sea "signo" quiere decir que no se experiencia por sí misma. No es experiencial algo que está por fuera de la condición de existencia. Sin embargo, esta "experiencia" –que ya no es experiencia, que es justamente la imposibilidad misma– se devela como condición de la existencia. Esto es a lo que Lacoue-Labarthe llama experiencia poética. En este sentido, la experiencia poética no es un conocimiento o, al menos, no es el conocimiento lo que la determina. Se trata de la existencia que no *real*-iza la distinción metafísica de apariencia y no-apariencia. Este último es el lugar de lo verdadero dentro de la metafísica.

Lacoue-Labarthe destaca que este "lugar (punto)" que sería la experiencia poética es un mantenerse en el umbral. Se trata aquí del umbral metafísico. Sostener("se") en este punto implicaría una suerte de funambulismo metafísico. Que a su vez también se calificaría como una experiencia metafísica vaciada. Ahora bien, este "lugar (punto)" es considerado como "originario". Sin embargo, Bailly recuerda que esta comprensión de lo originario en Lacoue-Labarthe no es en ningún caso el principio de una realización, sino solo una apertura, la pura posibilidad[843]. Por ello, lo originario se relaciona en Lacoue-

[841] *Cfr.* Jean Christophe Bailly, "L'infinitif de la césure". En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 61.
[842] Para Bailly hay una nueva comprensión de mundo en Lacoue-Labarthe y que se haría evidente en este texto. Para Bailly "el mundo no es ni un contexto ni un continente o un entendido, él es lo que aparece, eso que se tiende en una aparición por así decir anterior a todo aparecer y a todo existir –una suerte de pura posibilidad, anterior a toda presentación y, sin embargo, no virtual– presente, pero como sin el inconveniente de la presencia. [*le monde n'es ni un contexte, ni un contenant ou une étendue, il est ce qui parait, ce qui se tend dans une parution pour ainsi dire antérieure à tout paraître et à tout exister – une sorte de pure possibilité, antérieure à toute présentation et pourtant non virtuelle – présente, mais comme sans l'inconvenant de la présence*]. *Cfr., Ibíd.,* 60-61.
[843] *Cfr., Ibíd.,* 68.

Labarthe con lo que aquí se denominado "condición"[844].

4.2. INSISTENCIAS DE LAS FRASES

Tanto el fenómeno catacústico como la obsesión por la escritura autobiográfica son experiencias que en el análisis de Lacoue-Labarthe evidencian que la representación de sí, es decir, la identidad que instala la figura del sujeto, está siempre "quebrada". Esto quiere decir, en primer lugar, que la seguridad cartesiano-hegeliana del sujeto como fundamento no es infalible. Son justamente estas "fallas" las que develan una suerte de *hybris* en la voluntad de saber a las que ha hecho oídos sordos la metafísica. En cierto sentido, se podría decir que la metafísica sería justamente dicha sordera.

Ahora bien, la problemática de la metafísica que es la de la representación contiene el problema de lo irrepresentable. Lo irrepresentable en la metafísica se ha querido superar de distintas formas en la especulación. La cuestión que expone Lacoue-Labarthe es que cada vez que lo irrepresentable se piensa se arriesga a representarlo y, por lo tanto, perderlo. Sin embargo, esto no quiere decir que lo irrepresentable no tenga una relación sin relación con la representación. Lo irrepresentable se comprende como la "condición" de la representación, es decir, es porque hay lo irrepresentable que hay representación. En este sentido, lo irrepresentable habita en la representación. Así, Lacoue-Labarthe está lejos de comprender lo irrepresentable como una dialéctica en la cual lo irrepresentable estaría absolutamente fuera de la representación y al mismo tiempo conceptualmente dentro. En Lacoue-Labarthe es en la representación, vale decir, en el pensamiento (metafísico), donde está lo irrepresentable. Así, lo irrepresentable en Lacoue-Labarthe es más una experiencia (la experiencia sin experiencia) que un concepto.

Por ello, la muerte –que es la imposibilidad misma en cuanto a la experiencia– es

[844] Esto será trabajado en el capítulo siguiente. Sirva ahora solo la referencia. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire,* (Mayenne: Galilée, 2002), 42.

la que condiciona la "posibilidad" abierta. Esto no quiere decir, sin embargo, que la muerte sea representada, sino que es la condición de la representación. Ahora bien, como se viene de decir, la muerte o lo irrepresentable habita en los pliegues de la representación, es decir, la muerte insiste en la representación de sí en aquello que des-configura al sujeto. Ejemplo de ello da, entonces, la música y la escritura.

Que la muerte sea la condición de la representación quiere decir que esta sugiere una escena donde la representación tiene "lugar". Una suerte de "teatralidad"[845] que bien podría comprenderse en relación con el sacrificio en Bataille. Ahora bien, lo que interesa aquí es que la figura que entra en escena en el pensamiento metafísico es el sujeto. Que como se acaba de decir, tiene "oídos sordos" a la imposibilidad (a lo irrepresentable). Este pretende reconocerse como todo lo que es (Hegel). Dialectizando lo imposible como posible en vez de suprimir la posibilidad (pura) por la imposibilidad. La figura del sujeto se "instala", en esta sordera, como unívoca. Esto quiere decir que la consciencia (del sujeto) es justamente el encuentro (especulativo) de sí mismo. La posibilidad de la escucha de insistentes "voces" en el sujeto no es otra cosa que lo que Lacoue-Labarthe ha denominado "frase".

Habría que decir de la "frase" a propósito de la figura del sujeto que a diferencia de la comprensión de este último –que se quiere plantear como fundamento y presencia a sí de "sí mismo"– la frase no está determinada como "una" experiencia. La frase sería algo así como la traducción de la experiencia sin experiencia y, por lo tanto, indeterminada en su contenido. La frase sería la experiencia que hace cesura en el sujeto y al no ser un contenido determinado resuena insistentemente y desde distinto lugares. Esto revelaría, para Lacoue-Labarthe, que la figura del sujeto no es nunca una, lo cual no es simplemente porque la habita la frase, sino que las frases son plurales. Las insistencias nunca son de exactamente lo mismo o, más bien, se trata de la insistencia de la mismo (de aquello que no es originario) como otro: mimesis.

[845] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La scène est primitive". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 208.

4.3. NI SUJETO NI ÉXTASIS: DICCIÓN

Para Lacoue-Labarthe el sujeto como problemática se hace evidente desde Heidegger. Quien no solo lo reconoce como traducción del *hypokeimenon*, es decir, como lo que subyace, lo que es fundamento; y que, por lo tanto, reúne todo sobre sí, sino que también reconoce que este *subjectum* termina siendo para Occidente el hombre[846]. Ahora bien, como es sabido, uno de los grandes esfuerzos que hace Heidegger en *Ser y tiempo* es mostrar la posibilidad de otra comprensión del fundamento que la de sujeto. Esta es la de la existencia que será tematizada como *Dasein*[847]. Ahora bien, para Heidegger la esencia del *Dasein* –que "no es el hombre, pero no es otra cosa que el hombre"[848]– estaría en lo *Unheimlichkeit*[849], es decir, en aquello que excede lo propio. La problemática entonces –como se ha visto a lo largo de todo este capítulo– está en si acaso esta impropiedad no se vuelve justamente lo propio. A este respecto, Lacoue-Labarthe piensa la tragedia. El problema de la tragedia hace explícita la comprensión de una mimetología. Heidegger al no tematizar el problema de la mimesis más que de manera tangencial –como podría verse

---

[846] *Cfr.* Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo". En: *Caminos de bosque*, (Madrid: Editorial Alianza, 2010), 73. / "Die Zeit des Weltbildes". *Gesamtausgabe.* Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 88.

[847] Heidegger hace referencia a la distancia entre el *Dasein* y el pensamiento humanista de manera explícita en la famosa "Carta sobre el 'humanismo'". *Cfr.* Martin Heidegger, "Carta sobre el 'humanismo". En: *Hitos*, (Madrid: Alianza, 2001), 272. / "Brief über den 'humanismus'". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 330.

[848] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. En nombre de". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 286. / "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 250. Lacoue-Labarthe cita en esta formulación a Derrida. Jacques Derrida, "Los fines del hombre". En *Márgenes de la* filosofía, (Madrid: Cátedra, 1994), 164. / "Les fins de l'homme". En: *Marges de la philosophie*, (Paris: Les éditions de minuit, 1972), 151. Sin embargo, se escucha también en ello a Granel, en su formulación a propósito de Heidegger y la metafísica (Ver apartado: "La mediación como olvido del ser: de lo impensado como (im)pensado").

[849] Heidegger traduce "*to deinon*" de la tragedia de Sófocles por "*Unheimlichkeit*". *Cfr.* Martin Heidegger, *Introducción a la* metafísica, (Barcelona: Gedisa, 2001), 137-Ss. / Gesamtausgabe. Bd. 40*,* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 157- ss. Mientras que Hölderlin lo traduce por "*Ungeheuer*". *Cfr*. Friedrich Hölderlin, "Antigonae*"*, Sämtliche Werke. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965), 238. Lacoue-Labarthe utiliza para la traducción de la traducción de Hölderlin "*monstrueux*" *Cfr*. Friedrich Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle,* (Mesnil-sur-l'Estrée: Christian Bourgois, 1998), 43.

en los cursos sobre Nietzsche– lo que haría es aceptar una cierta mimetología. En esta, el problema de lo que aparece se resuelve en al menos dos posibilidades: como la presentación de lo originario o como re-presentación. Y esta última quedaría, por supuesto, relegada de "ser" una presentación verdadera. Así no es de extrañar que el problema del *Dasein* en Heidegger se toque con un problema de primer orden de la tragedia, a saber, la cuestión de lo *Unheimliche* o de *to deinon*. Ahora bien, lo que aquí interesa a propósito del sujeto es que el hombre –comprendido desde esta mimetología– sería aquello que real-iza lo imposible, a saber, la "presentación de lo impresentable"[850]. En última instancia se puede reconocer en esta realización una decisión especulativa y, por lo tanto, metafísica de Heidegger; fundamentada entonces desde una particular comprensión mimetológica.

Lacoue-Labarthe, en cambio, ensaya una posibilidad diferente de comprender aquello que se ha denominado sujeto. Si bien tanto en Heidegger como en Lacoue-Labarthe la existencia –y ya no el sujeto– se relaciona con un estar fuera de sí. Para Lacoue-Labarthe, a diferencia de Heidegger, esta no se comprende como un privilegio de existencia que permita al "ser-ahí" acceder a alguna forma de la verdad del ser. Ahora bien, una de las posibilidades de dicho acceso a la verdad del ser –que no es otra cosa que lo originario– en Heidegger es en la *Dichtung*. Cuestión que propone toda una red semántica de problemas (arte, obra, técnica, *a-letheia*, etc.) que serán de gran importancia para Lacoue-Labarthe; y que normalmente critica (sin crítica) al pensamiento heideggeriano. A este respecto, Lacoue-Labarthe tematiza el problema del sujeto de la siguiente manera:

> la cuestión que me planteo es por tanto la del sujeto: cáncer del sujeto, ego masas. Porque, primero, ha de plantearse la pregunta acerca de quién podría hoy (Heute), hablar una lengua distinta a la del sujeto para dar testimonio de –o responder a– la ignominia sin precedentes de la que ha sido culpable –y lo es todavía– la "época del sujeto". También, porque a esta pregunta está indisociablemente asociada, al menos desde Schlegel y Hegel, la pregunta acerca del lirismo: ¿Es, o no, el lirismo

[850] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. En nombre de". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 286. / "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986), 250.

> un género "subjetivo"? Y lo está también, en suma, la pregunta acerca la singularidad proscrita del sujeto, o lo que es lo mismo, la pregunta acerca del idioma, del "idioma puro" (si es que algo así puede existir): ¿Resulta posible, y necesario, apartarse de la lengua de una época? *[La question que je me pose est donc bien celle du sujet, ego ou masses. Parce que c'est d'abord la question de qui pourrait, aujourd'hui (heute), parler une autre langue que celle du sujet et témoigner de – ou répondre à – l'ignominie sans précédent dont fut – et reste – coupable l' « époque du sujet ». Mais parce que c'est aussi, indissociablement, depuis au moins Schlegel et Hegel, la question du lyrisme: le lyrisme est-il ou non un genre « subjectif » ? Et c'est en somme la question de la singularité bannie du sujet ou, cela revient au même, la question de l'idiome, du « pur idiome », si une telle chose peut exister: est-il possible, et faut-il s'arracher à la langue de l'époque ?]*[851].

Hay que decir que los románticos alemanes al momento de hacer emerger a la literatura como arte, instalan el problema de los géneros. Y, al mismo tiempo, desplazan esta problemática como si proviniese de la antigüedad[852]. Desde esta perspectiva, para el Sócrates de los románticos el problema que revelarían los géneros es el de la mímesis. Es decir, habría un género que es el de la tragedia –o sea, el del teatro– que se constituiría en la imposición, substitución e incluso confusión del sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación. En otras palabras, la experiencia que mostraría el teatro (la mímesis) es la pérdida del sujeto como fundamento de un discurso. En cambio, la poesía lírica no sólo no confundiría el sujeto de la enunciación con el del enunciado, sino que se afirmaría en su claridad. Estaría en ella la intención de hablar cómo sí misma y desde sí misma. En este sentido, el problema del lirismo sería, por excelencia, el del género subjetivo. A este respecto, resulta interesante notar que tanto los románticos, como también Hegel –es decir, el pensamiento moderno en general– comprenderían a la poesía lírica como subjetiva. Así se entiende bien el porqué la figura es de primera importancia para los románticos (Sócrates, el genio, el crítico), y también para Hegel (las figuraciones del espíritu y la

[851] Philippe Lacoue-Labarthe, "Dos poemas de Celan". En: *La poesía como experiencia,* (Madrid: Arena Libros, 2006), 23. / "Deux poèmes de Celan". En: *La poésie comme expérience*, (France: Christian Bourgois, 2015)*,* 24-25.

[852] Patrick Hutchinson et Philippe Lacoue-Labarthe, "Hölderlin. Entretien avec Patrick Hutchinson". En: *Revue l'animal,* N° 19-20, (Paris, 2008), 160.

(auto)conciencia). Ya que en su exposición [*Darstellung*] pretende resolverse el pensamiento mismo como realizado. Caso aparte en este contexto es el caso de Hölderlin, quien entonces no ha reconocido un subjetivismo en el lirismo. Se podría decir que mientras los románticos hacían aparecer la literatura como arte, es decir, como "obra" de arte. Insistía, al mismo tiempo, otra comprensión de la literatura que la comprende como "el despliegue de la dicción en la historia [*le déploiement de la diction dans l'histoire*]"[853]. Se trata de aquella comprensión de literatura que nace con Rousseau[854]. Donde la experiencia de la escritura se relaciona con lo que anteriormente se ha tratado a propósito de Blanchot con el "ya estar muerto". Esto quiere decir que "la literatura [es] como la forma de encontrar una lengua que se ha ya escuchado[855] [*la littérature est une forme de trouver une langue qu'in a déjà entendu*]"[856]. Así, si para la modernidad el sujeto se comprendía desde una relación inherente de intercambio entre forma y verdad[857]. Para esta otra "tradición", la literatura posibilitaría una comprensión diferente de "experiencia". Esta ya no es la experiencia "vivida" de un "sujeto", sino la experiencia como traducción (imposible) de lo irrepresentable. La que, sin embargo –y en esto radica una particularidad del pensamiento de Lacoue-Labarthe con respecto a otras posibilidades de "deconstrucción"– no se queda en silencio, sino que insiste en su "fraseo".

Esta comprensión de la literatura como ex-periencia, la cual (paradójicamente) se

---

[853] Jean Christophe Bailly, "La diction". En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 43.

[854] Incluso también podría ser que esta comprensión insista desde Montaigne, pero es poco importante reconocer su "paternidad", ya que no se trata de una idea que intente desarrollarse, en el sentido de una consciencia que pretende hacerse cargo de una idea, sino más bien la traducción de algo que no se deja traducir, pero insiste en hacerlo. Este "fraseo" Lacoue-Labarthe lo reconocerá en Montaigne, Rousseau, Höderlin, Büchner, Blanchot, etc. No solo en la literatura, sino también, por ejemplo, en la música, en Beethoven, pero también en el jazz será para Lacoue-Labarthe la insistencia de lo irrepresentable, o sea la muerte, lo que insista.

[855] Es interesante hacer notar que en "Le chant des muses" Lacoue-Labarthe que esta experiencia podría ser por ejemplo la voz de la madre que escucha el bebé en el periodo de gestación. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Le chant des muses". En: *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*, (France: Christian Bourgois, 2015), 35.

[856] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.) *Entretiens de l'Île Saint*-Pierre, (France: Production hors œil, 2006), DVD.

[857] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Un arte sin nombre" en: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012), 332. / "Un art sans nom". En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012), 270.

sustentaría desde un ya estar muerto, vale decir, desde un origen irrepresentable que al mismo tiempo es condición de representación, es lo que antes se ha "tematizado" como *désistence*, como pérdida constitutiva "en" y "del" sujeto. Esta pérdida lejos de ser meramente especulada es representada por una insistencia que no logra significar. Siendo justamente dicha imposibilidad lo que marca una "presentación". La cual no se comprende nunca como origen, sino como representación o presentación en un sentido débil, es decir, que no hace presente. Aquí se evidencia un problema de comprensión de la *gedichtete* de Hölderlin entre Heidegger y Lacoue-Labarthe. Mientras que Heidegger interpreta lo *gedichtete* como lo "poetizado". Lacoue-Labarthe lo traduce como "dictamen". Esta diferencia es decisiva para hacer notar la distancia que hay en la comprensión de la existencia en Heidegger y en Lacoue-Labarthe. Para el filósofo de *Ser y tiempo*, aunque ya no se trata del sujeto y la esencia del *Dasein* en la *Unheimlichkeit*, lo "poetizado" es lo que posibilitaría una cierta presentación de lo verdadero (que en Heidegger es lo originario). Aquello que es capaz de "mostrar [*zeigen*]" o "hacer manifiesta [offenbar machen]"[858] lo que es originario de un pueblo que en este caso está en manifestar la "alemanidad" [*Das Deutsche*] a los alemanes. Mientras que el "dictamen" de Lacoue-Labarthe marca una distancia con lo originario y al mismo tiempo destaca algo del orden de una expresión imperativa[859]. En pocas palabras, el dictamen es otra forma de entender lo que es la literatura[860]. Se trata de un "poetizar" que no pretenda encarnar un sentido, es decir, que no pretenda volver nada que sea a la vez singular y universal, sino un

[858] *Cfr.* Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos. Buenos, 2010), 41. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 29.

[859] Lacoue-Labarthe indica que se ha encontrado con esta palabra en la traducción que Gandillac hace del texto "*Deux poèmes de Friedrich Hölderlin 'Courage de poète' et 'Timidité'*" de Benjamin. Ahí, traduce *gedichtete*, por "dictamen". *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*., (France: Production hors oeil, 2006), DVD. Esto es lo que le permitirá a Lacoue-Labarthe comprender la "tarea" de la poesía, (que no es otra cosa que el fraseo) *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Il faut." En: *Heidegger. La política del poema*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 62. / "Il faut." En: *Heidegger. La politique du poème*, (Paris: Galilée, 2002), 105. La palabra latina "dictamen" se entiende aquí tanto en francés como en español en el mismo sentido, el que Gandillac, recordando una cita de Rousseau, expresa: "el dictamen de la consciencia".

[860] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint*-Pierre, (France: Production hors œil, 2006), DVD.

mantenerse en la letra, literal[861]. Es decir, un estar hacia afuera.

Comprendido así el problema de la subjetividad en Lacoue-Labarthe y poniéndolo en relación con lo que en el capítulo anterior se ha denominado "pensamiento débil", es decir, con el pensamiento sobrio que pretende comprender la representación como representación[862]. Haciéndose cargo entonces de la sustitución o "travestismo" que genera la enunciación. En este sentido, la figura del sujeto –que es una representación– mantiene la lógica hiperbológica que Lacoue-Labarthe reconoce como la lógica "de" la mímesis[863] y que desarticula la lógica especulativa del reconocimiento.

> La paradoja se sostiene en lo siguiente: para hacerlo todo, imitarlo todo -para (re)presentarlo todo o (re)producirlo todo, en el sentido más fuerte- es preciso no ser *nada* por sí mismo, no tener nada *propio,* sino una "igual aptitud" para todo tipo de cosas, papeles, carácteres, funciones, personajes, etc. La paradoja enuncia una *ley de impropiedad* que es la ley misma de la mimesis: sólo "el hombre sin atributos", el ser sin propiedades ni especificidad, el sujeto sin sujeto (ausente para sí mismo, distraído y privado de sí) es capaz de presentar o de producir en general. Platón, a su manera, lo sabía muy bien: el mimético es de la peor ralea porque no es nadie, pura máscara o pura hipocresía, y como tal inasignable, irreparable, imposible de clasificar en una clase determinada o de fijar en una función que le sea propia y que encuentre su lugar en la justa repartición de las tareas. [*Le paradoxe tient donc en ceci: pour tout faire, tout imiter - pour tout (re)présenter ou tout (re)produire, au sens le plus fort -, il faut n'être rien par soi-même, n'avoir rien en propre, sinon une «égale aptitude » à toutes sortes de choses, de rôles, de caractères, de fonctions, de personnages, etc. Le paradoxe énonce une loi d'impropriété, qui est la loi même de la mimésis: seul «l'homme sans qualités''», l'être sans propriété ni spécificité, le sujet sans sujet (absent à lui-même, distrait de lui-même, privé de soi) est à même de présenter ou de produire en général. Platon, à sa manière, le savait très bien: 'le miméticien est la pire des engeances, parce qu'il n'est personne, pur masque ou pure hypo crisie, et comme tel inassignable, irrepérable, impossible à ranger dans une classe déterminée ou à*

[861] *Cfr*. Jérôme Lèbre, "Un lyrisme sans sujet. Lacoue-Labarthe et Celan". En: *Philippe Lacoue-Labarthe*. *La césure et l'impossible*, (Paris: Editions Ligne, 2010), 217.
[862] Cierta literalidad se pone en juego en esta comprensión. Se trata de un mantenerse en la letra.
[863] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 31-32. / "Le paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 29.

fixer dans une fonction qui lui soit propre et qui trouve sa place dans la juste répartition des tâches][864].

Esta ley de la impropiedad ha sido ya expuesta anteriormente en esta tesis[865]. Lo que aquí importa resaltar es su implicación a propósito de la con-figuración del sujeto. El pensamiento metafísico pretendería dar con este encuentro de sí (o con lo originario) en el reconocimiento de un sentido propio. Cuestión que, dicho rápidamente, se develaría en el lenguaje, ya sea en una resolución "lógica" o en el reconocimiento productivo de lo propio, (aunque este se de en su impropiedad). Ahora bien, Lacoue-Labarthe destacaría una comprensión del lenguaje que excedería su comprensión de sentido. Esta estaría ligada a lo sonoro, a lo musical, y sobre todo a lo teatral. Se trata de la cuestión de la dicción –que antes ya se ha presentado en esta tesis[866]–. Problemática extraída sobre todo del trabajo de Jean-Christophe Bailly a propósito de este tema en Lacoue-Labarthe. Cabe destacar que la fuente principal que ha utilizado Bailly para extraer esta problemática es "Réfléchis! (Un hommage)"[867], un texto que Lacoue-Labarthe escribe en homenaje al actor Philippe Clévenot. Lo que aquí interesa de este pequeño texto es la comprensión de lenguaje que se puede extraer de él. Se trata de un lenguaje que pone el acento en su manifestación impropia, dictada. A este respecto, Bailly destaca que la dicción se ubicaría, para el pensador de "Typographie", en un funcionamiento opuesto al de la figura[868]. Mientras que la figura erigiría un sí mismo en la instalación de la propiedad de sentido, la dicción destacaría el encuentro de voz y sentido como resonancia de un dictado que excede cualquier inteligibilidad.

Hay que destacar que esta comprensión del lenguaje no se debe entender como la mera adición de un aspecto o complejidad más a la comprensión del lenguaje. Sino que lo

[864] *Ibíd.*, 29. / 27.
[865] Ver: "De la crítica y la mímesis".
[866] Ver: "De la veridicción".
[867] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Réfléchis! (Un hommage)". En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 79-90.
[868] *Cfr*. Jean Christophe Bailly, "La diction". En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, (París: Christian Bourgois, 2011), 50.

que hay expuesto es una distancia con dicha comprensión metafísica del lenguaje; distancia que no pretende ser otra ontología, pero sí quizá una instancia propositiva del pensamiento de Lacoue-Labarthe. La dicción comprendida así sería la representación de las frases.

CAPÍTULO IV

CESURA

1. DECONSTRUCCIÓN HISTORIAL

La identidad es entonces un movimiento fundamental del pensamiento metafísico. Tanto la filosofía como la figura del sujeto se sustentan en una pretensión de identificación como exposición o reconocimiento de sí mismo, lo que tendría a su vez el estatuto de verdad, ya sea como la efectuación de una *idea*, la exposición de una obra, etc. Lo verdadero es en la metafísica la erección de una representación, es decir, de una figura. Sin embargo, esta representación pretende ser originaria lo que a su vez se identifica con la verdad en sí misma. Como hemos visto, la representación pretende aquí no ser re-presentación, sino la presentación de la "cosa misma", sea la *idea*, la verdad, la obra, etc. Así, en la metafísica –como la pretensión de "discurso" verdadero– subyace una onto-mimetología que se sostiene en una constante *hybris* del pensamiento que no solo pretende presentar al ser, sino evidenciar los discursos no verdaderos, es decir, lo que ha determinado como literatura. En otras palabras, la metafísica quiere reconocerse como el discurso que logra una realización [*Wirklichkeit*] de lo originario, lo cual quiere decir aquí también, lo propio. La existencia de una propiedad, para la metafísica, tiene cierto estatuto trascendental, es decir, lo propio es aquello que se mantiene de principio a fin de una cosa, es decir, lo que hace que algo sea tal y como es.

Es importante señalar que, para Lacoue-Labarthe, es entre el siglo XVIII y XIX que adviene el problema de la historicidad. Esto significa que es el momento moderno, es decir, de crítica, en el cual es problematizada la filosofía misma (Kant) donde el problema de la historia adquiere un "peso ontológico e incluso [es] identificada al destino, que no tiene nada que ver con la historia que hasta entonces había sido concebida [*poids ontologique ou même identifiée au destin, n'a plus rien à voir avec l'histoire telle que*

jusqu'alors avait conçue][869]. Este cambio de concepción se refleja en las comprensiones que tendrá la historia como *Historie* y como *Geschichte*. Este "peso ontológico" abrirá el problema de la historia como develación de una propiedad originaria. Cuestión que como se ha visto a lo largo de toda esta tesis, estaba comprendida como un problema metafísico o filosófico.

Esto permite que la metafísica haya pretendido encontrar la verdad en el re-conocimiento de sí, es decir, lo verdadero como reencuentro o exposición originaria. Este movimiento de reconocimiento es también la historicidad que articula al pensamiento metafísico y da lugar a sus implicancias políticas, incluyendo en esta metafísica, por supuesto, a Heidegger. Quien como se verá en lo que sigue de este capítulo, articula en su comprensión de historicidad [*Geschichlichkeit*][870] una relación entre su pensamiento y la política de su época incluso en momentos diferentes de su pensamiento. Por este motivo es que André Hirt[871] podrá decir que el problema de la historicidad se encuentra a lo largo de todo el pensamiento de Lacoue-Labarthe. En este sentido, la deconstrucción elaborada tanto a la filosofía y a la figura del sujeto por Lacoue-Labarthe retoman aquí una especial relevancia.

Es importante señalar el lugar que utiliza en este punto Rousseau, ya que desde una interpretación[872] del pensamiento del ginebrino, Lacoue-Labarthe destaca la obliteración que Heidegger hace de Rousseau. Este se hace evidente, por ejemplo, en el análisis que Heidegger realiza del poema "El Rin" a pesar de que ahí Rousseau es destacado por Hölderlin[873]. Rousseau le permite a Lacoue-Labarthe hacerse cargo del problema del origen perdido. Lo que lleva al pensador de "Typographie" a develar la implicancia estética del pensamiento político de Occidente. Cuestión que se develará en la tragedia.

---

[869] Philippe Lacoue-Labarthe, "Traduction et histoire". En: *Revue l'animal.* Nº 19-20, (Paris, 2008), 142.
[870] En el apartado siguiente se explica la traducción de esta palabra.
[871] *Cfr.* André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 146.
[872] Se trata de una interpretación a contrapelo del *establishment* rousseauniano. Rousseau no sería simplemente el autor liberal que se pone en relación con un cartesianismo. Sino que abre la posibilidad de un pensamiento trascendental que ya Kant habría visto.
[873] *Cfr.* Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 236-Ss. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 278- ss.

Se ha visto en el desarrollo de esta tesis que el problema de la historicidad estaría patente a lo largo del pensamiento de Lacoue-Labarthe. Sin embargo, a pesar de que la comprensión de la historicidad ha sido vista en las páginas anteriores. Esta ha sido expuesta solo de manera tangencial, ya que se consideró necesario avanzar algunos postulados básicos del pensamiento de Lacoue-Labarthe, como la problemática de la deconstrucción trágica, de la filosofía, del sujeto, de la figura, etc. Las cuales son a su vez causa y objeto de las meditaciones de Lacoue-Labarthe. Esto resultaba relevante sobre todo porque el pensamiento del pensador de "Typographie" no ha tenido la importancia que aquí se considera en la investigación filosófica, es decir, pocos se han dedicado a deslindar sus elucubraciones. Sin embargo, como se ha querido mostrar en esta tesis, ello no significa que el pensamiento de Lacoue-Labarthe no merezca una preocupación filosófica atenta.

Es así como este capítulo se ocuparía de reunir las elucubraciones de Lacoue-Labarthe a propósito de la historicidad, para que ahora, una vez comprendidos sus lugares y proveniencias, puedan hacer ver la importancia de la historicidad para el pensador de "Typographie". De esta manera, se resalta el aspecto deconstructivo con que Lacoue-Labarthe piensa la historicidad, es decir, no tanto como una tesis (aunque tampoco puede ser otra cosa), sino como un trabajo de "crítica (sin crítica)" a lo que sería un momento central del pensamiento Occidental.

2. HEIDEGGER Y LA HISTORICIDAD

Llegado a este punto, lo primero que habría que aclarar es la proveniencia de la palabra "historicidad". Esto último es importante porque no se trata, para Lacoue-Labarthe, de pretender dar con un uso claro y pertinente de la palabra o de rastrear su genealogía etimológica, para así llegar, entonces, a una comprensión originaria de la misma, sino que –como ya se ha visto– en tanto que problema del lenguaje se trataría más bien de un problema literario, vale decir, de relaciones de textos. Es así entonces que la palabra toma

sentido para Lacoue-Labarthe, en primer lugar, en los textos heideggerianos, los que a su vez relaciona con una cierta tradición occidental (alemana).

Ahora bien, la palabra "historicidad" pretende realizar la traducción de la palabra alemana *Geschichlichkeit*. Esta palabra es una sustantivación del adjetivo *geschichlich* que a su vez proviene de *Geschichte*, que es una de las palabras para nombrar historia; la otra es *Historie*. *Geschichte* proviene de *geschehen*, que se ha traducido al español por "acontecer". En este sentido, la *Geschichlichkeit* hace más bien la referencia a la "realidad histórica" y la *Historie* a la "historiografía" como posible ciencia de dicha realidad[874].

Heidegger retoma la comprensión de ex-tasis que ha hecho en una primera parte de *Ser y tiempo* sobre la "temporeidad [*Zeitlichkeit*]" para poder pensar la historicidad[875]. Esto quiere decir, primero que todo, que la historicidad no se entiende en la articulación metafísica del presente y la presencia. En otras palabras, que el *Dasein* no se comprende en una "trama de vida" constituida por una sucesión de "ahoras" donde solo lo presente sería lo real y el nacimiento (pasado) y la muerte (futuro) son dos extremos de dicha trama que sin embargo no tendrían realidad (en el presente). Asimismo, la permanencia de un "sí mismo" (reconocido como tal) en el recorrido de esta trama se comprende como solo una suma de realidades momentáneas. No hay entonces en dicha comprensión la posibilidad de un acceso ontológico a lo que Heidegger llama el "extenderse temporal [*zeitliche Erstreckung*]"[876] del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. Heidegger pretende lograr dicho acceso en la comprensión del *Dasein* como acontecer [*Geschehen*]; que pretende, a su vez, ser un distanciamiento con la comprensión de historia como ciencia. Así, Heidegger escribe:

> Si la pregunta por la historicidad nos hace remontar a estos "orígenes", entonces queda decidido el *lugar* en que se sitúa el problema de la historia [*Geschichte*]. Ese lugar no debe ser buscado en el saber histórico [*Historie*] como ciencia de la historia. Incluso cuando el tratamiento científico-teorético del problema de la

[874] Roberto Walton, "Temporicidad e historicidad" En: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, (Madrid: Tecnos, 2015), 376.
[875] Ver apartado: "Ni sujeto, ni éxtasis".
[876] Martin Heidegger, *Ser y* tiempo, (Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2005), 386. / *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankurt am Main: Vittorio Klostermann., 1977), 491.

> "historia" no apunta tan sólo al esclarecimiento "epistemológico" (Simmel) del modo de aprehensión que es propio del saber histórico o a la lógica de la conceptualización de la exposición historiográfica (Rickert), sino que se orienta también hacia el "lado del objeto", incluso en este planteamiento, la historia sigue, en el fondo, siendo accesible tan sólo como *objeto* de una ciencia. El fenómeno fundamental de la historia, que subyace de antemano a una posible tematización por medio del saber histórico, queda así irreversiblemente abandonado. El modo como pueda la historia convertirse en *objeto* del saber histórico sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporeidad. [*Wenn die Frage nach der Geschichtlichkeit in diese »Ursprünge« zurückführt, dann ist damit schon über den Ort des Problems der Geschichte entschieden. Er darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden. Selbst wenn die wissenschaftstheoretische Behandlungsart des Problems der »Geschichte« nicht nur auf die »erkenntnis-theoretische« (Simmel) Klärung des historischen Erfassens oder die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung (Rikkert) abzielt, sondern sich auch nach der »Gegenstandsseite« orientiert, so wird in dieser Fragestellung die Geschichte grundsätzlich immer nur als Objekt einer Wissenschaft zugänglich. Das Grundphänomen der Geschichte, das einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt, ist damit unwiederbringlich auf die Seite gebracht. Wie Geschichte möglicher Gegenstand der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen*][877].

Así, lo primero que habría que decir es que la comprensión de historicidad que tiene Heidegger no es en ningún caso una comprensión renovadora de la ciencia histórica. Para comenzar a aclarar la comprensión de historicidad que hay aquí, lo que habría que destacar es que, ya en el § 6 de *Ser y tiempo,* Heidegger ubica a la historicidad como previa a la historia [*Geschichte*][878]. Esto advierte que el problema de la historicidad no es exactamente el de la historia como saber histórico, ni siquiera como el saber de su acontecer. En otras palabras, la pretensión de Heidegger en *Ser y tiempo* no es la de reconstruir una epistemología de la historia, sino de encontrar el fundamento ontológico de la historicidad. Ahora bien, para ello Heidegger pretendería encontrar dicho fundamento ontológico en la "figura" del *Dasein*, es decir, en la constitución propia del

[877] *Ibíd*., 392. / 496.
[878] *Ibíd*., 43. / 27.

Dasein. Esto determina de antemano una cierta topología o más bien comprende al *Dasein* también como lugar. (Se verá más adelante que esta implicancia del lugar no es de poca importancia, ya que la comprensión del lugar implica la pregunta de qué o cuál lugar es el que está implicado, cuestión que trae de suyo el problema de lo propio o lo impropio, o sea, de la *Heimat*). El lugar [*Ort*] en donde se sitúa el problema de la historicidad es en el acontecer, es decir, en el *Dasein* y no en la comprensión de esta como historiografía. La tesis central que articula el desarrollo heideggeriano de esta determinación del lugar de la problemática de la historia está en que el saber histórico es un problema secundario, o sea, este mismo es posible porque el *Dasein* es ya histórico. La historia es una posibilidad existentiva [*existenzielle*] del *Dasein*, lo que a su vez quiere decir que no es que el *Dasein* llegue a ser histórico, sino que es histórico en su ser[879].

Heidegger considera que habría una comprensión de la historia que la entiende como saber histórico que él califica de "vulgar". Además, Heidegger encuentra curioso que esta comprensión vulgar dé primacía al pasado en relación con el presente o el futuro. Para Heidegger, un ente distinto al *Dasein*, como por ejemplo un útil, ha sido pasado porque pertenece y procede de un mundo "ya sido" de un *Dasein* que ha ex-sistido [*da-gewesen*][880]. Esto quiere decir que dicho útil es pasado en tanto tiene relación con un *Dasein* y no en su mismidad abstracta. Ahora bien, en este punto hay que resaltar que para Heidegger el *Dasein* no puede ser pasado. La determinación tempórea del pasado [*Vergangenheit*] no se debe confundir con la del haber-sido [*Gewesenheit*] que es un constitutivo de la unidad extática de la temporeidad del *Dasein*. La unidad de los éxtasis implica un haber-sido que no es distinto de mí, es decir, algo que ha sido y a la vez soy. De la misma manera, el *Dasein* no está a la espera de ser algo que no es, es decir, futuro, sino que este es ya algo que a la vez será.

La historicidad como problemática en Heidegger se articula entonces como una posibilidad existentiva del *Dasein*. Así, la historicidad no se resuelve dentro de las categorías de pasado, presente y futuro. Hay que destacar aquí que esta comprensión

[879] Se podría decir que esto es lo que explica la sustantivación desde un adjetivo. Es decir, comprender una característica como constitución del *Dasein* mismo.
[880] *Ibíd*., 397. / 503.

"vulgar" de la historia –dice Heidegger– es también una particular historicidad. Habría sin embargo una comprensión no-vulgar de la historicidad, que es la que interesaría al filósofo de la Selva Negra. Ahora bien, ¿si la historicidad está en relación con el *Dasein* implica entonces que habría posibilidades del *Dasein* "vulgares" y otras que no? En la primera parte de *Ser y tiempo* Heidegger ha trabajado esta problemática a propósito de lo que ha denominado "cuidado [*Sorge*]".

2.1. DEL CUIDADO Y LA RESOLUCIÓN DEL DASEIN

Como se ve en la siguiente cita de *Ser y tiempo*, el *Dasein* es definido por Heidegger como cuidado, el que a su vez implica una consideración de la temporeidad, siendo la historicidad el acontecer existencial de este cuidado:

> El ser del Dasein ha sido definido como cuidado. El cuidado se funda en la temporeidad. Por consiguiente, debemos buscar dentro del ámbito de ésta un acontecer que determine a la existencia como histórica. De esta manera, la interpretación de la historicidad del Dasein se revela, en última instancia, como una elaboración más concreta de la temporeidad. La temporeidad fue dilucidada, en primer lugar, considerando la forma propia del existir, que hemos caracterizado como resolución precursora. [*Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt. So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese enthüllten wir zuerst im Hinblick auf die Weise des eigentlichen Existierens, die wir als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierten*][881].

La resolución en tanto que se hace cargo de lo propio es caracterizada como cuidado [*Sorge*]. Este cuidado en tanto entrega de sí mismo a sí mismo de modo propio

[881] *Ibíd*., 398. / 505.

es la resolución precursora [*vorlaufenden Entschlossenheit*]. La resolución precursora se comprende como un adelantarse que se proyecta hacia la muerte como posibilidad insuperable de la existencia, es decir, se trata de un asumirse como finito. Ahora bien, este proyectarse fáctico solo es desde la condición que asume su estar arrojado, que es la asunción de su haber-sido, que también Heidegger llama asunción de su ser culpable. Como se ve, no se trata de una comprensión de la muerte como futuro, sino un ya estar siendo finito, que al mismo tiempo está en acuerdo a una cierta asunción de tradición que es el estar arrojado en el mundo y no la comprensión de la tenencia de un pasado subjetivo. Hay que señalar, sin embargo, que la resolución precursora en tanto que asume su propiedad no es en ningún caso una determinación preestablecida de modos de resolución, lo que sería más bien una determinación impropia de la resolución, sino que esta se resuelve "en cada caso (mía)". Así, como resolución precursora, el *Dasein* asume las posibilidades fácticas de un legado que proyecta.

