

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera de Psicología

## Oquedad del lenguaje

Aproximación al concepto de silencio desde el psicoanálisis y la filosofía

Profesor Guía: Kathya Araujo

Metodólogo: Genoveva Echeverría

Profesor Informante: Daniela Mirone

Alumno: Juan Carlos López

Tesis para optar al grado de Licenciado en Psicología

Santiago de Chile, 7 de junio de 2007

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. Resumen:.....	Pág. 4
2. Introducción:.....	Pág. 5
3. Capítulo I	
❖ El silencio en el psicoanálisis:.....	Pág. 17
4. Capítulo II	
❖ Wittgenstein y la ética del silencio:.....	Pág. 57
5. Capítulo III	
❖ El son del silencio en heidegger:.....	Pág. 96
6. Capítulo IV	
❖ Discusión y perspectivas:.....	Pág. 157
7. Conclusión.: .....	Pág. 171
8. Referencias: .....	Pág.178

Dedicado a mis queridos padres.

## RESUMEN

Esta tesis se enfoca sobre la posibilidad de generar un cruce entre Lacan, Wittgenstein y Heidegger, en torno a la temática del silencio. Se realiza un recorrido a las principales obras de cada autor y de esboza un análisis de conceptos en relación con el silencio y palabra. El estudio aporta una visión integradora de aspectos centrados en la poética y filosofía del lenguaje, realizando un cruce novedoso entre tales autores. La psicología requiere un estudio de este tipo, por cuanto permite abrir nuevos cauces a la reflexión en torno al silencio y su relación con el ser humano.

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de este trabajo, me propongo realizar una aproximación teórica en torno al silencio, en tanto oquedad del lenguaje, y buscaré establecer los parámetros teóricos de este trabajo a partir de la obra tres autores: Lacan, Wittgenstein y Heidegger. Se trata de un tema que en sí no ha sido abordado directamente en otros trabajos o investigaciones en una escuela de psicología. Aún por ello se trata de un tema que atañe a la intelección de esta disciplina, que atañe a la psicología como dispositivo de palabra, escucha y silencio, en tanto lugar para el sujeto, su ser y su decir. Se trata de una constelación de temas y autores originales; por ello este trabajo se nutre de muchas venas<sup>1</sup>.

¿Por qué “la oquedad del lenguaje”? Oquedad se refiere a lo que queda hueco en un espacio determinado; también refiere a insustancialidad de lo que se habla y de lo que se escribe, según la definición de la Real Academia Española.

---

<sup>1</sup> Durante la preparación de este trabajo, en la que tuve que realizar una intensa búsqueda de material propicio, me encontré con que si bien el silencio es un tema recurrente en filosofía (autores como Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, entre otros varios, lo tratan como un elemento fundamental en la filosofía), en psicología no lo es tanto; y si bien no está ausente completamente de las bibliotecas de esta disciplina, su estudio consiste en una ligazón de trabajos recopilados desde áreas como la lingüística, la filología, la psiquiatría y la filosofía, en los que se centran en el silencio como un fenómeno de la comunicación humana o como expresión de algún trastorno psíquico. Como este no es un trabajo estrictamente psicológico, sino más bien, una alianza filosófica-psicoanalítica, estos trabajos no me parecieron pertinentes para la orientación que debía seguir este, particularmente. Ahora, respecto de la constelación de autores que se presenta esta tesis, no hubo ninguna investigación que se aproximara al intento de esta, si bien podemos encontrar numerosas aproximaciones entre Lacan y Heidegger, o Wittgenstein y Heidegger. Las que intentan programar un cruce teórico entre Wittgenstein y Lacan son escasas.

El silencio, en tanto que “Oquedad del lenguaje”, es, en mi elaboración, parte esencial de la entidad lingüística, instancia y lugar desde el que se precipita todo lenguaje, y a la vez ocaso y desenlace de todo discurso. El silencio corresponde a aquella ausencia de palabras y pensamientos (oquedad) en torno a los que se teje el lenguaje, lugar desde el que son posibles todas las direcciones, toda levedad y toda gravedad, toda verdad y toda mentira. Y en tanto que lugar desprovisto de un sentido, grado cero de la palabra, punto desfalleciente de la certidumbre, el silencio es el acontecimiento poético y creador desde el que la genética lingüística se gesta; *el silencio, en tanto que oquedad del lenguaje, representa la múltiple posibilidad de creación de sentido, lugar del exceso inefable y de la inconmensurable expansibilidad de la gramática.*

Mi objeto en este estudio es, por lo tanto, ese punto sobre el que se deslizan todas las significaciones, sobre el que se produce la colisión del sentido, pero que a su vez, constituye el punto en el que se hace posible la emergencia de la palabra poética, palabra preñada de valor semántico, palabra creadora. Este objeto, que yo denomino “silencio”, en cuanto que “oquedad del lenguaje”, es sobre el que vamos a reflexionar aquí, y en lo posible, extraer algunas conclusiones teóricas relevantes donde se pueda notar el alcance y la relevancia fundamental que detentan estos tres autores para la psicología.