En estos parágrafos es, entonces, cuando se explica lo ya anunciado en el § 6, a saber, que el *Dasein* tiene su sentido en la temporeidad y que esta es a la vez la que hace posible la historicidad, la cual es previa a lo que se llama historia [*Geschichte*][882]. Ahora bien, lo que resalta, sin embargo, en estos análisis es que hay una evidente relación entre la temporeidad y la historicidad. Esta relación podría ser comprendida incluso como cierta transposición de los análisis. Esto podría ser comprendido de dicha manera, ya que es posible ver en los análisis que Heidegger realiza sobre la historicidad una repetición de los mismos movimientos analíticos realizados antes sobre la temporeidad. Esto indica ya de inmediato que la historicidad también tendría un modo propio y que este se relaciona con la comprensión del *Dasein*.

[882] *Ibíd*., 43. / 27.

2.2. HISTORICIDAD ORIGINARIA

La resolución precursora en tanto que realiza un tratamiento con la muerte expone nuevamente la problemática de la especulación[883]. A este propósito destaca la siguiente cita de *Ser y tiempo*:

> En la resolución precursora el Dasein se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo. Este resuelto asumir del propio "Ahí" fáctico significa, a la vez, el acto de resolverse a la situación. Por principio, el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve *fácticamente* el Dasein en cada caso. Pero la presente investigación excluye también el proyecto existencial de posibilidades fácticas de existencia. En cambio, es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, *en general,* las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente. El adelantarse que se proyecta en la posibilidad insuperable de la existencia, es decir, en la muerte, sólo garantiza la integridad y propiedad de la resolución. Pero las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte. Tanto menos, cuanto que el adelantarse hasta la posibilidad no consiste en una especulación acerca de ella, sino, justamente, en una vuelta al Ahí fáctico. La toma entre manos del estar arrojado del sí-mismo en su propio mundo ¿abrirá acaso un horizonte del cual la existencia podría extraer sus posibilidades fácticas? ¿No hemos dicho —además— que el Dasein no retrocede nunca más allá de su condición de arrojado? No podemos decidir precipitadamente si el Dasein extrae o no de la condición de arrojado sus posibilidades propias de existencia, antes de asegurarnos del concepto plenario de esta determinación fundamental del cuidado. [*In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation. Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotz- dem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft. Das vorlaufende Sichentwerfen auf die unüberholbare*

[883] La problemática de la relación con la muerte y la especulación ha sido tratada en el Capítulo I. Ver: "Finitud ineluctable" en adelante.

Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet. Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt? Wurde nicht überdies gesagt, das Dasein komme nie hinter seine Geworfenheit zurück? Bevor wir überschnell entscheiden, ob das Dasein seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft oder nicht, müssen wir uns des vollen Begriffes dieser Grundbestimmtheit der Sorge versichern][884].

La resolución precursora en su condición de estar arrojado asume cierta tradición y desde estas posibilidades puede proyectarse a la muerte, es decir, asumirse como finitud. Se ve en ello, el despliegue de la comprensión de temporeidad que tiene Heidegger. Ahora bien, Lacoue-Labarthe –como se ha visto anteriormente– relaciona el problema de la muerte con el de lo irrepresentable o lo impensable, es decir, en cuestionamiento al pensamiento especulativo. Lacoue-Labarthe intentaría asumir la finitud en el límite de su especulación, es decir, realizando innegablemente también un movimiento especulativo que pretende asumir la finitud como la imposibilidad de realizar una proyección sin que esta no sea una asunción del pensamiento metafísico. Sin embargo, en la cita anterior se hace evidente que Heidegger comprende una noción de muerte que resulta funcional no solo a la constitución del *Dasein*, sino a la comprensión que este tendría de sí. Asumir su finitud, para Heidegger, es a su vez una proyección que si bien, no es futuro –ya que como se ha dicho este no se mueve en esas categorías– es, sin embargo, un sentido que trascendería la propia finitud del *Dasein*. Este sentido es tal que no solo es propio, sino que se plantea como originario. Que sea originario plantea de inmediato una serie de preguntas: ¿Cómo es posible dar cuenta de lo originario sin realizar de ello una presentación, es decir, una identidad? ¿Esta presentación de lo originario no es entonces un exceso que fuerza la representación? ¿No es dicho exceso lo que hace justamente de la

[884] *Ibíd*., 399. / 506.

reflexión heideggeriana una especulación? ¿No es este exceso especulativo lo que permite que el *Dasein* –que "no es el hombre, pero no es otra cosa que el hombre [*ce n'est pas l'homme, mais ce n'est pas autre chose que l'homme*]"[885]– sea la excepción en relación con los demás vivientes debido a ser el único que se comprende como finito y que, por lo tanto, tiene que vérselas con su ser? ¿No es este exceso que permite la presentación del *Dasein* –donde se juega un cierto sentido– lo que se expresa también en la estructura de este como *mit-(da)-sein*?

Esta última pregunta abre justamente al problema de lo político en Heidegger, ya que –como se verá más adelante– si el *Dasein* es en su estructura de *mit-sein,* lo que permitiría un sentido de comunidad, de pueblo, etc. ¿Plantear entonces la comprensión del *Dasein* como no especulativa no es justamente repetir la pretensión especulativa de refundación de un pensamiento, de una comunidad, de un pueblo, como "obra"? Todas estas preguntas volverán a lo largo de este capítulo. Por ahora basta con enunciarlas como nudo problemático y destacar que se podría comprender que Heidegger realizaría un movimiento especulativo en el momento en que "decide" que el pensamiento del análisis existencial no es especulativo. Y esta "decisión"[886] especulativa se apoya en la comprensión del *Dasein* como una excepción de la metafísica. En otras palabras, el *Dasein* para Heidegger, sería una figuración del "ahí fáctico" que, a pesar de las intenciones del filósofo de la Selva Negra, es todavía posible de comprender de manera especulativa, justamente por su pretensión de no ser especulación. ¿Qué otra cosa que una resolución especulativa es la que "decide" que el ahí fáctico es diferente a lo especulativo? Tanto es así que Heidegger parece tener claro cuando es que una resolución acepta su finitud, es decir, cuando una resolución es propia o impropia, en acuerdo a un hacerse cargo de (una representación de) la muerte. Heidegger insiste que *Ser y tiempo* no se ocupa de dar

[885] Philippe Lacoue-Labarthe, "A Jacques Derrida. En nombre de" En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 286. / "A Jacques Derrida. Au nom de". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris: Galilée, 1986) 251.

[886] Como se verá más adelante el problema de la "decisión" es para Lacoue-Labarthe otra palabra que resuena en la tradición de derecha de la época de Heidegger, la cual tendrá sentido en cierta semántica de la heroicidad y la comunidad (a propósito de la generación). *Cfr*. Jacques Derrida ; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". En: *College international de philosophie.* Nº 52, (2006), 87-91.

contenido a esta comprensión, es decir, que no levanta una figura. Pero ¿qué otra cosa más que una figura es el *Dasein* en su pretensión de presentación del ahí fáctico? Parece ser entonces que para Heidegger la resolución propia en que el sí mismo se da a sí mismo y que permite a su vez una asunción propia de la historicidad, se da en la asunción de la muerte, que significa, para el filósofo de la Selva Negra, una asunción de la finitud (pero no cualquiera). Al mismo tiempo, para esta asunción es indiferente el que se sepa como tal, es decir, para Heidegger la comprensión no especulativa pasa también por una indiferencia del saber. Esta indiferencia, sin embargo, no exime a Heidegger de tener que hacerse cargo del problema de la representación [*Darstellung*], que es lo que permitiría un acceso a aquello que es y que no es sabido. En otras palabras, ¿cómo lograr una comprensión del estar vuelto hacia la muerte de la resolución, sino es (por medio de) una representación y, por lo tanto, de cierta manera ya especulativa? ¿Heidegger no realiza además una determinación negativa de la muerte al indicar que las posibilidades existentivas del *Dasein* no pueden ser tomadas de ella? ¿No hay en ello una pre-comprensión especulativa de lo que es la muerte?

Como ya se ha visto en los capítulos anteriores esto toca el terreno de la mimesis que Lacoue-Labarthe siente en falta en el pensamiento heideggeriano. Respecto a esta falta, lo primero que se podría problematizar es que ¿no son acaso las resoluciones impropias una suerte de imitación, ya que implican la repetición de resoluciones ya dadas que eviten la angustia de la finitud? La misma problemática –como se verá más adelante– está en el problema de la repetición, la tradición y la elección del héroe, que haría el pueblo [*Volk*].

Ahora bien, estas decisiones "teóricas" de Heidegger están sostenidas por la diferencia entre propiedad e impropiedad. Y es la resolución precursora, es decir, la resolución propia la que permite el acceso a la historicidad originaria[887]. Queda, sin

[887] "Si el destino constituye la historicidad originaria del Dasein, el peso esencial de la historia no recae ni en el pasado ni en el presente en su "conexión" con el pasado, sino en el acontecer propio de la existencia, que brota del *futuro* del Dasein.[*Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt.*]". Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, (Santiago de Chile: Editorial

embargo, todavía por comprender qué es la historicidad originaria para Heidegger. Lo primero que habría que decir a este propósito es que el *Dasein* que accede a esta historicidad es aquel que se reconoce como destino [*Schicksal*]. Se lee en *Ser y tiempo*:

> Llamamos destino al precursante entregarse al Ahí del instante, ínsito en la resolución. En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con los otros. En la repetición el destinal destino común puede ser abierto explícitamente en lo que respecta al legado de la tradición. La repetición le revela al Dasein por primera vez su propia historia. El acontecer mismo y su correspondiente aperturidad, o bien la apropiación de ésta, se fundan existencialmente en el hecho de que el Dasein está extáticamente abierto en cuanto tempóreo. [*Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das über kommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist*][888].

En otras palabras, el destino, para Heidegger, se comprende en relación con la resolución precursora, es decir, con la temporeidad del cuidado comprendido como un hacerse cargo de la muerte. Se trata entonces de una comprensión de las posibilidades heredadas puestas hacia el futuro en una articulación que pretendería no ser de la presencia. Ahora bien, en esta cita, Heidegger se hace cargo de otra condición del estar arrojado que es la de la coexistencia del *Dasein* con otros *Daseins*. Será la misma articulación tempórea que articule esta coexistencia como destino común [*Geschick*], a saber, que sea la tradición y la repetición enraizadas en el futuro[889], lo que permitiría una comprensión de la historicidad propia y originaria de la coexistencia de los *Dasein*.

---

universitaria, 2005), 401-402. / *Gesamtausgabe*. Bd. 2, (Frankurt am Main: Vittorio Klostermann., 1977), 510.

[888] *Ibíd*., 402. / 510-511.

[889] *Ibíd.*

Así, Heidegger comprenderá la historicidad impropia como aquella en la que el *Dasein* no se aprehende como origen de la historia, sino que este se deja arrastrar por la historia del mundo. Ya no es la muerte el modo de precursar, sino las posibilidades contingentes las que comandan este adelantarse. El *Dasein* en este modo impropio de la historicidad está absorbido en ocuparse de lo que lo mundi-histórico le ofrece: útiles, obras, etc. Así, el *Dasein* vive una suerte de simulación de destino que es el estar a la espera de lo acontecimental y las circunstancias. Se desvanece en este modo de historicidad el vínculo de los éxtasis tempóreos, así este comprende solo que hay entes que han sido, pero ya no son, entes que son y entes que serán.

3. DIMENSIÓN HISTORIAL DE LA ONTOTIPOLOGÍA

Se ha visto en los capítulos anteriores que Lacoue-Labarthe considera al pensamiento heideggeriano como parte de la metafísica y que comparte profundas relaciones con el pensamiento especulativo. Asimismo, se ha visto que, para Lacoue-Labarthe, las consideraciones del pensamiento metafísico son las determinaciones que instalan a Occidente[890]. En este sentido, la consideración de la historicidad que antes se ha revisado a propósito de *Ser y tiempo* de Heidegger debe ahora ser puesta en la perspectiva de ser parte del pensamiento occidental tal y como Lacoue-Labarthe lo comprende, a saber, como el problema de la figura, o sea, del ficcionamiento del ser.

Lacoue-Labarthe piensa que esta tendencia a realizar figuras se habría fortalecido desde ese momento que se denomina: "después de Hegel" (aquel que por medio de figuras ha pretendido culminar las representaciones de lo verdadero). Se puede comprender el fortalecimiento que habría hecho Hegel del pensamiento de la figura ya que es en su filosofía donde habría culminado en una figura no solo al arte, sino también a la

[890] Esto no quiere decir que para Lacoue-Labarthe el pensamiento de Occidente sea necesariamente uno, sino que lo que comprende como pensamiento occidental sería la necesidad del pensar como figuración.

filosofía[891]. Culminación que, por supuesto, habría logrado con una particular configuración. Se trataría de una figura que contiene en sí misma cualquier superación: la "figura" del "saber absoluto". Figura que se sabe a sí misma y que habría completado las representaciones del ser y lo verdadero. De esta manera, sea lo que sea que se presente (incluyendo su negación) se contendría en la figura del saber absoluto. La que no es otra cosa que el ápice del pensamiento del sujeto. El momento donde el ser (*onto*-) deviene sujeto (-*typo*-) por medio de la razón (-*logía*).

Lo que aquí interesa es mostrar que el pensamiento occidental se demarca como con-figuración del pensar y, por lo tanto, el pensamiento figural no es, simplemente, una decisión platónica, hegeliana o heideggeriana, sino que "la figura" parece ser "un"[892] impensado del pensamiento occidental. Esto último resulta importante ya que expone la problemática extraída aquí de la figura en una dimensión historial. La comprensión historial se devela como la formación de una figura que sobrepasa la individualidad al mismo tiempo que la termina, eso es lo que está a la base de la denominación de lo "occidental", es decir, un pensamiento que hace referencia a un "ser-con" [*Mitsein*]. Ahora bien, la pregunta que se articula aquí es si acaso la implicación que se pretende con el ser-con puede plantearse por fuera de la figuración de un tipo. Esta pregunta se hace importante, toda vez que es en la consideración del *Mitsein,* tal y como Heidegger lo comprende, lo que posibilita, una comprensión especulativa de la articulación de historicidad del *Volk* y su propiedad y destino. A este respecto, Paul-Étienne Atger bien destaca lo siguiente:

> (…) la dimensión "individual" del *Dasein* –o su individuación como este ente del cual el ser es cada vez mío (*jemeining*)– y su posibilidad de existir de forma historial (*geschichtlich*), en tanto que esta posibilidad comprende necesariamente el ser-con (*Mitsein*) y en tanto que el acceso del *Dasein* a la dimensión del destino

[891] Se hace referencia al recorrido de la conciencia que culmina en el saber absoluto. Dejando los momentos del espíritu absoluto –a saber: el arte, la religión y la filosofía– como momentos ya superados en el reencuentro del espíritu consigo mismo.

[892] Derrida destacará en "*désistence*" que quizá se pueda decir que lo impensado es en plural, y en este sentido, lo impensado en Lacoue-Labarthe sea justamente la posibilidad de que pensar dicha pluralidad.

(*Geschik*) implica su inscripción en un co-destino (*Mitegeschick*). Si se retoman los términos, esto significa: ¿que no debemos ver en Edipo el simple "destino" (*Schicksal*) de un *Dasein* individual? ¿Expuesto a los golpes del destino? (*Schicksalhaft*), sino la ejemplaridad de una figura que da a ver el co-destino en su dimensión de historialidad. Lo que aparece entonces en esta figura singular del hombre-Edipo es la forma en la cual un destino individual es literalmente configurado (*ausgestaltet*) o incluso, impreso, tecleado (*ausgeprägt*) –sino tipeado– por el golpe de un tipo destinal que, por ello, ejemplifica. *(...) la dimension « individuelle » du Dasein - ou son individuation comme cet étant dont l'être est chaque fois mien (jemeinig) - et sa possibilité d'exister de façon historiale (geschichtlich), en tant que cette possibilité engage nécessairement l'être-avec (Mitsein), et en tant que l'accès du Dasein à la dimension du destin (Geschick) implique son inscription dans un co-destin (Mitgeschick). Si l'on en repend les termes, cela signifie: nous ne devons pas voir en Œdipe le simple « destin » (Schicksal) d'un Dasein individuel comme simplement ? expose aux coups du sort ? (Schicksalhaft), mais l'exemplarité d'une figure qui donne à voir le co-destin en sa dimension d'historialité. Ce qui apparait donc dans cette figure singulière de l'homme-Œdipe, c'est la façon dont un destin individuel est littéralement configuré (ausgestaltet), ou même empreint, frappé (ausgeprägt) - sinon typé - par la frappe d'un type destinal, que, de ce fait, il exemplifie*[893].

Heidegger pretende dar con la estructura esencial del *Dasein* en un sentido no "categorial". Su pretensión está en la comprensión del sentido mismo del ser desde la facticidad mundana e histórica del *Dasein.* En este sentido, la "dimensión individual" del *Dasein* expondría el problema de una resolución de sí, que tiene la posibilidad de ser de manera auténtica o inauténtica en acuerdo a un modo de hacerse cargo de la muerte, desde la consideración de sus condiciones heredadas y una proyección de su finitud[894]. Heidegger considera que el "ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] quiere decir estar entregado a sí mismo como propio"[895]. Así, la comprensión no categorial del *Dasein* en su dimensión individual está en dar con la propiedad auténtica de este. Ahora bien, habría otra dimensión en la

[893] Paul-Étienne Atger, "Phénomène, schème, figure. L'origine de l'ontologie figurale de Heidegger". En: *Les Études philosophiques*, No. 1, Heidegger, du Nous au Geist (Janvier, 2006), p. 30.
[894] Aquí radica la comprensión de historicidad que tiene Heidegger.
[895] Jorge Eduardo Rivera da cuenta de que esta frase recién citada está agregada por mano de Heidegger en su ejemplar de Ser y tiempo. *Cfr*. Jorge Eduardo Rivera, "Jemeinigkeit". En: *Seminarios de Filosofía,* N° 11, (1998), 86.

comprensión no categorial del *Dasein* que atañería a lo histórico. Atger explicita en este punto la consideración de dos instancias: por un lado, la apertura del *Dasein* a otro, que se expresa en la estructura del *Mitsein* y, por otro lado, la consideración de un movimiento destinal que en su estructura de *Mitsein* se puede comprender como "co-destino". Lacoue-Labarthe considera que, para Heidegger, esta relación de reconocimiento con el otro –es decir, lo que permite la estructura del *Mitsein*– decantaría después de 1934[896] en la pregunta: ¿quiénes somos nosotros, los alemanes?[897].

Heidegger es explícito en su intención de no instalar un sujeto y, sobre todo, de no recaer en un leguaje "categorial", que en esta tesis hemos llamado desde un principio "especulativo". Lo que pretende lograr en la comprensión del *Dasein* en y desde su facticidad. Ahora bien, ¿cómo justificar que la estructura del *Mitsein,* en el momento en que Heidegger la considera históricamente, no realiza un movimiento especulativo que comprende dicho "co-destino" en un "nosotros, los alemanes"? En otras palabras, Heidegger haría surgir la "figura" del "nosotros, los alemanes" en el encuentro especulativo de origen y destino.

Con respecto a la "figura" de Edipo, que Atger articula con el problema del co-destino en tanto ejemplificador. Habría que decir que, para Lacoue-Labarthe, Edipo "representa" una de las figuras –junto a la del trabajador– de mayor importancia para la modernidad[898]. Incluso llegará a decir que Edipo probablemente habría llegado a ser una figura de tal envergadura, antes de la interpretación freudiana –que comprendería a dicha figura como figuración del deseo–. La prehistoria de esta comprensión (psicoanalítica) sería, según Lacoue-Labarthe, la figura de la ciencia, que es aquí la figura de la filosofía

[896] Es decir, una vez cerrado la apuesta de una analística trascendental, y también pasado el episodio del rectorado que vincula explícitamente al filósofo de la Selva Negra con la política de la Alemania nazi. Todos estos vuelcos decantan en el estudio de la obra de arte como posibilidad de acceso a la esencia de lo originario y la consideración de la *Dichtung* como esencia del arte. Cuestión que lleva a Heidegger a buscar esta propiedad alemana en Hölderlin.

[897] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La onto-mimetología de Heidegger". En: *Heidegger. La política del poema*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 18. / "L'onto-mythologie de Heidegger" en: *Heidegger. La politique du poème*, (Paris: Galilée, 2002), 23.

[898] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 231. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 203.

en la filosofía[899]. Consideración que –para Lacoue-Labarthe– permitiría homologar los nombres de Edipo y Occidente[900]. Se podría decir entonces que este paso de la ciencia a la (ciencia) de la con-ciencia a propósito de la figura de Edipo articularía la historia de Occidente.

En los capítulos anteriores han sido varios los momentos en que ha aparecido el problema de la figura [*Gestalt*]. Esta insistencia está –tal y como se viene de decir– radica un impensado del pensamiento metafísico. Por ello, Lacoue-Labarthe puede indicar a propósito de la "figura" que esta implica "el conjunto y la asunción de la estética, la teología y la metafísica occidental [*le rassemblement et l'assomption de l'esthétique, de la théologie et de la métaphysique occidentale*]"[901]. Así, la figura se encuentra en la articulación de lo que Occidente ha comprendido como pensamiento[902]. En el cual la filosofía –y en particular la filosofía de la historia– ha sido ejemplar en su voluntad de identificación de ente, ser y pensamiento para una (re)presentación de la época. Así, Edipo, por ejemplo, serviría de articulación para al menos dos momentos de comprensión filosófica.

3.1. ONTOTIPOLOGÍA: DE LA *GESTALT* COMO "ESTATUARIEDAD"

Conviene poner atención a un primer aspecto de orden semántico a propósito de la palabra en alemán: *Gestalt* y la "figura". A pesar de la evidente distancia a este respecto entre ambas palabras, que no permite a simple vista el reconocimiento de alguna raíz común. Resulta interesante destacar que las dos reenvían a la comprensión de "escultura".

[899] *Cfr. Ibíd.,* 234. / 206.
[900] *Cfr., Ibíd.*
[901] Philippe Lacoue-Labarthe, "La figure (humaine)". En: *Ecrits sur l'art*, (Ginebra: Mamco y Les presses du réel, 2014), 190.
[902] No está demás indicar que esta consideración de Lacoue-Labarthe a propósito de la metafísica coincide con el estudio de historia del arte y estética que realiza Bailly. en la consideración de la figura como una de las, sino la condición del pensamiento occidental. *Cfr.* Jean Christophe Bailly, *Le champ mimétique*, (Lonrai: Éditions du Seuil, 2005), 9.

> *Figura* se comprende como el producto o el resultado de un *fingere:* modelar, fabricar (…) y es en efecto el léxico de una cierta forma de escultura – de donde derivan entre otros en nuestro lenguaje "fingir" o "ficción" (…) *Gestalt*, en cambio, pertenece al campo semántico de *stellen*, próximo de *stehen*; es menos "poner" que "levantar" (tenemos en francés "instalar", de la misma raíz): una estatua, por ejemplo, o una *estela-cipo* – se trata todavía, pero por otro ángulo, de un léxico ligado a la escultura. [*Figura se comprend comme la produit ou le résultat d'un fingere: modeler, façonner (...)et c'est, de fait, le lexique d'une certaine forme de sculpture – d'où dérivent entre autre, dans notre langage, « feindre » ou « fiction » (...) Gestalt, en revanche, appartient au champ sémantique de stellen, proche de celui de stehen, c'est moins « poser » que « dresser », « ériger », (nous avons en français « installer », de même racine): une statue, par exemple, ou une stèle – c'est encore, mais par une autre biais, un léxique attaché à la sculpture*][903].

Hay que comenzar señalando que Hegel ya había reconocido el problema de la figura en relación con la historia justamente en el análisis de la escultura. En la historia del Espíritu –según Hegel– la escultura aparece en su momento más bello[904] en la representación de la figura humana. Se trata de un momento donde el Espíritu se expresa como pura sensibilidad y se pretende reconocer a sí mismo en la belleza de la escultura humana del mundo griego. Este mundo permitiría la producción del Espíritu desde sí mismo como objeto[905]. Sin embargo, esta experiencia para Hegel no es el hacerse carne del Espíritu[906], que entre otras cosas daría lugar a lo perecedero, a la experiencia de lo finito. Como se ha de sospechar esta referencia a Hegel no es de poca importancia, ya que muchos han reconocido en él los límites del pensamiento occidental. Así, el reconocimiento del pensamiento como realización de una figura se confirma como inherente e incluso como la cuestión fundamental del pensamiento metafísico.

---

[903] Philippe Lacoue-Labarthe, "La figure (humaine)". En: *Ecrits sur l'art*, (Ginebra: Mamco y Les presses du réel, 2014), 192.
[904] Lo bello aquí es comprendido por Hegel como ideal de la figura humana. *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del arte o estética,* (Madrid: Abada, 2006), 417. / 416.
[905] *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Fenomenología del espíritu*, (Madrid: Abada, 2010), 797 / 796.
[906] *Cfr., Ibíd*., 883. / 882.

La referencia a la escultura, entonces, es importante a considerar para Lacoue-Labarthe porque devela un aspecto fundamental de la metafísica. "La *Gestalt presupone* la determinación platónica del ser como *eidos/idea* [*La Gestalt présuppose la détermination platonicienne de l'être comme eidos/idea*]"[907]. Esto quiere decir que la *Gestalt* es el último nombre de la *idea* sin que por ello se identifique fácilmente *idea* y *Gestalt*[908]. La *Gestalt* es la confirmación moderna de la determinación del ser como algo que es visto[909] y que, al mismo tiempo, sería inmutable, o sea, en diferencia al ente que habita lo mutable. En pocas palabras, se trata de la comprensión del ser como teorizado en su trascendencia[910]. Cuestión que como se viene diciendo a lo largo de esta tesis es el pensamiento metafísico. No es entonces de extrañar que sea la escultura lo que se devele en el fondo de la comprensión metafísica de la *Gestalt*.

3.2. IMPRESIÓN DE LA FIGURA

Será la discusión de Heidegger con Jünger a propósito del nihilismo –y, por lo tanto, sobre Nietzsche– la que permite a Lacoue-Labarthe develar otro aspecto importante de la *Gestalt* (moderna)[911]. Este tendría que ver con la "impresión", que no es otra cosa que la institución de una figura en lo particular. A este respecto, Lacoue-Labarthe destaca la relación que hay entre el *eidos* de Platón con la *Gestalt* de Jünger:

---

[907] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie." En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 180.
[908] Existe al menos la diferencia entre la *idea* (platónica) y la *Gestalt* (moderna) que va en la comprensión de *poiesis* que podría haber en la antigüedad como producción, en cambio en la modernidad esta estaría más en el orden de la "provocación". *Cfr., Ibíd.,* 194.
[909] Ver: "De la figuración del ser como sujeto".
[910] *Cfr., Ibíd.,* 181.
[911] Heidegger hace una diferencia entre la comprensión antigua y moderna de la esencia de la *Gestalt*, a saber, la *Gestell*. Mientras antiguamente esta se comprendía como responsabilidad de un hacer presente, en el sentido de las causas aristotélicas, en la modernidad este hacer presente se comprende más bien como "provocación".

> Al punto que no hay el menor azar si, de igual manera que le ocurre a Platón de pensar en la trascendencia o en la producción trascendental (En el *Her-Vor-bringen* de lo pre-sente (del An-wesende) por la presencia del ente por el ser) produciéndolo como el 'tipo' o el 'sello' (typoç) Jünger piensa 'la relación de la forma con lo que le da forma', la *Gestaltung* (la figuración) como 'la relación de lo escondido en la impresión' (Stempel/Prägung). Aquí y allá se deja circunscribir en acuerdo a la onto-logía eidética como tal, a la onto-ideo-logía, lo que hay que llamar, con todo rigor, una onto-tipo-logía. [*Au point qu'il n'y a pas le moindre hasard si, de même qu'il arrive à Platon de penser dans la transcendance ou dans la production transcendantale (dans le Her-Vor-bringen du pré-sent (de l'An-wesende) par la présence (I'Anwesen), de l 'étant par l 'être) le produisant comme le « type » ou le « sceau » (typoç), Jünger pense « la relation de la forme à ce qu'elle met en forme », la Gestaltung (la figuration), comme « la relation du cachet à l 'empreinte » (Stempel/Prägung)Ici et là se laisse circonscrire, ordonnée à l'onto-logie eïdétique comme telle, à l'onto-idéo-logie, ce qu'il faut bien appeler, en toute rigueur, une onto-typo-logie*][912].

Lacoue-Labarthe –siguiendo a Heidegger– realiza un paralelo a este respecto entre Platón y Jünger. Lo que, sin embargo, no quiere realizar una continuidad entre sus pensamientos, sino más bien resaltar un rasgo fundamental que tendrían en común los diferentes "momentos" del pensamiento historial occidental, a saber, la instalación de un "tipo" en el momento en que se pretende aprehender con el pensamiento el ser o lo verdadero. Ahora bien, hay que destacar un aspecto de pluralidad en la consideración del pensamiento occidental. Si bien aquí se ha dicho que el pensamiento metafísico ha instaurado "siempre" una figura. Esto no quiere decir que esta haya sido siempre la misma[913]. Evidentemente han sido diferentes las figuras y, por lo tanto, los pensamientos a lo largo de sus recorridos también lo han sido. Se podría decir que esta multiplicidad es, en parte, lo que permite la historiografía metafísica. Sin embargo, en todas estas figuras se reconoce una "voluntad de ser" fundamental y trascendente (trascendencias diferentes, pero que todas pretenden situarse desde un lugar de exterioridad a lo que acontece). En

[912] *Ibíd.,* 181.
[913] Por esta pluralidad de figura es que se puede hablar de la figura de Sócrates y la figura de Zaratustra.

Jünger, por ejemplo, se invierte –según Heidegger[914]– la trascendencia en "rescendencia", es decir, en el momento en que la trascendencia se pierde en una figura donadora de sentido[915]. Ahora bien, para Lacoue-Labarthe[916], que la figura –o más bien, la *Gestalt*– en Jünger sea donadora de sentido, quiere decir que esta se identifica como figura humana. Por ello, no es de extrañar que la figura de este filósofo sea la del trabajador. Ahora bien, esto quiere decir que la comprensión moderna de la esencia de la *Gestalt*, en tanto que producción, se da en la sujeción[917]. De ahí que el sujeto adquiera el lugar del sentido –al menos de Descartes a Hegel– pero también en su versión invertida en Nietzsche como "voluntad de poder". Se trata en este último de la reafirmación de una figura que pretende imprimir y producir el "tipo" Zaratustra. El cual enseñaría, por ejemplo, el sentido del sin sentido. Es justamente en ese lugar donde la crítica de Rohde a Nietzsche se posa.

3.3. DE LA FIGURA EN RELACIÓN CON LA *ALETHEIA*

Habría que profundizar entonces en la comprensión de la *Gestalt* en relación con el problema de la representación de lo originario y el sentido.

Para esto conviene recordar el movimiento que estructura el problema del sentido y el origen en Heidegger. La cuestión, dicha rápidamente, está en que en el sentido se esconde el origen. O, dicho de otra manera, el origen sería la condición del sentido mas no el sentido. El origen sería para Heidegger el ser, la *physis*, la tierra, cuyo sentido sería indecible. Ahora bien, este indecible sería posible de tratar en el ejercicio de la *Destruktion* de la metafísica o en la *Überwindung* del "paso atrás", que le permitiría un cierto acceso

[914] *Cfr*. Martin Heidegger, "Hacia la pregunta por el ser". En: *Acerca del* nihilismo, (Barcelona: Paidós,1994), 87. / "Zur Seinfrage". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 395.
[915] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 181.
[916] Y en este punto también para Heidegger.
[917] Cuestión de la que trata todo el capítulo anterior.

al origen, una salida al discurso que ha olvidado al ser. Se ha visto en el capítulo I de esta tesis que estos movimientos arriesgan a Heidegger a confirmar el discurso especulativo-metafísico justamente en la búsqueda de su resolución.

Con la consideración de la metafísica como ontotipología, Lacoue-Labarthe está diciendo no solo que la figura es el medio por el cual se realiza el discurso especulativo, sino que incluye en ello a Heidegger. Se podría decir que, para Lacoue-Labarthe, sería en la figura –que se refiere al ser– donde Heidegger pretendería dar con algo de lo irrepresentable, del origen, volviendo entonces a su discurso una especulación. De ahí las distintas palabras con las que Heidegger intenta dar con esto originario[918]. La cuestión que debe tratarse a este respecto es la problemática de la verdad en Heidegger, ya que en ella se devela la comprensión de acceso a lo originario, es decir, de presentación, que habría al interior de la filosofía de Heidegger. En términos generales, hay que analizar si la verdad en Heidegger presenta o representa en su configuración algo de lo originario.

Luego del episodio del rectorado[919], Heidegger intenta encontrar en el arte una posibilidad diferente de comprensión de lo que aparece. Si en *Ser y tiempo* había tratado este aparecer en la experiencia fáctica de la presentación de las cosas en dos posibilidades: como *Vorhandenheit* y como *Zuhandenheit*, en el "Origen de la obra de arte" analiza una tercera posibilidad de representación que alude simbólicamente a la esencia de la cosa, esto es la obra de arte. Así, Heidegger abre el problema del arte y la obra en relación con la verdad. Y, donde la figura adquiere entonces un lugar importante. De esta manera, la

[918] Este punto especulativo, Andrea Potestà lo llama en *El origen del sentido* "ideología". Desde abordajes distintos a los que aquí se exponen llega a una interpretación similar, a saber, que Heidegger pretende dar por medio de la palabra con algo de lo que se escapa a ella. "Después [de 1936] Heidegger empieza a escribir *Sein* con *Seyn*, como intentando recuperar un modo más arcaico del pensar el ser. Más tarde [en 1955] Heidegger tacha la palabra *Sein* pensando que, con la ayuda de dos barras, borrando la escritura, se pueda dejar ver un sentido más allá de la palabra. Luego en 1958, Heidegger propone pensar todo bajo la palabra *Ereignis* en lugar del ser, esperando con esta palabra encontrar otra posibilidad de agarrar la diferencia." Andrea Potestà, *El origen del sentido*, (Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2013), 151-152.

[919] Aunque Heidegger remite el comienzo de la redacción de la primera versión del "Origen de la obra de arte" a 1931 en una carta del 20 de diciembre de 1935 a Elizabeth Blochmann. Sin embargo, hay discusiones de la veracidad de esto. Ya que en dicha versión remite a ejemplos que no habrían existido hasta años después, como es el caso de la *Bärbele* de Estrasburgo en la *Libieghaus* en Frankfurt que solo tuvo lugar en 1935. *Cfr.* Martin Heidegger, "Del origen de la obra de arte. Primera versión". En: *Revista de filosofía (Universidad Iberoamericana).* Nº 115, (2006), 11-12.; *Cfr.* José Luis Luna Bravo, "El cuidado de la obra de arte en la fantasía". En: *Tópicos. Revista de filosofía.* Nº56, (2019), 148.

tekhné, que es la palabra con la que los griegos nombraban el arte[920], deviene en Heidegger, lo que reconoce como su sentido más originario, a saber, un modo de saber. Esto es lo que ve en la siguiente cita del "Origen de la obra de arte":

> La palabra *tekhné* nombra más bien un modo de saber. Saber significa haber visto, en el sentido más amplio de ver, que quiere decir captar lo presente como tal. Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la *aletheia,* es decir, en el desencubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente. Así pues, como saber experimentado de los griegos, la *tekhné* es una manera de traer delante lo ente, en la medida en que saca a lo presente como tal *fuera* del ocultamiento y lo conduce *dentro* del des-ocultamiento de su aspecto; *tekhné* nunca significa la actividad de un hacer[*Die τέχνη ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches aus der Verborgenheit her eigens in die Unverborgenheit seines Aussehens vor bringt; τέχνη bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens*][921].

Puesto el problema de la técnica así, se comprende entonces que sea en ella donde haya que buscar el problema de la aparición de la verdad. Ya que es la técnica la que permite el "des-encubrimiento" que "trae delante lo ente", lo que evidencia su comprensión en relación con el "ver". Se trata entonces con la técnica de un problema de representación, es decir, de aquello que "hay" o se hace presente.

Para Heidegger, la verdad es comprendida como *aletheia*, es decir, como "des-encubrimiento". Con esto Heidegger pretende distanciarse de la comprensión de identidad que el concepto de *veritas* comprende. La verdad comprendida en la obra de arte permitiría hacerse cargo de una manera simbólica de su elemento esencial que se retiraría de cualquier representación. De esta manera, Heidegger comprende la manifestación de la verdad originariamente desde un retiro. La verdad comprendida así por Heidegger se articula en un conflicto donde se hace presente un "mundo" al mismo tiempo que se retira

[920] Y también la artesanía.
[921] Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte." En: *Caminos de bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 43. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 47.

la "tierra" en la que ese mundo se hace presente, siendo la obra de arte, la que permite dar cuenta de este doble movimiento en el que se constituye la *aletheia* de surgimiento de mundo y retiro de la tierra.

La cuestión de la figura en este conflicto a propósito de la representación adquiere importancia en lo que en Heidegger se verá como la "com-posición" [*Ge-stell*] de la obra. Cuestión que estaría ligada entonces a la representación de la esencia de la verdad. Conviene aquí avanzar en "El origen de la obra de arte":

> El combate llevado al rasgo, restituido de esta manera a la tierra y, con ello, fijado en ella, es la *figura.* El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura. Ella es el entramado por el que se ordena el rasgo. El rasgo así entramado es la disposición del aparecer de la verdad. Lo que aquí recibe el nombre de figura debe ser pensado siempre a partir de *aquel* situar y *aquella* com-posición, bajo cuya forma se presenta la *obra* en la medida en que se erige y se trae aquí a sí misma. [*Der in den Riß gebrachte und so in die Erde zurückgestellte und damit festgestellte Streit ist die Gestalt. Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt. Sie ist das Gefüge, als welches der Riß sich fügt. Der gefügte Riß ist die Fuge des Scheinens der Wahrheit. Was hier Gestalt heißt, ist stets aus jenem Stellen und Gestell zu denken, als welches das Werk west, insofern es sich auf- und her- stellt*][922].

Ahora bien, tomando en consideración el apartado anterior conviene destacar que Lacoue-Labarthe indica que: "*Gestalt* se puede traducir, en efecto, (…) por 'figura'. Me ha ocurrido [también] de hacerlo por 'estela-cipo'. [*Gestalt, on peut traduire en effet le mot (...) par 'figure' (c'est la tradition) ou par 'stature'. Il m'est arrivé de jour sur 'stèle'...*]"[923]. Esto no quiere decir otra cosa que la comprensión de la verdad en Heidegger, en tanto que obra de arte y, por lo tanto, en un conflicto eterno entre mundo y tierra, reconoce que lo verdadero es a su vez un algo que es comprensible en los límites de la figura, a saber, es desde una rigidización de unos rasgos que esta se hace presente.

[922] *Ibíd.*, 46. / 51.
[923] Philippe Lacoue-Labarthe, *La vraie semblance*, (Galilée, 2008), 66.

Por ello, no es de extrañar, que Heidegger coincida con la metafísica –como pensamiento o modo de representar de Occidente– en una íntima comprensión donde lo verdadero "es", sin embargo, una (con)figuración.

3.4. ESTELA-CIPO O EL OBJETO DE(L) SUJETO

Lo primero que habría que decir, a este respecto, es que la *stèle* que aquí se ha traducido por "estela-cipo", hace referencia a la instalación de una figura que se caracterizaría como inmutable o "la misma", es decir, comprendida como idéntica a través de la historia. Asimismo, hay que destacar que la *stèle* hace referencia también a una instalación sobre una muerte, o sea, un cipo. Esto no solo refuerza cierta intensión de eternidad que hace permite la identidad de lo mismo en la historia, sino que da cuenta de cierta superación de la muerte. Cuestión que –como se ha visto en los capítulos anteriores– es fundamental para la posibilidad e identidad especulativa. Ahora bien, esta comprensión del ser o la verdad como instalación niega la comprensión que Lacoue-Labarthe intenta resaltar a propósito de la *Darstellung*, ya que la figura sería entonces una presentación de lo originario.

Hay que destacar, sin embargo, una diferencia de la esencia de la *Gestalt* entre el mundo antiguo y el moderno, la que radicaría en la metamorfosis de la *poiesis*: mientras que en el mundo antiguo esta se comprendería como un "producir", en la modernidad sería más bien "provocar". A propósito de esta diferenciación Lacoue-Labarthe señala lo siguiente:

> Esta modificación del develamiento, en efecto, esta metamorfosis de producir en provocar es mediante una mutación general que afecta la comprensión de la "causa". ("responsabilidad" o "eficiencia"). Una transformación de *Bestellen*. Es una transformación de la "cultura", si –y en ello insiste Heidegger– tal es el sentido más antiguo de la palabra. En el trabajo, a la vez apropiante y apropiado del

> campesino que cultivaba, en el sentido que quiere decir "cobijar/envolver en cuidados" y "rodear de un cerco" (en el sentido en que en francés –o en latín– se dice establecer, establecerse, construir un establo, etc.) se ha sustituido en un modo diferente de *Be-stellen* – pongamos el de in-stalar – que es esencialmente un *stellen*, un requerir (un solicitar, un cometer, un mandar, un interpelar) en el sentido, esta vez, que se trata esta vez de provocar y de extraer. [*Cette modification du dévoilement, en effet, cette métamorphose du produire en provoquer, c'est, moyennant une mutation générale affectant le domaine de la « cause » (« responsabilité » ou « efficience »), une transformation du Bestellen. C'est une transformation de la « culture », si, comme y insiste Heidegger, tel est le sens le plus ancien du mot. Au travail, à la fois appropriant et approprié du paysan qui cultivait au sens où ça veut dire « entourer de soins » et « entourer de haies » (au sens où, en français - ou en latin -, on dit établir, s'établir, construire une étable, etc.), s'est substitué un tout autre mode du Be-stellen - mettons de l'in-staller -, qui est essentiellement un stellen, un requérir (un commander, un commettre, un sommer, un interpeller) au sens, cette fois, où il s'agit en même temps de provoquer et d'extraire*][924].

Se trataría entonces con el problema de la técnica de una comprensión de desencubrimiento o develamiento. La esencia de la técnica que Heidegger comprende como *Gestell* –al igual que ocurre con la *aletheia*, porque se está aquí ante el problema de la verdad[925]– no sería nada técnico. Se trataría más bien de un traer-ahí-delante, que Heidegger comprendería como "estructura de emplazamiento"[926]. Como se ha visto en la cita anterior, Lacoue-Labarthe destaca la particularidad de esta comprensión moderna en lo que nombra la palabra *Be-stellen*. Esta hace referencia a una particular comprensión de "instalación" donde priman las características del requerir, provocar y extraer. Así, para Lacoue-Labarthe, la época moderna –pues se trata también de un problema de la "cultura"– se comprendería como una búsqueda desenfrenada de lo que la *poiesis* siempre

[924] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 194.
[925] La verdad para Heidegger tiene como esencia la no-verdad. *Cfr*. Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de bosque*, (Madrid: Alianza, 2010), 39. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe*. Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 41.
[926] Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica" En: *Conferencias y artículos*, (Barcelona: Ediciones del cerbal, 1994), 25. / Otra traducción que se ha hecho de *Gestell* es la "maquinación" o "maniobra". ["Frage nach der Technik". *Gesamtausgabe*. Bd. 7, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 24]

ha sido, pero que ya no puede ser más, a saber: "del 'ponerse en pié', de lo estable y de lo estático [*Stand*], del lugar donde levantarse [*Stelle*] y de la postura [*Stellung*] [*du « posé-debout », du stable et du statique (Stand) , de la place où se dresser (Stelle) et de la posture (Stellung)*]"[927] . En este sentido, se determinaría –continúa el pensador de "Typographie"– el modo de presencia del presente, a saber, como un objeto. De esta manera, en Occidente, la esencia de la técnica comprendería un sentido del ser como estancia, estatura, estación; en lo que en griego sería *stase* o en francés *stèle* estela-cipo[928].

La ontotipología que Lacoue-Labarthe descubre a lo largo de una tradición de pensamiento devela que el pensamiento (metafísico) solo tendría lugar[929] desde la "con-figurabilidad". Esto quiere decir que la realización de la figura parece ser una condición del pensamiento occidental que, como ya veía Heidegger, fundamenta lo que sería la figura del sujeto en la modernidad. Tanto es así que el propio filósofo de la Selva Negra consideraría a la modernidad como la época del sujeto. Ahora bien, como se acaba de "ver", Lacoue-Labarthe destacaría a estos análisis que dicha figura ha sido siempre comprendida como estatuaria, es decir, como el levantamiento de una presencia inmutable y, que exige de ella misma su reproducción, su impresión[930]. En este sentido, Lacoue-

[927] Phillippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis* desarticulations, (France:Aubier-Flammarion, 1975), 195.
[928] *Cfr., Ibíd.*
[929] Metáfora espacial que aquí es particularmente justa. Toda vez de que lo que se ha dicho es que la configuración de la verdad de un pensamiento se comprende justamente como una figura, una estatua. Es decir, en un lugar.
[930] Es importante señalar que si bien Heidegger ha visto el problema de lo estatuario a propósito de la obra que será el lugar donde justamente se instala la verdad. Terminará sin embargo apartando esta consideración de instalación y erección cuando se refiere al problema del ser y lo divino. "Cuando se lleva una obra a una colección o exposición también se suele decir que *se* instala la obra. Pero instalar es esencialmente diferente a una instalación en el sentido de la construcción de un edificio, la erección de una estatua o la representación de una tragedia con ocasión de una fiesta. Ese instalar es erigir en el sentido de consagrar y glorificar. Instalar no significa aquí llevar simplemente a un sitio. Consagrar significa sacralizar en el sentido de que, gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a ocupar la apertura de su presencia. [*Wenn ein Werk in einer Sammlung untergebracht oder in einer Ausstellung angebracht wird, sagt man auch, es werde aufgestellt. Aber dieses Aufstellen ist wesentlich verschieden von der Aufstellung im Sinne der Erstellung eines Bauwerkes, der Errichtung eines Standbildes, des Darstellens der Tragödie in der Festfeier. Solche Aufstellung ist das Errichten im Sinne von Weihen und Rühmen. Aufstellung meint hier nicht mehr das bloße Anbringen. Weihen heißt heiligen in dem Sinne, daß in der werkhaften Erstellung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in das Offene seiner Anwesenheit hereingerufen wird.*]". Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte." En: *Caminos de bosque*, (Madrid:

Labarthe comprende el ficcionamiento, como aquella cualidad que indica que la figura es también moldeamiento –y habría que agregar: de una figura (estatua) humana–. Se ve así que la metáfora estatuaria, tomada de la plástica, no es escogida por casualidad. La "estatuariedad" le permite destacar la inmutabilidad de la figura[931], al mismo tiempo que su levantamiento "objetual", pero también le permite poder pensar dicha "instalación" [*Herstellung*] como reproducción y repetición.

En este punto habría que resaltar que la palabra con la que Platón daría cuenta de este moldeamiento en *La república* es *plattein*, palabra de la que luego derivaría, justamente, "plástica". Se trata aquí de la discusión que tiene lugar en el "libro II", que trata sobre la educación de los jóvenes, en la cual se dice que la edad de la juventud es la mejor para moldear [*plattein*] y así marcar un sello [*typos*] con que estampar a cada uno de dichos jóvenes[932]. Así, el pensamiento como ontotipología haría comprender también que la (con)figuración implica también el problema de la formación en el sentido de la *Bildung*[933]. De esta manera, no sería extraño encontrar que la "estructura de emplazamiento" [*Gestell*] con-figura una cierta cultura que podría ser llamada aquí Occidente. Asimismo, Lacoue-Labarthe puede leer en la comprensión heideggeriana de la esencia poetizante de la razón[934], un común problema de moldeamiento y figuración. Se podría decir: de la figura que "es" siempre la "misma" (pero como otra).

Así, dicha comprensión de lo ficcionante permite a Lacoue-Labarthe tender un hilo entre la *idea* platónica y la *Gestalt* moderna. Haciendo así posible su encuentro en lo que sería uno de sus efectos o consecuencias, a saber, el moldeamiento de seres y comunidades[935].

Alianza, 2010), 31. / "Der Ursprung des Kunstwerkes". *Gesamtausgabe.* Bd. 5, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 29-30.

[931] Quizá posibilitando así la comprensión metafísica de una identidad. Toda vez que esta se posibilitaría en el re-encuentro de lo mismo.

[932] *Cfr.* PLATON, *República* II, 377b, (Madrid: Gredos, 1988), 135.

[933] Que además también comprende en sí una metáfora visual.

[934] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 197.

[935] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 102. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 125.

4. DE LA CONSIDERACIÓN POLÍTICA DE LA TIPOLOGÍA

Esta consideración de la ficcionalidad como moldeamiento, o más bien como impresión de tipos, pone entonces en juego la *Gestalt* con la *Bildung*. En este sentido, si no hay filosofía o metafísica que no esté regida por la figuración, significa también que no hay formación que no se presente como "erección" de una figura[936].

La palabra en español "formación" y en alemán *Bildung* tienen ambas una acepción que hace referencia a la educación. Comprendido así el problema de la "figurabilidad" hace evidente su implicación moral, ética y política. Por ello tiene sentido que Lacoue-Labarthe se haya interrogado por la ficción de lo político[937]. Ahora bien, se ha visto anteriormente que la instalación de un tipo no se logra sin la expulsión de aquello que cuestiona su identidad de reconocimiento de propiedad. Esta consideración en términos políticos arriesga un gran peligro, ya que es posible derivar –sin por supuesto comprender con ello una relación causal necesaria– en el horror de la *Shoa*. Asimismo, se ha visto también que este cuestionamiento de la identidad de un tipo, Lacoue-Labarthe lo relaciona con la representación mimética, lo que a su vez devela de parte de la metafísica una consideración estética de rechazo al arte como posibilidad de reconocimiento especulativo. Sin embargo, esto no quiere decir que la consideración del arte en la metafísica esté exenta de develar una constitución política, sino justamente lo contrario: la exclusión del arte, por su constitución impropia permite una política que arriesga su determinación fascista. Esto es lo que Lacoue-Labarthe comprendió como "nacionalesteticismo", a saber, una consideración de un tipo, que en este caso se refiere a

[936] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 199.

[937] En el libro homónimo, Lacoue-Labarthe pretende mostrar como hay una política de la tradición metafísica que comprende a la mimesis como solamente imitación y propiedad, e intenta avanzar la idea de una mimesis que se comprenda contrariamente a ello, o sea, no imitativa de un origen, ni reconocida como propia; cuestión que avanzará como *desistence* del sujeto.

una nación, que reconozca su propiedad como obra de arte[938].

De esta manera, Lacoue-Labarthe considera que la exclusión del arte como posibilidad de reconocimiento de identidad, lo es en referencia a la mimesis, ya que todavía el arte puede dar, en la metafísica con una propiedad, es decir, con su verdad en la obra de arte. Esta consideración tipológica de formación muestra entonces un fundamento del pensamiento político de Occidente.

4.1. DE LA INSTALACIÓN A LA MIMESIS

Conviene volver a revisar el problema de la *aletheia* destacando ahora su consideración estética y en particular con el problema revisado anteriormente de lo sublime[939]. Cuestión que, como ya se ve, mantiene una relación con lo político.

Lacoue-Labarthe considera que, para Heidegger, lo que se representa solo puede ser pensado como *idea*, es decir, como "lo" que es representado –por la *Washeit* o la *quidditas*– por ello la manifestación es siempre en Heidegger una *Gestalt*[940]. De ahí la importancia de la formación, ya que la *Dassheit* o la *quodditas* no acepta otra comprensión más que "algo *es*" sin más. En cambio, la *Gestalt*, es decir, la *Washeit*, plantea el problema de la formación, cuestión que para Heidegger –como se dijo antes en esta tesis[941]– arriesga el problema del error y la apariencia. Así, para el filósofo de la Selva Negra, solo la representación de la obra de arte puede hacer reflejo de la manifestación en tanto tal, es decir, de la verdad como *aletheia*.

Comprendido así el problema de la formación o figuración del pensamiento se toca aquí nuevamente la cuestión del origen. Lo que quiere decir que el que la figura sea

---

[938] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 76 / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 92-Ss.
[939] Ver aparatado: "Representación de la idea: de la verdad de lo sublime a la verdad sublime".
[940] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La verdad sublime*, (Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2015), 26. / "La vérité sublime" En: *Du sublime*, (Paris: Belin, 1988), 132.
[941] Ver apartado: "Verdad hiperbológica".

identificada como el pensamiento metafísico no la dispensa de las preguntas (metafísicas): ¿de dónde viene? ¿cómo aparece esta figura? O ¿qué es "lo" que es? Resulta interesante destacar a este propósito que Lacoue-Labarthe retoma una "figura" para pensar este problema. Lo que muestra que la figura se le hace también ineludible a Lacoue-Labarthe para pensar, aunque como se verá esta pretende "desistirse"[942], lo que como ya se ha visto cuestiona su consideración de identidad.

La figura que Lacoue-Labarthe retoma es la del origen del "ser-hablante", en la cual destaca lo imposible que es la experiencia de dicho origen, es decir, pretende asumir que el origen del "engendramiento" es inaccesible[943]. Se trata entonces de pensar haciéndose cargo que no se puede saber del origen del *infans* (del no-hablante). El *infans* ha sido construido, "tipeado" por el discurso de la madre, es decir, por su lengua materna. Cabe señalar que este "tipo" es "formado" en una relación de imposición o, más bien, de "sumisión". Lacoue-Labarthe insiste en que el pensamiento metafísico intenta hacerse cargo de poder nombrar este origen. Dicho nombramiento no es otra cosa que una traducción al lenguaje, que para estos efectos habría que destacar como una configuración[944] teórica (especulativa). Es interesante notar que aquí circulan dos comprensiones de lo ficcional. Ya que, por un lado, el pensamiento metafísico pretende alejarse de ser una compresión "ficticia", que comprende como falsa o mera *doxa*, poniendo una especial precaución en los métodos de acceso a lo originario, para llegar a tener la confianza de su traducción. Y, por otro lado, está la comprensión de la ficción como figuración que es como la piensa Lacoue-Labarthe. Ahora bien, es importante señalar que esta diferencia de comprensión de lo ficcional no determina a un discurso metafísico de otro, sino que –como se ha insistido aquí– este último también se reconoce como tal.

Lacoue-Labarthe reconoce en este punto que, en el pensamiento metafísico se

[942] La problemática de la figura en Lacoue-Labarthe no se presenta entonces como el intento de pensar por fuera de la figura, sino más bien el pensar su desfiguración.
[943] Salta a la vista entonces la diferencia de perspectivas filosóficas que habría entre Lacoue-Labarthe y Heidegger. Ya que mientras este último pretende dar con el uso autentico que reconozca lo originario (del *Dasein*) para Lacoue-Labarthe resulta imperativa la comprensión de lo inaccesible a lo originario.
[944] La configuración de lo que las categorías permiten.

fundamenta en un desprecio hacia la mimesis. Siendo uno de los motivos principales para ello, el peligro de asumir un discurso de formación perteneciente al *mytho*. Por ello para el pensamiento platónico la mimesis es particularmente peligrosa para la formación de los jóvenes. Asimismo, que Heidegger en su conferencia "*La pregunta por la técnica*" se haya desecho rápidamente de la *Darstellung* en favor de la *Herstellung,* es decir, en pro de la "instalación" –esto a propósito de su análisis sobre la *Ge-stell*[945]– reproduce, para Lacoue-Labarthe, al mismo gesto[946] platónico. En este sentido, mimesis y *Darstellung* responderían al mismo problema que es el de la exclusión de la literatura en la figuración del pensamiento.

Marcando este movimiento metafísico que considera la representación comprendida siempre en su relación estatutaria de instalación, Lacoue-Labarthe no deja de recordar que F. Schlegel traduce mimesis por *Darstellung* en un intento de dar con su significado más "auténtico"[947]. Ahora bien, Lacoue-Labarthe intentar hacerse cargo de la "mímesis" para poder pensar la metafísica desde la metafísica, pues no será (del todo) una excepción. Sin embargo, este posicionamiento permitiría una posibilidad diferente de hacerse cargo del problema del origen[948]. En este punto la cuestión importante a destacar es evidenciar que el pensamiento metafísico se posibilita en tanto es anti-mimético. Así, el pensador de "Typographie" escribe:

> La anti-mimesis es, en definitiva, lo que será revelado en el último sueño hegeliano de la filosofía: el (sab)ver absoluto, el sujeto teorizando su propia concepción y viéndose engendrarse. De hecho, lo especulativo. [*L'anti-mimesis, c'est en somme ce qui se sera révélé dans le rêve terminal hégélien, de la philosophie: le (sa)voir absolu, le sujet théorisant sa propre conception et s'engendrant de se regarder faire, - le spéculatif en effet*][949].

[945] *Cfr.* Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica". En: *Conferencias y artículos*, (Barcelona: Ediciones del cerbal, 1994), 23. / "Frage nach der Technik". *Gesamtausgabe*. Bd. 7, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 22. El análisis que devela este desdén sobre la *Darstellung*: *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 200-201.
[946] *Cfr., Ibíd.*, 200.
[947] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *La vraie semblance*, (Paris: Galilée, 2008), 13-14.
[948] Que no es en ningún caso el intento de acceso a lo originario.
[949] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 258.

Dicho de otra forma: la mímesis comprendida más allá de una mera imitación no pretende teorizar su engendramiento, es decir, esta no pretende saber su origen, sino más bien hacerse cargo de la imposibilidad de dicho saber. Ahora bien, conviene aquí preguntar: ¿no hay acaso en la comprensión de mimesis que ensaya Lacoue-Labarthe una suerte de expulsión de la imitación y, por lo tanto, una nueva comprensión de esta que tal como sugería Schlegel sería más originaria? Hay que decir a este respecto que, para Lacoue-Labarthe, la imitación no es expulsada en su comprensión, sino más bien abierta. Se trataría, más bien, de una deconstrucción de esta, donde no hay entonces ninguna pretensión de habitar una verdadera comprensión mimética, ni tampoco hay en ello un abandono radical de la imitación que suponga un afuera de esta comprensión. En *La fiction du politique* expresa las siguientes condiciones a propósito de la imitación:

> 1.- Hace falta que el sujeto de la imitación (…) el imitante si se quiere, no sea nada por sí mismo o no tenga (…) "nada propio".
> […]
> 2.-Hace falta que el "sujeto de la imitación" sea un "ser" (en el sentido de un ente) originariamente abierto a, o bien originariamente "fuera de sí", ek-statico.
> [*1. Il faut que le sujet de l'imitation(…) l'imitant si l'on veut, ne soit rien par lui-même ou n'ait, (…) « rien en propre ».*
> […]
> *2. Il faut donc que le « sujet de l'imitation » soit un « être » (au sens d'un étant) originairement ouvert à, ou originairement « hors de lui » - ek-statique*][950].

La mimesis le permite a Lacoue-Labarthe pensar la figura en impropiedad. Esto siempre y cuando dicha impropiedad no sea justamente su propiedad, lo cual exige una suerte de suspensión del movimiento especulativo. Se podría reconocer también la

[950] Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, (Madrid: Arena Libros, 2002), 102-103. / *La fiction du politique*, (Paris: Christian Bourgois, 1987), 126.

comprensión heideggeriana de la ex-istencia, en el sentido de comprender a este "sujeto" en su condición de "fuera de sí", es decir, sin pretender dar con su fundamento en un lugar yoico. Sin embargo, Lacoue-Labarthe hace la salvedad que dicha (de)constitución ex-tática es sobre todo una incapacidad de la figura debido a su condición de finitud. Así, dicha condición es resultado, de cierta forma, del propio pensar metafísico o, más bien, de cierto fracaso del pensar de la figura de manera resuelta; clausurando entonces la posibilidad de un acceso más apropiado que eventualmente pueda realizar su figura. Todo esto quiere decir que la mímesis permite en tanto figura un cuestionamiento de la figura.

4.2. DEL PROBLEMA DEL MITO COMO ORIGEN HISTORIAL

Se podría decir que, en un primer momento, lo que la mimesis asume es su constitución ficcional, es decir, desde ahí (se) piensa[951], pero enseguida, tiene la ex-periencia de la pérdida de su origen, o sea la imposibilidad de la posibilidad de saberse completamente como figura. Esta haría la experiencia de la finitud que plantea un límite en su inmutabilidad estatuaria, al mismo tiempo, que experiencia dicha limitación en el acceso al origen.

Ahora bien, el pensamiento metafísico, es decir, el pensamiento que se pretende no ficcional, pero que, al mismo tiempo, no puede pensarse sin la figura, pretende resolver esta contradicción en la condición de verdad –originaria, erecta e inmutable– (que pretende reconocer en su figura). Sin embargo, como se ha dicho algunas líneas más arriba, el problema de la "figurabilidad" involucra también lo político. En este cruce de la figuración y lo político aparece el problema del mito. Escribe a este respecto Lacoue-Labarthe a Nancy:

[951] Quizá habría que decir que desde ahí (simplemente) "piensa", ay que lo que está en juego aquí es justamente el acceso a un supuesto "sí mismo".

> Mi hostilidad a la figura la es entonces a la figuración –como en el orden del estricto lenguaje, ella lo es a la nominación ("faltan a los nombres sagrados", etc.)-. Para decirlo de otra manera: algo de la figura, del momento en que esta tiende a fijarse en exceso de la pura función figural (¿del esquematismo?) necesario a toda producción, la que sea, presta inevitablemente a la sacralización o a la mitologización. [*Mon hostilité à la figure l'est donc à la figuration - comme, dans l'ordre du strict langage, elle l'est à la nomination (« Ils font défaut les noms sacrés », etc.). Pour le dire un peu autrement: quelque chose de la figure, du moment où celle-ci tend à se fixer en excès de la pure fonction figurale (du schématisme ?) nécessaire à toute production, quelle qu'elle soit, prête inévitablement à la sacralisation ou à la mythologisation*][952].

El problema del mito, a este respecto, se encuentra sobre todo desarrollado en la conferencia que Lacoue-Labarthe y Nancy han publicado bajo el título de *Le mythe nazi*. Se trata ahí de comprender el nacionalsocialismo y su relación con el mito. Y esto en el sentido del nazismo como mito y no necesariamente –resaltan los pensadores de Estrasburgo– como el de los mitos del nazismo. Los autores retoman[953] la tesis de que el problema alemán ha sido fundamentalmente un problema de identidad. Occidente se habría constituido –dicen los dos autores– en una relación de imitación con los antiguos, vale decir, con los griegos. El pueblo alemán, sin embargo, solo habría logrado constituirse desde un "segundo grado", vale decir, sus imitaciones lo eran de imitaciones romanas y francesas, a saber, el neoclasicismo. Así, Alemania no solo estaría privada de identidad, sino también estaría en falta de medios de identificación. En otras palabras, lo que para Alemania estaba en falta sería su "sujeto". Por ello Lacoue-Labarthe y Nancy arguyen que no es casualidad que haya sido en Alemania que la metafísica del sujeto haya llegado a su apogeo y clausura. Ahora bien, el problema de la identificación se articula en

[952] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène. Suivi de dialogue sur le dialogue*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 27.

[953] Tesis que proviene ya desde Nietzsche. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999). Por su parte Lacoue-Labarthe realiza un análisis de esta tesis en: *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Historia y mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos aires: La cebra, 2010), 97-126. / "Histoire et mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 87-112.

un *double bind* porque la apropiación de los medios de identificación debe y no debe pasar simultáneamente por la imitación de los antiguos. Evidentemente habría una salida especulativa a este problema. Una salida teórica que "superaría" dicha contradicción, pero también habría una salida estética, de la cual harían gala particularmente los Románticos alemanes. Para estos habría existido, en realidad, dos grecias: una Grecia de la forma, de la luz, lo apolíneo y lo orgánico, la de la historia del arte, del *logos*, etc., pero habría otra, que sería la Grecia arcaica, la de los sacrificios, de la noche, de lo dionisiaco y lo aórgico, del *mythos*. Esto permitirá a Alemania una cierta "apropiación" de Grecia, que no haya pasado por Roma o Francia. Sin embargo, –y en ello radica lo que ahora interesa– no se quiere decir que la identificación alemana con Grecia haya sido sin más a esta Grecia olvidada del mito, sino que también lo sería "con" la Grecia de la forma, la que saca a la luz. Así, la identificación que se mienta no es la mera traída al presente de los mitos antiguos, sino que está en la capacidad de formar su propio mito.

> En consecuencia, la construcción del mito será forzosamente teórica y filosófica, o si se quiere, será consciente, incluso si se hace en el terreno de la poesía. Deberá entonces tomar prestado el modelo de la alegoría, como en el *Ring* de Wagner, o en el *Zaratustra* de Nietzsche. Así será rebasada de forma dialéctica la oposición entre la riqueza de la producción mítica primitiva (que es inconsciente) y la universalidad abstracta del pensamiento racional, del Logos, de las Luces. [*En conséquence, la construction du mythe sera forcément théorique et philosophique, ou si l'on veut, elle sera consciente, même si elle se fait dans l'élément de la poésie. Elle devra donc emprunter le mode de l'allégorie, comme dans le Ring de Wagner ou dans le Zarathoustra de Nietzsche. Ainsi sera surmontée dialectiquement l'opposition de la richesse de la production mythique primitive (qui est inconsciente), et l'universalité abstraite de la pensée rationnelle, du logos, des Lumières*][954].

Esta dialéctica tomaría, por un lado, la "fuerza identificadora" del mito y, por otro, la "imagen simbólica" de la formación apolínea. Así, se comprende la formación del

[954] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *El mito Nazi*, (Barcelona: Anthropos, 2011), 34-35. / *Le mythe nazi*, (Paris: L'aube, 2016), 44.

"tipo" o la figura en el problema de la identidad alemana, "lógica" que terminaría de manera muy particular en el nacionalsocialismo. Ahora bien, para Rosenberg el mito no es un relato que pretende simbolizar un origen, sino una potencia que conjunta fuerzas y direcciones fundamentales de un individuo o de un pueblo. Potencia de una identidad subterránea, invisible, no empírica[955]. El mito, para el nacionalsocialista, se opondría a los sujetos absolutos de la abstracción filosófica, en que su identidad estaría en su diferencia propia y su afirmación. Asimismo, la identificación se daría –no en algo dado– sino en lo soñado, que a su vez –en el caso del nacionalsocialismo para Rosenberg– serían sueños originarios. Que sean ensoñaciones lo que determine la adhesión a esta identidad indica, por un lado, que esta figura sería –como se ha dicho– una proyección, un ideal y, por otro lado, algo que tiene lugar en el interior de mi. En ese sentido, lo que hace al mito verdad –para Lacoue-Labarthe y Nancy– es su total creencia, es decir, su efectividad y veracidad se ven entrelazadas. Es consideración también en el análisis de los pensadores franceses que el mito tiene por fin encarnarse en una figura, en un tipo. Lo anterior es lo más importante al respecto de la temática ahora tratada, ya que indica que "mito y tipo son indisociables [*mythe et type sont indisociables*]"[956] porque el tipo sería así la realización de la identidad singular que comprende la ensoñación. Se trata entonces en esta particular figura la coincidencia de modelo de identidad y realidad efectiva formada[957].

Ahora bien, la cuestión importante que plantea el mito en lo aquí tratado está en la comprensión de un re-encuentro de la identidad. Por ello, Nancy, a la distancia de 34 años de la publicación de *Le mythe nazi* se permite señalar que:

> se podría hoy precisar que el "mito" –o cualquiera sea su nombre– designa, no, ciertamente, la mentirosa fábula que Platón rechazaba, sino, al contrario, la palabra auténtica del origen y de lo propio. [*On pourrait aujourd'hui préciser que le « mythe » - ou quel que soit son nom – désigne non pas, bien entendu, la fable*

[955] *Cfr., Ibíd.,* 34-35. / 52
[956] *Ibíd.,* 34-35. / 54.
[957] No viene al caso en la narrativa que se esta desarrollando en esta tesis, sin embargo, conviene señalar que en el análisis de *Le mythe Nazi,* los autores muestran que lo que limita para Rosenberg las figuraciones posibles es la raza.

mensongère que rejetait Platon mais au contraire la parole authentique de l'origine et du propre][958].

A pesar del trabajo mayéutico y dialógico de Platón, no debe ser olvidado que estos se sustentan, normalmente, en un lenguaje mítico que da sentido al porqué de lo revelado en el diálogo. La diferencia entre el mundo de las ideas y el mundo de sus imitaciones se puede comprender en el sentido de un acceso a lo originario e ideal. Acceso que normalmente está explicado por un lenguaje mitológico, que se considera verdadero de por sí. Ahora bien, que no sea la "mentirosa fábula" lo que trata la problemática del mito, no quiere decir que haya una forma de lenguaje que no sea fábula (ficción). Lo que se pretende destacar aquí es más bien la tendencia metafísica del lenguaje a querer nombrar lo verdadero, lo cual –a su vez– se comprende en contraposición con lo ficcional. Resulta interesante resaltar que entonces hay siempre un riesgo de devenir-mito, ya que se trata de una cuestión constante de la ficción y que dicho devenir hable el lenguaje ideal de la verdad sin más. Visto el problema del mito y la identidad de esta manera, la inquietud que se genera es la posibilidad de una suerte de "mitologización" del *logos.* Se podría decir que Nancy pone entrecomillas la palabra "mito" y luego agrega "o cualquiera sea su nombre" justamente por este motivo. El mito comprendido así, es decir, como "la palabra auténtica del origen y de lo propio" no se distancia de la pretensión especulativa de "identificación" con lo verdadero.

4.3. LA FÁBULA COMO CESURA DEL MITO

El mito comprendido así vuelve a exponer el problema de la literatura. No es casualidad que la "figura" con la que Nancy pretende contraponer al mito, en la cita anterior, sea la

[958] Jean-Luc Nancy, "Avant-props à la nouvelle édition". En: *Le mythe nazi*, (Paris: L'aube, 2016), 7. [No hay traducción al español de esta nueva edición.].

de la fábula [*fable*]. Lacoue-Labarthe desarrolla, en lo que podría ser su programa de trabajo y que justamente llevará el titulo de *La fable*, el problema del mito a este respecto[959]. Ahí, Lacoue-Labarthe indica que la propuesta nietzscheana de una inversión del platonismo es en resumidas cuentas siempre un platonismo. En este punto, entonces, Lacoue-Labarthe estará de acuerdo con el resultado de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Sin embargo, como se verá en lo que sigue, el pensador francés vería aun así la posibilidad de una segunda interpretación de la filosofía de Nietzsche, la que se abriría a propósito del problema de la "fábula", que no es otro que el de la ficción.

En los apuntes de Nietzsche que se han recogido bajo el título *La voluntad de poder* se puede leer: "Parménides había dicho 'no se puede pensar lo que no es'; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: 'lo que es pensado debe ser seguramente una ficción.' [*Parmenides hat gesagt, 'man denkt das nicht, was nicht ist'; – wir sind am andern Ende und sagen, 'was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein.'*]"[960]. Esto sería posible de advertir porque si la metafísica se habría construido en el proyecto de identificación del decir y la verdad, el cual se haría patente ya desde Parménides –para quien hay pensamiento solo de lo que es[961], y lo que es siempre verdadero[962]–. Nietzsche habría querido "oponer" a esta suerte de "parmenidianismo", que sería la historia de la filosofía, un cierto "heracliteanismo" que considera como reprimido al interior de dicha historia. El punto que le interesa resaltar a Nietzsche es que el discurso que pretende dar con la verdad sería una mentira y, por lo tanto, sería más bien una "ficción".

Comprendido el problema de esta forma, se reeditaría la comprensión de la ficción como no verdadera, confirmando así la voluntad metafísica de un discurso que pudiera

---

[959] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990). / "La fable. (Littérature et philosophie)." En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979)

[960] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, (Madrid: Edaf, 2006), 367. / *Werke in drei Bänden*. Bd. 3, (München, Hanser. 1954), 730.

[961] *Cfr. Parménides.* 28 B 6. [Presocráticos. *Los filósofos presocráticos.* Vol. I, (Madrid: Gredos, 1981), 427.]

[962] *Cfr. Parménides.* 28 B 2. [Presocráticos. *Los filósofos presocráticos.* Vol. I, (Madrid: Gredos, 1981), 436.]

decir lo verdadero. Ahora bien, como se verá en lo que sigue, la comprensión de un discurso verdadero se mantiene desde una red de relaciones de oposición que son fundamentales para la metafísica, a saber: verdad/ficción, realidad/apariencia, ciencia/opinión, eternidad/devenir, *logos*/*mythos*, filosofía/literatura, etc.

Ahora bien, como se viene de decir, Lacoue-Labarthe reconoce la posibilidad de una comprensión diferente a este problema al interior del pensamiento de Nietzsche. Este lo encuentra justamente a propósito del problema de la fábula. Se trata del punto seis de "cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula"[963], que se encuentra en *El crepúsculo de los ídolos*:

> Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, acaso el aparente… ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.) [*Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA)*][964].

Lo que se desactiva inmediatamente en esta cita es la oposición entre la realidad y la apariencia. Pensar la ficción implicaría comprender que la apariencia no es nada más que el producto de la realidad. Pensar entonces el mundo como fábula implicaría el intento de pensar sin las "oposiciones" –que no son sino la repetición de la antigua oposición entre *mythos* y *logos*–. Ahora bien, Lacoue-Labarthe mostraría que hay más de una manera de posicionarse en esta no-oposición, abriendo así por fin el camino a la interpretación de Nietzsche que le interesa.

Una de estas posibilidades es la heideggeriana, en la que el *logos* se revela "ya"

[963] Que lleva como subtítulo "Historia de un error".
[964] Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, (Madrid: Alianza, 2002), 58. / "Götzen-Dämmerung" *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999), 81.

como *mythos*. El mundo devendría fábula –ficción– porque el discurso del *logos* habría sido ya siempre *mythos*, es decir, ficción[965]. Esta no-oposición se volvería así una re-identificación del *myhtos* y el *logos*. A propósito de esto, se puede leer en *¿Qué significa pensar?* lo siguiente:

> *Mythos* y *logos* se escinden y contraponen por primera vez allí donde ni el uno ni el otro pueden conservar su esencia inicial. Esto sucedió ya en Platón. Creer que el mito fue destruido por el *logos* y es prejuicio de la historia y de la filología, un prejuicio que, sobre la base del platonismo, éstas tomaron del racionalismo moderno. Lo religioso nunca es destruido por la lógica, eso acontece tan solo por el hecho de que Dios se sustrae. [*μῦθος und λόγος treten erst dort aus- und gegeneinander, wo weder μῦθος noch λόγος ihr anfängliches Wesen behalten können. Dies ist bei Platon schon geschehen. Es ist ein auf dem Grunde des Platonismus vom neuzeitlichen Rationalismus übernommenes Vorurteil der Historie und der Philologie, zu meinen, der μῦθος sei durch den λόγος zerstört worden. Das Religiöse wird niemals durch die Logik zerstört, sondern immer nur da durch, daß der Gott sich entzieht*][966].

Resalta en la cita anterior un lugar que apunta a una supuesta esencia inicial del *mythos* y el *logos*. Esta situación primigenia –u originaria– se hace evidente en la característica de "resistencia" con la que Heidegger califica lo religioso en respecto a la lógica[967]; es decir, y siguiendo a Heidegger, lo originario sería del orden del inicio y no del comienzo, ya que este último solo hace mención el aparecer de un pensar en un

[965] A este respecto, Lacoue-Labarthe identifica *mythos*, fábula y ficción. Ya que lo que aquí interesa es la desarticulación de la oposición. Por lo cual bien podría identificar también a la literatura, a la opinión, a la apariencia, sin que por esto haya un intento de identificación conceptual fundamental en el pensamiento de Lacoue-Labarthe.

[966] Martin Heidegger, *Qué significa pensar*, (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 22. / *Gesamtausgabe*. Bd. 8, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 12.

[967] Se puede encontrar la misma lógica de pensamiento en el *Dionysos* de W. Otto. Que será analizado años más tarde por Lacoue-Labarthe en uno de sus cursos. Allí expone que esta comprensión "romántica" de lo originario comprende entonces una historia como "degradación". *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La parodie. (La question de la mythologie)". En: *L'Esprit créateur*. Vol. 57, No. 4, (2017), 122.

determinado tiempo[968]. En cambio, de lo que aquí se trataría es de comprender que lo originario se mantiene en lo que deviene, es decir, que resiste. En dicho "lugar" originario, que para Heidegger es por sobre todo no-platónico, tiene lugar una (re)identificación. Es necesario destacar aquí que Lacoue-Labarthe hace patente que tanto Nietzsche como Heidegger plantean una identificación a este respecto, pero mientras este último la reconoce en un "religioso" momento (y lugar) originario y preplatónico, Nietzsche lo haría de forma diferente a propósito de lo que comprende como ficción. Lacoue-Labarthe ve que en la interpretación heideggeriana de la (re)identificación subyacería una cierta dialéctica: en la que el *mythos* autentificaría la originariedad ontológica del *logos* y, al mismo tiempo, el *logos* se revelaría como la verdad del *mythos*[969]. La cuestión importante en este punto es que el *mythos* mantendría una verdad ontológica que el *logos* no lograría alcanzar del todo. Y, por lo tanto, la identificación deviene en Heidegger la *aletheia* supuestamente no metafísica. En cambio, en (cierto[970]) Nietzsche, esta identificación se leería como la desaparición de las oposiciones de lo verdadero y lo falso, del *logos* y la ficción, de la filosofía y la literatura, de lo originario y lo no-originario, etc[971]. Y se trata justamente de las desactivaciones de dichas oposiciones que sustentan al pensar metafísico, lo que aquí se denomina "fábula". De esta manera

> el mundo es, pues, lo que se dice. A su manera, la metafísica misma no ha cesado de decirlo. Pero entiende el decir según el modelo de la verdad: *Mythos*/*Logos*. A partir del momento en que se deshace este corte, en el que el decir no es un decir verdadero que se opone a un decir ficticio sino un decir puro y simple, a partir del momento, pues, en que no hay más trascendencia de la verdad y en que la verdad no es un más allá, aunque sea negativo, del decir, no queda nada que sea exterior al decir, y nada, en principio, a partir de lo que el decir haya comenzado. Ni el decir verdadero, ni el otro. No hay origen ni fin sino una misma fábula eterna. El

[968] *Cfr.* Martin Heidegger, *Parménides*, (Madrid: Akal, 2005), 12-13. / *Gesamtausgabe.* Bd. 54, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1992), 9-10.
[969] ¿Hay en este último movimiento una cierta "*Aufhebung*"?
[970] Lacoue-Labarthe no intenta develar un error o falsedad en la interpretación heideggeriana de Nietzsche. De hecho, piensa que es una interpretación que se sigue bien de los textos nietzscheano. Lo que le interesa mostrar que además es posible otra interpretación en la que nada cambia cambiándolo todo.
[971] Se podría agregar también que lo que desaparece es la implícita oposición heideggeriana entre *aletheia* y *veritas*.