Como sabemos, el silencio en cuanto que acontecimiento (y no mero fenómeno) cobra una importante vigencia en el campo de la literatura, la poesía, la filosofía y el psicoanálisis. En el ámbito de la psicología y la psiquiatría no está exento de una atención y una curiosidad señera. ¿Por qué? Básicamente por una sencilla razón: el ser humano es aquel lugar en el que estalla toda palabra, todo silencio, todo deseo de decir o de callar y toda fuerza lingüística, como toda impotencia verbal. El objeto de la psicología lo constituye el ser humano, y es el ser humano quien puede decir si hay o no hay silencio.

Pero para separar las aguas, en el ámbito de la psicología se trata menos de pensar las cosas que de considerarlas como fenómenos psíquicos; en este sentido, para la psicología, el silencio, en cuanto oquedad del lenguaje, podría estar muy lejos de sus intereses. Por eso es que quiero dejar bien establecido que esta no es una investigación que se enmarque en los moldes tradicionales de la ciencia psicológica, sino más bien en un diálogo, entre filosofía y psicoanálisis. No por ello, estamos en posición de decidir que este no es un trabajo atingente o importante para psicólogos, puesto que si lo es: todo ser humano cuya labor sea el trabajar con las palabras, empleándolas para rectificar el sentido, para subvertir la lógica o consensuar criterios, ha de verse, en el mejor de los casos, preocupado por aquello que sucede en ellas. Pues bien, el silencio es algo que sucede en la palabra. El silencio en cuanto oquedad del lenguaje es algo que sucede en el orden del discurso todo el tiempo, pero no siempre es advertido.

En este trabajo se piensa el silencio en función de dar alguna visión respecto de su estar entremedio de las palabras y, también, se lo busca posicionar en el orden del discurso, intentando obtener una intelección crítica de su entidad en cuanto que elemento crucial del quehacer del psicoanalista. Pretendo establecer cual es el estatuto del silencio en cuanto oquedad del lenguaje, en el contexto teórico del psicoanálisis lacaniano, donde no sólo se trata de hablar o callar lo traumático, sino también, de un decir auténtico, o sea un decir en sintonía con el sujeto que lo profiere.

Pero, ¿por qué estos dos filósofos, Wittgenstein y Heidegger, si se trata de una tesis de pregrado de psicología? Pues, por dos sencillas razones: porque ambos filósofos, son interlocutores constantes y antecedentes necesarios de la disciplina psicoanalítica, y elemento perentorio del saber psicológico; y, porque, son dos autores que a mi personalmente me interesa interpelar a través de este trabajo.

¿Qué particular relevancia puede tener un trabajo de este tipo, es decir, un trabajo mitad psicoanalítico, mitad filosófico, que, además, se nos presenta como una tesis psicológica? Pues, una: constituye una contribución a la labor de gestar los cruces y relaciones entre un par de antagónicas disciplinas que, sin embargo, requieren de una estratégica comprensión mutua en aras de potenciar el enfoque de los procesos psicológicos y del quehacer clínico: *a riesgo de que ello sea meramente posible y no necesario.*

¿Por qué, además, tomar como compañeros de viaje a un par de filósofos, colegas pocas veces valorados en nuestra aséptica disciplina psicológica<sup>2</sup>? Por una causa: la sana y necesaria colaboración entre las disciplinas de las ciencias humanas. En lo que a mi respecta, he optado por un camino de doble vía puesto que nunca he dejado de hacer expediciones al vecino país de la filosofía, en busca de nuevas ideas, puntos de vista u oposiciones al pensamiento muchas veces médico de la psicología. Tengo la intención de hacer ocupar un espacio en común, puesto que el lenguaje, en cuanto objeto de estudio, no se puede reducir a mero sistema de símbolos, organizado, estructurado y coordinado con funciones sensoriomotrices, ya que por sobretodo es acertijo, enigma, encrucijada y vorágine.

Mediante este trabajo, el lector puede obtener una perspectiva. Una perspectiva que puede ser útil o inútil, dependiendo del lector, pero que ante todo es el producto de una reflexión personal, matizada por el devaneo de un estudiante, por sus dudas y preguntas, más que por sus pedestres conocimientos, y por ello quizá más incierta que objetiva.