> arranque de la filosofía a la mitología, la represión de la mitología y todas las escisiones que la acompañan (opinión/ciencia, poesía/pensamiento, etc.) no significan más nada. [*Le monde est donc ce qu'on en dit. A sa manière, la métaphysique elle-même n'a cessé de le dire. Mais en coupant le dire selon la vérité: Mythos / Logos;. A partir du moment où se défait cette coupure, où le dire n'est pas un dire vrai qui s'oppose à un dire fictif, mais un dire pur et simple, à partir du moment donc où il n'y a plus de transcendance de la vérité et où la vérité n'est plus un au-delà, fût-il négatif, du dire, il ne reste plus rien qui soit extérieur au dire, - et rien, d'abord, à partir de quoi le dire ait commencé. Ni le dire vrai, ni l'autre. Il n'y a pas d'origine et pas de fin, mais une même fable, si l ' on veut, éternelle. L'arrachement de la philosophie à la mythologie, la répression de la mythologie et toutes les scissions qui l'accompagnent (opinion/science, poésie/pensée, etc.) ne signifient plus rien*][972].

Lacoue-Labarthe destacaría en la cita anterior que la metafísica no ha dejado de decir que el mundo es lo que se dice. El intento de identificación de ser y pensar –en el que se sustenta el proyecto metafísico– devela claramente esta voluntad. La cuestión que Lacoue-Labarthe disloca y, al mismo tiempo, mantiene lo anterior (no en un sentido de la *Aufhebung* de una contradicción, sino que se trata más bien de una suerte de recomienzo de lo mismo) sería, entonces, la desactivación de la ruptura entre *mythos* y *logos*. Lo que no sería otra cosa que la escisión de la verdad y la apariencia y todas las oposiciones anteriormente nombradas como fundamentales. De esta manera, la ficción, que era concebida como aquello que no sería verdadero[973], se comprendería simplemente como un "puro decir"[974]. Esta comprensión de la ficción en tanto problema de la representación, o sea del pensamiento, es lo que aquí se ha denominado "pensamiento débil". Se trataría, por un lado, de un pensamiento que repite (lo mismo), pero vaciado de un contenido que determine sus categorías epistemológicas y ontológicas. Por otro lado, y como

[972] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y* deconstrucción, (Madrid: Arco libros, 1990), 147. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 20.
[973] *Cfr., Ibíd*., 140. / 14.
[974] Se podría decir que el "puro decir" no es aquí el decir puro kantiano que pretende dar con la estructura categorial de las condiciones de la verdad, lo que sería nuevamente una metafísica en el sentido que aquí se la entiende. Sí, sin embargo, este "puro decir" es un "decir puro" en el sentido de un vaciamiento de contenido, es decir, es un decir vacío del cual no tiene cabida la categorización de su verdad o falsedad.

consecuencia de lo anterior, este pensamiento débil es tal porque no reenvía a nada –como la verdad–, ni menos aún, piensa que lo puede "hacer" o "real-izar", es decir, el ser débil no se sustenta en la voluntad. Sin embargo, –y esto es lo importante y lo que permitiría este movimiento deconstructivo– no se trataría de otro pensamiento radicalmente diferente.

Comprendida así la ficción se abriría otra perspectiva de análisis de la figura. Hay que señalar que el subtítulo con el cual Nietzsche encabeza la reflexión de *El crepúsculo de los ídolos*, donde se esboza la posibilidad de la desaparición de la dicotomía *Mythos*/*Logos*, es "Historia de un error". Esta historia Lacoue-Labarthe la comprende como la historia de un lenguaje que ha sido la historia del lenguaje. En la cual el error ha sido al mismo tiempo la voluntad y olvido del "tropos", es decir, la "sustitución" o "transferencia" en general[975]. No se trataría aquí del intento (lógico) de la delimitación de un concepto con respecto a otros, sino de la intención del lenguaje de pasar por encima de la diferencia ontológica y, entonces, tratar indiferenciadamente mundo y lenguaje. Lacoue-Labarthe instala el problema de la siguiente manera:

> Historia de un error: historia de un lenguaje, historia del lenguaje en tanto que él se ha deseado y querido como un lenguaje literal en el momento mismo en el que procedía esencial y necesariamente por medio de figura(s). [*Histoire d'une erreur: histoire d'un langage, histoire du langage en tant qu'il s'est désiré et voulu comme un langage littéral au moment même où il procédait essentiellement et nécessairement par figure(s)*][976].

Habría entonces en la metafísica un deseo de literalidad que no sería otra cosa que la violencia y olvido de la diferencia ontológica. La instalación de la figura, en este sentido, se (o)posicionaría en diferencia con la literalidad. Siendo esta última la que se reconocería desde el lado de lo verdadero. Sin embargo, en la situación que aquí Lacoue-

[975] *Cfr., Ibíd.*, 148. / 21.
[976] *Ibíd.*

Labarthe sugeriría a partir de Nietzsche –es decir, en la fábula– dicha diferencia, la de literalidad y la figuración, no tiene cabida. No se puede hablar más de metáfora, dice Lacoue-Labarthe[977], ya que ello implicaría la posibilidad de una salida de esta. Y, entonces, como no quedaría más remedio que recurrir a la metáfora, Lacoue-Labarthe figura que la situación de fábula es la de penetrar en un espacio sin límites, que es el mismo de la metafísica, donde el suelo tiene problemas, donde no hay sombra, ni luz, sino solo una blancura enceguecedora[978]. Pensar en este terreno a la figura implicaría entonces la posibilidad de una figuración que no se reconoce como verdadera en oposición a otras. Se trataría entonces de no abandonar la metafísica, sino de debilitarla. Si la metafísica no ha cesado de querer identificar lenguaje y mundo, Lacoue-Labarthe en cierto sentido habita esa identificación para develar que esta solo es posible por medio de la figuración de la verdad o el ser. El movimiento deconstructivo de Lacoue-Labarthe develaría desde la metafísica la fragilidad de la figura. Se trataría así de una figuración débil, que en tanto lenguaje sería metafísica, ya que el lenguaje es, en este sentido, una falta de fuerza[979].

5. LA LITERATURA COMO CUESTIONAMIENTO POIÉTICO

A lo largo de esta tesis ha aparecido en distintos momentos el nombre de Nietzsche. Los lugares en que este aparece son siempre importantes. Estos son a propósito de la obliteración del sujeto, de la superación de la metafísica, de la autobiografía, etc. Ahora bien, tomando en consideración parte de lo que se ha mostrado en los capítulos anteriores, que es posible considerar el pensamiento metafísico como una comprensión del ser como figura. Lo que se haría evidente, por ejemplo, en la homologación que hace Heidegger de la *Darstellung* en *Herstellung*.

[977] *Ibíd.*
[978] *Cfr., Ibíd.,* 146-147. / 20.
[979] *Cfr., Ibíd.,* 153. / 27.

Entra aquí en consideración la problemática que a propósito de Nietzsche permite la apreciación de que la locura es una "herida especulativa". Y así, el caso de Nietzsche –que bien podría incluir el de varios otros– expondría la interesante problemática de la "(des)identificación", ya no sería un problema subjetivo, sino una condición de la subjetividad en general. Dicha ex-periencia (des)identificatoria se hace evidente –como se ha visto en el capítulo anterior– en la escritura, la que, en el caso de Nietzsche, coincide con la "confusión" del "yo" que se da con la con-figuración de Zaratustra. Dicho de otra manera, la configuración de un yo lejos de superar y asegurar una identidad no deja de arriesgar siempre su desidentificación. Se ha estudiado también esta ex-periencia que se ex-presa en la (in)comprensión del "yo que habla" con el del "yo escrito" en relación con la comprensión de autobiografía que permite Blanchot, que no es sino un destacar la consideración mimética de la representación.

Ahora bien, el centro de análisis de esta desidentificación tratará, ya no como en el capítulo anterior de la identidad del yo, sino del problema filosófico central de Lacoue-Labarthe, a saber, el de la ontotipología.

Se ha dicho a lo largo de esta tesis que la ontotipología es la comprensión que Lacoue-Labarthe tiene del ser como figura. En este capítulo se analizará los motivos y las implicancias de esta consideración, la que en palabras del propio Lacoue-Labarthe es una de las pocas intuiciones filosóficas que tuvo y que le permitió establecer un diferendo con Heidegger[980]. Así, con mira a un *Auseinandersetzung* con Heidegger Lacoue-Labarthe hace crítica a toda la tradición de pensamiento occidental que se concibe como una tradición de figuración. En este punto Nietzsche entonces vuelve a tener importancia, ya que él que habría querido pensar de una manera diferente a la especulación parece recaer en la tradición que sustenta al pensamiento especulativo, en la erección figural que permite apreciar el pensamiento de la ontotipología.

[980] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène. Suivi de dialogue sur le dialogue*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 24-25.

5.1. CONSIDERACIÓN POIÉTICA DE LA ONTOTIPOLOGÍA

La consideración ontotipológica, es decir, del ser como figura en Nietzsche se hace ya en la crítica que Erwin Rohde[981] le realiza inmediatamente después de haber leído el manuscrito de lo que más tarde se publicará como el *Así hablaba Zaratustra*[982]. Rohde habría puesto en una relación comparativa lo que podría considerarse la creación de Platón, o sea, Sócrates, con Zaratustra como creación nietzscheana.

Conviene recordar, a este respecto, que lo que está puesto en juego con lo que aquí se ha expresado como "creación" no es otra cosa que la *poiesis*. Ahora bien, para Lacoue-Labarthe, esta problemática es parte del ámbito de la mímesis. La mímesis se podría comprender como mera imitación y, al mismo tiempo, esta también haría referencia a lo que está en el orden de la producción, creación, o sea, la *poiesis*[983]. Sin embargo, ambas visiones de la mimesis mantienen una misma comprensión de la presentación de lo verdadero, a saber, una misma mimetología que se evidencia en la identificación con una idea. La *idea* platónica, que como se ha visto en el capítulo anterior, se con-figura desde el lugar de lo visible, comprende lo verdadero como imitación de la *idea*. Esta sería, entonces, una representación pensada desde la configuración de una presencia-presente. Ahora bien, el acceso a lo verdadero estaría dado por una figura que es, en este caso, la de Sócrates. Así, se condenaría, al mismo tiempo, la posibilidad de imitación de cualquier otro "tipo", ya que no todos lograrían lo verdadero[984]. Lo que evidenciaría que para el problema de lo verdadero la cuestión de la mimesis es inherente. Así, el funcionamiento

---

[981] Erwin Rohde con quien Nietzsche habría sido condiscípulo de filología en Leipzig.

[982] Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, (Madrid: Alianza, 2016). / *Sämtliche Werke.* Bd.4, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988).

[983] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 25. / "Le paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 24.

[984] Puestas así las coordenadas del problema, no resultará extraño que Lacoue-Labarthe interpele una y otra vez a Heidegger el no haber hablado nunca de la mímesis, reeditando así el gesto platónico de no dar cabida a los poetas en la *polis* filosófica. Este silenciamiento sobre la mimesis devela que Heidegger lejos de reconocer en ella el problema de la representación, vale decir, del pensamiento y la *poiesis*, solo la comprende como imitación, es decir, *homoiesis*.

de una mimetología sería un hecho de facto en cualquier comprensión de lo verdadero.

Rohde compara, entonces, la figura de Sócrates con la de Zaratustra y así también, de manera indirecta, a Platón con Nietzsche[985]. Ahora bien, esta comparación expone el problema de la representación y la identificación en relación con la escritura[986], toda vez que la metafísica platónica abría desdeñado de esta. Se podría decir de manera muy general que, al ser problematizadas, tanto la representación como la identificación, resalta rápidamente el problema de la figura como creación –o más bien, erección-instalación– de un "tipo". Haciendo evidente, una suerte de distancia con la pretensión de un decir puro. En este punto resulta oportuno volver a citar las primeras páginas de "La fable":

> De entrada, se advierte lo que esta cuestión debe al pensamiento de Derrida. Debemos explicarlo brevemente. En efecto, en la medida en que el deseo de un decir puro está relacionado con el rechazo a la escritura y, por ello, con el pensamiento del ser como presencia, la sospecha arrojada sobre la metafísica es la misma que plantea Derrida, con la consecuencia de que la metafísica así determinada no es la metafísica en el sentido de Heidegger, o más bien aquélla en la que el mismo Heidegger corre el riesgo de inscribirse. Pero en la medida en que esto no es la escritura "como tal", si osamos decirlo así, la cual está directamente puesta en tela de juicio, no se trata exactamente de la misma cuestión. Todo depende, de hecho, de lo que se entienda por literatura: o bien la letra (*gramma*, huella, pisada, marca, inscripción… escritura) o bien únicamente escritura (que es más un sentido tardío), como se dice, por ejemplo: y todo lo demás es literatura. En este sentido banal y más o menos peyorativo, pero que no es revelador, literatura significa en primer lugar, como se ha acordado desde hace tiempo, ficción. [*On voit tout d'abord ce que cette question doit à la pensée de Derrida et l'on ne peut éviter, au départ, de s'en expliquer brièvement. Dans la mesure en effet où le désir d'un dire pur est lié au refoulement de l'écriture et donc à la pensée de l'être comme présence, le soupçon porté ici sur la métaphysique est celui-là même que porte Derrida. Avec cette conséquence, évidemment, que la métaphysique ainsi déterminée n'est plus tout à fait la métaphysique au sens de Heidegger, ou plutôt, que Heidegger lui-même risque bien de s'y inscrire. Mais*

[985] "El sabio persa es sin duda tú mismo (…) Platón ha creado su Sócrates y tú tu Zaratustra [*Le sage perse, c'est sans doute toi-même (…) Platon a créé son Socrate et toi ton Zarathoustra*]" Texto de Rohde citado en: Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies". En: *Mimesis desarticulations*, (Paris: Aubier-Flammarion, 1975), 174.

[986] Problemática nuevamente de la "mímesis". Que es el nombre que anuda una variedad de problemas que trabaja Lacoue-Labarthe.

dans la mesure où ce n'est pas l'écriture « comme telle », si l'on ose dire, qui est directement mise en cause, il ne s'agit pas exactement de la même question. Tout dépend, en fait, de ce qu'on entend par littérature: ou bien la lettre (γραμμα, trace, marque, inscription… écriture), ou bien seulement la littérature, au sens le .plus convenu, le plus décrié (qui est d'ailleurs un sens tardif), comme lorsqu'on dit, par exemple: et tout le reste est littérature. En ce sens banal et plus ou moins péjoratif, mais qui n'en est pas moins révélateur, littérature signifie d'abord, comme on s'accorde depuis longtemps à le dire, fiction][987].

Conviene recordar que el artículo recién citado fue uno de los trabajos tempranos de Lacoue-Labarthe. Este fue publicado por primera vez en 1970. Se hace evidente a esta altura de la tesis la pertinencia de esta cita, ya que la cuestión central que Lacoue-Labarthe destaca del trabajo de Derrida, y que reconoce en correspondencia al suyo, es el problema de la escritura y la literatura en relación con la metafísica. Dicha relación cuestiona la comprensión de la metafísica tenida por Heidegger. Desde este lugar se evidencia una *hybris* heideggeriana que reconoce un pensamiento que accede a lo originario, es decir, que permite una presentación.

5.2. REPRODUCCIÓN ONTOTIPOLÓGICA: TIPEO

La experiencia de (des)identificación del yo –es decir, la cuestión de la escritura– permite hacerse cargo de lo originario en su condición de pérdida. El yo escrito imposibilita cualquier identificación, ya que la escritura del sí mismo es siempre exteriorización de sí: una ex-critura. Ahora bien, la consideración de la ficcionalidad de esta identidad no es otra cosa que la metafísica que Lacoue-Labarthe la comprende en el horizonte de la literatura. De esta manera, la metafísica como discurso que pretende presentar la verdad

[987] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 135-136. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 10.

queda debilitada, ya que la propia comprensión dicotómica de una verdad contra una falsedad pierde su sentido.

Así, la consideración de la metafísica como literatura conllevaría a pensar ya no el problema del origen, sino la erección de figuras. Dicho de otra manera, si la metafísica se comprende ella también como literatura esta se podría reconocer como representación. La cuestión que se volvería importante, entonces, es la consideración sobre la representación que estarían en juego. Es, en este sentido, que la con-figuración de Sócrates por Platón y la de Zaratustra por Nietzsche adquieren especial atención. La pregunta es: ¿qué implica que dos filosofías que se plantean en muchos puntos como contrarias se realicen ambas en la con-figuración de una figura?

La tesis que sostiene Lacoue-Labarthe está en que el pensamiento metafísico no tiene lugar por fuera de la figura. De ahí que el pensamiento metafísico, que no es otra cosa que la representación [*Darstellung*], sea siempre una "con-figuración". Y por ello, la necesidad de la metafísica –que es muchas veces también la crítica de la metafísica– de con-figurarse siempre desde la posición de un sujeto[988]. En este sentido, es importante destacar que la configuración se expresaría también como la "impresión" de un "tipo". Esto quiere decir que dichas "figuras" pretenderían representar un discurso que se expresaría como impositivo –particular y universal a la vez–. Se ve así que es por medio de la figura que la identidad tiene lugar. Es decir, que habría aquí una pretensión de reconocerse como figuración de una verdad, o sea, como "formadores" de una verdad[989]. Así, tanto Sócrates como Zaratustra son también figuras justamente por la pretensión de imposición que conllevan[990]. En otras palabras, son figuras que con-figuran sujetos, figuras que "tipean", o sea, que pretender reproducir un "tipo" o dar un sentido.

Tanto como Zaratustra, se lo ve, es una figura en el sentido más fuerte (y, lo

[988] Problemática trabajada a lo largo del segundo capítulo de esta tesis.
[989] En este punto la metafísica podría considerase como un "*Bildunsroman*".
[990] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Edipo como figura". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos aires: La cebra, 2010), 233-234. / "Œdipe comme figure". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 205-206.

> veremos en un instante que, para Heidegger, es una necesidad historial, que consagra a la metafísica completándose; desde Hegel a representarse (*sich darstellen*) por figuras, como también a representar (*vorstellen*), a partir de la determinación "subjetiva" del ser, la trascendencia en tanto que forma, figura, impresión, tipo, etc., de una *humanidad*: Zaratustra de Nietzsche, Trabajador de Jünger, Ángel de Rilke). [*Autant Zarathoustra, on le voit, est une figure au sens le plus fort (et l'on verra dans un instant que, pour Heidegger, c'est une nécessité historiale qui voue la métaphysique s'accomplissant, depuis Hegel, à se (re)présenter (sich darstellen) par figures, comme aussi à représenter (vorstellen), à partir de la détermination « subjective » de l'être, la transcendance en tant que forme, figure, empreinte, type, etc. d'une humanité: Zarathoustra de Nietzsche, Travailleur de Jünger, Ange de Rilke*)][991].

Habría así en la metafísica una determinación subjetiva del ser que Heidegger consideraría como historial, es decir, como una época en el destino del ser. Ahora bien, lo que interesaría de esto a Lacoue-Labarthe es que la trascendencia es también determinada. Lo que quiere decir que la trascendencia tenga así una (re)presentación. La consideración de lo trascendente como figura y, además, subjetiva, arriesga justamente el extravío de lo trascendente. Si lo que está más allá (lo trascendente) está de antemano comprendido y representado ¿qué es lo que lo hace trascendencia? No habría en esto nuevamente la *hybris* metafísica que comprende lo que ella misma de antemano determina como su (radical) afuera. Dicho de otra manera, se trata aquí de otro aspecto del volver posible lo imposible. Este pretendido afuera (radical) o trascendente, entonces, se determinaría también como figura, es decir, como una comprensión ontológica o de presentación.

5.3. DE LA CONSIDERACIÓN DE LA EXPOSICIÓN

Como se ha visto, Lacoue-Labarthe relaciona la experiencia de la literatura a la de la

[991] Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 173.

escritura[992]. Esto porque la escritura mostraría la ficcionalidad, es decir, la figuración de todo discurso metafísico. Ahora bien, aquí se anuda un movimiento fundamental para la metafísica que es la complicidad de la figuración del sujeto y el surgimiento del discurso filosófico.

Lo que muestra el anterior apartado es que la literatura se presenta como una problemática a considerar "en relación con" el pensamiento filosófico. Esta co-implicación de filosofía y literatura sería incluso considerada, por Lacoue-Labarthe, como el corazón del pensamiento metafísico[993]. En este sentido, hay literatura solo para la filosofía; y la literatura solo puede hablar de ella misma si toma prestado el lenguaje filosófico. Lacoue-Labarthe llegar a decir que la relación filosofía/literatura no es otra que la dialéctica amo/esclavo[994], introduciendo así una nueva problemática a considerar dentro de la relación filosofía/literatura. La que sería de primera importancia para el desarrollo del análisis de la escritura. Se trata, nuevamente, de la implicación del problema de la muerte en relación con la experiencia de la escritura, pero ahora en consideración de su figuración dialéctica. La dialéctica amo/esclavo que Kojève retoma específicamente del capítulo III de la *Fenomenología del espíritu* expone, en resumidas cuentas, el problema de la muerte para dos figuras –que para Hegel son autoconciencias–; y lo hace de la siguiente manera: ambas autoconciencias se enfrentarían a muerte por el reconocimiento[995]. Una de ellas temiéndole a la muerte experimenta el recorrido del espíritu en diferentes figuraciones, mientras que la otra habría enfrentado el miedo y así se habría superado e instalado en la figura del amo. Lo que hay que destacar de este problema es que se trataría de una lucha muerte por el reconocimiento de ser verdadera.

---

[992] *Cfr., Ibíd.*, 149. / 22.

[993] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 223.

[994] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 152. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie*, *Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 25.

[995] "El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como *persona;* pero no ha alcanzado la verdad de este ser- reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma. [*Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstandigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.*]". George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (Madrid: Abada, 2010), 263. / 262.

La vencedora se eleva (¿a un conocimiento trascendental?) y la perdedora recorrería la historia –que no es otra cosa que la historia de la *Wissenschaft*– por medio de configuraciones.

Ahora bien, la consideración de la historia del pensamiento como un devenir de figuraciones permite plantear la pregunta por su "forma". Pregunta que –en acuerdo a lo recién dicho– es inherente a la filosofía, es decir, que esta no vendría de un exterior o, más bien que, de haber una exterioridad, esta tendría lugar al interior de la filosofía misma. Sin embargo, la pretensión filosófica de realizar una "purificación" de lo literario pretende callar esta pregunta –especulativamente– (quizá) dándole una respuesta. Así, en términos muy generales, se podría decir que la forma de la filosofía –pretendidamente "pura"[996]– es la de su concepto[997]. En otras palabras, la consideración del pensamiento como fabula –es decir, sin la oposición entre filosofía y literatura– no reduce su comprensión a un contenido conceptual (a la complejidad del concepto de literatura, por ejemplo), sino que el "estilo" (que podría ser visto por la metafísica más bien como un compuesto literario y entonces ajeno a la filosófico) ha de tener una particular consideración[998].

A este respecto, es pertinente aclarar de inmediato que la consideración del "estilo" como parte del pensar no pretende significar una reducción de su consideración a otro problema conceptual. En otras palabras, la problemática que aparece con el estilo no quiere solamente dejarse traducir por "la pregunta"[999] por el estilo; y así resolverse en la consideración de un elemento antes no considerado. Se trataría más bien de una cuestión

[996] Se destaca entre paréntesis la palabra "pura", ya que el aludido principal –pero no solo el único, sino que aquí está expuesta la tradición metafísica en su conjunto– sería Hegel. Para quien la palabra pura [*Rein*] hace referencia a la filosofía kantiana. Así, lo puro en su consideración trascendental sería para Hegel una mala comprensión de lo absoluto. Por estos motivos, cuando Hegel utiliza esta palabra lo hace normalmente de manera peyorativa.

[997] Esto se hace evidente en el recorrido de la autoconciencia que muestra la *Fenomenología del espíritu*, donde la filosofía encuentra diferentes figuraciones y, en cada una de ellas, se realiza en su concepto, que siempre hace contradicción hasta que llega a reconocer-se a sí misma como como tal, es decir, como lo verdadero que al mismo tiempo es la totalidad.

[998] Se debe tener en consideración lo avances que se han realizado ya en esta tesis a propósito del estilo. Ver el apartado: "La insistencia del estilo como fenómeno catacústico".

[999] Pregunta que bien podría ser: "¿Qué es el estilo?". Lo que predetermina de una categoría ontológica y óntica lo preguntado y, por lo tanto, exige una respuesta en acorde a dicha disposición; que no es otra que la del pensamiento occidental.

mucho más lateral o "suplementaria". Se trataría de la consideración de su formación no *poiética*, sino poética. Esto implica el problema de la exposición [*Darstellung*] de la filosofía y no solo su reducción a la idea.

Esta consideración de su exposición implica que la filosofía se asuma como parte de aquello que ha exiliado, y que, a pesar de esto, como se ha visto anteriormente, insistiría en una suerte de manifestación inaprehensible por su condición inoriginaria, ya que su manifestación habita en el límite de la ontología, donde lo que se representa no son otra cosa que el ser sin embargo no es el ser en sí mismo. Se trata de la consideración del fenómeno catacústico de la frase.

Lacoue-Labarthe hace explícita una serie de sospechas que se anudan en esta problemática de la exposición o de la forma de la filosofía en la entrada misma de lo que será *La fable*:

> Querríamos plantearle aquí a la filosofía la cuestión de su forma; o más exactamente, arrojar sobre ella esta sospecha: ¿y si, después de todo, no fuera más que literatura? Se sabe, en efecto, con qué insistencia la filosofía, la metafísica se ha determinado en general contra lo que llamamos literatura. Se sabe también hasta qué punto, desde Nietzsche, sobre todo, el combate llevado acabo contra la metafísica ha podido acompañarse de un esfuerzo propiamente literario o incluso identificarse con él. Querríamos, pues, preguntarnos si el sueño, el deseo mantenido desde su "comienzo" por la filosofía de un *decir puro* (de una palabra, de un discurso puramente transparente en los que evidenciarían inmediatamente la verdad, el ser, el absoluto, etc.) no han estado siempre comprometido por la necesidad de pasar por un texto, un trabajo de escritura y si, por esta razón, la filosofía no ha estado siempre obligada a utilizar modos de exposición que no le pertenecían propiamente (el diálogo, por ejemplo, o el relato) y que era muy a menudo incapaz de dominar o incluso reflexionar sobre ellos. Dicho de otra manera, se trataría de interrogar esta obsesión más o menos oscura, más o menos silenciosa del texto, que es quizá una de las obsesiones más profundas de la metafísica, la cual revela en todo caso uno de sus límites más primitivos. [*On voudrait ici poser à la philosophie la question de sa « forme » ; ou, plus exactement, jeter sur elle ce soupçon: et si, après tout, elle n'était que de la littérature ? On sait en effet avec quelle insistance la philosophie, la métaphysique, s'est en général déterminée contre ce que nous appelons la littérature. On sait aussi à quel point, depuis Nietzsche surtout, le combat mené contre la métaphysique a pu s'accompagner d'un effort proprement littéraire ou même*

s'identifier avec lui. On voudrait donc se demander si le rêve, le désir entretenus depuis son « commencement » par la philosophie d'un dire pur (d'une parole, d'un discours purement transparents à ce qu'ils devraient immédiatement signifier: la vérité, l'être, l'absolu, etc.) n'ont pas toujours été compromis par la nécessité d'en passer par un texte, un travail d'écriture, et si, pour cette raison, la philosophie n'a pas toujours été obligée d'utiliser des modes d'exposition qui ne lui appartenaient pas en propre (le dialogue, par exemple, ou le récit) et qu'elle était impuissante, le plus souvent, à dominer ou même à réfléchir. Il s'agirait autrement dit, d ' interroge cette hantise plus au moins obscure, plus ou moins silencieuse, du texte, qui est peut-être l'une des hantises les plus profondes de la métaphysique, qui révèle bien en tout cas l'une de ses plus primitives limites][1000].

Ya se ha visto que, para Lacoue-Labarthe, es posible sortear la oposición entre filosofía y literatura. Asimismo, esta posibilidad de "fábula" –como una situación donde esta oposición perdería fuerza–, no se sitúa en un radical afuera del pensamiento metafísico, es decir, no hay un intento de posicionarse desde un fundamento radicalmente otro. Así, la escisión y oposición que se plantea entre filosofía y literatura puede ser comprendida como una maniobra filosófica que pretende disimular lo que no puede dominar "en" y "de" su discurso. Si esto fuera así, la pregunta (evidentemente filosófica): ¿Qué es la literatura? Apuntaría, entonces, a la experiencia de un descontrol filosófico, que podría ser la de su locura[1001]. Así, el discurso del *logos*[1002] se podría comprender –tal y como lo plantea la anterior cita– como literatura. Ahora bien, la cuestión de la literatura implica el problema de la escritura[1003]. Lacoue-Labarthe hace explícita entonces una sospecha: si acaso la filosofía no hace surgir su deseo de "decir puro" en la necesidad de tener que pasar por la escritura y, entonces, verse obligada a tomar exposiciones que

[1000] Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco libros, 1990), 135. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 9.
[1001] Como se ha visto anteriormente, el problema de la locura y particularmente de la locura filosófica sería trabajado por Lacoue-Labarthe a propósito de la experiencia de la escritura.
[1002] A esta altura se podría decir directamente la "traducción" lógica y comprender con eso que el discurso del logos apunta justamente a la aprehensión de lo que hay, en un sentido.
[1003] De hecho, Lacoue-Labarthe reconoce que cuando habla de literatura se está refiriendo a la "escritura". *Cfr., Ibíd.,* 149. / 22.

quisiera comprender como impropias, como, por ejemplo, los géneros y estilos de escritura.

Se podría decir entonces que si la filosofía es platónica hay que tomar en consideración que es Platón quien "escribirá" sobre Sócrates, quien –a su vez– siempre se negó a hacerlo. ¿Hay que considerar entonces en la "figura" del "Sócrates" escrito por Platón, el deseo de no pasar por escritura, que no es otra cosa que el deseo de ser un decir puro?

La escritura, sin embargo, lejos de ser un decir puro que pueda dar con lo esencial y formar un concepto, es más bien la representación del lenguaje, que es ya en sí mismo una representación. Se reconoce así que la escritura reedita el miedo platónico a la representación de la representación, que se da para el ateniense en el arte. La escritura mostraría el problema del lenguaje de una forma diferente a la del desenfreno metafísico de decir lo puro (lo verdadero), (a su comprensión meramente "lógica" en el sentido de ser un discurso del *logos*), sino que se revelaría más bien como el problema de la representación, de la *Darstellung* –que como ya se ha dicho y que ahora sin embargo se hace evidente– no es otro que el de la mimesis. En otras palabras, el lenguaje se comprendería en relación con lo que antes se ha denominado pensamiento débil, ya que este no lograría la formación del concepto, es decir, se comprendería como sin la "fuerza"[1004] de superar la diferencia ontológica.

Lacoue-Labarthe muestra que para Nietzsche el lenguaje es originariamente metafórico, o sea, este sería siempre una transposición [*Übertragung*], y entonces, no puede nunca superar dicha diferencia salvo que sea por medio de la alegoría, es decir, de la figuración[1005]. Esto evidentemente no significa que la superación de la diferencia ontológica sea lograda, sino solo "literalmente" figurada.

[1004] Lacoue-Labarthe muestra en "Le détour" que Nietzsche se ocupó en sus años de enseñanza en Basilea de la retórica. Para este Nietzsche el origen del lenguaje vendría de una fuerza inconsciente, que es una fuerza artística (Nietzsche traduce por *Kraft* la *dynamis* de Aristóteles con la que este último define a la retórica). El lenguaje comprendido así, ya no es un elemento de enseñanza, sino de persuasión. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Le détour". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris, Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 48.

[1005] *Cfr., Ibíd*., 49.

En capítulos anteriores se ha abordado el problema del lenguaje, es decir, de la *Darstellung*, de la representación, comprendido como literatura a propósito de la *gedichtete* como "dictamen"[1006], es decir, como "frase" que no logra re-conocer(se) un origen. Cuestionando así cualquier comprensión especulativa de representación del conocimiento como reconocimiento. Lo que ahora, sin embargo, se plantea a propósito de la literatura es la cuestión del estilo y la forma.[1007], es decir, la representación en tanto *Darstellung*.

5.4. DE LA POIESIS A LA POÉTICA

Se ha insistido en varios lugares en esta tesis, la característica "inaugural" que tiene para la filosofía la escena de *La república,* donde ocurre el exilio de los artistas [*mimetes*] de la *polis*. Asimismo, se ha destacado que esta escena insiste varias veces en la historia de la filosofía[1008]. Ahora bien, el lugar en que tomará terreno este problema sería el de la *Darstellung,* a propósito de la relación del arte y la verdad. La importancia de este pasaje estaría en cómo Heidegger analiza dicha problemática en Nietzsche, considerado este último por Heidegger como "el último metafísico".

Heidegger no tomaría en cuenta un aspecto del *Así habló Zaratustra* que resalta rápidamente, a saber, su escritura poética. Este nuevo silenciamiento de Heidegger lo justifica porque considera un "error [*Irrtum*]"[1009] –hecho ya por de parte de otros– el haber considerado este aspecto como decisivo para al pensamiento de Nietzsche.

[1006] Ver: "límites de la metafísica: frase".
[1007] Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 81.
[1008] Evidentemente esto está en el destierro de la dimensión estética como relacionada a la cuestión de la verdad, en la que se funda el pensamiento filosófico metafísico. La oposición entre filosofía y literatura que surge de este propósito. El "disgusto" por el teatro por parte de varios filósofos. La *hybris* del *logos* que pretende apre(he)nder la realidad, etc.
[1009] *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Destino, 2000), 26. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 10.

La consideración del aspecto "poético" como fundamental en el *Zaratustra* precomprende –según Heidegger– una división entre poética y teoría –cuestión que habría comenzado en este caso por los propios editores de la "obra" de Nietzsche[1010]–. El problema que resalta Heidegger en esta comprensión es que, de ser así, entonces, habría la posibilidad de pensamientos excluidos completamente de toda poética[1011]. Heidegger, en cambio, habría considerado que todo pensamiento es en cierta "forma" poético, así como también habría poesía pensante.

Heidegger pretendería destacar de esta manera que la poesía se relacionaría en su fundamento con el pensamiento. Así, no es de extrañar que este comprenda que la filosofía de Nietzsche es también poética. Sin embargo, este aspecto –siguiendo las lecciones sobre Nietzsche– no sería determinante, es decir, la consideración del pensamiento de Nietzsche como obra poética no sería lo fundamental de su pensamiento. Su consideración estética no tocaría nada del fundamento de este particular pensamiento; esto ni siquiera en el *Zaratustra*. En este sentido, se haría evidente la instalación de la dicotomía entre literatura y filosofía.

Para Heidegger, el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche trataría de un problema filosófico y no de un problema literario. Esto quiere decir que dicha "obra" no sería una obra de arte, sino una obra filosófica. De la misma manera, la importancia de la poesía pensante de Hölderlin no estaría en ser una obra filosófica, sino poética[1012], literaria. Se ve claramente entonces que, primero, Heidegger reinstala la dicotomía (metafísica) entre filosofía y literatura y, segundo, que esta se sostiene en el (típico) rechazo metafísico de lo literario en pro de lo filosófico. ¿Puede, sin embargo, cerrarse el problema de la literatura con esta consideración heideggeriana? Si esto fuera así, de todas formas, sería lícito acercarse al movimiento filosófico que subyace a esta determinación. Se puede adelantar que tanto para Heidegger como para Lacoue-Labarthe esta pregunta apunta a

[1010] *Cfr., Ibíd*., 268. / 292-293.
[1011] No habría que olvidar –como se ha visto anteriormente– que para Heidegger la razón es tiene un aspecto ficcionante, lo que quiere decir –para él– *poiético*. Sin embargo, como se verá en lo que sigue, todo se juega en la compresión de *Poiésis* que Heidegger pone en juego.
[1012] *Cfr., Ibíd.*,268-269.

una respuesta negativa, sin embargo, los motivos son determinantemente diferentes. Como se verá en lo que sigue, es una determinación de la *Poiésis* lo que en definitiva le permite al filósofo de la Selva Negra arriesgarse en dar el "paso atrás" que le daría acceso a un pensamiento no-filosófico.

Ahora bien, el rechazo de la literatura en tanto que movimiento fundador de lo filosófico es determinante no solo por la instalación de una idea, sino porque este no ha dejado de insistir y de repetirse. Lo que muestra, por un lado, la resistencia de la representación que permite la literatura y, por otro lado, el carácter de afirmación que la filosofía adquiere en este rechazo. En suma, la determinación de un pensamiento como parte de la tradición filosófica está en la reedición de este rechazo.

La pregunta que se abre entonces aquí salta a la vista: ¿por qué Heidegger, que pretendía distanciarse de la tradición metafísica de la filosofía vuelve a reeditar este rechazo? ¿Y de qué manera lo hace? Parte de lo que podría entenderse como respuesta a esta pregunta ha sido expuesta a lo largo de esta tesis, cuando se pretendió mostrar que la repetición del rechazo le permite acceder a un supuesto origen o propiedad esencial del pensamiento. Lo que bien a su pesar –muestra Lacoue-Labarthe– se puede todavía comprender como especulación[1013]. Lo que ahora queda por explorar es la relación de este rechazo en la constitución de la figura. Es entonces en este marco que Lacoue-Labarthe comenta lo siguiente a propósito de la lectura que Heidegger hace de Nietzsche:

> Al menos en lo que concierne a Nietzsche, si Heidegger no toma en cuenta la "literatura", la "forma", el "estilo", etc. (todavía menos el "texto") es deliberadamente. [*... au moins en ce qui concerne Nietzsche, si Heidegger ne prend pas en compte la « littérature », la « forme », le « style », etc. (encore moins le « texte »), c'est délibérément*].

[1013] Como todo pensamiento. Ahí radica la diferencia con Lacoue-Labarthe a este respecto, la posibilidad de un pensamiento libre de metafísica es para el pensador de "Typographie" nuevamente metafísica, nuevamente especulación.

La cuestión de la literatura entonces resalta el problema del estilo y de la forma. El pensamiento en tanto representación [*Darstellung*], y se podría también agregar en acuerdo a lo que ya se ha visto en esta tesis, la figuración como pensamiento produce una forma y estilo. Y, sin embargo, Heidegger no trabaja este problema más que secundariamente, es decir, "evitando" dar con la importancia de este aspecto. Ahora bien, Lacoue-Labarthe ha escrito en "Typographie" que "Heidegger nunca evita nada"[1014] (frase que Derrida comentará, no sin un cierto asombro, en "Désistence")[1015]. Esta frase tiene aquí la importancia de resaltar que si Heidegger no ha trabajado el problema del estilo es, siguiendo a Lacoue-Labarthe, una "decisión" filosófica importante. ¿Qué es entonces lo que se ha "decidido" en ello?

Habría que decir, en primer lugar, que no es que el problema de la forma no haya sido visto por Heidegger, sino que este problema se comprende, más bien, superado (¿movimiento de *Aufhebung*?) en una comprensión que pretende ser más adecuada. Es tan importante esta decisión "filosófica" que se podría decir que Heidegger se inscribiría (también) en la tradición del pensamiento filosófico por ella, es decir, por el rechazo del trabajo literario[1016]. Ahora bien, ya se ha visto varias veces en esta tesis que el trabajo de "deconstrucción" que realiza Lacoue-Labarthe pasa por detectar las implicancias que tiene la literatura para la filosofía y, al mismo tiempo, comprende a esta última como parte de la literatura. Lo que interesa en este momento del trabajo, entonces, es intentar acercarse a las implicancias que tiene la cuestión de la forma para el pensamiento (metafísico).

Lo primero que habría que decir es que la cuestión de la forma no es una problemática nueva en la filosofía, sino que –como se ha visto en "La fable", Lacoue-

---

[1014] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographies". En: *Mimesis desarticulations*, (France: Aubier-Flammarion, 1975), 189.

[1015] *Cfr.* Jacques Derrida, "Desistencia" En: *Psyché. Invenciones del otro*, (Buenos Aires: La cebra. Edición digital, 2017), 1210. / "Désistence". En: *Psyché. Intenvions de l'autre II*, (Paris: Galilée, 2003), 209.

[1016] ¿Vuelve entonces a exiliar la literatura de la *polis* filosófica? Como se verá en lo que sigue, no se puede dar una respuesta simplemente afirmativa a esta pregunta. Habrá un desplazamiento de la figura del exiliado a la del esclavo, que tal como lo muestra la escisión de la opulencia que tuvo en la antigüedad el teatro de *Thorikos* que se sustentó en el encierro de esclavos mineros que habitaban sin habitar este teatro, es decir, vivían bajo él. Lacoue-Labarthe conoció este teatro y se impactó de este conocimiento. *Cfr.* Claire Nancy, "Le nom-lieu Thorikos". En: *L'Esprit créateur*, Vol. 57, No. 4, (2017), 22-29.

Labarthe levanta aquí una sospecha[1017]– sería parte de la constitución de esta última. Se puede, entonces, encontrar esta problemática en relación ya con la escritura en 393a-e de *La república.* Ahí, Platón apunta a la cuestión del estilo y la forma a propósito de los "tipos" de narraciones. Para el ateniense habría una "narración simple", que es la que habla desde la persona que relata. Otro de los tipos de narración es "la narración por imitación", que pretende hablar desde el lugar del personaje. Y habría una tercera narración que mezcla las dos anteriores. Platón considera, a su vez, que hay una preponderancia de estos estilos de narración hacia ciertos tipos de poesía. Cuestión que hoy se podría denominar la división entre los géneros literarios[1018].

> Hay, en primer lugar, un tipo de poesía y composición de mitos íntegramente imitativa –como tú dices, la tragedia y la comedia–; en segundo lugar, el que se produce a través del recital del poeta, y que lo hallarás en los ditirambos, más que en cualquier otra parte; y, en tercer lugar, el que se crea por ambos procedimientos, tanto en la poesía épica, como en muchos otros lugares[1019].

En este pasaje, Platón identifica la tragedia y la comedia en un estilo puramente imitativo. No se trataría solamente de la representación de los actores –aunque también le atañe– sino sobre todo del relato del poeta. No está demás destacar entonces la relación que hay en el problema de la literatura con la mimesis en general. La imitación –como ya se ha visto– devela una oposición a la verdad en tanto que esta última se considera como adecuación. Por eso Lacoue-Labarthe a propósito de este pasaje –el cual se hace cargo de

---

[1017] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 135. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 9.

[1018] Sin embargo, hay que señalar que el problema de los géneros como tal no es un problema de Platón, sino que esta lectura proviene de los románticos a propósito del surgimiento de la literatura como arte. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, "Un arte sin nombre". En: *El absoluto literario*. *Teoría de la literatura y del romanticismo alemán*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012). / "Un art sans nom". En: *L'absolu littéraire*, (Paris: Seuil, 2012); Patrick Hutchinson et Philippe Lacoue-Labarthe, "Hölderlin. Entretien avec Patrick Hutchinson". En: *Revue l'animal*, Nº 19-20, (Paris, 2008), 160.

[1019] *Cfr.* Platón, *República,* III, 394c, (Madrid: Gredos, 1988), 163.

los tipos de narraciones– dice que es la primera vez en *La república* que Platón rebaja[1020] el arte y la mimesis[1021].

Ahora bien, Nietzsche toma en este punto justo la posición contraria[1022]. Mientras Platón ve la decadencia en la mimesis, que son para él siempre representaciones falsas, lo que significa para el ateniense que no son presentaciones del *eidos*. (Dentro de estas representaciones falsas estaría, por supuesto, la escritura[1023]). Nietzsche, en cambio, también percibiría una decadencia, pero esta se daría en la subsunción de toda representación (que se pretenda "verdadera") a la vista del ojo ciclópeo y apolíneo del diálogo[1024]. Para Nietzsche, entonces, la decadencia estaría en el aferramiento platónico a la dialéctica que se sustenta en el sobreponerse al arte[1025]. Ahora bien, la primera cuestión a destacar es la relación en la que Nietzsche pone la decadencia de la tragedia y la escritura platónica. Cuestión que –tal como antes lo vio Platón– hace también referencia a los géneros.

> Un ejemplo de esto es el recién nombrado Platón; él, que en la condena de la tragedia y del arte en general no quedó ciertamente a la zaga del ingenuo cinismo de su maestro, tuvo que crear, sin embargo, por pura necesidad artística, una forma de arte cuya afinidad precisamente con las formas de arte vigentes y rechazadas por él es íntima. El reproche capital que Platón había de hacer al arte anterior – el

[1020] Conviene hacer notar que el verbo utilizado aquí por Lacoue-Labarthe es "*rabaisser*", el cual remarca entre comillas. Verbo que tiene también la acepción de humillación. Resulta esto importante porque la relación que se está dibujando aquí entre la filosofía y el arte no es una relación que busque la exclusión, sino una subordinación.
[1021] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 106.
[1022] Se puede hablar acá de "posición contraria" toda vez que ambas posiciones se inscriben en un mismo horizonte de sentido, sino fuese así, dicha espacialidad de posiciones carecería (literalmente) de sentido
[1023] Conviene recordar, algunas importantes anécdotas a este respecto: por un lado, que Sócrates nunca escribió, se mantuvo siempre en la palabra oral y, por otro lado, que Diógenes Laercio recuerda que Platón tuvo que quemar tragedias escritas por él, por demanda de Sócrates, como condición para devenir su discípulo. *Cfr.* Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, (Madrid: Alianza, 2007), 155. Evento que al mismo tiempo es recordado aquí por Nietzsche. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2004), 126. / "Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus". *Sämtliche Werke.* Bd.1, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988), 92.
[1024] *Cfr., Ibíd*., 125. / 92.
[1025] *Cfr., Ibíd*., 127. / 93.

de ser imitación de una imagen aparente, es decir, el pertenecer a una esfera inferior incluso al mundo empírico -, contra lo que menos se tenía derecho a dirigirlo era contra la nueva obra de arte; y así vemos a Platón esforzándose en ir más allá de la realidad y en exponer la idea que está a la base de esa pseudorrealidad. Mas con esto el Platón pensador había llegado, a través de un rodeo, justo al lugar en que, como poeta, había tenido siempre su hogar y desde el cual Sófocles y todo el arte antiguo protestaban solemnemente contra aquel reproche. Si la tragedia había absorbido en sí todos los géneros artísticos precedentes, lo mismo cabe decir a su vez, en un sentido excéntrico, del diálogo platónico, que, nacido de una mezcla de todos los estilos y formas existentes, oscila entre la narración, la lírica y el drama, entre la prosa y la poesía, habiendo infringido también con ello la rigurosa ley anterior de que la forma lingüística fuese unitaria; por este camino fueron aún más lejos los escritores cínicos, que con un amasijo muy grande de estilos, con su fluctuar entre las formas prosaicas y las métricas alcanzaron también la imagen literaria del «Sócrates furioso», al que solían representar en la vida. El diálogo platónico fue, por así decirlo, la barca en que se salvó la vieja poesía náufraga, junto con todos sus hijos: apiñados en un espacio angosto, y medrosamente sujetos al único timonel Sócrates, penetraron ahora en un mundo nuevo, que no se cansó de contemplar la fantasmagórica imagen de aquel cortejo. Realmente Platón proporcionó a toda la posteridad el prototipo de una nueva forma de arte, el prototipo de la novela: de la cual se ha de decir que es la fábula esópica amplificada hasta el infinito, en la que la poesía mantiene con la filosofía dialéctica una relación jerárquica similar a la que durante muchos siglos mantuvo la misma filosofía con la teología: a saber, la de ancilla [esclava]. Ésa fue la nueva posición de la poesía, a la que Platón la empujó, bajo la presión del demónico Sócrates. [*Ein Beispiel dafür ist der eben genannte Plato: er, der in der 5 Verurtheilung der Tragödie und der Kunst überhaupt gewiss nicht hinter dem naiven Cynismus seines Meisters zurückgeblieben ist, hat doch aus voller künstlerischer Nothwendigkeit eine Kunstform schaffen müssen, die gerade mit den vorhandenen und von ihm abgewiesenen Kunstformen innerlich verwandt ist. Der Hauptvorwurf, den Plato der älteren Kunst zu machen hatte, — dass sie Nachahmung eines Scheinbildes sei, also noch einer niedrigeren Sphäre als die empirische Welt ist, angehöre — durfte vor allem nicht gegen das neue Kunstwerk gerichtet werden: und so sehen wir denn Plato bestrebt über die Wirklichkeit hinaus zu gehn und die jener Pseudo-Wirklichkeit zu Grunde liegende Idee darzustellen. Damit aber war der Denker Plato auf einem Umwege ebendahin gelangt, wo er als Dichter stets heimisch gewesen war und von wo aus Sophokles und die ganze ältere Kunst feierlich gegen jenen Vorwurf protestirten. Wenn die Tragödie alle früheren Kunstgattungen in sich aufgesaugt hatte, so darf dasselbe wiederum in einem excentrischen Sinne vom platonischen Dialoge gelten, der, durch Mischung aller vorhandenen Stile und Formen erzeugt, zwischen Erzählung, Lyrik, Drama, zwischen Prosa und Poesie in der Mitte schwebt und damit auch das strenge ältere Gesetz der einheitlichen sprachlichen Form durchbrochen hat; auf welchem Wege die c y n i s c h e n Schrift- steller noch*

weiter gegangen sind, die in der grössten Bunt- scheckigkeit des Stils, im Hin- und Herschwanken zwischen prosaischen und metrischen Formen auch das litterarische Bild des „rasenden Sokrates", den sie im Leben darzustellen pflegten, erreicht haben. Der platonische Dialog war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie sammt allen ihren Kindern rettete: auf einen engen Raum zusammengedrängt und dem einen Steuermann Sokrates ängstlich unterthänig fuhren sie jetzt in eine neue Welt hinein, die an dem phantastischen Bilde dieses Aufzugs sich nie satt sehen konnte. Wirklich hat für die ganze Nachwelt Plato das Vorbild einer neuen Kunstform gegeben, das Vorbild des Roman's: der als die unendlich gesteigerte aesopische Fabel zu bezeichnen ist, in der die Poesie in einer ähnlichen Rangordnung zur dialektischen Philosophie lebt, wie viele Jahrhunderte hindurch dieselbe Philosophie zur Theologie: nämlich als ancilla. Dies war die neue Stellung der Poesie, in die sie Plato unter dem Drucke des dämonischen Sokraes drängte][1026].

Lo primero que hay que destacar aquí es la diferenciación que se plantea entre Platón y Sócrates. Esta diferencia es importante porque permite a Lacoue-Labarthe hacer ver la importancia e insistencia del problema de la escritura, ya que, como es sabido, el maestro nunca escribió, mientras que el discípulo ha legado una (quizá "la") obra de la metafísica por medio de la escritura. Aunque se hace evidente una suerte de pretensión platónica –que podría ser equiparada a la de su maestro– en el sentido que el diá-*logo* quiere acceder, por medio del *logos,* a la unidad pura de las cosas, a saber, a su *idea*. No es, sin embargo, menos evidente que los diálogos están escritos y, por lo tanto, lo están en acuerdo a un estilo.

Ahora bien, ya para el joven Nietzsche, la fuerza dionisiaca que se opone a lo apolíneo del *logos* no es posible de ser superada. En otras palabras, el diálogo no puede dominar un aspecto de la verdad que insistiría insurrecto. Habría entonces una insistencia dionisiaca que, a pesar del intento socrático y platónico de querer aprisionarla con la fuerza apolínea, Nietzsche reconoce en la problemática que se da en la relación entre arte y verdad. Toda vez que aquí está en juego el problema de la verdad hay entonces consecuencias de esta insistencia en la comprensión de la realidad. Se podría decir que si

[1026] *Ibíd*., 126-127. / 93-94.

la realidad es solo de lo verdadero (como lo quisiera el pensamiento metafísico[1027]), la insistencia dionisiaca –que aquí muestra el arte, la escritura– hace que dicha realidad sea más bien siempre una "pseudorealidad"[1028]. Comprendida la realidad como pseudorealidad, podría hablarse entonces de fábula en el sentido en que antes aquí se ha desarrollado. Se trataría, sin embargo, de una fábula metafísica, es decir, sin que se haya deshecho de sus oposiciones fundamentales, como la de realidad/ficción.

Viéndose, entonces, implicado el arte –y con ello la escritura– en la comprensión de la realidad, resulta clave comprender que la misma acusación que hará Platón a la tragedia, a saber, la de mezclar todos los estilos (incluyendo los miméticos) sea posible de trasladar a la constitución del diálogo platónico. Esto no solo es muestra –para Nietzsche– de la insistencia del arte y la escritura, sino que hace posible más tarde –para Lacoue-Labarthe– comprender que el propio "nietzscheanismo" puede ser una tradición platónica. Esto ya no desde la perspectiva heideggeriana, que ve en Nietzsche el último pensador de la metafísica, sino más bien en la posibilidad de comprender la escritura misma como deriva "apócrifa" de un cierto platonismo[1029], o sea, de una cierta "filosofía". Sin embargo, hay que destacar –en pro de la claridad– que para el joven Nietzsche esta insistencia del arte, de lo dionisiaco, que el diálogo platónico "salvó", lo hace solo en tanto que la relación filosofía/poética sea aquella que antes se ha retratado a propósito de la figura hegeliana que Kojève resalta, a saber, la de una relación de amo/esclavo.

Lo que aquí interesa es comprender que, al hacer aparecer el problema de la escritura en este contexto, lo primero que se hace evidente es que el contenido puro presupuesto por el diá-logo se devela siempre como único (universal). En cambio, la escritura debe ser comprendida en su condición de singularidad y, por lo tanto, de pluralidad en la

[1027] Como se ha visto antes, es una cuestión que viene ya desde Parménides, pero que en esto punto no es diferente, por ejemplo, a Hegel cuando dice que la verdad es la totalidad.
[1028] Esta pseudorealidad podría aquí ser comprendida como la situación epocal del "fin de la filosofía", tal y como se vio en el capítulo anterior, a saber, como "el agotamiento de un posible como real", dirá Hirt en: André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue*-Labarthe, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 27.
[1029] Lacoue-Labarthe hará resaltar una cierta tradición que implica al propio Aristóteles que trata de varias obras en diálogo que hablarían de un mago Zoroastro que viene a enseñar a Sócrates. Nietzsche habría estado al tanto de esto. Dejando algunas notas en sus cursos de Basilea. *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 104.

Darstellung. No resulta extraña entonces la pregunta por los estilos de escrituras. Asimismo, se puede comprender que, a los ojos de Nietzsche, el estilo platónico sea una suerte de acumulación (¿acaso unificación?) de los estilos. Esto es para el pensador de *Zaratustra*, la novela (filosófica). Por todo esto Lacoue-Labarthe dirá que pensar el "texto", la literatura, la escritura, a diferencia del relato lógico es pensar el diferir[1030].

La cuestión del estilo y de la forma hace referencia a un movimiento de diferencia, en sentido contrario entonces al querer decir puro del diálogo platónico. Visto así es claro que esta problemática podría haber servido a Heidegger para plantear el problema de la diferencia ontológica. Sin embargo, como ya se sabe, Heidegger rechazaría la comprensión de la literatura en la filosofía en una suerte de subyugación hecha por parte de la filosofía hacia la literatura. Se hace evidente así una cierta pretensión del decir puro (verdadero) por sobre el problema de la *Darstellung*. Ese es el motivo de que Heidegger rechace lo poético como algo importante a considerar en el *Zaratustra.* A propósito de esto, Lacoue-Labarthe "escribe" lo siguiente:

> La *Darstellung* filosófica es –dice Heidegger– *dichterisch*, "*poiética*" entonces (pero sobre todo no poética) lo que no quiere decir que la filosofía (incluyendo en ello al Zaratustra) sea *Dichtkunst*, del arte poético, de la *Poiésis*; porque la relación de la filosofía con la *Poiésis* (*Dichtkunst* o, mejor, *Dichtwerk*, la obra *poiética*, si se quiere) no es de simetría: así como la filosofía, por poco que ella piense, es siempre *poiética*, así la *Poiésis* – y por esto mismo que ella piensa– no es nunca filosófica. Hay entonces un privilegio absoluto de la *Poiésis* sobre la filosofía. Se ve claro que si la *Poiésis* no falta nunca de pensar, no se puede decir lo mismo de la filosofía. [*La Darstellung philosophique est, dit Heidegger, dichterisch. « Poïetique » donc (mais surtout pas poétique). Ce qui ne veut pas dire que la philosophie (y compris le Zarathoustra) soit de la Dichtkunst – de l'art poïetique, de la Poïesis. Car la relation de la philosophie à la Poïesis (Dichtkunst ou, mieux, Dichterwerk – l'œuvre de Poïesis, si l'on veut) n'est pas de symétrie: autant la philosophie, pour peu qu'elle pense, est toujours poïetique, autant la Poïesis, et pour cela même qu'elle pense, n'est jamais philosophique. II y a donc un privilège*

[1030] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La fábula. (Literatura y filosofía)". En: *Teoría literario y deconstrucción*, (Madrid: Arco Libros, 1990), 152. / "La fable. (Littérature et philosophie)". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion, 1979), 25.

absolu de la Poïesis sur la philosophie, et l'on voit bien que si la Poïesis ne manque jamais de penser, on ne peut pas en dire autant de la philosophie][1031].

La *Darstellung*, la representación filosófica no es, para Heidegger, poética. O, mejor dicho, la representación filosófica tendría lugar, para el filósofo de la Selva Negra, en tanto poética signifique *poiesis*. La *poiésis,* sin embargo, "pensaría", mientras que la filosofía no lo haría (todas las veces). ¿Cómo se comprende la *Darstellung* con relación a la *poiesis*? Lo que la filosofía y el arte tendrían en común en la metafísica es el problema de la mimesis. Heidegger hace ver cómo el artista (y también el artesano) y el filósofo "producen", pero la diferencia de la referencia será lo "esencial" para Platón, a saber, mientras uno produce en vistas al *eidos*, el otro lo hace de la representación de la *idea*[1032]. Siendo, entonces, para el ateniense, la primera: presentación, lo verdadero; y la segunda: estaría más alejada de la verdad. Visto así, Heidegger operaría un movimiento que al estar en relación con el pensar habría que comprender como una superación de la filosofía o, como él quisiera, como un "paso atrás". Dicho movimiento lo pretendería realizar –según Lacoue-Labarthe– en su comprensión de la *Dichtung*. La *Dichtung* sería un eco del antiguo *mythos*, siempre y cuando este no se comprenda en su relación de oposición con el *logos*[1033]. En pocas palabras, la *Dichtung* sería así la esencia de la verdad, toda vez que la *poiesis*, representaría más bien la producción del *eidos*[1034]. Ahora bien, la cuestión a resaltar en esta comprensión de la esencia de la verdad, que se pretende a su vez, no metafísica, es decir, más allá de las oposiciones que comprenden al pensamiento occidental, tendría lugar solo a condición del rechazo a lo poético, es decir, en comprender el pensamiento como la palabra no "textificada", sin consideración entonces de su forma.

[1031] Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies* I, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 84.
[1032] *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche.* Tomo I, (Barcelona: Destino, 2000), 176. / *Gesamtausgabe.* Bd. 6.1, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996), 186.
[1033] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Nietzsche apocryphe". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 90-91.
[1034] *Cfr., Ibíd.,* 91.

Ya que el estilo testificaría de lo que antes se ha llamado en esta tesis "sustitución" o la confusión del sujeto de enunciación y el sujeto del enunciado.

¿Qué es lo que implicaría entonces el problema de la literatura y en particular el del estilo a propósito de la figuración del sujeto?

Lo primero que habría que destacar, como se acaba de decir, es que, a pesar del rechazo a la escritura, Platón escribe. Lo que no es para Lacoue-Labarthe una simple cuestión anecdótica, sino que es determinante para poder acercarse a pensar la filosofía o el pensamiento occidental. Para Lacoue-Labarthe, en la especulación –en lo que aquí se ha llamado el querer decir puro– se perdería la cuestión del estilo y su forma[1035]. Visto así, la consideración de los géneros o de los estilos de escrituras sería, para el pensador de "Typographie", determinante para su consideración del pensamiento occidental. Ya que podría entenderse que, justamente, la no consideración del estilo podría ser parte fundamental del estilo de la escritura filosófica. Es decir, de esta suerte de genero especulativo que –al igual que la tragedia para Platón y la novela (platónica) para Nietzsche– incorporaría todos los géneros. Ahora bien, habría que precisar un movimiento más en esta consideración de los estilos y la filosofía. La cuestión que destacaría Lacoue-Labarthe a propósito del rechazo a la literatura por parte de la metafísica es el riesgo del desdoblamiento del yo[1036]. Rechazo que al mismo tiempo se sustentaría en la identificación y surgimiento del yo. Es en este sentido que, para Lacoue-Labarthe, el estilo metafísico moderno nacería de la autobiografía[1037].

Considerar así la filosofía complejiza su comprensión en el sentido de que esta se ve interpelada en el fundamento de lo que podría ser su propio deseo, a saber, el del decir puro. Preguntarse entonces por la *Darstellung* del pensamiento occidental implica cuestionar la construcción misma del discurso filosófico. La cuestión de la representación

---

[1035] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet". En: *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, (Paris: Aubier Flammarion. La philosophie en effet, 1979), 251.

[1036] Esta es la problemática antes aludida a la desidentificación, desdoblamiento o travestismo del sujeto aludida en los capítulos anteriores.

[1037] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 77. / "La constestation de la mort" En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blancho*t, (Paris: Galilée, 2011), 100.

de la filosofía, que aquí es entonces la filosofía como representación, permite así una descentralidad del mismo preguntar[1038]. Esta descentralización desplaza la mirada a la representación de la pregunta, es decir, a su exposición y no (solo) a lo que pregunta la pregunta. La exposición de la pregunta –su estilo, su forma– no es indiferente a lo que se pregunta. Contrariamente a lo anterior, suponer que la cuestión de la exposición es un problema (radicalmente) suplementario y que, por lo tanto, carecería de importancia –ya que la gramática de la pregunta sería indiferente a lo que se quiere preguntar– no es más que "una" figuración del pensar que, dicho de manera general, se podría comprender en una suerte de función especulativa que intenta "obliterar" el texto.

5.5. DE LA FRASE Y LA HISTORIA

Se ha visto que el mito ha pretendido instalarse como presentación o identidad de una propiedad. En este sentido, la historicidad que se articula con esta consideración mítica pretende realizar un reconocimiento del origen en un destino de presentación; esto es una consideración de la verdad comprendida en una historicidad destinal. En este sentido, el origen estaría entonces en una condición de no-presentación y su destino sería su "propia" presentación. Por ello Heidegger habla de una esencia "inactual [*unzeitgemäß*]" de la filosofía[1039], lo que no hay que entender sin relación al final de la filosofía y la apertura al pensamiento. Así, origen y destino mantendrían una lógica de presentación e identidad donde lo que es lograría –pero todavía no– una presentación de su ser. Esta lógica histórica es la que, entonces, articularía el mito. Por ello, Lacoue-Labarthe dirá –coincidiendo en este punto con Adorno– que la lectura de Hölderlin por parte de Heidegger es

[1038] Que no es otra cosa que una descentralidad de lo preguntado, del tema. Cuestión que – como ya se ha dicho en francés se dice "*sujet*". Es decir, hay aquí una descentralidad del *sujet* que es justamente lo que va a operar en el movimiento de *désistence* que ahora se pretende reflejar en la escritura del sujeto.
[1039] *Cfr.* Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2001), 17-18 / "Einführung in die Metaphysik". *Gesamtausgabe.* Bd. 40, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 10.

remitologizante, ya que esta pretendería presentar lo originario de un pueblo. En esta consideración de la historicidad, la historia proviene de un no ser y se proyecta a realizar este no-ser, es decir, este no-ser es un no-ser *todavía*, lo que plantea una situación de espera o de cierto mesianismo.

Ahora bien, André Hirt ha mostrado que hay una segunda consideración del problema de la historia, la cual tiene que ver con la literatura o la exposición de la representación. A este respecto, escribe Hirt:

> Formulemos así el problema, reconstruyámoslo y ficcionalicémoslo de la siguiente manera: la historia se proyecta hacia lo que no es, lo que se llama lo más real, ya sea la idealidad platónica o la efectividad hegeliana que logra hacer pasar lo ideal como la verdad misma de la realidad, lo real de la realidad: Por otra parte, la Poesía, lo que está por venir, si es posible, también tiene que ver con "lo que no es", como dice Lacoue en la "frase"; esto nos da dos no-ser, pero que no se superponen, que están a lo sumo distantes el uno del otro. De esta formulación ficcionada, se puede extraer lo siguiente, que la Poesía sí nombra otro mundo al que se efectuó históricamente. [*Formulons le problème ainsi, reconstruisons et fictionnons-le de la manière suivante: l'histoire se projetée vers ce qui n'est pas, qu'on appelé au demeurant le plus réel, qu'il s'agisse de l'idéalité platonicienne ou de l'effectivité hégélienne qui réussit à faire passer l'idéal comme la vérité même de la réalité, le réel de la réalité: d'un autre côté, la Poésie, celle qui est à venir, s'il se peut, a faire également à « ce qui n'est pas » comme le dit Lacoue de la « phrase » ; cela nous donne deux non-êtres, mais qui ne se recouvrent pas, qui sont au plus éloigné l'un de l'autre. De cette formulation fictionnée, on peut retirer ceci, que la Poésie nomme bien un autre monde qui s'est historiquement effectué*][1040].

Hay que destacar que lo que aquí Lacoue-Labarthe comprende como poesía no es otra cosa que la frase, la que, como ya se ha visto, asume su condición de impropiedad. La frase se comprende, en este sentido, como la imposibilidad de realización, es decir, como la experiencia de algo que se quiere decir y no se logra. En otras palabras, la frase es algo

[1040] André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 147.

que no llega a ser. Se trata entonces de un posicionamiento crítico a la comprensión del ser como presentación.

Ahora bien, para Lacoue-Labarthe, el poema se abre un pasaje entre el no decir nada del mutismo y el decir demasiado de la elocuencia[1041]. Esta consideración del poema lo sitúa en el lugar de la mesura. No se trata, sin embargo, de un problema de contenido de lo dicho, en donde la mesura sería entonces un problema de adecuación de lo que se quiere decir con lo dicho. La importancia de la mesura está más bien en la consideración de la cantidad de lo dicho. La medida de lo dicho sería, en este sentido, lo que daría la significación, ya que la significación sería la fuerza que logra presentar al ser. La frase, por el contrario, se sustrae a la voluntad de significación. De esta manera, el poema en Lacoue-Labarthe no presenta la verdad, sino que la representa, a no ser que este se comprenda como "oración [*prière*]", es decir, como el dirigirse a una instancia de verdad absoluta, lo que no es otra cosa que la búsqueda de una identidad originaria.

A este propósito, Bailly ha puesto en relación, tal y como se ha visto en el capítulo II de esta tesis, el problema de la veridicción con la representación de la frase. La representación quiere decir aquí que en su manifestación no logra hacer identidad y que asume, sin embargo, esta condición sin que ello signifique una quietud, sino más bien todo lo contrario: la insistencia de la frase radica justamente en una exigencia que la promueve a su traducción. De ahí, que tenga importancia el problema de la dicción que no es tanto un problema verbal, sino de la voz "que no nos pertenece más que nuestra / forma de movernos o que nuestra manera de mirar [*qui ne nous appartient pas plus que notre / façon de nous mouvoir ou que notre regard*]"[1042]. Esto quiere decir, no solo que la frase cuestiona su proveniencia subjetiva, sino que esto también indica que el problema de la efectuación de la verdad, en Lacoue-Labarthe, no es un problema conceptual que articule un origen y un destino en una manifestación o presentación, sino que asume cierta condición performativa desde una cesura de la significación.

[1041] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El recuerdo de las fechas". En: *La poesía como experiencia*, (Madrid: Arena Libros, 2006), 66. / "La mémoire des dates". En: *La poésie comme expérience*, (France: Christian Bourgois, 2015), 84.

[1042] Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase*, (Paris: Christian Bourgois, 2000), 130.

Como se verá en los apartados que vienen, esta cesura significativa es lo que abre la consideración de la tragedia y el teatro en Lacoue-Labarthe, destacando así su condición de representación. Por ahora, sin embargo, lo que conviene mostrar es que esta mesura en la significación, que es entonces una medida cuantitativa, es lo que Lacoue-Labarthe denomina prosa y que al final del capítulo II de esta tesis se ha destacado –siguiendo en ello a Bailly– como la "dicción justa". Así escribe Lacoue-Labarthe en *Phrase*:

> Yo llamo prosa a la dicción justa, porque ella es
> Justa, cuasi impronunciable, pero indestructible.
> (…)
> Es a lo que yo debo renunciar:
> Esta amarga falsificación, este discurso
> Evasivo, estos restos (o este excedente) de "poesía"
> Que han deteriorado nuestra más justa prosa.
> (…)
> Una dicción nos podrá volver, ninguna razón
> Para desesperar, si yo me esfuerzo
> De nunca más fiarme de la furia de las palabras
> Y si somos capaces de respetar lo impronunciable.
> [*J'appelle prose la diction juste et, parce qu'elle est*
> *Juste, quasi imprononçable. Mais indestructible.*
> *(...)*
> *Ce à quoi je dois renoncer:*
> *Cette falsification amère, ce discours*
> *Évasif, ces restes (ou cet excédent) de « poésie »*
> *Qui ont détérioré notre plus juste prose.*
> *(...)*
> *Une diction pourra nous revenir, nulle raison*
> *D'en désespérer, si je m'efforce*
> *De ne plus me fier à la furie des mots*
> *Et si nous sommes capables de respecter l'imprononçable*][1043].

El problema de la verdad o más bien de la presentación de la verdad no está para Lacoue-Labarthe en la poesía, sino en la prosa. Esto significa que la verdad no se puede

[1043] *Ibíd.*, 113-115.

encontrar en el embellecimiento lírico, es decir, en lo que llama la "furia de las palabras". Resulta interesante hacer notar entonces que la identidad puede ser considerada como un problema de implicancia estética, donde el contenido no hace lo idéntico, sino que será su performatividad lo que daría su legitimidad. En este sentido, se evidencia a la identidad como un resto o excedente que pretendería adquirir su legitimidad de decir lo impronunciable en su embellecimiento lírico.

Lacoue-Labarthe, sin embargo, comprende la representación de la verdad en tanto veridicción, que no es otra cosa que el "respetar lo impronunciable". A esto Lacoue-Labarthe lo llama prosa, la que hay que comprender en relación con lo prosaico, es decir, sin relación con la lírica. Hirt denomina esta operación como simplificación del lenguaje, lo que quiere decir un lenguaje que no tenga un trasfondo mítico[1044], o sea, la consideración de la prosa como cesura de la significación es la que articula una historicidad desmitologizada.

Ahora bien, es importante indicar que, tal y como lo señala Hirt, también Hegel consideró la prosa en relación con la época moderna, es decir, que dentro de la consideración de la historia hegeliana el "momento" moderno se relaciona con la representación prosaica, donde la exactitud, la legitimidad, la inteligibilidad determinan por sobre la metáfora y figuraciones que serían propia de la poesía lírica[1045]. Para Hegel, el pensamiento especulativo lograría, sin embargo, articular poesía y prosa, es decir, superar la contradicción planteada por ellas. Esta superación permite concebir un pensamiento de las representaciones de las configuraciones históricas[1046], donde la figura da sentido a un momento histórico.

En Lacoue-Labarthe la articulación de momentos históricos se cesura, ya que la significación que permite la configuración queda desprovista de poder, es decir, debilitada

[1044] *Cfr*. André Hirt, *Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe*, (Paris: Éditions Kimé, 2009), 146.
[1045] *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre* estética, (Madrid: Akal, 2007), 723-725. / 722-724.
[1046] De esto da cuenta, por ejemplo, la consideración del Estado como engendrador de la prosa de la historia. *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Madrid: Alianza, 1989), 137. / *Werke*. Bd. 12, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 83.

y, por lo tanto, no hay en ella un movimiento de superación de momentos históricos, los cuales son solo posibles en acuerdo y desacuerdo de la identidad de sentido y figura.

La consideración prosaica que hay en Lacoue-Labarthe es más cercana a la de Benjamin que a la de Hegel, es decir, la historicidad cesurada que hay en el pensador de "Typographie" se plantea como ruptura del curso de la historia que arribaría a la catástrofe de los totalitarismos del siglo XX. La cesura comprendida así tiene entonces la condición de una ley transhistórica[1047], que lo que hace es comprender la historicidad interrumpida en sí misma. Esto quiere decir si bien hay una consideración de una historicidad en Lacoue-Labarthe esta comprende en su interior una suspensión del sentido que evita la totalización de una presentación histórica.

5.6. HISTORIA EN QUIASMA

Que la historicidad se conforme de una ley transhistórica, es decir, no histórica es una consideración radicalmente opuesta a la historicidad que la filosofía moderna que se orienta teleológicamente a la presentación de su verdad.

Lacoue-Labarthe destaca que la comprensión de la historia viene de Rousseau[1048], quien articula en la modernidad el problema de la historia en una relación particular de cultura y naturaleza. Ahora bien, Lacoue-Labarthe analiza las elucubraciones rousseaunianas desde la perspectiva de Hölderlin. Desde este último Lacoue-Labarthe retomará la ley de la cesura que articula el problema de la historia de una manera completamente diferente a lo que la filosofía especulativa habría hecho.

Mientras que, para la mayoría de la filosofía alemana, la naturaleza sería el origen de la cultura, para Hölderlin, la naturaleza y la cultura son extremos inmediatamente

[1047] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Traduction et histoire". En: *Revue l'animal*, Nº 19-20, (Paris, 2008), 148.
[1048] Todo el apartado siguiente trata de esta proveniencia.

contemporáneos e insuperable[1049]. En otras palabras, no hay en Hölderlin –según Lacoue-Labarthe– un desarrollo de la historia que marque un ascenso cultural, sino que el conflicto que articula la historia es permanente, lo que al mismo tiempo abre la posibilidad de su catástrofe, es decir, de devenir su contrario[1050].

La condición de insuperabilidad del *agón* entre naturaleza y cultura plantea, entonces, la posibilidad de la catástrofe, ya que lo que articula es una relación entre la propiedad y lo impropio para los antiguos y los modernos en la que se arriesga su desaparición.

La relación que articula a antiguos y modernos, como ya se ha visto, funciona en contradicción, es decir, la excentricidad que para los antiguos es lo propio coincide con la producción, o sea el arte, de los modernos. Y al revés, lo que es lo propio de los modernos coincide con el arte de los antiguos, a saber, la sobriedad. Esta situación plantea una catástrofe porque tal como los griegos se habrían perdido en su arte al punto de desaparecer, los modernos arriesgarían la misma suerte debido al entusiasmo de la especulación, de la metafísica, de la abstracción.

Ahora bien, lo que amenaza a la historia no es, para Lacoue-Labarthe, la catástrofe, sino, por el contrario, su interrupción. La interrupción de la catástrofe es lo que en "Traduction et histoire" comprende como "desastre"[1051]. El desastre que hay que comprender "con o sin Blanchot" –dice Lacoue-Labarthe[1052]– es entonces la instalación de una figura que pretenda en su "estatuariedad", es decir, en su instalación, inmutabilidad y determinación particular, representarse como presentación, es decir, como identidad.

De esta manera, la relación quiasmática entre antiguos y modernos, entre sobriedad y excentricidad, se articula fuera de una relación dialéctica. Con la consideración de cruce entre lo propio y el arte de antiguos y modernos no hay identidad, ni siquiera negativa, lo

---

[1049] *Cfr., Ibíd.,*146.

[1050] Para Hölderlin la catástrofe es comprendida como reinversión. Esto no solo se ve claramente en las Anotaciones sobre Edipo y Antígona, sino también en: *Cfr.* Friedrich Hölderlin, "Cambio de tonos". En: *Ensayos*, (Madrid: Hiperión, 2011), 55. / *Sämtliche Werke.* Bd 4, (Stuttgart, Beissner Verlag, 1962), 248.

[1051] *Cfr* Philippe Lacoue-Lacoue-Labarthe, "Traduction et histoire". En: *Revue l'animal,* Nº 19-20, (Paris, 2008), 147.

[1052] *Ibíd.*

que hace referencia a una sobriedad de las posibilidades del lenguaje. Así escribe Lacoue-Labarthe:

> si la catástrofe griega se quedó sin realizar, es porque los griegos se perdieron en su virtuosismo "técnico" y su arte no mostró la suficiente sobriedad como para permitir un retorno seguro a su furor nativo, un "uso libre" de lo que tenían en propio. Hay que entonces corregir el arte griego. No sólo modernizarlo o actualizarlo, para que se corresponda mejor con nuestras "representaciones" o para tratar el material mitológico de forma más "convincente", sino simplificarlo, lo que equivale a tomarlo, en la medida de lo posible, en su literalidad: transliterarla, sin tener en cuenta su brillantez retórica. [*Si la catastrophe grecque est restée inaccomplie, c'est bien que les Grecs se sont perdus dans leur virtuosité «technique» et que leur art ne manifestait pas la sobriété suffisante pour autoriser un retour assuré à leur fureur native, un «libre usage » de ce qu'ils avaient en propre. Il faut donc aussi corriger l'art grec. Non pas seulement le moderniser ou l'actualiser, le faire mieux correspondre à nos «représentations» ou traiter le matériel mythologique de façon plus «probante». Mais le simplifier, ce qui revient à le prendre, autant qu'il est possible, dans sa littéralité: à le translittérer, sans égard vis-à-vis de sa brillance rhétorique*][1053].

Esta cita vuelve a hacer referencia a la simplicidad del lenguaje, es decir, a aquello que se ha denominado algunas líneas más arriba como "prosa", destacando ahora su imposibilidad de identidad y de significación. En este sentido, para Lacoue-Labarthe, la relación quiásmatica de propiedad y arte, es decir, de naturaleza y cultura en la cual se articula la historia tiene la característica de la traducción. Si se comprende por tal, ya no la transparencia de significados que permite la transferencia entre las lenguas, sino la imposibilidad insuperable de tener un atisbo de lo propio. Por eso Lacoue-Labarthe dice en esta cita que incluso el arte (sobrio) de los griegos es insuficiente, ya que en ello no se puede encontrar la sobriedad que le es propia a los modernos. Por este motivo, Lacoue-Labarthe dirá que la traducción que realiza Hölderlin de Sófocles, es decir, del griego al alemán es también una traducción del griego al griego:

[1053] *Ibíd.*

> lo que está en juego es lo catastrófico mismo. Si traducir, para Hölderlin, significa pensar la historia, no es porque la traducción retrace una historia, sino porque la traza, la abre y la vacía. Despeja, o intenta abrir, en el mismo movimiento, un acceso a los griegos olvidados (por eso la traducción del griego al alemán es también una retraducción del griego al griego) y a los modernos que se esperan a sí mismos: en el camino de la realización catastrófica. [*C'est l'enjeu catastrophique lui-même. Si traduire, pour Hölderlin, c'est penser l'histoire, ce n'est pas parce que la traduction retrace une histoire, mais parce qu'elle la trace, l'ouvre et la fraye. Elle dégage, ou tente de dégager, d'un même mouvement, un accès aux Grecs sombrés dans l'oubli d'eux-mêmes (c'est pourquoi la traduction du grec en allemand est aussi une retraduction du grec en grec) et aux Modernes en attente d'eux mêmes: sur le chemin de l'accomplissement catastrophique*][1054].