Por ello, se agradece a la Escuela de Psicología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y al cuerpo docente que lo forma, el haberme permitido realizar esta poco rentable actividad.

---

<sup>2</sup> Actitud de displicencia muchas veces más que recíproca.

## PRECISIONES TEMÁTICAS

Como hemos dicho, aquí se realizará un estudio sobre el silencio, se planteará la tesis del silencio como oquedad del lenguaje y se intentará realizar un paralelo entre psicoanálisis y filosofía, tomando como puente temático el silencio en el lenguaje. Por ello se realizará una aproximación a lo que Wittgenstein, Heidegger y Lacan refieren sobre el silencio.

Para este estudio en particular, el silencio se ha conformado como “oquedad del lenguaje” y en función de esta designación, *representa la múltiple posibilidad de creación de sentido, lugar del exceso inefable y de la inconmensurable expansibilidad de la gramática: límite crítico de la palabra*

¿Por qué límite crítico de la palabra? Porque desde él y hacia él, el sentido, como posibilidad de lectura, conversación o interpretación, se forma o se deshace. “Oquedad del lenguaje” representa para este estudio el intervalo entre la presencia y la ausencia del sentido, que puede presentarse tanto por una palabra inauténtica, como por la presencia de un decir genuino.

No se identifica aquí el silencio como el callarse. Como un estar absorto o no tener palabras. No se habla de un silencio como de facto. No haremos una muestra donde se tome un grupo de personas que puedan dar testimonio de su

experiencia con el silencio. Tampoco intentaremos dar con una novedosa definición de lo silencioso.

Se busca determinar el lugar del silencio como oquedad del lenguaje en el psicoanálisis, es decir, determinar el estatuto de la oquedad del lenguaje para la interpretación psicoanalítica del lenguaje.

De pasada, se hará mención al segundo sentido de la palabra oquedad, es decir, la oquedad del lenguaje en cuanto obsolescencia de la palabra, ocaso de la entidad lingüística a partir de la insustancialidad de cómo se habla y escribe actualmente.

Una de las formas en las que se denuncia el silencio en el sentido de habladuría en esta tesis es bajo la modalidad de una obsolescencia del estatuto de la palabra, la erosión del lenguaje, el empobrecimiento y la retirada de la poesía, tras el avance de los discursos amo, es decir, los discursos en los que se sostiene una plenitud impermeable a las diferencias. El discurso amo (científico, técnico, global) se presenta aquí como una modalidad de la oquedad del lenguaje, porque en su decir no se menciona al sujeto, perdiendo de vista la originalidad del deseo y la autenticidad de un pensamiento profundo y no ligero.

## **OBJETIVOS**

El objetivo principal de esta investigación será plantear una noción de silencio que relacione los aportes del psicoanálisis lacaniano y la filosofía de Wittgenstein y Heidegger. En segundo lugar, se buscará establecer la hipótesis del estatuto del silencio como oquedad del lenguaje para la teoría psicoanalítica.

## **ANTECEDENTES**

Tenemos, en primer lugar, una noción de los límites del lenguaje relacionado con el resguardo intrínseco del sentido del enunciado, en la que el silencio opera como límite ético de la palabra, en la lectura de Wittgenstein. En segundo lugar, el deslindamiento entre palabra auténtica y palabra inauténtica, entre poesía y habladuría, nos aproximan a una noción de silencio como otredad radical de la palabra, sobre la que se desprende la posibilidad de la creación poética en la lectura de Heidegger. Y en tercer lugar, la noción de “letra” en el contexto psicoanalítico, noción que se aproxima a la definición de silencio como otredad del lenguaje, en la lectura de Lacan.

*El silencio es un tema recurrente, aunque subrepticio en el psicoanálisis.* En un principio, Freud logró dar cuenta de cierto desfasaje entre la sexualidad y el habla. Por su parte, la noción lacaniana de lo Real, cuya lógica apunta a escribir la inconmensurabilidad existente entre lo real (sexual) y la palabra, inscribió este desfasaje en términos topológicos. Lo real, imposible e indecible por esencia, representa aquel lugar que el lenguaje no logra recubrir completamente. Freud postula que la realidad sexual sería asintótica respecto del lenguaje; *un silencio entre el deseo sexual y la palabra.*