La traducción de Hölderlin, para Lacoue-Labarthe, es un pensamiento catastrófico de la historia, ya que al mismo tiempo que realiza una promesa que articula una historia, lo que promete es su interrupción, es decir, el rechazo al desastre que es la figuración.

Esta interrupción no es otra cosa que la cesura, la que a su vez se plantea aquí como ahistórica y como ley trascendental de la historia. La cesura actuaría entonces como traducción hölderliniana, es decir, como dictar lo que se ha olvidado y que aún no puede llegar. Se trataría entonces de una suerte de mesianismo sin mesianismo, es decir, la espera de lo que todavía no puede llegar que no es en ningún caso la presentación, sino más bien la desaparición.

Es aquí donde esta relación agónica, quismática e insuperable de la cesura se articula a una comprensión trágica de la historicidad, tal como veremos a continuación.

Ahora bien, conviene señalar que la relación de la cesura y la tragedia en Hölderlin desarticula el problema del cambio de representaciones problematizando la representación misma:

[1054] *Ibíd.,* 148.

> El transporte trágico en realidad está vacío, además de ser el más ajeno a cualquier atadura.
> Es por esto, por lo que en el medio de esa rítmica sucesión de representaciones en que se presenta el transporte, eso que se suele llamar cesura en relación con la medida de las sílabas, esto es la pura palabra, la interrupción contrarrítmica, se convierte en algo necesario para poder salirle al paso al violento cambio de representaciones una vez que alcanza su summum, de tal modo que ya no aparezca dicho cambio de representación, sino la representación misma. [*Der tragische Transport ist nämlich eigentlich leer, und der ungebundenste.*
> *Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der Transport sich darstellt, das, was man im Silbenmaße Zäsur heißt, das reine Wort, die gegenrhythmische Unterbrechung notwendig, um nämlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint*][1055].

Como se ha visto a lo largo de esta tesis, esta impronta trágica que cuestiona el problema de la representación [*Darstellung*], marca el tono de las reflexiones de Lacoue-Labarthe. Este cuestionamiento que entonces no es otra cosa que la cesura sería una ley transhistórica de la historia, lo que en acuerdo a la lógica de la esencia que Lacoue-Labarthe retoma de Heidegger, se podría decir que entonces la cesura sería la esencia de la historia, o sea, lo que articula su historicidad.

Ahora bien, la consideración de la tragedia –como se verá en lo que sigue– implica varias posibilidades de comprensión, incluyendo en ellas lo que será para Lacoue-Labarthe, el fundamento del pensamiento especulativo que sustenta la comprensión de una historicidad originaria.

[1055] Friedrich Hölderlin, "Anotaciones sobre Edipo". En: *Edipo. Sófocles/Hölderlin*, (Madrid: La Oficina, 2012), 353-354. / *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 214.

6. DE HEIDEGGER A ROUSSEAU

6.1. DE LA TRAGEDIA DE LA HISTORIA

Rousseau permite a Lacoue-Labarthe analizar de manera diferente la problemática del origen. Ahora bien, no se trata, para el pensador de "Typographie", de trabajar a Rousseau en abstracto, sino en relación o más bien en contraposición a Heidegger. Se trata entonces, para Lacoue-Labarthe, una vez más de un trabajo deconstructivo de la filosofía de Heidegger. No hay que olvidar que para el pensador de "Typographie" Heidegger "nunca evita nada". Sin embargo, como se verá con Rousseau, Heidegger parece hacer algo del orden de la evitación con respecto al pensamiento del ginebrino. Esta evitación está lejos de ser consecuencia de un desconocimiento, sino más bien parece ser una evitación premeditada, es decir, una evitación funcional al programa de pensamiento heideggeriano. Por ello Lacoue-Labarthe no vacila en calificarla de "exclusión"[1056].

Luego del episodio del rectorado, Heidegger comienza a estudiar en sus cursos la poesía de Hölderlin. Así, en el invierno de 1934-1935 analiza los poemas "Germania" y "El Rin"[1057]. La cuestión general de este curso se centra en que la poesía de Hölderlin sería la única que detentaría el secreto de la "Alemanidad [*das Deutsche*]"[1058]. Es decir, que se mantiene la intención de saber "quienes somos nosotros" que Heidegger hiciera explícita en su discurso del rectorado[1059]. Así, para Lacoue-Labarthe, este curso no ocultaría su intención política, la que se encuentra en escuchar la poesía de Hölderlin para poder rectificar, por medio de ella, la desviación nacionalsocialista que habría abortado su

[1056] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 20.
[1057] Curso publicado al español como: Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010). / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999).
[1058] *Cfr., Ibíd.,* 56. / 50.
[1059] *Cfr*. Martin Heidegger, "La autoafirmación de la universidad alemana". En: *Escritos sobre la universidad alemana*, (Madrid: Tecnos, 2009), 8. / "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". *Gesamtausgabe*. Bd, 16. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 107.

revolución[1060], el "esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha [*Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs*]"[1061]. Es importante destacar este contexto porque es en él donde Heidegger comienza a pensar explícitamente la poesía como condición de posibilidad de la historia. Así dicta Heidegger en su curso de 1934-1935:

> La poesía instaura el ser. La poesía es el lenguaje originario de un pueblo. En este lenguaje acontece la exposición al ente que se inaugura con ello. El hombre, en cuanto consumación de esta exposición, es histórico. El hombre "tiene" una historia solamente porque y en la medida en que es histórico. El lenguaje es el fundamento de posibilidad de la historia, y no es que el lenguaje sea, casualmente, una invención hecha recién en el proceso de una creación histórica de la cultura. [*Die Dichtung stiftet das Seyn. Dichtung ist die Ursprache eines Volkes. In dieser Sprache geschieht die Ausgesetztheit in das sich damit eröffnende Seiende. Der Mensch ist als Vollzug dieser Aussetzung geschichtlich. Der Mensch hat nur eine Geschichte, weil und insofern er geschichtlich ist. Die Sprache ist der Grund der Möglichkeit von Geschichte, und nicht etwa ist die Sprache erst eine im Verlauf der geschichtlichen Kultur schaffung gemachte Erfindung*][1062].

A esto Lacoue-Labarthe comenta:

> Se apoya en una proposición filosófica no menos clara y por la cual se establece, en relación con la Historia, el estatuto propiamente trascendental de la Poesía (de la *Dichtung*). La poesía, es decir, el arte en su esencia, indisociablemente lenguaje y mito (*Sprache und Sage*), es la condición de posibilidad u origen, de la Historia como tal - o si se prefiere, del develamiento del Ser según la existencia. [*C'est qu'elle se soutient d'une proposition philosophique qui n'est pas moins nette et par laquelle s'établit, eu égard de l'Histoire, le statut proprement transcendental de la Poésie (de la Dichtung): La Poésie, c'est-à.dire l'art en son essence, indissosiabement langue et mythe (Sprache und Sage), est la condition de*

[1060] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), P. 15.
[1061] Martin Heidegger, "La autoafirmación de la universidad alemana". En: *Escritos sobre la universidad alemana*, (Madrid: Tecnos, 2009), 18. / "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". *Gesamtausgabe.* Bd. 16, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 117.
[1062] Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 75. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 74-75.

possibilité ou l'origine, de l'Histoire comme telle – ou si l'on préfère, du dévoilement *de l'Être selon l'existence*][1063].

Lacoue-Labarthe reconoce en la problemática de la historicidad en tanto que relación con la poesía –o sea, con lo que para Heidegger es la esencia de la verdad– la problemática de la *physis* y la *tekhné*. Es con esta preocupación que Heidegger realiza su análisis del poema "el Rin". De este poema de "madurez" de Hölderlin Lacoue-Labarthe destaca la décima estrofa, donde ocurre un gesto importante en relación con la comprensión de historicidad que el pensador de "Typographie" intenta mostrar, este es la obliteración por parte de Heidegger de Rousseau. El poema de Hölderlin dice:

Ahora pienso en los semidioses,
esos amados que debo conocer
porque su vida ha conmovido
con frecuencia mi pecho anhelante.
Pero como a ti Rousseau,
se deparó un alma invencible,
de fuerte tenacidad
y un sentido seguro,
y escuchar dulces dones,
y hablar de modo que, desde la plenitud sagrada,
como el dios del vino, dé a entender la lengua
de los más puros, insensata, divina y sin ley
a los buenos, mientras, con todo derecho,
golpea con ceguera a los irreverentes,
esos ciervos profanos, ¿cómo llamo a ese extranjero?
[*Halbgötter denk ich jetzt*
Und kennen muß ich die Teuern, Weil oft ihr Leben so
Die sehnende Brust mir beweget. Wem aber, wie, Rousseau, dir,
Unüberwindlich die Seele,
Die starkausdauernde, ward,
Und sicherer Sinn
Und süße Gabe zu hören,
Zu reden so, daß er aus heiliger Fülle

[1063] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 15-16.

Wie der Weingott, törig göttlich
Und gesetzlos sie, die Sprache der Reinesten, gibt
Verständlich den Guten, aber mit Recht
Die Achtungslosen mit Blindheit Schlägt,
Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?][1064].

A propósito de esta estrofa Heidegger destaca que "sabemos" que antes del nombre de Rousseau estaba el de Heinse –amigo del poeta y autor de *Ardinghello*–. Por lo que el filósofo de la Selva Negra se autoriza a decir: "la interpretación originaria de la estrofa debe ser liberada de la referencia a Rousseau. [*Die ursprüngliche Auslegung der Strophe muß daher freigehalten werden vom Bezug auf Rousseau.*]"[1065]. Lacoue-Labarthe destaca que poco después Heidegger atenúa este gesto de exclusión arguyendo que en la época de Hölderlin se pensaba a Rousseau de una manera diferente a la de su época. Así, el filósofo de la Selva Negra enfatiza que el nombre de Rousseau habría influido al idealismo alemán, incluyendo a Kant, en la comprensión de naturaleza[1066]. Para Heidegger –escribe Lacoue-Labarthe– es la comprensión rousseauniana de Hölderlin, que califica de ingenua, la que le habría impedido al poeta llegar a un pensamiento más original de la *physis*[1067]. En este sentido, si el interés de Heidegger por Hölderlin pasa por un pensamiento fundamentalmente originario de la *tekhné*, no debería comprendérselo desde una comprensión ingenua (latina-francesa) de la *physis*.

Lacoue-Labarthe destaca que esta exclusión o velamiento de Rousseau por parte de Heidegger ocurre al menos dos veces a propósito de la problemática con la historia.

La primera exclusión de un pensamiento originario se basa en la comprensión de Rousseau como un pensador cartesiano que instalaría nuevamente un *ego cogito*, la matematización objetiva de la física, etc. Resulta innegable que Rousseau pertenece

[1064] Friedrich Hölderlin, "El Rin": En: *Poemas,* (Barcelona: Penguin Clásicos, 2012) 437 y 439. / 436 y 438.
[1065] Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 237. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 278.
[1066] *Ibíd.*
[1067] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 22.

también a su época y que, por lo tanto, tiene una relación con el pensamiento cartesiano. Sin embargo, inscribir todo su pensamiento en un cartesianismo es también negar la particular relación que tiene con la antigüedad. ¿Cómo sería posible escribir sus *Confesiones* sin San Agustín?

La segunda exclusión tiene que ver con que Heidegger comprende que el problema de la historia es originariamente una invención alemana[1068], olvidando que son los mismos alemanes a los que Heidegger se refiere, es decir, aquellos del siglo XVIII – XIX, quienes destacan a Rousseau como un pensador de la historia.

De todo esto Heidegger hace caso omiso. Ahora bien, estas omisiones se sustentan en la tesis, que podría bien ser la tesis general del pensamiento de Lacoue-Labarthe: de que habría en la metafísica –incluyendo en ella, por supuesto, a Heidegger– una mimetología que se sustentaría aún en una comprensión *homoiética*. En otras palabras, se trataría de la representación comprendida como imitación. Es en este punto donde el problema del teatro, y particularmente el de la tragedia, comienza a tener importancia, a saber, en relación con el problema de la historia y su relación con el problema del origen.

Lacoue-Labarthe entonces retoma a Rousseau contra Heidegger. Rousseau le permitirá replantear el problema de la historia desde una particular comprensión de la representación y esto lo hará desde la muchas veces implícita[1069] comprensión del teatro.

6.2. "PASAR AL TEATRO"

[1068] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Historia y mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 97. / "Histoire et mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 87-88.

[1069] Se habla de una "implícita" comprensión del teatro no porque se suponga que Rousseau no se habría ocupado "filosóficamente" del teatro, lo que desmiente por ejemplo la famosa "Carta a D'Alembert" que será analizada algunas líneas más adelante, sino porque, como es también bien sabido, producto entre otras fuentes de esta misma "carta", Rousseau no tenía una buena estima del teatro si se lo consideraba como educación política.

Teniendo en cuenta entonces la comprensión heideggeriana de la historicidad hay que ponerla ahora en acorde con los movimientos deconstructivos ya revisados en esta tesis. La filosofía como discurso especulativo, las figuraciones del sujeto, de la muerte, etc., son retomadas ahora para una explicitación de la "crítica (sin crítica)" que Lacoue-Labarthe devela "en escena" para la consideración de la historicidad. Ahora bien, el trabajo deconstructivo de Lacoue-Labarthe, en tanto que se refiere particularmente al problema de la representación, está en la consideración del pensamiento como puesta en escena[1070]. Así, lo primero que habría que hacer notar es que dichos movimientos provienen de un entendimiento particular del teatro, ya que es a través de este que Lacoue-Labarthe cuestiona la comprensión de representación [*Darstellung*] en la que se sostiene el pensamiento occidental. Es por este motivo –tal como afirma Antonia Birnbaum– que para Lacoue-Labarthe sería en el teatro o, más bien, en una particular comprensión de este, donde se anudaría la complicidad del arte y la metafísica[1071]. Asimismo, hay que también destacar que Bianchi y Kharlamov recuerdan que Lacoue-Labarthe gustaba de citar a Diderot diciendo "pasemos al teatro"[1072] para marcar con ello una interrupción del curso especulativo[1073]. La deconstrucción de la historicidad "especulativa" volvería a situar a la representación como su "condición".

6.3. TRAGEDIA Y (RE)PRESENTACIÓN AGONAL

[1070] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "*dialogue sur le dialogue*". En: *Scène*, (Paris: Christian Bourgois, 2013), 74-75.
[1071] *Cfr.* Antonia Birnbaum, "La sobriété, de Lacoue-Labarthe à Hölderlin". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et* l'impossible, (Clamency: Nouvelle editions lignes, 2010), 48.
[1072] Cita que se encuentra, por ejemplo, en: *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 16. / "La paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies* II, (Paris, 1986),16.
[1073] *Cfr.* Aristide Bianchi et Leonid Kharlamov, "Passer au téâtre". En: *L'Esprit créateur*, Vol. 57, No. 4, (2017), 11.

Hay que comenzar destacando que Lacoue-Labarthe confiesa a los trabajadores del TNS[1074] que a él –como a muchos otros muchos más ligados a la filosofía– no le gustaba el teatro[1075]. Sin embargo, Helga Finter comenta que Lacoue-Labarthe no solo asistió a este asiduamente[1076], sino –como ya se ha dicho en esta tesis– también trabajó desde su interior[1077]. Esta situación de des-interés en el teatro se podría relacionar de la misma manera con que Lacoue-Labarthe se "aleja" de la intención de hacer filosofía. Se trataría entonces, ya no de la persona Philippe Lacoue-Labarthe, sino de la relación entre la metafísica y su deconstrucción que operaría en el teatro.

Lacoue-Labarthe muestra que no solo no es poco común que los filósofos rechacen el teatro, sino que este acto parece ser "fundamental" en el pensamiento occidental. Se ha mostrado ya en esta tesis que este rechazo permite el surgimiento de la filosofía[1078], a saber, la instalación del ser como figura. Sin embargo, hay que destacar que este rechazo no tiene solamente implicancias filosóficas, sino también políticas, ya que lo que permite es la instalación de una *polis* filosófica. Desde Platón el pensamiento político occidental se funda en este rechazo al teatro.

La importancia de esta exclusión para Platón está en que el arte y, muy particularmente, el teatro, enseñan el hacerse pasar por otros, es decir, la mimesis, la que está lejos de cualquier comprensión de verdad. Arte y política se ven implicados entonces en la representación teatral[1079]. En este sentido, no es difícil encontrar en la historia del

---

[1074] *Théâtre national de Strasbourg*. Lacoue-Labarthe se refiere aquí a todos los que trabajaron en este teatro entre los años de 1975 a 1983, bajo la dirección de Jean-Pierre Vincent.

[1075] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, "Bye, bye, farewell". En: *Revue l'animal,* Nº 19-20, (Paris, 2008), 196.

[1076] *Cfr.* Helga Finter, "L'écho de la scène". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (Clamency: Nouvelle editions Lignes, 2010), 61.

[1077] Como ya se ha dicho anteriormente en esta tesis. Lacoue-Labarthe colaboró con Michel Deutsch en la representación de las traducciones hechas por Hölderlin de Sófocles, a saber, *Antígona* (1978-1979) y *Edipo el tirano* (1998). Además del trabajo dramatúrgico de *Sit venia verbo*.

[1078] Ver: "Escenas originarias".

[1079] Habría en Occidente una relación que va de la instauración de la *polis* ideal platónica, pasando por el intento de creación wagneriana de la gran obra de arte, hasta el nacionalsocialismo, que pretendería la comprensión de una "república" como la representación de una obra de arte. A esto Lacoue-Labarthe lo denominó nacional-esteticismo. Se podría hacer notar que el documental *The Ister* –donde Stiegler, Nancy y Lacoue-Labarthe analizan la relación que el nacionalsocialismo hizo de Hölderlin – incluyendo por supuesto en ello a Heideggger– coincide en el nacional-esteticismo con el cineasta alemán Syberberg: "lo confieso, tuve un sueño, la obra de arte del Estado (…) [*je l'avoue, j'ai fait un rêve. L'œuvre d'art de l'Etat*. (…)]". Hans-Jürgen Syberberg, *Hitler. Un film d'Allemagne*, (Paris: Éditions Seghers/Laffont, 1978), 181.

pensamiento occidental la confesión de esta aversión al teatro por parte de varios filósofos, por motivos particularmente políticos, como es también el caso de Rousseau[1080], quien, sin embargo, como se verá en lo que sigue, permite a Lacoue-Labarthe la posibilidad de una comprensión diferente de la representación, es decir, de su deconstrucción.

Rousseau habría rechazado el teatro, según Lacoue-Labarthe, en una clara continuidad con el gesto de Platón[1081] a propósito de su comprensión de mimesis. El motivo que sustentaría esta inscripción es por sobre todo una postura anti-aristotélica que pretendía criticar la experiencia del teatro comprendida en la *catarsis*.

La cuestión que está en juego en esta discusión es la comprensión de mimesis que hay en Aristóteles a propósito de la tragedia. Siguiendo el análisis que Lacoue-Labarthe destaca de la comprensión que Rousseau tenía de la *catarsis* del estagirita, el problema consiste en que la mimesis se da en la identificación entre el pensamiento y lo representado. Platón, en cambio, comprende la mimesis como copia de la *idea,* lo que la situaría en el plano de la sensibilidad y, por lo tanto, en diferencia con el pensamiento (verdadero). Ahora bien, la postura aristotélica que considera Rousseau –que no es necesariamente en sentido estricto la de Aristóteles, pero que tiene la importancia de abrir el paso a la comprensión moderna de la tragedia– entiende a la tragedia en relación con la posibilidad de la identificación, es decir, vuelve a la mimesis un reconocimiento de lo mismo y así una cuestión de orden teórico[1082].

Lacoue-Labarthe reconoce en Rousseau la posibilidad de una mimetología diferente a la de la tradición metafísica. Y, al mismo tiempo, se sitúa en él, el origen del

---

[1080] Se puede ver claramente en *Carta a D'Alembert. Sobre los espectáculos* que Rousseau rechaza al teatro por motivos muy cercanos a los platónicos, es decir, por la fomentación de una representación en falsedad en consideración de la formación de una comunidad política. *Cfr.* Alicia María De Mingo Rodríguez, "La comunidad en cuestión: Un episodio de la historia moral del teatro, según Rousseau.". EN: *Valenciana*, Vol.5, Nº. 9, (2012), 91-119.

[1081] Esto por supuesto también se debe entender en el sentido de que Rousseau –como toda la intelectualidad de su época– pretendía ser tributario al pensamiento cartesiano. Por lo tanto, habría una explicita intención platónica, vale decir, metafísica en lo que se gesta como su pensamiento. Ahora bien, esto no quiere decir que su pensamiento abra a otras posibilidades. Lacoue-Labarthe destacará particularmente su comprensión autobiográfica de la existencia que permite la literatura. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 28-29.

[1082] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "Katharsis et mathèsis". En: *Europe*. *Revue littéraire mensuelle*, Nº. 973, (Paris: Mayo, 2010), 82.

pensamiento trascendental y especulativo[1083]. Dicho de otra manera, en Rousseau se juega una posibilidad de deconstrucción mimetológica que tiene lugar en el origen del pensamiento filosófico moderno.

En acuerdo a todo lo expuesto en esta tesis hasta aquí, se comprende que la mimetología hace referencia al problema de la *tekhné*, o sea del arte, del pensamiento, de la representación. La forma de comprender esta posibilidad diferente de mimetología se hace evidente, entonces, en la relación entre *physis* y *tekhné* o, en palabras de Rousseau: entre naturaleza y cultura. Esta relación es la que se expondría entonces –por primera vez– en la *Poética* de Aristóteles, encontrando resolución en la *catarsis*.

6.4. DEL ORIGEN DE LA TRAGEDIA

En esta relación de la *physis* y la *tekhné* se jugaría, según Heidegger, el problema de la historicidad[1084]. El *Dasein* historial del hombre se debería fundamentalmente a la poesía[1085]. Sería así porque la determinación del *Dasein* del hombre histórico para Heidegger estaría en haberse separado de la naturaleza por haber sido impelido por el lenguaje[1086]. La relación de la *physis* y la *tekhné* se plantea entonces como *agon*. Es decir, que entre la *physis* y la *tekhné* no habría posibilidad en principio de resolución. Así, la problemática de la *tekhné* que se refiere a la cuestión del arte, de la mimesis, exige un tratamiento con la *physis*. Heidegger emprendería este trabajo en "Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles *Física* B.1". La centralidad de este análisis[1087] –afirma Lacoue-Labarthe[1088]– se encontraría en la sentencia heraclitiana: "a la naturaleza le place

[1083] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 30.
[1084] *Cfr*.Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 75. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 74-75.
[1085] *Cfr*., *Ibíd*., 76. / 76.
[1086] *Cfr., Ibíd*., 75 / 75.
[1087] *Cfr*. Martin Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles *Física* B.1". En: *Hitos*, (Madrid: Alianza, 2001), 231. / "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1.". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 279.
[1088] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 25.

ocultarse [*physis kruptesthai philei*]"[1089]. Desde el principio de dicho texto, Heidegger –en una particular interpretación de la tercera estrofa del poema "Como en un día de fiesta" de Hölderlin[1090]– identificaría la *physis* con el ser y la que más adelante comprendería como movimiento de la *aletheia*[1091]. Ahora bien, hay en la misma *Física* un tratamiento diferente de la relación *physis-tekhné*. Si bien en *Física* 194a dice "el arte imita la naturaleza [*he tekhné mimetai ten physin*]"[1092]. Más adelante en *Física* 199a también dice: "el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar término [*tekhné ta mén epitelei ha hè physis adunatei apergasasthai, ta de mimetai*]"[1093]. Para Lacoue-Labarthe esto quiere decir que ya desde Aristóteles se develan dos comprensiones de la mimesis, es decir, dos posibilidades de mimetologías. Aunque esta diferencia se ha explicado anteriormente[1094], conviene citar el texto en que Lacoue-Labarthe hace esta diferencia, ya que resulta central y no ha sido hasta ahora expuesto en esta tesis:

> Hay entonces dos mimesis (…): una mimesis restringida que es la reproducción, la copia, la reduplicación de lo que está dado: ya obrado, efectuado, presentado por la naturaleza. (…). Por otra parte, hay una mimesis general, que no reproduce nada dado (que no re-produce nada de nada) sino que *suple* cierto defecto de la naturaleza, su incapacidad de hacer todo, de organizar todo, de obrar todo. De *producir* todo. Es una mimesis productiva, es decir, una imitación de la *physis* como fuerza productora o, si se prefiere, como *poiesis.* Y que como tal cumple y

[1089] *Los filósofos presocráticos* (22 B 123), (Madrid: Gredos, 1981), 394.

[1090] "¡Pero ahora despunta el día! Lo esperaba / y lo vi llegar. ¡Que esta visión sagrada / inspire mi verbo! Pues la Naturaleza, / más antigua aún que las edades y más grande / que los dioses de Oriente y Occidente, / ahora se despierta con un fragor de armas, / y de lo alto del Éter al abismo, / conforme a las leyes fijas, como antaño / nacido del caos sagrado, / el entusiasmo creador siente/ que vuelve a crecer. [*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,/ Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort. /Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten /Und über die Götter des Abends und Orients ist, /Die Natur jetzt mit Waffenklang erwacht,/ Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder/ Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt, /Fühlt neu die Begeisterung sich,/ Die Allerschaffende wieder./Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt, /Wenn hohes er entwarf; so ist/ Von neuem Zeichen, den Taten der Welt jetzt /Ein Feuer angezündet in der Seele der Dichter*]". Friedrich Hölderlin, "Como en un día de fiesta". En: *Poesía completa*, (Barcelona: Ediciones 29, 1995), 329 y 331. / 328 y 330.

[1091] *Cfr*. Martin Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles *Física* B.1". En: *Hitos*, (Madrid: Alianza, 2001), 248. / "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1". *Gesamtausgabe*. Bd. 9, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 301.

[1092] Aristóteles, *Física* II, 194a, (Madrid: Gredos, 1995), 138.

[1093] Aristóteles, *Física* II 199a, (Madrid: Gredos, 1995), 165.

[1094] Ver apartado: "(Des)identificación".

> lleva a término, *finaliza* la producción natural. [*Il y a donc deux mimésis (…): une mimésis restreinte, qui est la reproduction, la copie, la réduplication de ce qui est donné - déjà œuvré, effectué, présenté par la nature. (…) Et puis il y a une mimésis générale, qui ne reproduit rien de donné (qui ne re-produit donc rien du tout), mais qui supplée à un certain défaut de la nature, à son incapacité à tout faire, tout organiser, tout œuvrer - tout produire. C'est une mimesis productive, c'est-à-dire une imitation de la phusis comme force productrice ou, si l'on préfère, comme poïèsis. Et qui accomplit, comme telle, et mène à terme, finit la production naturelle*][1095].

Más allá de la diferencia o identificación[1096] de estas comprensiones de mimesis, lo que ahora importa es que la relación de arte (*tekhné*) y naturaleza (*physis*) sería además una comprensión de la mimesis. Cuestión que posibilitaría el paso a la *Poética* de Aristóteles, la que significativamente para Lacoue-Labarthe no habría hecho Heidegger. El paso a la *Poética* de Aristóteles, para Lacoue-Labarthe, es importante porque sería un lugar decisivo para pensar la representación.

Como ya se ha dicho, para Lacoue-Labarthe. el análisis de la tragedia es sobre todo un análisis del teatro y no solamente entonces el análisis de una obra literaria[1097]. Y es por esta comprensión que se expresaría la deconstrucción de la representación. En pocas palabras, la representación representaría otra representación o, mejor dicho, se trataría aquí de la imposibilidad de la presentación o la exigencia de la re-presentación. Esta comprensión de la representación o *tekhné* "mimetiza con el ritmo, con la palabra y con la armonía, combinados o no"[1098] y no solo entonces con el saber.

Ahora bien, el interés de Lacoue-Labarthe a propósito de la tragedia como tratamiento de la representación está, por un lado, en que reconocería en la *catarsis* o purificación el origen del pensamiento especulativo. Y, por otro lado, en que esta podría

---

[1095] Philippe Lacoue-Labarthe, "La paradoja y la mimesis." En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 25. / "Le paradoxe et la mimesis". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 24.

[1096] Pues esta segunda comprensión mimetológica ha sido anteriormente identificada con la lectura de Heidegger, que a su vez reedita una *homoiética* en la interpretación de *poiesis* que este arriesga.

[1097] Cuestión que queda clara incluso en Aristóteles. *Cfr.* Aristóteles, *Poética* VI. 1449b. "Arte poética de Aristóteles" En: *Artes poéticas*, (Madrid: Visor Libros, 2003), 63.

[1098] Aristóteles, *Poética* I. 1447a; *Ibíd.,* 47.

evidenciar la condición de representación de todo pensamiento. Se trataría entonces de dos posicionamientos contrarios sobre la comprensión del pensamiento: 1) la identidad por medio de una purificación y 2) la de hacerse cargo de la condición del pensamiento que está en ser re-presentación.

6.5. MIMETOLOGÍA CATÁRTICA

Se ha dicho entonces que lo originario para Rousseau está en la consideración de un *agón* entre naturaleza (*physis*) y cultura (*tekhné*) y también se ha indicado que este *agón*, desde Aristóteles, considera una particular mimetología. Lacoue-Labarthe destaca que dicha mimetología pone el acento en la *catarsis*, es decir, en una experiencia de purificación que atravesaría todo el pensamiento occidental y que abre en la modernidad la posibilidad de la identidad.

En este sentido el análisis de la *Poética* se vuelve necesario, ya que la tragedia daría cuenta de dicha mimetología "trascendental". Ahora bien, la *catarsis* que conllevaría la tragedia, para Aristóteles, sería particularmente de dos pasiones, a saber, de la piedad y del temor. Pasiones que ayudarían a la vida en común o política. Así, la tragedia para Aristóteles

> (…) es mimesis de una acción noble y eminente, que tiene cierta extensión, en lenguaje sazonado, con cada una de las especies de especias separadamente en sus diferentes artes, cuyos personajes actúan y no solo se nos cuenta, y que por medio de piedad y temor realizan la purificación de tales pasiones[1099].

La *catarsis* realiza una experiencia concreta, que para Aristóteles es la purificación de las pasiones del temor y la piedad, sin estar necesariamente implicados en lo

[1099] Aristóteles, *Poética* VI. 1449b; *Ibíd.,* 63.

acontecido, es decir, es algo que ocurre por medio y en el pensamiento. Así, Lacoue-Labarthe la compara con la "alquimia", ya que su comprensión teórica permite transmutar el sentimiento del temor en alegría o placer[1100]. Esta mimetología puede ser caracterizada de "trascendental", toda vez que aspira a una suerte de experiencia conceptual, la que se funda en una comprensión de la mimesis como imitación imaginaria[1101] de la naturaleza, es decir, de las pasiones humanas.

La *catarsis* de estas pasiones es entonces una mimetologia. Esta mimetología se da en la identificación de sentimientos (*physis*, naturaleza) con el pensamiento (*tekhné*, arte/cultura). Asimismo, esta mimetología permite una transmutación de sentimientos: se pasa del displacer de ver una desgracia al placer de la misma expectación. Esta función catártica tiene así una función política en la que los ciudadanos se purifican de las pasiones de piedad y temor que amenazan la vida en común.

Ahora bien, esta problemática de la naturaleza y la cultura en relación con un movimiento catártico o de purificación que permita a su vez su resolución pensamiento, ha estado presente a lo largo de todo el pensamiento occidental, e incluso habría que decir que eso coincide con el pensamiento occidental. En este punto, Lacoue-Labarthe comprende –a diferencia de Peter Szondi, que ve un cambio en el aborde de la tragedia en Schelling que pasaría de una poética de la tragedia a una filosofía de la tragedia– una misma mimetología a lo largo de todo el pensamiento filosófico. Así, Schelling habría vuelto a reeditar esta mimetología catártica en la pretensión de resolución de dicho *agón* por medio del pensamiento.

Es en las *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* donde es posible evidenciar el movimiento "teórico" que ahí está en juego. No está demás resaltar que a este párrafo volvió incesantemente Lacoue-Labarthe. Ahí el filósofo del *Sistema del idealismo trascendental* escribe:

[1100] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 87.
[1101] El yo como teoría antes analizado en esta tesis a propósito del estadio del espejo lacaniano.

Con frecuencia nos hemos preguntado cómo era posible que la razón griega pudiera soportar las contradicciones de su tragedia: un mortal destinado por la fatalidad a ser un transgresor, en lucha contra ella es, sin embargo, terriblemente castigado por una transgresión producto del destino. El fondo de esta contradicción, aquello que la hacía soportable radicaba en algo más profundo que aquello en donde se buscaba: se hallaba en la lucha de la libertad humana contra el poder del mundo objetivo, ante el cual el mortal, si el poder es un superpoder (un *fatum*), no sólo necesariamente tenía que sucumbir, sino que, al no sucumbir sin lucha, tenía que ser castigado por su propia derrota. Que el transgresor no sólo sucumbiera ante la superpotencia del destino, sino que además fuera castigado, era un reconocimiento a la libertad humana. Un honor que la libertad merecía. La tragedia griega honraba a la libertad humana permitiendo que sus héroes lucharan contra la superpotencia del destino. Para no saltarse los límites del arte, debía hacerlo sucumbir, pero para restablecer la libertad humana, humillada por el arte, debía también hacerle expiar el crimen cometido por el destino. Mientras el héroe es libre, se opone a la fuerza de la fatalidad y, cuando sucumbe, deja por ello de ser libre. Una vez derrotado, maldice al destino por la medida de su libertad. Tampoco supo la tragedia griega hacer compatibles la libertad y la derrota. Solo un ser privado de libertad podía sucumbir al destino. Era un pensamiento sublime el aceptar voluntariamente el castigo por un crimen que era inevitable, para demostrar la libertad justamente a través de su pérdida y, además, sucumbir haciendo una declaración de libre albedrío. [*Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher – vom Verhängnis zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängnis kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war. Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objectiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht – (ein Fatum) – ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der doch nur der Übermacht des Schicksals unterlag, doch nicht bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber um auch diese, durch die Kunst abgedrungene, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn – auch für das durch's Schicksal begangene Verbrechen – büßen lassen So lange er noch frei ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, Frey zu sein. Unterliegend Klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie nicht*

zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen][1102].

La comprensión de la tragedia aquí expuesta se da en la comprensión de este *agón* o conflicto trágico. Este conflicto –que Schelling expone claramente en referencia a la tragedia de Edipo[1103]– pasa de la *physis* con la *teknhé* a la naturaleza o "poder del mundo objetivo" con la libertad. Ahora bien, la cuestión que importaría a Lacoue-Labarthe no sería tanto el desplazamiento de conceptos, sino que sería el tratamiento hermenéutico de este *agón* trágico.

Este tratamiento se expone aquí como una resolución de la contradicción donde se afirma la libertad en su pérdida. Se trata entonces de una salida especulativa al conflicto: se afirma la libertad en su concepto, el cual luego el idealismo especulativo intenta identificar con la experiencia. De hecho, este esquema dialéctico que afirma la libertad es, para Lacoue-Labarthe, el de toda determinación "idealista" de lo trágico[1104].

Occidente se ha articulado así desde una comprensión mimetológica catártica que pretende la aprehensión de un origen al mismo tiempo que lo supera en el pensamiento. Se trata entonces de una superación de la representación. Así, la formación política occidental se habría basado en una comprensión estética –de la tragedia antigua– que comprende su propio destino como obra de arte. Esto se ve claramente en el anterior texto de Schelling que pretende superar la "contradicción" originaria de la necesidad y la libertad –para utilizar los conceptos kantianos que articularon la comprensión alemana aquí en cuestión– en el arte.

[1102] Friedrich Schelling, *Cartas sobre el dogmatismo y el* criticismo, (Madrid: Tecnos, 2013), 95-97. / *Hauptwerke der Philosophie.* Bd. 3*,* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1914), 85-86.

[1103] Quien como se ha dicho varias veces en esta tesis sería la figura de Occidente, la figura de la filosofía.

[1104] Determinación que en su expresión moderna alemana va de Novalis que afirma que la muerte absoluta contiene la posibilidad de la vida hasta Hegel que posiciona el espíritu por sobre la naturaleza. Se trataría en ambos casos de una comprensión de la muerte como resolución. O dicho en su versión especulativa: el problema de lo infinito parece resolver las problemáticas finitas en la comprensión de un infinito "bueno". *Cfr*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, (Madrid: Abada, 2011), 264.

De la misma manera Hegel hará de la *Aufhebung* –que para Lacoue-Labarthe podría ser la *catarsis* elevada al cuadrado[1105]– el concepto fundamental de su sistema, encontrando en *Las euménides* la reconciliación para la vida ética[1106], Heidegger pretendería encontrar en la problemática de la obra de arte y la poesía una originaria presentación que a su vez podría deshacer la "desviación del movimiento".

7. DEL ORIGEN PERDIDO

7.1. LITERATURA Y EXISTENCIA EN ROUSSEAU

Ahora bien, ¿Qué es lo que hay en Rousseau que permitiría a Lacoue-Labarthe reconocer algo del orden del teatro a pesar de que el ginebrino lo haya rechazado explícitamente?[1107]. Se ha dicho que Rousseau se habría inscrito en una determinación platónica de la mimesis contra la comprensión aristotélica de la *catarsis*. A este respecto así dice su *Carta a D'alembert*:

> (…) el efecto general del espectáculo es el de reforzar el carácter nacional, aumentar las inclinaciones naturales y dar una nueva energía a las pasiones. (…) Sé que la poética del teatro pretende hacer todo lo contrario, y purgar las pasiones excitándolas; pero a mí me cuesta mucho trabajo entender esta regla. ¿Será para tornarse mesurado y discreto hay que empezar por estar furioso y loco? [*l'effet général du spéctacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les*

[1105] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "La cesura de lo especulativo". En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires: La cebra, 2010), 44. / "La césure du spéculatif". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 40.

[1106] *Cfr.* George Wilhelm Friedrich Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, (Madrid: Aguilar, 1979), 76. /*Werke.* Bd. 2, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 496.

[1107] Lacoue-Labarthe recuerda que el mismo Rousseau para una reedición de su segundo discurso pide insertar su análisis de la "piedad natural" que contesta un pasaje de su *Carta a d'Alembert* donde indica que el teatro tiene efecto moral del teatro en general. Esto lo hará –según Lacoue-Labarthe– para destacar su comprensión aristotélica de la piedad natural. *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 70-71.

inclinations naturelles, & de donner une nouvelle énergie à toutes les passions. (…) Je sais que la poétique du théâtre prétend faire tout le contraire & purger les passions en les excitant ; mais j'ai peine à bien concevoir cette règle. Seroit-ce que pour devenir tempérant & sage il faut commencer par être furieux & fou ?][1108].

El rechazo al teatro (a los "espectáculos") comprendido desde un efecto catártico tiene entonces para Rousseau motivos políticos. Esta problemática implicaría así la cuestión de la propiedad ("nacional") y, por lo tanto, habría en ella una consideración de la historicidad, que será determinante para la modernidad.

Ahora bien, Lacoue-Labarthe destaca que Heidegger nunca prestó atención a Rousseau. Para el filósofo de la Selva Negra, Rousseau fue por sobre todo el pensador de la "doctrina" liberal. Incluso en su análisis de la décima estrofa del poema "El Rin" de Hölderlin, donde el poeta nombra a Rousseau, Heidegger dirá que el sentido de la estrofa debe ser liberado de su referencia[1109]. Aunque pocas palabras después suavizará esta exclusión añadiendo que en la época del poeta se veía a Rousseau de otra manera[1110]. Lacoue-Labarthe hace notar que "la época de Hölderlin" tendría –para Heidegger– como acontecimiento destinal la invención de la historia y del pensamiento de la historicidad[1111]. Acontecimiento que el filósofo de la Selva Negra habría destacado los nombres de Winckelmann, de Herder, de Humboldt, entre otros. Sin embargo, no dirá nunca nada sobre que todos estos pensadores tributaban su comprensión de la historia a Rousseau. Así, la exclusión del ginebrino por parte de Heidegger tendría una particular importancia en la deconstrucción de historicidad que Lacoue-Labarthe intenta destacar.