Heidegger establecerá el ser del hombre como aquel que “habita poéticamente”, y en cuyo decir esta en juego la poesía como decir del Ser y fundamento del ser humano. Para Heidegger, el lenguaje se encuentra enfrentado con una otredad radical, a la que él denomina con el nombre de silencio, y su función primordial es la de gestar lo nuevo en el seno de cada época histórica. Para Heidegger, el lenguaje no aparece como un mero instrumento de comunicación. Se trataría, más bien, del *fundamento de la esencia humana en cuanto son del silencio.*

El silencio, en el caso de Wittgenstein, estaría asociado a la idea de las fronteras del discurso y a lo que traspasa esas fronteras, es decir, la experiencia estética, ética y moral, *lo místico*. La postura de Wittgenstein durante sus escritos de juventud, que más tarde trocará por una actitud pragmática frente al lenguaje, se caracteriza por la tentativa de demostrar que hay cosas de las cuales el lenguaje en su limitada capacidad no podría dar cuenta sin caer en una suerte de contradicción

lógica, y que tales cosas, debido a que traspasan la esfera de lo decible, sólo son pasibles de ser mostradas. Es así que lo que no puede ser dicho, lo místico, en términos de Wittgenstein, sólo puede ser mostrado. *Mostración y silencio, ejes de la mística wittgensteineana.*

En la lectura psicoanalítica del silencio nos encontramos con una lógica que no se va a establecer sobre la ilusión de un lenguaje totalizante, un lenguaje completo y sin fisuras, ya que el lenguaje se constituye como totalidad, universalidad del significado y univocidad sólo en tanto que excluye su límite intrínseco hacia un borde externo (Zizek, 2006, 152).

Por el contrario, la experiencia analítica se va articular a partir de la incidencia de la lógica del no-todo, una lógica donde el decir a medias de la verdad, como única manera factible de hablar de todo, y de lo imposible de decir también, va a ocupar un lugar determinante en la clínica psicoanalítica. El silencio en este sentido, corresponde, por un lado, al silencio de lo real, de lo pulsional, que mediante una escritura topológica se podrá sostener en un discurso; y por otro, corresponde a la lectura del silencio como significante en la esfera de lo simbólico, el cual va a encontrar diversas lecturas en cada circunstancia clínica distinta. *Silencio real y silencio simbólico.*

En el presente estudio, intentaré poner el acento en esta contradicción: si bien el silencio de lo real es un asunto frente a cual los psicoanalistas prestan atención, de lo que va a tratarse en definitiva, será de articular ese silencio real en la cadena significativa, evitando caer en un mutismo.

*Se observa cierta desconfianza hacia la verdad de las palabras.* La capacidad nominadora de los conceptos y su veracidad se ha visto desacreditada en algunos ámbitos de la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. El silencio en cambio, se establece como el origen y el ocaso sentido. En este sentido, nuestra pregunta es: ¿Cuál es el sentido del silencio para estas disciplinas? ¿Qué nos responde la doctrina psicoanalítica?

En Freud y Lacan, el campo de la experiencia analítica, tiene soporte fundamental: las palabras. Pero ¿Qué hay de lo indecible? ¿Hasta donde el silencio puede ser apropiado para un proceso de escritura? *En la teoría psicoanalítica hay un lugar para escuchar el silencio y admitirlo como un auténtico decir del sujeto de lo inconsciente.*

## **PRECISIONES METODOLOGICAS**

Mi propuesta metodológica es la de realizar un ensayo sobre cada uno de los tres autores (Wittgenstein, Heidegger y Lacan) en los que se exponga de que manera ellos hicieron suyo el tema del silencio y cuales fueron sus principales aportes. Luego de esto, se realiza el cruce entre las tres lecturas, en la que se esboza un análisis de los principales puntos y se propone una síntesis crítica. Finalmente, en mis conclusiones, haré un breve repaso de los tópicos elementales de cada autor en torno a la temática del silencio y de sus puntos de convergencia, destacando las diferencias u oposiciones, para terminar contorneando algunas reflexiones personales sobre oquedad del lenguaje, silencio social, poética del silencio y olvido y silencio.

Ahora, la configuración de cada capítulo está determinada por la siguiente estructura. Se expone la lectura y resumen de un texto en particular de cada autor. Además, se establecen lecturas paralelas de otros autores, comentaristas y traductores, para completar así un visado más consistente. Algunos antecedentes históricos se irán presentando para exponer las circunstancias en las cuales se gesta la obra aducida.

## **CAPÍTULO I: EL SILENCIO EN EL PSICOANÁLISIS**

Durante esta parte, intentaré hacer un pequeño esbozo acerca la noción de lo Real en Jacques Lacan, en función de desprender de ella una aproximación al concepto de silencio presente en el psicoanálisis. No realizaré una singladura del concepto, puesto que tal trabajo excedería a las pretensiones de esta investigación en general y no constituye tampoco su objeto principal. Me concentraré básicamente en algunos aspectos cruciales de la teorización llevada a cabo por el psicoanalista francés durante dos de sus trabajos que a mi parecer constituyen importantes accesos a la cuestión de la subjetividad y el lenguaje en psicoanálisis; me refiero a el seminario sobre la psicosis y al seminario de la ética del psicoanálisis. Anticipo que la lectura de este autor está mediada por la interpretación y elaboración que realiza S. Zizek en torno a la obra lacaniana.

Es ampliamente reconocida la dificultad de los textos de Lacan. Se logra ver en ellos (y en su difícil lectura) la problemática de la palabra y de cómo ella se inserta en las cosas sobre las cuales pretende hacer ciencia. Hay en Lacan un intento de fijar una ciencia estricta de lo real<sup>3</sup> por medio de la letra y luego por medio de las matemáticas. ¿Cómo acercarse hacia aquello que no cesa de eludir –y elidir- tanto a lo que lo nombra, como al sujeto que lo convoca? Hay en ello una gran dificultad. Un imposible.

---

<sup>3</sup> Lo real como aquella entidad sobre la que se ciernen las mas vetustas discusiones y todo un edificio de construcciones metafóricas y elípticas. Lo real como lo sin ley y el pretexto para un aún que no cesa de ser.

El mérito de un hombre vapuleado por la opacidad de su discurso, por el rigor de su letra, es el de cierta provocación que va ligada a un desentumecimiento del discurso. De las formas inertes de la palabra filosófica o el sopor en las instituciones científicas. Una excomunión para el que osó violar las certidumbres de la época, siguiendo los pasos de Freud, un psiquiatra ecléctico y no menos transgresor.

Este intento de escribir (de - letrear) el orden de lo real, (de lo real en general y no todavía aquel real lacaniano, sino el real desde el que determinada faz de la poesía representa otro tropiezo más, otra sub-versión más) no está exento de la persecución y el escarnio. Y más aún, no está libre de desembocar en el desencanto nominalista o la deriva pragmática, en tanto suerte de escape a los atolladeros del discurso y el lenguaje.

Sin embargo, las matemáticas constituyeron un apoyo sobre el que Lacan va a ilustrar su alcance sobre la posición de lo inconsciente en un mundo de lenguaje. Un mundo irisado por la letra y del que las matemáticas, en cuanto recurso neutro, desprovisto de significaciones cuajadas, van a intentar articular los movimientos semánticos del sujeto y su deseo.

Los matemas<sup>4</sup> para Lacan serán la única salida posible para llevar a cabo la transmisión de un saber por el que se cuele siempre, inexorablemente, la equivocidad, el sinsentido, el absurdo y la idiotez. Por ello, las matemáticas son el recurso donde él ve la posibilidad de unas fórmulas capaces de transmitir (sin resto) su enseñanza, pero a la vez, capaces de plantear abiertamente la cuestión de la polisemia del lenguaje y el carácter de semblante de un discurso irrevocablemente subversivo<sup>5</sup>. La escritura de un silencio, de un indecible<sup>6</sup>, el psicoanálisis. La escritura de un fracaso, el continuo fracaso con el que nos enfrentamos los sujetos en cuanto se trata de hablar o escribir... *de más*. Fracaso de la palabra. Se trata de una relectura del estatuto de la falta y el agujero, en tanto determinantes de lo decimos o callamos, de lo que actuamos o fingimos. La escritura de la castración y reconocimiento a la vez, de la función primordial de la letra.

---

<sup>4</sup> A falta de poder decir, Lacan pasa del decir al mostrar, mostrar donde ello goza. En esa mostración se halla un importante punto de comparación entre Wittgenstein y Lacan.

<sup>5</sup> “En matemáticas, cuando todo está dicho, todo está escrito, está terminado, deja de interesar al matemático. A través de una letra que agujerea, las matemáticas parecen proceder a una suerte de vaciamiento del sentido. Mientras que el psicoanálisis, la exploración del decir continúa” (Fonteneau, 2000, p. 211)

<sup>6</sup> “No hay nada más difícil de aprehender que este rasgo de l'une-bévue, por el que he traducido el Unbewusst, que quiere decir en alemán inconsciente. Pero traducido por l'une-bévue, eso quiere decir muy otra cosa — un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra. Es precisamente de eso que se trata. Cuando nos confundimos de llave para abrir una puerta que precisamente esta llave no abre, Freud se precipita para decir que uno ha pensado que ella abría esta puerta, pero que uno se confundió. Equivocación (bévue) es el único sentido que nos queda para esta conciencia. La conciencia no tiene otro soporte que permitir una equivocación (bévue).” (Lacan, 1977, p. 40)