[1108] Jean-Jacques Rousseau, "Carta al señor D'alembert". En: *Escritos de combate*, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 281. / "J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert ". En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 292.
[1109] *Cfr.*Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin"*, (Buenos Aires: Biblos, 2010), 237. / / *Gesamtausgabe.* Bd. 39, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), 278.
[1109] *Cfr.*, *Ibíd.*
[1110] *Cfr., Ibíd.*
[1111] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée. Paris, 2002), 24.

Rousseau abre, para Lacoue-Labarthe, con su comprensión y escritura autothanatobiográfica, una nueva posibilidad para la literatura[1112], lo que abre, al mismo tiempo a una comprensión "existencial"[1113] que asume una experiencia originaria inaccesible que sería, para Lacoue-Labarthe, lo que Blanchot comprende como "muerte inmemorial"[1114].

Para Lacoue-Labarthe la experiencia de la existencia que se inaugura particularmente con el segundo y la quinto de los paseos de Rousseau es el de la frase[1115]. Esto es la (in)experiencia de muerte que Rousseau da cuenta en este pasaje a propósito de un accidente. Así escribe Rousseau de su experiencia de renacimiento:

> Caía la noche. Divisé el cielo, algunas estrellas y un poco de verdor. Esta primera sensación fue un momento delicioso. Sólo ella me hacía sentirme. Nacía en ese instante a la vida y me parecía que colmaba con mi ligera existencia todos los objetos que percibía. En ese momento no me acordaba de nada; carecía de una noción clara de mi individualidad y no tenía la menor idea de lo que acababa de sucederme; no sabia quién era ni dónde estaba; no sentía ningún mal, temor o inquietud. Veía correr mi sangre como hubiera visto correr un arroyo, sin pensar que esa sangre me pertenecía de alguna manera. Sentía en todo mi ser una calma arrebatadora que al evocarla no tiene parangón entre todos los placeres conocidos. [*La nuit s'avançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien, je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver: je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais: je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartînt en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant, auquel chaque fois*

[1112] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*, (France: Production hors œil, 2006), DVD.
[1113] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, "El cuestionamiento de la muerte". En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*, (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2014), 78. / "La contestation de la mort". En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*, (Paris: Galilée, 2011), 101.
[1114] *Cfr.* Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, (Madrid: Editorial Trotta, 2015), 63. / *L'écriture du désastre*, (Paris: Gallimard, 2014), 108] / Ver apartado "Crítica y límite".
[1115] *Cfr.* Christine Baudillon et François Lagarde (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint-Pierre*, (France: Production hors œil, 2006), DVD.

que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus][1116].

Ahora bien, hay que aclarar que este paso por la muerte es fundador para la literatura occidental. Desde la *nekyia* de Odiseo que retrata Homero, el paso por el mundo de los muertos se vuelve una cita clásica. Sin embargo, en Rousseau (y antes que él en Montaigne) adquiere la particularidad de no pretender dar un contenido a dicha (in)experiencia, sino simplemente dar cuenta de una enigmática levedad que libera del sentido y no el encuentro de uno originario.

Lacoue-Labarthe da cuenta que con Rousseau se tematiza por primera vez de manera explícita una comprensión de la existencia como éxtasis. De manera implícita con la (in)experiencia de la muerte del segundo paseo y de manera explícita en la comprensión de existencia como extasis [*extase*][1117] del quinto paseo que es tematizado en l'Ile de Saint-Pierre, donde da cuenta del problema de la existencia como un estar fuera de sí.

7.2. LA EXISTENCIA COMO INTERRUPCIÓN DE LA HISTORICIDAD

Esta situación existencial es la que a su vez cambiaría la comprensión de historicidad, ya que mina cualquier comprensión "catártica" o especulativa de esta. En otras palabras, interrumpe cualquier comprensión (re)presentativa destacando su condición de re-presentación.

Estaría en cuestión si acaso lo originario, expresado por el conflicto entre *physis* y *tekhné*, es posible de representarse, lo que podría ser por medio de la identidad entre el

[1116] Jean-Jacques Rousseau, "Ensoñaciones de un paseante solitario". En*: Rousseau y sus ensoñaciones*, (Madrid: Plaza y Valdés, 2016), 77-78. / *Les rêveries du promeneur solitaire,* (Paris: Flammarion, 1997), 49-50.
[1117] *Cfr., Ibíd*., XX / P. 106.

pensamiento y lo real, o bien en el surgimiento de una propiedad extraviada[1118]. Así, la historicidad sería una historia de las apropiaciones. Se trataría de un re-conocimiento y, por lo tanto, adquiriría sentido la determinación de movimientos propios e impropios[1119]. Estas comprensiones sobre la historicidad se pueden comprender en una misma intención no solo al pensamiento especulativo y romántico, sino como se ha mostrado en esta tesis también en Heidegger. En Rousseau, en cambio, la situación se piensa de un modo diferente.

Desde Aristóteles el pensamiento occidental ha pensado la esencia del hombre en un oxímoron, a saber, el hombre sería "por naturaleza un animal político [*zoon politikon physei*]"[1120]. Rousseau en *El discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* se plantea el problema de la esencia del hombre, y con un gesto que habría que catalogar como eminentemente crítico, indicaría que la pregunta con la que los filósofos han guiado sus elucubraciones sobre esta temática ha sido mal formulada[1121].

Este preguntarse por la pregunta Lacoue-Labarthe lo entiende como un gesto de *Schritt zurück*. Dicho de otra manera, aunque la pregunta planteada por la Academia de Dijon no diga originariamente "origen", sino "fuente [*source*]"[1122], lo que se plantearía Rousseau sería la pregunta más difícil de la filosofía o sea la del "origen"[1123]; que designaría –para Lacoue-Labarthe– pura y simplemente la "esencia"[1124]. Es así como

[1118] Se hace aquí una implícita referencia a Heidegger. No está demás volver a destacar, sin embargo, que por mucho que esta propiedad sea la impropiedad, en el mismo momento en que se la determina como impropia se apropia.
[1119] Ver apartado "Historicidad originaria".
[1120] Aristóteles, *Política* 1253a, (Madrid: Gredos, 1988), 50.
[1121] "He aventurados algunas conjeturas, no tanto con la esperanza de resolver la pregunta como con la intención de aclararlo y reducirlo a sus verdaderos términos. [Traducción modificada] [*J'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état*]" *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 142. / *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris: Flammarion, 2008), 53.
[1122] "¿Cuál es la fuente de la desigualdad entre los hombres y si es autorizada por la ley natural? [*Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ?*]"
[1123] *Cfr.* Jean_Jacques Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 151. / *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, (Paris: Flammarion, 2008), 66.
[1124] *Cfr*. Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 37.

Rousseau con el objetivo de criticar la comprensión aristotélica de la esencia del hombre es que se aboca a pensar su "naturaleza" o "constitución original".

La *physis* o lo que Rousseau nombra como la "constitución original" no sería nunca un origen, o más bien, este no sería nunca un origen en tanto accesible. Rousseau comienza su segundo discurso evocando la "estatua" de Glauco que, por el tiempo, el mar y las tormentas se ha "desfigurado" haciendo inaccesible a su presentación originaria[1125]. El estado natural del hombre –indica el ginebrino– se habría perdido de la misma manera a causa de la cultura[1126]. Así, la situación de "inocencia"[1127] que conjetura en un "estado de naturaleza" no sería más que justamente una "conjetura"[1128] y, por lo tanto, mantendría la distancia[1129] entre el pensamiento y lo real, entre la representación y lo originario.

Para destacar esta radicalidad de Rousseau sobre el pensamiento del origen que lo aparta de sus contemporáneos, Lacoue-Labarthe resalta que esta inaccesibilidad estaría en Rousseau desde al menos tres lógicas. Así, desde una lógica arqueológica el famoso estado de naturaleza del hombre que Rousseau identificaría como sociable –escribe Rousseau a M. de Beaumont– nunca ha existido, pero se puede suponer su existencia[1130]. Con esto Rousseau descarta cualquier sustentación de la situación del estado de naturaleza por medio de una experiencia con pretensiones de objetividad. Según Lacoue-Labarthe no habría más aseguramiento de este estado primordial que el yo, o más bien de la naturaleza

---

[1125] Rousseau se refiere al mito de Glauco expuesto en *República* 611d*. Cfr., Ibíd.*, 483. Este sería algo así como la "figura" de la desfiguración de lo natural.

[1126] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En: *Escritos de combate,* (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 141. / *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, (Paris: Flammarion, 2008), 51-52.

[1127] Esta condición de "inocencia primitiva" como situación natural originaria de los hombres fue un motivo que Rousseau ya haría explícito en su primer discurso en el momento en que destaca que el hombre en el origen si bien no tenía el arte para modelar sus costumbres también estaba exento de los vicios *Cfr*. Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre las ciencias y las artes". En: *Escritos de combate,* (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 11. / *Discours qui a remporte le prix a l'academie de Dijon*, (Geneves: Barillot & fils, 1750), 9.

[1128] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 152. / *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* (Paris: Flammarion, 2008), 69.

[1129] Rousseau dice de esta conjetura que es "casi imaginaria". *Cfr., Ibíd.*

[1130] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "A Christophe de Beaumont". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 556. / *Jean-Jaques Rousseau, citoyen de Geneve à Christophe de Beaumont*, (Amsterdam: Marc Michel Rey, 1763), 38.

que hay en el yo, es decir, "un sentimiento o evidencia interior, testimonio del corazón, experiencia vivida [*un sentiment ou évidence intérieure, attestation du cœur, experiencie vécue*]"[1131]. Esta situación no es otra –escribe Lacoue-Labarthe en *Poétique de l'histoire*– que un corolario de la situación de existencia que se acaba de ver en el apartado anterior, es decir, una in-experiencia vivida o lo que Blanchot denominaría una "experiencia sin experiencia", lo que como ya se ha visto interrumpiría la identidad especulativa. Asimismo, Lacoue-Labarthe destaca esta situación de origen perdido desde una lógica de la esencia. Lógica (heideggeriana) que se comprende en que la esencia de una cosa no sería nada de la cosa. Así, la esencia del hombre no sería nada del hombre. Con esto no solo se volvería a reafirmar que la esencia del hombre no puede ser comprendida en ninguna determinación de este. En otras palabras, la esencia del hombre sería anterior a cualquier determinación cultural por muy "natural" que se la crea. Esto conduciría –según Lacoue-Labarthe– a una "desnaturalización" del hombre, lo que a su vez abre la posibilidad de una comprensión ontológica de la historia, toda vez que su terminación no sería natural, sino dada por su "locación"; lo que Heidegger habría comprendido como el *da* del *Dasein*[1132]. Por eso Lacoue-Labarthe indica que "el ser des-naturalizado del hombre es su ser-histórico [*l'être dé-naturé de l'homme est son être-historique*]"[1133]. En este punto se hace evidente la importancia de Rousseau para lo que Heidegger llamaba "la época de Hölderlin", es decir, la época clásica alemana a la que comprendió como el acontecimiento del pensamiento de la historicidad. Es en este sentido que es posible encadenar la tercera lógica con la que Lacoue-Labarthe destaca la comprensión del origen que hay en Rousseau. Se trata de la lógica trascendental. Siguiendo a Rousseau a la letra, en lo que estaría insistiendo el ginebrino sería ab-solutidad del origen, es decir, de un origen sin relaciones. La inaccesibilidad al origen sería radical: el origen no sería nada de lo que él es origen. Sin embargo, sería a partir del origen que lo no originario sería posible, pero

[1131] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique* de l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 70-71.
[1132] No está demás volver a señalar que Heidegger más tarde comprenderá esta condición de "localidad" como la implicación histórica de un pueblo. *Cfr.* Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2001), 140-Ss / / "Einführung in die Metaphysik". *Gesamtausgabe.* Bd. 40, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 160- ss.
[1133] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 40.

esta implicación no se debería comprender de forma causal, ni tampoco fundamental. El origen comprendido en su ab-solutez sería entonces lo que Kant habría denominado "condición de posibilidad"[1134]. Con este movimiento Lacoue-Labarthe reconoce nuevamente a Rousseau en el origen de la "negatividad trascendental"[1135].

Si el origen se comprendía como un conflicto entre *physis* y *tekhné,* entonces, para Rousseau sería la *physis* la condición de posibilidad de la *tekhné*. Esto implica que *physis* y *tekhné* no tendrían relación, pero a su vez la *tekhné* solo sería posible por la *physis*. En este sentido, el hombre que habitaría en la técnica (en la cultura) no tendría nada de natural, siendo entonces nuevamente un oxímoron: un animal desnaturalizado. Es desde este punto que la comprensión existencial que Heidegger habría resuelto para el hombre en su finitud-trascendental. El hombre justamente separado de la naturaleza sería el único viviente capaz de morir. Sin embargo, la comprensión existencial que Rousseau inaugura –como se ha dicho algunas líneas más arriba– se comprende más bien desde su inexperiencia originaria. Así, la finitud no sería para Rousseau posibilidad de una autorresolución, sino más bien la experiencia de fragilidad de cualquier autorresolución.

El origen como lo irrepresentable o el ya estar muerto de Blanchot hace entonces inapropiable la ex-istencia. No hay en ello posibilidad alguna de reconocimiento de lo propio. En este sentido, la historicidad especulativa y heideggeriana se interrumpen, ya que la imposibilidad no se transformaría en una posibilidad. La mimetología que en este punto se levanta es justamente la que devela que la representación (del ser) "sería" una re-presentación.

Ahora bien, se ve aquí claramente que uno de los aspectos de la historicidad –tanto la historicidad especulativa, así como la historicidad de matriz heideggeriana– consiste en la formación figural de un reconocimiento común, es decir, en la instalación de una figura destinal como la de "pueblo". Esto es lo que explica la intención de Heidegger de encontrar la presentación del pueblo (alemán) en la poesía de Hölderlin. En otras palabras, el *mit(da)sein* heideggeriano que se pretende resolver en una comprensión

[1134] Es decir, la posibilidad determinada no por una lógica o, más bien, una lógica trascendental que posibilita la posibilidad desde un esquema trascendental puro, lo que aquí se comprendería más bien como ab-soluto.
[1135] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 43.

(inexperienciable) de la muerte se hace posible en la instalación de una figura donde tiene cabida entonces el problema de la elección de sus héroes. Lacoue-Labarthe, sin embargo, muestra que Rousseau posibilita otra comprensión –deconstructiva– de esta implicancia del destino común de la historicidad, la que se develaría justamente en su condición de re-presentación o de origen perdido.

7.3. DE LA FIESTA

Lacoue-Labarthe destaca que, si bien Rousseau se levanta contra el teatro, ya que, desde la perspectiva del ginebrino, la *catarsis* que produce presenciar una "imitación" que no tiene otro objetivo que la diversión no haría otra cosa que aligerar [*soulager*[1136]] a los espectadores de sus implicancias y responsabilidades sociales[1137]. A pesar, sin embargo, de esta crítica al teatro, Lacoue-Labarthe piensa que:

> Rousseau, de hecho, no condena la imitación como tal. Solo condena la imitación "poética" o "poiética": es decir, cualquier "producción", sea "del espíritu" o no, que no tenga otra finalidad que la de complacer, en el sentido más dudoso del término. [*Rousseau, de fait, ne condamne pas l'imitation comme telle. Il ne condamne que l'imitation « poétique » ou « poïétique »: c'est-à-dire toute « production », qu'elle soit « d'esprit » ou non, n'ayant d'autre finalité que de plaire, au sens le plus douteux du terme*][1138].

De esta manera, Lacoue-Labarthe entrevé otro teatro en Rousseau que el teatro de los espectáculos. Este habita en lo que el mismo Rousseau denomina "la verdad de la

[1136] Lacoue-Labarthe dirá también "sublimar". *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 134.
[1137] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Carta al señor D'alembert". En: *Escritos de combate*, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 288. / / "J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert ". En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 299.
[1138] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 104.

imitación [*la vérité de l'imitation*]"[1139]. Esta "verdad" Rousseau la busca en un "arte perfeccionado" que encontraría en la tragedia antigua. Rousseau piensa que los griegos no creían en sus propios mitos, y por eso el teatro era "útil", ya que tenía como función develar y enseñar su verdadera propiedad. El teatro antiguo en este sentido tenía una función de eticidad –un sentido religioso, de *re-ligare*–. Así, Rousseau comienza por primera vez en la historia de la modernidad a crear otra Grecia más arcaica en la que reconocería el furor y fanatismo por la libertad[1140]. Esta otra Grecia, Rousseau la identificaba de manera más prístina con Esparta[1141], que la diferenciaba de Atenas en su consideración del teatro, llegando incluso a decir que los lacedemonios no toleraban el teatro[1142]. Así, para Rousseau solo Grecia –esta Grecia arcaica– sería una excepción en la historia, ya que ella no habría recibido influencia extranjera alguna, es decir, habría en ella una representación propia. De esta manera, la Grecia arcaica sería la excepción de autonomía y de libertad en la historia. Ahora bien, sería entonces desde esta otra Grecia que se inauguraría la posibilidad de otro teatro que es justamente *otro* porque no sería teatro, pero que al mismo tiempo mantendría su consideración de representación. Esta otra "escena" Rousseau la expone en consideración de sus recuerdos en Ginebra. Se trata de la "fiesta cívica".

Así, luego de criticar ampliamente la posibilidad de la creación de un teatro en Ginebra, sorprendentemente escribe Rousseau a D'alembert lo siguiente:

> ¡Cómo! ¿Es que no hace falta ningún espectáculo en una República? Al contrario, hacen falta muchos. Fue en las Repúblicas donde nacieron, y en su seno se los ve brillar con verdadero aire de fiesta (…) pero no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de personas en un antro oscuro; que las mantienen temerosas e inmóviles en el silencio y la inacción; que

[1139] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Carta al señor D'alembert". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 288. / / "J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert ". En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 299.
[1140] *Cfr., Ibíd.*,291. / 303.
[1141] Michel Deutsch indica que Rousseau seguía en ello a Plutarco. *Cfr*. Michel Deutsch, "Philippe Lacoue-Labarthe et le théâtre". *Europe*. *Revue littéraire mensuelle*. Nº 973, (Paris: Mayo, 2010), 95.
[1142] *Cfr.* Jean-Jacques Rousseau, "Carta al señor D'alembert". En: *Escritos de* combate, (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979), 336. / / "J.J. Rousseau, citoyen de Genève à M. d'Alembert ". En: *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, (Londres: J.L. de Boubers, 1776), 350.*Cfr.*

no ofrecen a los ojos más que tabiques, erizadas verjas, soldados, lamentables imágenes de la servidumbre y la desigualdad. ¡No, pueblos dichosos, ésas no son vuestras fiestas! Vosotros debéis reuniros al aire libre y entregarnos al dulce sentimiento de vuestra felicidad bajo los cielos.
(…)
Pero ¿cuáles serán a fin de cuentas los objetos de vuestros espectáculos? ¿Qué se representará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde reina la animación, reina también el bienestar. Plantad en mitad de una plaza un jalón coronado de flores, reunid en torno suyo al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún: dad a los espectadores como espectáculo; hacedlo actores a ellos mismos; que cada uno se vea y se ame en los demás, a fin de que todos estén así más unidos. No necesito remontarme a los juegos de los antiguos griegos; los hay más modernos.
(…)
[Hablando de las grandiosas fiestas de Ginebra dice:] Todas las sociedades se funden en una sola, todo se hace común y de todos. Es casi indiferente sentarse a una mesa o a otra: Sería la imagen de las de Lacedemonia si no reinara en ella un poco más de profusión. [*Quoi ! ne faut-il donc aucun Spectacle dans une République ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les Republiques qu'ils font nés, c'est dans leurs sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. (…) Mais n'adoptons point ces Spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un autre obscur ; qui les tiennent craintifs & immobiles dans le silence & inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude & l'inégalité. Non, peuples heureux, ce ne font pas là vos fêtes ! c'est en plein air c'est sous le ciel qu'il faut rassembler & vous livrer au doux sentiment de votre bonheur.*
(…)
Mais quels feront enfin les objets de ces Spectacles. Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, par-tout ou règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y les peuples, & vous aurez une fête. Faites mieux encore, donnez les spectateurs en spectacle, rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie & s'aimes dans les autres, afin que tous en foient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs: il en est de plus modernes (…)
Toutes les sociétés n'en font qu'une tout devient commun à tous. Il est presqu'indiffèrent à quelle table on se mette: ce feroit l'image de celles de Lacédémone, s'il n'y règnoit un peu plus de profusion ; mais cette profusion même est alors bien placée, & l'aspect de l'abondance rend plus touchant celui de la liberté qui la produit][1143].

[1143] *Ibíd.*, 381-382. / 396-398.

Lacoue-Labarthe destaca que la fiesta devela entonces otra escena que es la escena sin la escena. Esta condición es la que permite la dislocación de la administración teatral que divide sus espacios entre, al menos, espectáculo y espectadores. Se trata en esta escena de una autorrepresentación, lo que Rousseau nombra como: "actores de ellos mismos" que a su vez no representan "nada". Es necesario señalar que esta "nada" no pretende ser, para Lacoue-Labarthe, la instalación de una figura. Se trata más bien de la "figura" del oxímoron que es anterior a la de la contradicción, es la de lo imposible. La cuestión que se plantea con esta representación de la nada no es entonces la (re)-presentación de "la" nada, sino de que la nada, la cosa misma de la nada es la que (no) será dada[1144]. Esta fiesta sería lo imposible porque los ciudadanos lacedémonicos que ella demanda son demasiados republicanos y los modernos no tendrían esa cualidad. Ella demanda oficiantes de una religión civil; una fiesta de hombres de Estado[1145].

Ahora bien, esta fiesta expondría el dispositivo del *jeu* [actuar-juego][1146], que Lacoue-Labarthe comprende como un dispositivo "casi" inexistente, lo que no sería, sin embargo –recalca el pensador de "Typographie"– exactamente un dispositivo sin dispositivo[1147]. El dispositivo del juego sería entonces más bien una debilidad, ya que para que este funcione necesita de un signo: una fecha, una costumbre, una señal, y solo entonces la fiesta puede comenzar.

Esta consideración de la fiesta como "casi" un dispositivo indica que ella es "apenas" arte. No pretende la glorificación o la lírica de una obra de arte, le basta, por ejemplo, "un jalón coronado de flores" para que esta tenga lugar[1148], es decir, hay en ella una representación sobria.

En la fiesta el *agón* de los ciudadanos no es más una lucha a muerte. Este *agón* se "aligeraría" –lo cual sería también un "casi" movimiento catártico– de las penas como, por ejemplo, el trabajo, posibilitando así la alegría del estar juntos alegremente, la que, sin

---

[1144] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 134.
[1145] *Cfr., Ibíd.,* 123.
[1146] Ver aparatado "Del *jouer* de la mimesis"
[1147] *Cfr., Ibíd.,* P. 130.
[1148] Lacoue-Labarthe recuerda aquí el famoso árbol de la libertad de Tübingen alrededor del cual se "festejó" la revolución francesa.

embargo, no es en ningún caso una fusión de los ciudadanos, es decir, no hay en ellos la expresión de "un" sí mismo, sino que en ella se abre la posibilidad de un encuentro de diferentes sí mismos. Esto se haría posible porque la fiesta es de la apropiación, es decir, la fiesta expone una desapropiación originaria. Aquello que Rousseau expresa como "hacedlos [a los ciudadanos] actores a ellos mismos [*rendez-les acteurs eux-mêmes*]". y que inmediatamente Lacoue-Labarthe traduce como "hacedlos actores *de* ellos mismos [*rendez-les acteurs* d'*eux-mêmes.*]"[1149].

Lacoue-Labarthe destaca también la ingenuidad de estos movimientos que pretenden realizar el "estado de naturaleza" del hombre en el encuentro "aligerado" del estar juntos. Así escribe en *Poétique de l'histoire*:

> Este "casi", o "apenas", que modula a la fuerza todos los conceptos que Rousseau utiliza aquí o que nosotros, para leerlo, estamos obligados a utilizar, significa evidentemente que el "Espectáculo" sigue siendo un espectáculo, que la ausencia de una escena sigue siendo una "Escena", que la espontaneidad no carece de código, que el "Arte" es efectivamente el arte y la "ingenuidad" es efectivamente la ingenuidad. [*Ce « presque », ou l'« à peine », qui modalise forcement tous les concepts qu'utilise ici Rousseau ou que nous sommes, à le lire, obligés d'utiliser, signifie de toute évidence que le « Spectacle » est encore un spectacle, que l'absence de scène est encore une « Scène », que la spontanéité ne va pas sans code, que l'« Art », est bien de l'art et la « naïveté », en effet, une naïveté*][1150].

De manera general, se trataría de la consideración de la re-presentación como re-presentación. La problemática del origen perdido no sería solamente un problema de "condición" de la representación. Esta es también una tesis justamente por su "condición". De no ser así estaría entonces operando subterráneamente un cierto acceso a lo perdido que permite identificar lo perdido como tal. La cuestión que cambia a este respecto la deconstrucción operada por Lacoue-Labarthe mediante Rousseau es muy fina, ya que lo

[1149] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 133.
[1150] *Ibíd.,* 132.

que se trastoca es una cuestión de "énfasis"[1151] de la tesis. No se trataría de hacer pasar la tesis como verdadera identificándola con lo real, sino evidenciando su comprensión. Lacoue-Labarthe pretende destacar al pensamiento como pensamiento y, por lo tanto, la tesis como tesis o la imposibilidad de salir de ella. Así, la consideración de la condición de la "tesis" del origen perdido no es otra cosa que una tesis, es decir, una re-presentación.

Lacoue-Labarthe escribe en *Poétique de l'histoire*, a propósito de la tesis lo siguiente:

> (…) la Fiesta sería el tiempo, fuera de tiempo, suspendido, extático, del disfrute de sí: del ver-hacer-se y del existir puro, en diferencia o el fallo interno, en "extimidad" como dice Lacan, en el más interior fuera de sí; así, en el fondo, solo en el disfrute "mismo", tal vez el oír-cantar –del *Ensayo*– o, de todas maneras, la experiencia no probada de la muerte que conmemora de manera absolutamente paradójica el "Segundo Paseo" de *Ensoñaciones*. Yo añadiría: el hecho de ser, pero quizás Rousseau lo habría admitido. Si al menos hubiera podido consentir en no reducir este problema de la íntima teatralidad o de la íntima dramatización a la cuestión u obsesión agustiniana de la confesión, precisamente, de la sinceridad y la "transparencia" [(…) *la Fête serait le temps, hors du temps, suspendu, extatique, de la jouissance de soi: du se-regarder-faire et de l'exister pur, en différence ou défaillance interne, en « extimité » comme dit Lacan, dans le hors-de-soi le plus intérieur ; ainsi, au fond, que dans la jouissance « elle-même », peut-être le s'entendre-chanter – de l'Essai –, ou de toute façon l'expérience inéprouvé de la mort que commémore de manière absolument paradoxale la « Deuxième Promenade » des Rêveries, J'ajouterais quant à moi: le fait d'être, mais Rousseau l'aurait peut-être avoué. Si du moins il avait pu consentir à ne pas rabattre ce problème de l'intime thêatralité ou de l'intime dramatisation, sur la question ou la hantise augustinienne de l'aveu, précisément, de la sincérité et de la « transparence »*][1152].

Se podría decir que la comprensión de tiempo que hay en Heidegger es ontológica, en el sentido de que el tiempo para Heidegger es ser. Así, la comprensión de tiempo

[1151] Andrea Potestà destaca el problema del énfasis en Lacoue-Labarthe como un énfasis que no enfatizaría nada, que interrumpiría la significación de la palabra. *Cfr.* Andrea Potestà, "L'emphase du caché". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, (France: Lignes, 2010), 398.
[1152] Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*, (Paris: Galilée, 2002), 133.

originaria la temporeidad [*Zeitlichkeit*], se diferencia de la comprensión de tiempo "objetivo" del reloj, la temporalidad [*Temporalität*]. Siendo esta comprensión más originaria se fundaría en el *Dasein*, y estando este determinado por su condición ontológica del poder-ser, tendría la posibilidad de comprenderse propia o impropiamente. Cuestión que sería tematizada a propósito del cuidado [*Sorge*] y su finitud. Comprendido así la estructura de la temporalidad del *Dasein* se abre en Heidegger la posibilidad de entender al tiempo como horizonte de la comprensión del ser. En este momento la muerte como existenciario tiene lugar ya que ella asumida propiamente como un adelantarse como posibilidad el *Dasein* comprende en su poder-ser más propio y en su poder-ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]. Así, la muerte sigularizaría al *Dasein* y al mismo tiempo posibilitaría la conquista de la libertad[1153].

Ahora bien, en la cita anterior Lacoue-Labarthe indica que la fiesta sería el tiempo fuera de sí. Con esto haría referencia a la comprensión "extática" del tiempo, lo que quiere decir que el tiempo no es propiedad del sujeto. Esta consideración, por supuesto, se puede encontrar ya en Heidegger a propósito de la extasis. La consideración del tiempo como fiesta hace referencia –al igual que Heidegger– a una singularización que sería el encuentro de sí mismo o en el lenguaje de Heidegger, la propiedad. Es en este sentido que Lacoue-Labarthe recuerda a San Agustín a propósito de la confesión que sería el dispositivo en que el sí mismo y lo que dice coinciden. Dicho especulativamente, se trataría de la posibilidad del reconocimiento. Ahora bien, la cuestión que marcaría fuertemente toda la diferencia es nuevamente un movimiento sutil. Este es el de la comprensión de la muerte que ya ha sido trabajado en varios momentos de esta tesis. La cuestión central es su imposibilidad, de la que solo se podría hablar con la "figura" del oxímoron[1154]. Se trataría entonces de la muerte no como una posible imposibilidad, sino más bien como una imposible posibilidad. Si bien la tematización del tiempo en Heidegger se acercaría a esta comprensión en su consideración de la historicidad, que él mismo pone en relación con la temporalidad, se devela sin embargo que la muerte no solo estaría más

[1153] Ver apartados: "Heidegger y la historicidad" y "Del cuidado y la resolución del *Dasein*". Ahí se relacionan estas comprensiones de Heidegger sobre la temporalidad con la historicidad.
[1154] *Cfr.* Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de* l'histoire, (Paris: Galilée, 2002), 134.

del lado de una posible imposibilidad, sino que además es apropiada. En Lacoue-Labarthe no habría nada parecido. La muerte sería la imposibilidad misma solo metaforizada en la indeterminación del oxímoron. En este sentido, la muerte como "apropiación" sería un *jeu*. No habría en Lacoue-Labarthe la seriedad extrema –como en el caso de Hegel– de una lucha a muerte por la verdad, sino solo su teatro. Cuestión que como se ha dicho, sería –al mismo tiempo– una tesis y una exigencia. Se podría decir que tan poco originario es el pensamiento, que tal como el actor que ve un registro de su representación, puede "ver-hacer-se" a sí mismo y lo disfruta. En consideración de este "aligeramiento" de la metafísica de la muerte, se podría decir que en Lacoue-Labarthe el tiempo como ex-tasis podría también "ser" un "éxtasis": un fuera de sí, que implica también algo del orden del goce. Este es el *jeu* de la mimesis: el no tomarse "en serio" su "propia" "presentación".

La historicidad que surge de esta comprensión de un tiempo extático es una historicidad cesurada, es decir, una historicidad en la que el tiempo queda fuera de cualquier comprensión originaria. Las figuras históricas son en este sentido las intenciones conceptuales de apropiarse de lo inapropiable.

7.4. DE LA CONDICIÓN TRÁGICA COMO CESURA

Según Lacoue-Labarthe, la tradición filosófica, en su afán de construcción de una verdad ideal y de acceso a la esencia del ser, correría constantemente el riesgo de orientar fatalmente su atención hacia la que se ha denominado en la tesis una "presentación originaria", lo cual hace perder de vista la específica función de la representación. Este afán de pureza vuelve a la filosofía ciega e incapaz de cuestionar su propio ejercicio.

Ahora bien, si Lacoue-Labarthe ha indicado los límites de la filosofía, esto no significa que sea posible habitar en otro terreno que no sea el filosófico. Hay más bien para el pensador de "Typographie" que aprender a habitar *de manera diferente* dentro de los límites de la filosofía, asumiendo su dimensión trágica, en contracorriente con el

rechazo de la tragedia que siempre se ha dado en la tradición. Se trata de concebir la tragedia filosófica o la tragedia de la filosofía, reinterpretando el sentido de lo trágico. Para dar con otra consideración de la tragedia, Lacoue-Labarthe recurre a Hölderlin. Según este, la tragedia pone en una relación topológica inversa e irresoluble a Antiguos y Modernos: los modernos no son una evolución de los antiguos sino más bien la expresión de una pérdida constitutiva del origen. Esta situación de inversión se fundamenta en el *agón* de naturaleza y cultura. Ahí donde los Antiguos reconocían su *physis*, los modernos ven su cultura; y donde los Modernos reconocen su naturaleza, los Antiguos veían su *tekhné*. Así, en esta visión de la historia no sólo quiebra cualquier comprensión teleológica o progresiva, sino que también se redefine, para Hölderlin, la comprensión de propiedad que la articula.

Mientras, la historicidad de los Antiguos reconocía como propio un "infinito entusiasmo", su arte, es decir, su producción cultural se mueve en un sentido contrario, este consiste, más bien, en la búsqueda de la idea, por ello su producción se comprende como sobria. En los modernos este movimiento se invierte, estos se conciben en la rigidez de la figura y su producción tiende a su desarticulación.

La tragedia para los Antiguos –según el paradigma de *Antígona*– cometía así la falta entusiasmada de hacerse uno con los dioses –Antígona se compara con Niobe–, y de este modo, su historicidad destinal llega a la catástrofe en su sobriedad artística; al contrario, la tragedia para los modernos –según el paradigma de *Edipo*– comete la falta especulativa de un exceso de saber –Lacoue-Labarthe habla de un "sobresaber [*sursavoir*]"–, que abre la búsqueda desmesurada de una "con-ciencia". La catástrofe destinal para los modernos consiste así en la pérdida de su condición de sobriedad y en la entrada en la locura del pensamiento.

Estos modelos alternativos de la historicidad develan entonces condiciones de posibilidad diferentes del sentido. En el origen griego, su posibilidad estaría ligada a lo divino, es decir, a la posibilidad de una comunión con los dioses; para los modernos, al

contrario, su posibilidad de existencia es inseparable de la muerte de Dios, lo "a-teo", es decir, el "vagabundeo en lo impensable [*Undenkbarem wandelnd*]"[1155].

> Cuando los griegos, en el momento trágico que fue el momento de su "catástrofe", se olvidaron a sí mismos al olvidar al dios -momento propio de la *cesura,* de la articulación abiertísima o en hiato desde donde se organiza la tragedia sofoclea, pero que quizá (des)articula además la historia misma-, lo divino, probablemente, se retiró definitivamente, se dio media vuelta definitivamente, olvidadizo e infiel, pero apropiándose como tal en su mismo alejamiento (es esencial al dios estar desalejado) y forzando al hombre a volverse hacia la tierra. [*Lorsque les Grecs, dans le moment tragique qui fut le moment de leur « catastrophe », s'oublièrent eux-mêmes en oubliant le dieu - moment propre de la césure, de l'articulation béante ou en hiatus qui organise la tragédie sophodéenne, mais qui (dés)articule peut-être aussi bien l'histoire elle-même -, le divin, probablement, s'est définitivement retiré, a fait définitivement volte-face, lui-même oublieux et infi dèle, mais comme tel s'appropriant dans son éloignement même (il est de l'essence du dieu d'être éloigné) et contraignant l'homme à se retourner vers la terre.*][1156]

La tragedia para los modernos, dice Hölderlin, consiste en dejar este mundo empaquetados en un recipiente cualquiera[1157], lo que quiere decir que no se concibe la muerte como una relación con lo divino. De este modo, si lo trágico para los Antiguos era la muerte, esto es, una relación *directa* con lo divino, para los Modernos se convierte más bien en la consideración de su finitud que sin embargo pretende alcanzar una infinitud por medio del pensamiento. La catástrofe moderna asume así los rasgos de una herida espiritual que le impide la presentación, mientras que para los antiguos consistía en la muerte física del cuerpo.

En esta consideración de Hölderlin de la oposición antiguos/modernos, Lacoue-Labarthe vislumbra la presencia al menos de dos problemas: 1) la posibilidad del acceso

---

[1155] Friedrich Hölderlin, "Anotaciones sobre Edipo". En: *Antígona* (Madrid: La Oficina, 2014), 163. [traducción modificada] / *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 290.
[1156] Philippe Lacoue-Labarthe, "Hölderlin y los griegos" En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2*, (Buenos Aires : La cebra, 2010), 91. / "Hölderlin et les grecs". En: *L'imitation des modernes. Typographies II*, (Paris, 1986), 81-82.
[1157] Friedrich Hölderlin, "[Dos cartas]". En: *Ensayos,* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2011), 138. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6, (Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 1965), 456.

de “nosotros los modernos” a la existencia griega; y 2) la posibilidad de hacerse cargo de la catástrofe moderna, de la *hybris-nefas* del pensamiento. Para lo primero, Lacoue-Labarthe elabora una reflexión de lo representado como escritura, que, en tanto tal, se hace cargo de la imposibilidad de un acceso a lo originario griego. Para lo segundo, Lacoue-Labarthe entra en una discusión profunda con el tema de la teatralidad, es decir, de una cesura especulativa que permita acercarse a la representación como representación.

Lacoue-Labarthe hace notar que la tragedia en su comprensión clásica, es decir, aristotélica pone el acento en la *catarsis* como mero problema estético. Sin embargo, esta promueve consecuencias que van más allá de la consideración poética. Así escribe Lacoue-Labarthe a este propósito:

> Todavía se trata de un asunto de catarsis. Incluso es mucho más: si se quiere, una "generalización" de la catártica, pero que solo es así al abandonar el terreno donde Aristóteles edificó la suya, es decir, el terreno de la relación espectacular. En realidad, dicha catártica procede desde entonces de la toma en consideración del "sujeto" de la tragedia o de la enunciación dramática. Por esta razón, además, más allá de una simple "poética", ella acarrea todo un pensamiento de la historia y del mundo, de la relación del hombre con lo divino -o del cielo con la tierra-, de la función del arte y de la necesaria "catástrofe" de lo natural en cultural; en general, del movimiento de alternancia o de intercambio entre lo propio y lo impropio. [*C'est encore une affaire de catharsis. C'est même beaucoup plus : une « généralisation » de la cathartique, si l'on veut, mais qui n'est telle qu'à abandonner le terrain où Aristote avait édifié la sienne, c'est-à-dire le terrain de la relation spectaculaire. Une telle cathartique procède en effet, désormais, de la prise en compte du « sujet » de la tragédie ou de l'énonciation dramatique. C'est pourquoi d'ailleurs elle entraîne avec elle, au-delà d'une simple « poétique », toute une pensée de l'histoire et du monde, du rapport de l'homme au divin - ou du ciel à la terre -, de la fonction de l'art et de la nécessaire « catastrophe » du naturel en culturel, du mouvement d'alternance ou d'échange, en général, du propre et de l'impropre*.][1158]

[1158] LACOUE-LABARTHE, Ph, “La cesura de lo especulativo.” En: *La imitación de los modernos. Tipografías 2.* La cebra. Buenos Aires. 2010. P. 73. / “La césure du spéculatif”. En: *L’imitation des modernes. Typographies II.* Paris, 1986. P. 65.