*El espinoso objeto del psicoanálisis.* Durante sus últimos años de enseñanza, se ve en Lacan una orientación distinta en sus trabajos. La lectura del Tractatus de Wittgenstein y del Ulyses joyceano van a marcar profundamente la letra de los escritos en el sentido de buscar en el sinsentido, el silencio, las matemáticas, un recurso a la transmisión de sus esquemas. Se dedicó a trabajar sobre los matemas, preconizando de esta forma una escritura silenciosa "... Lacan se entregó con pasión a la geometría de los nudos, de las trenzas, de los toros y de los pedazos de cordel, hasta disolverse él mismo en el estupor mudo de una afasia Nietzscheana." (Roudinesco, 2000, p. 522 - 523).

Se habla de un énfasis distinto en torno a lo real, durante estos años de matemas y letras. La primacía de lo simbólico, en el acto analítico, va cediendo el paso a una primacía de lo real, dando cuenta de un movimiento desde el área de las figuras de sentido a las figuras de dicción<sup>7</sup>. Por ello, el analista, en su discurso, va aceptando ser ese desecho del lenguaje, su desperdicio, la letra que anuda varios sentidos, y que gracias a ese movimiento su decir evita caer en el atolladero de un decir-todo.

---

<sup>7</sup> En 1976, en Niza, Lacan sostiene que "Es en 'lalengua' con todos los equívocos que resultan de todo lo que lalengua sustenta de rimas y de aliteraciones (...) que se enraiza toda una serie de fenómenos 'catalogados' por el psicoanálisis" (Harari, 2004, p.4) Lalengua, noción que revisaremos en más profundidad, se define básicamente como el idioma particular que cada sujeto habla, y que da cuenta, por medio de sus "características", de las formaciones de lo inconsciente. Incluye además un elemento fónico, sónico también, y con esto anuda lo real del lenguaje en dirección a manifestar la incidencia directa de lo real en el discurso. Harari señala que el pasaje desde lo simbólico hacia lo real "transporta la cuestión desde el cambio de sentido, y/o, desde la obtención de un sentido figurado, hacia la consideración de las figuras de dicción, esto es, las que afectan la forma y la pronunciación de las palabras" (Harari, 2004, p. 4) El autor presenta una interesante aproximación a la incidencia de lo real en lo simbólico, a través de una noción lacaniana de "puntas de lo real" (Lacan, 1976, citado en Harari, p. 4), puntas hacia las que se dirige la praxis poética del analista, a decir de Harari.

Para Lacan el decir es un acto, y en este sentido, el silencio es una elección (Fonteneau, 2000, p.224). El silencio en la interpretación analítica va a estar orientada más bien a “hacer olas” y no simplemente a ser comprendida en un sentido unívoco.

*Ahora, lo real, en cuanto dimensión borromeana en la escritura lacaniana, corresponde, en cierto modo, a lo que se intenta “mostrar” a través del acto analítico; se establece como una de las nociones centrales del psicoanálisis y una de las más problemáticas.* Se han acuñado numerosas definiciones sobre lo real psicoanalítico: en todas se devela la insuficiencia del lenguaje en asirlo. “Se podría decir que lo real es lo estrictamente impensable”. (Lacan, 1974, p.3) Jacques Lacan, a partir de 1964 comenzó a dedicarle más trabajo a la construcción de los matemas que pretendían dar un atisbo de lo Real. Lo Real, noción que tiende a la confusión, que difiere de la noción de realidad y que escapa a cualquier sinonimia, puesto que siempre va más allá, es antes que nada, algo para lo que no existe un código único capaz de determinarlo, definirlo o acotarlo. Es por ello “lo sin ley” (Lacan, 1976, p. 51), ya que en relación a lo simbólico, es aquello que no se supedita bajo el dominio de esta instancia.

El concepto de Real apunta a que dentro de lo que puede nombrarse, siempre hay algo que no puede ser tomado por la palabra. Siempre queda un resto que resiste a la simbolización, algo que no cesa de volverse Unheimlichkeit (Freud, 1919).

Aquello que “vuelve siempre al mismo lugar”, denominado como lo que opone tozuda resistencia a la nominación, constituye una categoría lógica imposible, que “no cesa de *no* escribirse” (Dor, 1998, p. 270), es decir, cuya existencia se conforma como un imposible de decir, un imposible de enunciar de una única manera. Lo Real, como aquello que se ausenta cuando deviene palabra, o que se presenta cuando deviene el silencio de lo inefable, es aquello que ante la palabra se resiste. Podemos pensar en la variación de las costumbres sexuales y de preferencias de objeto. Un “no cesa de no escribirse” calza justo en toda una gama de aspectos culturales, ideológicos, sexuales.

No obstante, sobre lo real, que no cesa de no escribirse, se ha escrito muchísimo. ¿Cómo? A lo largo de la literatura, la poesía, la historia, inclusive las ciencias naturales, lo real ha sido el objeto por excelencia. Precisamente por eso, nunca cesa de provocar a los eruditos, estetas o científicos. Por ello, en torno a este agujero negro que es lo real, se ha formado una gruesa costra de significantes que sin embargo nunca llegan a ceñirlo completamente.

El efecto estructural que provocan las cadenas de significante sobre lo real es parecido a unos cortes que separan, que establecen linde, marcan diferencias, establecen alteridades y desarrollan el pliegue semántico por otras coordenadas “la cadena significante es una sucesión de segmentaciones que produce en lo real una discontinuidad significativa bajo la forma de un corte” (Dor, 1998, p. 182).

Se podría esbozar que en lo Real existe una totalidad a la que el significante hace cortes<sup>8</sup>, instalando la diferencia en el seno de la vastedad indiferente; lo real es por ello “una totalidad que padece del significante” (Lacan, 2000, p. 146), a la que se aplica una operación de resta, desplazamiento y segmentación, y que por ello se supedita a cierta lógica matemática y topológica. En ese sentido, lo real se asemeja a la noción heideggereana de ser, noción que refiere cierto vacío, cierta nada, que sin embargo logra ser enunciada en el decir de poetas y pensadores.

En el seminario de 1964 Lacan sostiene que lo real está puesto fuera del campo de lo simbólico, expulsado de su tutela, e insiste en el estatuto irreducible de lo real. Según una interpretación de Žižek, lo real excedería lo simbólico “siempre hay un exceso, un lado que no permite su inclusión en el S1 (“palabra fundadora”), en el lugar que le asigna la red sociosimbólica.

Este exceso es precisamente el lado del objeto: el excedente del ‘sujeto de la enunciación’ que se resiste a ser reducido al ‘sujeto del enunciado’ (encarnación del mandato simbólico) ‘es el objeto dentro del sujeto’” (Žižek, 2006, p. 304). Es el “en ti más que tú” lacaniano, noción que apunta a aquello que como objeto instalado en el seno del sujeto, lo habita y lo escinde.

---

<sup>8</sup> Lo Real sería la plenitud de la presencia inerte, en la que nada faltaría. La falta sólo la introduciría lo simbólico. Lo simbólico es lo que introduciría un vacío, una ausencia en lo Real. Al mismo tiempo, lo Real es el agujero en lo simbólico (Žižek, 2003, p.221)

A este “exceso” que Zizek refiere como lo que queda excluido del mandato simbólico, y que Lacan denomina objeto pequeño “a”, es a lo que nos enfrentamos cuando aludimos a la oquedad estructural del universo simbólico. Se trata de un objeto que remite a un cierto “goce excedente” (Zizek, 2006, p. 302) un objeto que se desprende de la castración simbólica y que remite a una pérdida ontológica que establece una “ausencia radical”. (Zizek, 2006, p. 301) Un objeto que al quedar desligado de lo simbólico insiste por la vía de la compulsión, el sueño, el lapsus o el chiste. Una ausencia en el discurso, un silencio en lo simbólico: *el objeto del deseo, podemos decir, corresponde a la oquedad del lenguaje, un hueco en la palabra.*

De excesos y faltas<sup>9</sup>. El silencio en el psicoanálisis apunta a un lugar que resiste a la simbolización y que remite al objeto que habita al sujeto en tanto que hablante, un objeto que tiene que faltar para poder dar paso a la ausencia radical que determina el origen de la palabra. A este objeto nos referimos en cuanto falta, falta estructural en el discurso, objeto que produce la escisión del habla entre lo manifiesto y lo latente, entre las carillas de la banda de Moebius, entre el deseo y el acto. Pero también, cuando aludimos al exceso, una exuberancia del ser sobre la que se posa el silencio de lo inefable, lo inconfesable, la polisemia del deseo, el no-todo de la falta en ser, lo polimorfo de la sexualidad.