Hölderlin realizaría así un movimiento en la *catarsis* que cambia la escena. Ya no se trataría de una representación en espectáculo, es decir, de una mirada aprehensiva que es el lugar de lo especulativo, sino que esta ocurriría sobre la escena misma. Este sería el movimiento que se acaba de ver en la escena política de la fiesta en Rousseau. El estar-juntos se "aligera" y se reconocería una teatralidad que comprende el teatro sin teatro. Así, el heroísmo que se resalta en la comprensión clásica de la tragedia se imposibilita, ya que no hay en esta *catarsis* la superación del *agón* originario. Así se entiende que el Edipo que configura Hölderlin no es el de la tradición. La tradición habría comprendido la figura de un Edipo-Sócrates la superación de la contradicción en el asumir voluntariamente su destino, convirtiéndolo así en una figura culpable-inocente, que en su castigo enarbola la libertad. Esta superación del conflicto antinómico de necesidad y libertad –por utilizar los términos kantianos– se superaría en el surgimiento del espíritu. Para Hölderlin, en cambio, Edipo sería absolutamente culpable. Esto sería así porque en la tragedia moderna los dioses ya se han ido, lo que implica a su vez que la escritura ya no es más autorizada por lo divino.

Es en este sentido que se escucha el lamento heideggeriano que espera la llegada de un nuevo dios. Sin embargo, la interpretación que Lacoue-Labarthe hace aparecer no este punto no es la nostalgia romántica por una "nueva religión", sino la asunción de su pérdida. No hay en esta interpretación una búsqueda que pretenda reapropiar lo perdido, lo que no significa, sin embargo, que haya en ello una desesperante inmovilidad, pues la pregunta de Hölderlin insiste: ¿Es posible una tragedia moderna? Lo que ahora bien se podría traducir como: ¿Es todavía posible la filosofía? Se trataría así de preguntas sobre la historia, muy particularmente sobre el destino de la filosofía. A este respecto, escribe Hölderlin:

> Para nosotros, puesto que nos hallamos bajo la égida del Zeus más auténtico -que no solo se detiene y hace un alto! entre esta tierra y el mundo salvaje de los muertos, sino que, en su camino hacia el otro mundo, fuerza el curso de esa naturaleza siempre eternamente hostil al hombre de un modo más decidido hacia la tierra, y puesto que esto modifica grandemente las representaciones patrias y

> esenciales, y nuestro arte poético debe ser patrio, de tal manera que los temas que trata sean elegidos de acuerdo con nuestro modo de ver el mundo y que sus representaciones sean patrias, así, las representaciones griegas se modifican en la medida en que su tendencia principal es poder captarse y aprehenderse, pues en eso residía su debilidad, ya que, por el contrario, la tendencia principal en los modos de representación de nuestro tiempo es ser capaces de acertar con algo, tener la destreza de hallar un destino, puesto que la ausencia de destino, el dysmoron, es nuestra debilidad. [*Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zeus stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, entschiedener zur Erde zwinget, und da diß die wesentlichen und vaterländischen Vorstellungen groß ändert, und unsere Dichtkunst vaterländisch seyn muß, so daß ihre Stoffe nach unserer Weltansicht gewählt sind, und ihre Vorstellungen vaterländisch, verändern sich die griechischen Vorstellungen in sofern, als ihre Haupttendenz ist, sich fassen zu können, weil darin ihre Schwäche lag, da hingegen die Haupttendenz in den Vorstellungsarten unserer Zeit ist, etwas treffen zu können, Geschik zu haben, da das Schiksaallose, das dysmoron, unsere Schwäche ist*.].[1159]

Para Lacoue-Labarthe lo propio de lo griego, el origen, está perdido porque este nunca tuvo lugar. Lo que queda entonces no sería otra cosa que tratar de conjeturar lo que hubieran sido en su contrario que es su arte.

Esto sería hacer decir lo que no se ha dicho de un texto. Esto podría también comprenderse como el intento "hermenéutico" al que Heidegger también habría adherido. Sin embargo, a esto Lacoue-Labarthe lo comprende no en la consideración de una presentación originaria, sino por el contrario destacando su inoriginariedad, es decir, el trabajo hermenéutico de representación, para el pensador de "Typographie" es más bien cercano al trabajo de "traducción" de Hölderlin, es decir, de re-escritura. Por ello, este hacer decir solo es en tanto se dice como no dicho. El punto central que haría la diferencia está en que Heidegger pretende acceder a lo originario mientras que Lacoue-Labarthe intentaría asumir la cesura.

[1159] Friedrich Hölderlin, "Anotaciones sobre Antígona". En: *Antígona*, (Madrid: La Oficina, 2014), 169. [traducción modificada]. / *Sämtliche Werke*. Bd. 5, (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954), 293-294.

COMO CONCLUSIÓN

Se ha visto la importancia fundamental que tiene el problema de la representación en el pensamiento de Philippe Lacoue-Labarthe. Asimismo, se ha mostrado en esta tesis la implicancia que tiene en la modernidad el problema de la historicidad con relación a la representación.

La historicidad se comprende como un problema que surge en Alemania, entre el siglo XVIII y XIX, lo que quiere decir que esta aparece en el momento en que la filosofía, con Kant, es criticada, poniendo en crisis la manera en que esta había sido concebida. Esta situación de crisis es determinada por conocer la posibilidad y la imposibilidad de la representación de lo verdadero en el pensamiento. Ahora bien, esta representación de lo verdadero en la historicidad se comprende en la posibilidad de lograr una representación de lo propio, lo que es, entonces, ya no una representación, sino una presentación. De esta manera, la historicidad permite comprender la problemática de la representación como la exposición de una propiedad. Dicho de otra manera, la historicidad se hace cargo del problema de la *Darstellung*, que en alemán significa tanto representación como exposición, de la propiedad.

Si se comprende la historicidad de esta forma entonces es posible entenderla como un problema que habita no solo en las determinaciones del pensamiento histórico, sino que es inherente a la formación del pensamiento occidental moderno, ya que lo que articula la búsqueda de una presentación es el reconocimiento de pertenencia a un origen mítico de propiedad, lo que llevó a la filosofía a querer apropiarse, es decir, identificarse con un "momento" o época originaria. Es por ello por lo que, para el pensamiento alemán, fue importante la concepción de una Grecia oculta, una Grecia "aórgica", "dionisiaca" u "originaria". Dicho de otra manera, la modernidad solo tiene sentido si se reconoce con relación a un origen, siendo la posibilidad de su presentación, la confirmación de dicha pertenencia mítica como propiedad.

Es así como es posible de indicar que es la historicidad lo que anima al pensamiento especulativo, el cual pretende acceder a lo originario con un movimiento metafísico de identificación, donde el ser y el pensar lograrían su mutuo reconocimiento en un absoluto que avanza incorporando su pasado. Por otro lado, Nietzsche pretende reconocerse como una excepción en el pensamiento, pero esto no es sin desembarazarse de una supuesta antigüedad decadente, al mismo tiempo que se identifica con una Grecia preplatónica. Habría un movimiento similar en Heidegger en el momento en que pretende encontrar la presentación de lo originario en una Grecia más arcaica. Esta tesis ha querido mostrar que diferentes formaciones filosóficas mantienen la intención de apropiación de un origen, lo que se ha posibilitado por la característica de historicidad inherente al pensamiento moderno.

Comprendida la historicidad de esta manera, entonces, es en la complejidad de sus movimientos donde se pone en juego, no solo un problema de relación histórica, sino también la problemática de la filosofía y el problema del sujeto, como posibilidad de identidad con lo propio, con lo verdadero, con el ser.

Esta tesis ha mostrado que es en consideración de este complejo de problemáticas de la historicidad que, para Lacoue-Labarthe, deviene imprescindible considerar la filosofía con el prisma de su constitución sacrificial, lo que vuelve evidente su pretensión de apropiación de una presentación originaria. De esta manera, para Lacoue-Labarthe, se llega a comprender que la filosofía no es ajena a las implicancias políticas violentas y autoritarias que han definido la historia de Occidente en el último siglo y, por lo tanto, al horror del exterminio.

Es en este sentido sacrificial que hay que comprender, entonces, lo que aquí se ha determinado como el movimiento fundamental de la filosofía, a saber, el de la exclusión de la mimesis. Analizando la mimesis según estas previas consideraciones políticas, Lacoue-Labarthe deconstruye la filosofía y lo hace develando que cada vez que esta pretende lograr una identidad con lo originario lo realiza en la instalación de una figura, lo que implica a su vez la consideración de representaciones impropias, es decir, de representaciones que no tendrían el estatuto de una figura, lo que equivale a considerarlas

como representaciones falsas o simplemente como “meras” representaciones. Eso quiere decir que es posible encontrar en la búsqueda de lo verdadero, esto es, en la filosofía pensada como ciencia del discurso autentico, estrechas relaciones con un pensamiento que ha pretendido comprender un exterminio.

En Lacoue-Labarthe es entonces la consideración del pensamiento como mimesis lo que deconstruye el intento filosófico de lograr una representación original o pura. La fineza del pensamiento de Lacoue-Labarthe lo lleva a considerar el problema de la representación llevándola a sus límites, siendo ahí interrogado el problema de lo sublime. Lacoue-Labarthe da cuenta que en la filosofía lo sublime se comprendió siempre en relación con lo irrepresentable, siendo lo sublime la representación del hecho que hay lo irrepresentable. Sin embargo, Lacoue-Labarthe invierte los términos, indicando que lo sublime marca el hecho de que *hay representación*. De esta manera, se evidencia que la tradición filosófica ha comprendido el problema de la representación de manera especulativa, sacrificando la condición diferencial del pensamiento por mor de una verdad reconocida como identidad, la que a su vez permite acceder al reconocimiento de la totalidad, o de una pureza, o de una originariedad. Así, Lacoue-Labarthe reconoce en el problema de lo sublime una lógica de representación que pretende acceder a lo irrepresentable. En ello, el pensador de “Typographie” relaciona lo sublime con la comprensión de verdad que habitaría tradicionalmente en el pensamiento filosófico: se trata del deseo de volver la representación una presentación pura.

Es en relación con este problema de la identidad de la representación que Lacoue-Labarthe analiza el problema del sujeto. Dicho de manera general, el sujeto puede ser comprendido, en la historia moderna del pensamiento, como la identidad de sí con un “sí mismo”. La instalación de la “figura” del sujeto es otra manera entonces de dar con una presentación originaria y propia, es decir, con la verdad (de sí).

Lacoue-Labarthe deconstruye la figura del sujeto mostrando por medio de la compulsión autobiográfica y la obsesión musical reconocida en varios pensadores, que el sujeto no solo es habitado por algo del orden de lo impropio, sino que este está determinado por ello. No es de extrañar, entonces, que dichos pensadores hayan tenido la

sensación de caer en la locura, ya que tenían la experiencia de no poder determinar su sí mismo, es decir, su propiedad. Lacoue-Labarthe reconoce en dicha constitución subjetiva lo que denominará la "frase", es decir, esa representación que no reconoce su origen, la que al mismo tiempo determina una intimidad paradójica. Se ha visto que la experiencia de la frase solo es posible si la comprensión del sujeto queda fracturada, ya que alude inevitablemente a una intimidad impropia, lo que solo tiene lugar si se oblitera la condición de-constitutiva del sujeto.

Esta impropiedad constitutiva del sujeto da cuenta en el análisis de Lacoue-Labarthe de una teatralidad del pensamiento occidental, toda vez que es dicha condición de impropiedad, que en estos términos se comprende como la condición diferencial del pensamiento, la que permite al teatro dar cuenta de una comprensión no especulativa de la verdad, es decir, una representación que no pretende realizar una presentación de lo propio, sino, por el contrario, dar cuenta de que lo que se representa simplemente no "es".

Esta situación diferencial del pensamiento es comprendida por Lacoue-Labarthe como una condición trágica por al menos dos motivos: por un lado, por la insuperable condición de "ser" representación y, por otro, porque su condición trágica da cuenta de una inherente teatralidad del pensamiento. Ahora bien, la consideración occidental de la tragedia devela, en los análisis de Lacoue-Labarthe, el carácter sacrificial en el que la filosofía la habría comprendido.

Para Lacoue-Labarthe, la filosofía ha considerado a la tragedia poniendo énfasis en lo que la interpretación aristotélica ha determinado como "catarsis" de las pasiones del temor y la piedad. Estas pasiones son las que amenazan la posibilidad de una vida en común. En este sentido, la catarsis tendría una implicación política, toda vez que sería la purificación de estos sentimientos lo que permite la vida social.

Esta consideración de la catarsis se relaciona así con el intento especulativo que pretende dar con lo originario, ya que este se logra en la purificación de las representaciones que instalan la figura, es decir, en la posibilidad de una presentación de lo originario que solo es posible por medio de una purificación, lo que a su vez arriesga ya no solo la omisión de lo impropio, sino la posibilidad de su eliminación.

Ahora bien, para Lacoue-Labarthe, aunque no existe la posibilidad de salida del movimiento especulativo sin caer nuevamente en su interior, es posible interrumpirlo destacando su condición diferencial. Es en este sentido que Lacoue-Labarthe recurre a Hölderlin, ya que para el poeta son justamente las tragedias las que articulan un movimiento de impropiedad constitutivo. Todo arte, es decir, toda representación, enfatiza una distancia en ese sentido de su originariedad, haciendo imposible cualquier presentación plena. Con ello se está nombrando el tema de la cesura, central en el pensamiento de Hölderlin y ampliamente rescatado por Lacoue-Labarthe.

Lacoue-Labarthe articula con todo ello un movimiento de "des-alejamiento", según una lógica paradójica que encontrará en la constitución mimética su condición primera y que imposibilita la identidad especulativa. Esta lógica se articula en la fórmula: "mientras más… más". Mientras más propio, más impropio.

Con esta consideración de la deconstrucción trágica del pensamiento en Lacoue-Labarthe esta tesis ha buscado concluir que lo que anima entonces la reflexión filosófica de Lacoue-Labarthe es el problema de la presentación apropiante de lo originario, la que es posible de concebir como el problema de la historicidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. PRIMARIA

1.1. TEXTOS

- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Le sujet de la philosophie. Typographies I.* Paris: Aubier Flammarion, 1979.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *L'imitation des modernes. Typographies II*. Paris: Galilée, 1986.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. *Le titre de la lettre*. Paris: Galilée, 1990.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris: Christian Bourgois, 1998.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Métaphrasis* suivi *de Le théâtre de Hölderlin*, Paris: P.U.F., 1998.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Phrase.* Paris: Christian Bourgois, 2000.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger. La politique du poème*. Paris: Galilée, 2002.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Poétique de l'histoire.* Paris: Galilée. 2002.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La vrai semblance.* Mayenne: Galilée. 2008.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Préface à la disparition*. Paris: Christian Bourgois, 2009.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot.* Paris: Galilée. 2011.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La réponse d'Ulysse et d'autres textes sur l'Occident.* Paris: Lignes. 2012.

- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, Europa: Lignes, 2012.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. *L'absolu littéraire*. Paris: Seuil, 2012.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. *Scène*. Paris: Christian Bourgois, 2013.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Ecrits sur l'art.* Ginebra: Mamco y Les presses du réel. 2014.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La poésie comme expérience.* Paris: Christian Bourgois, 2015.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Pour n'en pas finir. Écrits sur la musique*. France: Christian Bourgois. 2015.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. *Le mythe nazi.* Paris: L'aube. 2016.

1.2. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS

- Derrida, jacques, Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy" En: *College international de philosophie.* Nº 52. (2006), 86-99.
- Hutchinson, Patrick, Lacoue-Labarthe, Philippe. "Hölderlin. Entretien avec Patrick Hutchinson". En:: *Revue l'animal,* N° 19-20, Paris, (2008), 151-160.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. "Typographies." En: *Mimesis desarticulations.* France: Aubier-Flammarion. (1975), 165-270.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. "L'imprésentable" En: *Poétique.* Nº 21. France: Seul, (1975). P. 53-95.

- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc. “Le « retrait » du politique”. En: *Le retrait du politique.* Paris: Galilée. (1983), 183-205.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “La vérité sublime” En: *Du sublime.* Paris: Belin. (1988).
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “Présentation”. En: *La pauvreté*. Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, (2004), 7-65.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “De Hölderlin à Marx: mythe, imitation, tragédie”. En: *Labyrinthe*. Nº 22, (2005), 121-133.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “Préface”. *Lettre à* personne, Paris: Lignes, (2006), 11-15.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “La fiction du biographique”. En: *Lignes.* Nouvelle édition Paris: lignes*. 22*, (2007), 195-204.
- Lacoue-Labarthe, Philippe.“Traduction et histoire”. En: *Revue l’animal.* Nª 19-20. Paris. (2008), 141-148.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “Bye, bye, farewell”. En:: *Revue l’animal,* Nº 19-20, Paris: (2008), 191-198.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “Katharsis et mathèsis”. En: *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Nº. 973, Paris: (2010), 72-94.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “Réfléchis! (Un hommage)”. En: *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*, París: Christian Bourgois, (2011), 79-90.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. “La parodie (la question de la mythologie)” En: *L’Esprit Créateur*, Vol. 57, Nº 4, (2017). 98-145.

1.3. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA TRADUCIDA

- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política.* Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2002.

- Lacoue-Labarthe, Philippe *La poesía como experiencia.* Trad. José Francisco Megías Flórez. Madrid: Arena Libros, 2006
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger. La política del poema*, Trad. José Francisco Megías Flórez. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La imitación de los modernos. Tipografías 2*. Trad. Cristóbal Durán. Buenos Aires: La cebra, 2010.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc. J.-L. *El mito Nazi.* Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos. 2011.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc. *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán.* Trad. Cecilia González, Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial. 2012.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot*. Trad. Graciela Montes. Buenos Aires: Ediciones nueva visión. 2014.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La verdad sublime.* Trad. Diego Fernández H., Andrea Potestà. Santiago de Chile: Metales pesados, 2015.

1.4. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS DE LA BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA TRADUCIDA

- Lacoue-Labarthe, Philippe. "La fábula. (Literatura y filosofía)". Trad. Jacinta Negueruela, Manuel Asensi. En: *Teoría literario y deconstrucción.* Madrid: Arco libros. 1990, 135-156.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. "Presentación" En: *La* pobreza. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, (2006), 9-86.

2. SECUNDARIA

2.1. TEXTOS

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa.* Tomo VI. Trad. José María Ripalda. Madrid: Akal. 2005. / *Negative Dialektik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1966.
- Aristóteles, *Artes poéticas*. Trad. Anibal González. Madrid: Visor Libros, 2003.
- Aristóteles. *Física*. Trad. Gillermo R. de Echandía. Barcelona: Gredos. 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos. 2007.
- Baas, Bernard. *L'écho de l'immémorial. Lacoue – Lacan*, Paris: Hermann, 2016.
- Bailly, Jean-Christophe. *Le champ mimétique.* Lonrai: Éditions du Seuil, 2005.
- Bailly, Jean-Christophe. *La véridiction. Sur Philippe Lacoue-Labarthe*. París: Christian Bourgois. 2011.
- Bataille, George. *Escritos sobre Hegel.* Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros. 2005. / "Hegel, la mort et le sacrifice." *Œuvres complètes*. XII. Paris: Gallimard. 2013.
- Benjamin, Walter. *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: LOM, 1995.
- Benjamin, Walter. *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand.* Trad. Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Flammarion, 2008.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de la linguistique générale* I, Paris: Gallimard, 1966.
- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Trad. Vicky Palans, Jorge Jinkis. Madrid: Editorial Nacional, 2002. / *L'espace littéraire*, Paris: Folio, 2014.
- Blanchot, Maurice. *La conversación infinita*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2008. *L'entretien infini.* Paris: Gallimard, 2016.

- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Trad. Cristina de Peretti, Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Editorial Trotta, 2015. / *L'écriture du désastre.* Paris: Gallimard, 2014.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la* filosofía. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994. / *Marges de la philosophie*, Paris: Les éditions de minuit, 1972.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna.* Madrid: Akal, 1998.
- Engels, Friederich. *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring.* Trad. Grupo de traductores de la fundación Federico Engels. Madrid: Fundación Federico Engels. 2014. P. 379. / MARX, K.; ENGELS. F. *Werke.* Bd*, 20.* Berlin: Dietz Verlag.1965.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Tomo I, México: Fondo de Cultura Económica, 2015. / "Histoire de la folie à l'âge classique" En: *Œuvres.* Pléiade. Tomo I, Paris: Gallimard, 2015.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*. Tomo XIII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. / *Werke.* Bd. 9, Hamburg: S. Fischer Verlag, 1961.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*. Tomo XIV. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. / *Studienausgabe*. Bd. 3, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Tomo XVIII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.
- Girard, Mathilde et Nancy, Jean-Luc. *Proprement dit. Entretien sur le mythe.* Paris: Lignes, 2015.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Trad. Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1979), 76. /*Werke.* Bd. 2, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 496.

- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1989. / *Werke*. Bd. 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.* Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005. / *Werke.* Bd. 8, 9, 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada. 2010. [Edición bilingüe]
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Filosofía del arte o estética. (Verano de 1896).* Trad. Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada. 2010. [Edición Bilingüe]
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica.* Trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2011. / *Werke.* Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la religión.* Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta. 2018. / *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II. Leipzig: Felix Meiner. 1991.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia.* Trad. Helena Cortés Gabaudán, Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos. 1990. / *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2006.
- Heidegger, Martin *Conferencia y artículos* Trad Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994. / *Gesamtausgabe*. Bd. 7, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 99-126.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Tomo I. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino. 2000. / *Gesamtausgabe*. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Tomo II. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino. 2000. / *Gesamtausgabe*. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.1997.

- Heidegger, Martin. *Hitos.* Trad. Helena Cortés Gabaudán, Arturo Leyte. Madrid: Alianza. 2001. / *Gesamtausgabe.* Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976.
- Heidegger, Martin. *Qué significa pensar.* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta. 2005. / *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* Trad. Jorge Rivera. Santiago de Chile: Editorial universitaria. 2005. / *Être et temps.* Trad. François Vezin. Paris: Éditions Gallimard. 2014. / *Gesamtausgabe.* Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977.
- Heidegger, Martin. *Parménides*. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Akal. 2005 / *Gesamtausgabe.* Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1992.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin.* Trad. Helena Cortés Gabaudán, Arturo Leyte. Madrid: Alianza. 2005./ *Gesamtausgabe.* Bd. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1981.
- Heidegger, Martin. *La pobreza*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. / *La pauvreté (Die Armut).* Trad. Philippe Lacoue-Labarthe. Bar le Duc: Presses universitaires de Strasbourg, 2004. [Edición Bilingüe: Alemán- Francés].
- Heidegger, Martin. *Escritos sobre la universidad alemana*. Trad. Ramón Rodriguez. Madrid: Tecnos, 2009. / "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". *Gesamtausgabe*. Bd, 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Trad. Helena Cortés Gabaudán, Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2010. / *Gesamtausgabe.* Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. *Los himnos de Hölderlin. "Germania" y "El Rin".* Trad. Ana Carolina Merino Riofrío. Buenos Aires: Biblos, 2010. / *Gesamtausgabe.* Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1999.

- Heidegger, Martin. *Acerca de Ernst Jünger.* Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013 / *Gesamtausgabe*. Bd. 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica.* Trad. Gred Ibscher Roth, Elsa Cecilia Frost, Gustavo Leyva. México, FCE. 2014. / *Gesamstausgabe*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klosstermann. 1991.
- Hirt, André. *Un homme littéral. Philippe Lacoue*-Labarthe, Paris: Éditions Kimé, 2009.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe.* Bd. 2. Leipzig:Infel-Verlag, 1914.
- Hölderlin, Friedrich *Sämtliche Werke*. Bd. 4, Stuttgart: Beissner Verlag, 1962.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke.* Bd. 5. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke.* Bd. 6. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965.
- Hölderlin, Friedrich *Œuvres*. Paris : Gallimard- Pleiade, 1967.
- Hölderlin, Friedrich. *L'Antigone de Sophocle*. Trad. Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Christian Bourgois, 1978.
- Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995.
- Hölderlin, Friedrich. *Œdipe le tyran de* Sophocle. Trad. Philippe Lacoue-Labarthe. Mesnil-sur-l'Estrée: Christian Bourgois, 1998.
- Hölderlin, Friedrich. *Ensayos.* Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Ediciones Hiperión, 2011.
- Hölderlin, Friedrich. *Poemas*. Trad. Eduardo Gil Bera. Barcelona: Penguin Clásicos, 2012.
- Hölderlin, Friedrich. *Edipo. Sófocles/Hölderlin*. Trad. Helena Cortés Gabaudán, Manue Enrique Prado Cueva. Madrid: La Oficina, 2012.

- Hölderlin, Friedrich. *Antígona*. Trad. Helena Cortés Gabaudán. Madrid: La oficina, 2014.
- Jaeger Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces. México D.F: FCE. 2006. / *Paideia*. *Die Formung des griechischen Menschen.* Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. 1973.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar.* Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana. 1992. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag. 1993.
- Kant. Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Trad. Mario Caimi. México: FCE. 2009. / *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg. Verlag von Felix Meiner. 1967.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. México: FCE, 2011. / *Gesammelten Werken.* Bd. 5. Akademie Verlag. Berlin 1993.
- Lacan, Jacques. *Seminario XX: Aún*. Trad. Diana Ravbinovich. Buenos Aires: Paidós, 2008. / Séminaire *Encore: Livre XX. 1972-1973,* Paris: Seul, 1975.
- Laporte, Roger. *Lettre à personne*, Paris: Lignes, 2006.
- Murray, Gilbert. *A history of ancient Greek literature.* New York, Appleton and company, 1901./ *Cfr*. Gilbert Murray, *Historia de la literatura clásica griega*, Buenos Aires: Editorial Albatros, 1947.
- Nancy, Jean-Luc. *Exclu le juif en nous,* France: Galilée, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal.* Madrid: Alianza, 2005. /*Sämtliche Werke.* Bd. 5, Berlín: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza. 2005. / *Sämtliche Werke.* Bd. 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. Madrid: Edaf. 2006. / *Werke in drei Bänden*. Bd. 3. München, Hanser, 1954.

- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia.* Vol. V. Trad. Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta. 2012. / *Sämtliche Briefe*. Bd 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Trad.* Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2016. / *Sämtliche Werke.* Bd.4, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2018./ *Sämtliche Werke.* Bd.1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. 1988.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. En camino a su biografía.* Trad. Helena Cortés Gabaudán. Madrid: Alianza. 1992.
- Oyarzún, Pablo. *Entre Heidegger y* Celan, Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2013.
- Platón. *Diálogos III.* trad. M. Marínez Hernández, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos. 1982.
- Platón. *Diálogos VIII.* Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos. 1982.
- Platón. *Diálogos I.* trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos. 1985.
- Platón. *Diálogos IV.* Trad. Conrado Egger Lan. Madrid: Gredos. 1988.
- Platón. *Diálogos VI.* Trad. Mª Ángeles Durán, Francisco Lisi, Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos. 1988.
- Presocráticos. *Los filósofos presocráticos.*Vol. I Trad. Conrado Egger Lan, Victoria E. Julia. Madrid: Gredos, 1981.
- Potestà, Andrea. *El origen del sentido.* Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados. 2013.
- Reik, Theodor *Variations psychoanalitiques sur un thème de Gustav Mahler*. Trad. Philippe Rousseau. Paris: Denoël, 1972.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours qui a remporte le prix a l'academie de Dijon*. Geneves: Barillot & fils, 1750.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Jean-Jaques Rousseau, citoyen de Geneve à Christophe de Beaumont*, Amsterdam: Marc Michel Rey, 1763.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Collection complettte des œuvres de J.J. Rousseau.* Tomo VI, Londres: J.L. de Boubers, 1776.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Escritos de combate*. Trad. Salustiano Masó. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Flammarion, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau y sus ensoñaciones*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés, 2016 / *Les rêveries du promeneur solitaire,* Paris: Flammarion, 1997.
- Sepúlveda, Pedro. *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto.* Buenos Aires: Biblos. 2018.
- Schelling, Friedrich. *Cartas sobre el dogmatismo y el* criticismo. Trad. Virginia Careaga. Madrid: Tecnos, 2013. / *Hauptwerke der Philosophie.* Bd. 3*,* Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1914.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. Jaime Feijóo, Jorge Seca. Barcelona: Anthropos. 1999. [Edición bilingüe].
- Syberberg, Hans-Jünger. *Hitler. Un film d'Allemagne*. Trad. François Rey, Bernard Sobel. Paris: Éditions Seghers/Laffont, 1978.

2.2. ARTÍCULOS Y CONFERENCIAS

- Abettan, Camille. “L’évènement et l’historicité de l’éxistant chez Heidegger et Maldeley”. Dans: *Alter. Revue de phénoménologie*. (Association Alter, Archives Husserl, 2015), 279-294.
- Atger, Paul-Étienne. “Phénomène, schème, figure. L’origine de l’ontologie figurale de Heidegger” en: *Les Études philosophiques*, No. 1, Heidegger, du Nous au Geist (2006), p. 29-46.
- Bailly, Jean-Christophe. “L’épreuve de l’immédiat”. En: *L’esprit createur.* Vol 57. Nº4 (2017), 30-38.
- Beaufret, Jean. “Heidegger et le monde grec.” En: *De l’existentialisme à Heidegger.* Paris: Vrin, (2000), P. 101-106.
- Bianchi, Aristide et Kharlamov, Leonid. “Presentación” En: *Agonía terminada, agonía interminable. Acerca de Maurice Blanchot.* Trad. Graciela Montes. Buenos Aires: Nueva Visión. 2014, 7-45. / “Présentation”. En: *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice* Blanchot, Paris: Galilée, (2011), 9-53.
- Bianchi, Aristide et Kharlamov, Leonid .“Passer au téâtre”. En: *L’Esprit créateur*, Vol. 57, No. 4, (2017), 10-21.
- Birnbaum, Antonia “La sobriété, de Lacoue-Labarthe à Hölderlin”. En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et* l’impossible, Clamency: Nouvelle editions lignes, (2010), 41-60.
- Cerezo, Pedro. “Metafísica, técnica y humanismo”. En: *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Editorial complutense, (1997), 59-92.
- Crépon, Marc. “l’explication interminable” *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, Paris: Mayo, (2010), 12. 134-141.
- De Mingo, Alicia. “La comunidad en cuestión: Un episodio de la historia moral del teatro, según Rousseau.”. EN: *Valenciana*, Vol.5, Nº. 9, (2012), 91-119.
- Derrida, Jacques. “Cogito e historia de la locura.” En: *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, (1989), 47-89./ “Cogite et histoire de la folie. En: *L’écriture et la différence*, France: Éditions du Seuil, (2014),51-98.

- Derrida, Jacques. “Ja, ou le faux-bond (II)”. En*: Points de suspension. Entretiens.* Paris: Galilée. (1992), 37-82.
- Derrida, Jacques. “Le lieu dit: Strasbourg.” En: *Penser à Strasbourg*, Paris: Galilée, (2004). 31-60.
- Derrida, Jacques. “La farmacia de platón.”. En: *La diseminación*. Madrid: Espiral/fundamentos. 2015, 91-263. / “La pharmacie de Platon” *La dissémination.* Seuil. Lonrai. 1993, 77-214.
- Derrida, Jacques. “Carta a un amigo japonés”. En: *Psyché: Intervenciones del otro.* Trad. Cristina de Peretti. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, (2017),1033-1048. / “Lettre à un ami japonais”. En: *Psyché. Intenvions de l’autre II.* Paris: Galilée. 2003, 9-14.
- Derrida, Jacques. “Desistencia” En: *Psyché. Invenciones del otro*. Trad. Cristóbal Durán. La cebra. Edición digital. (2017) / “Désistence”. En: *Psyché. Inventions de l’autre II.* Paris: Galilée. (2003), 201-238.
- Deutsch, Michel. “Philippe Lacoue-Labarthe et le théâtre”. *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, Paris: Mayo, (2010), 95-104.
- Duque, Félix. “Estudio preliminar.” En: *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva.* Vol I. Madrid: Abada. (2011), 13-182.
- Fernández, Diego y Potestà, Andrea. “Prefacio”. En: *La verdad sublime*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2015.
- Finter, Helga “L’écho de la scène”. En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, France: Lignes, (2010), 61-66.
- Foucault, Michel. “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” En: *Historia de la locura en la época clásica.* Tomo II. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, (1998), 340-372. / “Mon corps, ce papier, ce feu” En: *Œuvres.* Tomo I, Pléiade, (Paris: Gallimard, 2015), 624-650.
- Gasché, Rodolphe. “Situationniste, pour une part”. *Lignes.* Nouvelle édition Paris: lignes*. 22*, (2007), 120-129.

- Goldschmit, Marc. “La condition impossible de l’existence poétique.”. *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, (France: Lignes, 2010), 179-192.
- Granel, Gérard. “Remarque sur l’accès à la pensé de M. Heidegger”. En: *Traditionis traditio.* Paris: Gallimard. (1972), 114-153.
- Grondin, Jean. “La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger.” En: *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 3. (1988). Pp. 381-400.
- Heidegger, Martin. “Warum bleiben wir in der Provinz” *Gesamtausgabe.* Bd. 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (1983), 9–14.
- Heidegger, Martin. “Hacia la pregunta por el ser”. En: *Acerca del nihilismo.* Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidos. (1994), 71-127. / “Zur Seinfrage”. *Gesamtausgabe*. Bd. 9. Framkfurt am Main: Vittorio Klostermann. (1976), 385-426.
- Heidegger, Martin. “Debajo y a través de los altos abetos” En: *Desde la experiencia del pensar*. Trad. Claudio Cesar Calabrese. Buenos Aires: Vórtice, (2014), 7-20. / “Aus der Erfahrung des Denkens. Unter den hohen Tannen hindurch” *Gesamtausgabe.* Bd. 13, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (1983), 75-86.
- Heidegger, Martin. “Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser’”. En: *Tiempo y* ser, Madrid: Tecnos, (2000), 77-94 / “Protokoll zu einem Seminar über den Vortag ‘Zeit und Sein’”. *Gesamtausgabe.* Bd. 14, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (2007), 31-64.
- Heidegger, Martin. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En: *Tiempo y* ser, Madrid: Tecnos, (2000), 77-94 / “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”. *Gesamtausgabe.* Bd. 14, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (2007), 67-90.
- Heidegger, Martin. “Mi camino en la fenomenología”. En: *Tiempo y* ser, Madrid: Tecnos, (2000), 95-104. / “Mein Weg in die Phänomenologie”. *Gesamtausgabe.* Bd. 14, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (2007), 91-102.

- Hirt, André. "<Sainteté> de Lacoue"" En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*. France: Lignes, (2010). 19-40.
- Kharlamov, Leonid. "Granel et Lacoue-Labarthe entre Marx et Heidegger" En: *L'archi-politique de Gérard Granel*, Mauvezin: Trans-europ-repress, (2013). 221-238.
- Lacan, Jacques. "El seminario sobre 'la carta robada'". En: *Escritos.* Vol. I. Trad. Tomás Segovia. Siglo XXI, México, (2005), 5-58. / "Le séminaire sur « la lettre volé »". En*: Ecrits*, Paris: Seul, 1966, 11-64.
- Lacan, Jacques. "El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tan como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Escritos*. Vol. I. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo XXI, (2003). 86-93. / "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je". En: *Écrits*, Paris: Seuil, (1966), 93-100.
- Lacan, Jacques "La instancia de la letra en el inconsciente". En: *Escritos.* Vol. I. Trad. Tomás Segovia. Siglo XXI, México, (2005), 473- 509. / "L'instance de la lettre dans l'inconscient.". En: *Ecrits*, Paris: Seul, (1966), 493-530.
- Lèbre, Jérôme, "Un lyrisme sans sujet. Lacoue-Labarthe et Celan". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, Paris: Editions Ligne,(2010), 209-230.
- Luna, José. "El cuidado de la obra de arte en la fantasía". En: *Tópicos. Revista de filosofía.* Nº56. (2019), 145-165.
- Manchev, Boyan. "Le dernier romantique ou de l'anarchie poétique". En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, France: Lignes, (2010), 249-270.
- Muñoz, Francisco. "Actualidad del pensamiento de Friedrich Schlegel. Acercamiento a la deconstrucción" En: *Revista de filosogía alemana.* Nº 5. Madrid: UCM. (1997),5-28.
- Nancy, Claire. "Le nom-lieu Thorikos". En: *L'esprit createur.* Vol 57. Nº4 (2017), 22-29.

- Nancy, Jean-Luc. “D’une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe.” En: *Revue l’animal.* N° 19-20, Paris, (2008). 107-113.
- Nancy, Jean-Luc. “Philippe.” En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*. France: Lignes, (2010). 409-433.
- Nancy, Jean-Luc. “Philippe Lacoue-Labarthe à Strasbourg”. En: *Europe. Revue littéraire* mensuelle, Nº 973. Paris, mayo, (2010), 11-16.
- Oyarzún, Pablo “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción.” En: *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia.* LOM. Santiago de Chile. 1995, 5-44.
- Oyarzún, Pablo. “Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche”. En: *La letra* volada. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, (2009). 122-146.
- Potestà, Andrea “L’emphase du caché”. En: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, France: Lignes, 2010. 389-408.
- Resnik, Salomón. “La madre arcaica y la función del padre”. En: *Revista de Psicoanálisis de APM.* Tomo 47. Nº 2, Madrid: (1990), 246-257.
- Rivera, Jorge. “Jemeinigkeit”. En: Seminarios de Filosofía, N° 11, (1998), 83-105.
- Ronell, Avital. “l’indélicatesse d’un interminable fondu au nour…” *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, Paris: Mayo, (2010), 17-29.
- Ronell, Avital. “Postface: A talk with Avital Ronell. (About Philippe Lacoue-Labarthe)”. En: *Conrad’s. Heart of darkness and contemporary thought. Revisiting the horror with Lacoue-Labarthe.* New York:Bloomsbury Academic, (2012), 260-267.
- Sánchez, Ricardo. “¿La Fenomenología del espíritu como *Bildungsroman*?” En: *Eikasia. Revista de filosofía.* Nº 15, (2017), 99-112.
- Schlegel, Friedrich. “Fragmentos críticos.” En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán.* Trad. Cecilia González, Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial. (2012). 112-131. / “Kritische

Fragmente". *Das Literarisch-Absolute*. Berlin: Verlag Turia + Kant. (2016). 106-125.

- Schlegel, Friedrich. "Fragmentos de Athenaeum." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán.* Trad. Cecilia González, Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial. (2012). 132-224. / "Fragmente des Atheneums". *Das Literarisch-Absolute*. Berlin: Verlag Turia + Kant. (2016). 126-214.
- Schlegel, Friedrich. "Sobre la esencia de la crítica." En: *El absoluto literario. Teoría de la literatura y del romanticismo alemán.* Trad. Cecilia González, Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial. (2012). 505-516. / "Vom Wesen der Kritik". *Das Literarisch-Absolute*. Berlin: Verlag Turia + Kant. (2016), 480-492.
- Tatari, Marita. "L'extime du drame". En: *Europe. Revue littéraire mensuelle.* Nº 973, Paris: (2010), 105-112.
- Theis, Robert. "Aspects et perspectives du problème de la limite dans la philosophie théorique de Kant." En: *Tijdschrift voor Filosofie,* 52. N. 1. Luxembourg. (1990), 62-89.
- Verdugo, Fátima. "La necesaria amistad primera". En: *Paideia*, 19. Nº 42. (1998), 25-38.
- Walton, Roberto. "Temporicidad e historicidad" En: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos. Madrid. (2015). P. 371-396.

3. OTROS RECURSOS

- Deutsch, Michel (Dir.). *Alsace, terre* étrangère, Alsace: Carmin films, 2002, DVD.
- Deutsch, Michel (Dir.). *Le voyage à Tubingen. Un portrait de Philippe Lacoue-Labarthe,* France: Sepia & France. 2013, DVD.

- Baudillon, Christine et Lagarde, François (Dir.), *Entretiens de l'Île Saint*-Pierre, France: Production hors œil, 2006, DVD.