---

<sup>9</sup> “En la medida en que el núcleo de lo Real es la jouissance, esta dualidad adopta la forma de una diferencia entre jouissance, goce y plus-de-jouir, el plus-de-goce: la jouissance es la base sobre la que actúa la simbolización, la base vaciada, descarnada, estructurada por la simbolización, pero este proceso produce al mismo tiempo un residuo, un resto, que es el plus-de-goce.” (Zizek, 2003, p. 221)

Pasaremos ahora a desarrollar un conjunto de argumentos que intentan posicionar el silencio en la lectura del psicoanálisis lacaniano.

*1. Objeto, falta y origen de la palabra.* El silencio en el psicoanálisis se articula con la noción de lo Real, noción que más que definir o contornear un objeto externo e inalcanzable, es la consecuencia de la misma imposibilidad de enunciar algo de ello. Y aquello que se escapa a la simbolización, que “puede inscribirse (peut s’inscrire) sólo mediante un bloqueo insuperable de la formalización” (Lacan, 1975, citado en Zizek, 2003, p. 225) es algo del orden del objeto, un objeto del que depende la constitución psíquica, la inmersión ulterior en el universo simbólico y el deseo.

En torno a ello, en 1964, Lacan elabora su seminario sobre los “cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. En él se plantea el problema del objeto perdido, el objeto “a”, que Lacan define como aquello que “puede llegar a simbolizar la carencia central expresada en el fenómeno de la castración” (Lacan, 1975, p. 28)

Se trata, como vemos, de un concepto que más que circunscribir un objeto, palpable o constatable<sup>10</sup>, apunta a un *menos* en la estructura “el ‘objeto a’ es más evanescente en su función de simbolizar la falta central del deseo, siempre puntualizada por mí, de manera unívoca, mediante el algoritmo: (-Φ).” (Lacan, 1975, p. 40)

El intento por representar el silencio, intento llevado a cabo por artistas, poetas y algunos filósofos desemboca a raíz de ello en un fracaso que cuestiona la validez de la palabra. La imposible captura del objeto silencioso, del objeto real, objeto perdido o reencontrado por la senda del fantasma, constituye parte de la noción del silencio en psicoanálisis. Y por ello el nombre de ese real “innominable” (Badiou, 1991, citado en Fonteneau, 2000, p. 239), relativo al goce, y que Lacan da el nombre de “resto”, “desecho”, “vacío”, se posiciona en el exceso de significantes, en el pleonasma, estableciendo el silencio como un imposible, que para el sujeto psicoanalítico, el *parlêtre* del no-todo, resulta más bien en un significante del Otro tachado.

---

<sup>10</sup> Una clase de objetos sustitutos y que en cierta manera remiten a Das Ding, en tanto que dirigen el deseo del hablante-ser, lo constituyen los Gadgets, es decir, objetos o instrumentos que vienen a taponar la falta en la estructura del sujeto “Tratándose del discurso científico, es muy difícil mantener igualmente presentes dos términos que a continuación les diré. Por un lado, este discurso ha engendrado todo tipo de instrumentos que, desde el punto de vista que es el nuestro, hay que calificar de *gadgets*. De ahora en adelante, y mucho más de lo que creen, todos ustedes son sujetos de instrumentos que, del microscopio a la radio-televisión, se han convertido en elementos de su existencia.” (Lacan, 1973, p. 33)

Para que haya palabra es necesario que esta falte. Para que falte la palabra es necesario que haya: “*Le mot me manque*” (Lacan, 2002, p169)<sup>11</sup>.

El sujeto psicoanalítico, sujeto escindido por el habla de otro, por un objeto que lo habita y lo corta desde dentro, un sujeto que ante todo *habla*, y que por ello, habitado por la falta y constituido sobre la lógica del no-todo, es un sujeto para el que el silencio se perfila como un lugar en el discurso, una hiancia, un hueco que más que mostrar el sentido de un vacío, define e indica el lugar donde hubo un significativo.

La fantasía es el sostén del deseo, no es el objeto el que sostiene al deseo. El sujeto se sostiene como deseando con respecto a un conjunto significativo siempre mucho más completo. Esto se ve bastante bien en la forma de escenario que ella toma, donde el sujeto, más o menos reconocible, está en algún lugar, escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con este objeto que muy a menudo ya no muestra más su verdadera figura. (Lacan, 1975, p.69)

---

<sup>11</sup> Tal como lo esboza Lacan en su seminario sobre la psicosis, “Me falta la palabra, por ejemplo, supone, primero, que la palabra tiene que estar” (Lacan, 2002, p. 170)

Hay en el silencio, a decir de Fonteneau<sup>12</sup>, el registro nosológico respecto del objeto del deseo. Aún más allá, es “el signo de la comprobación de la hiancia, del corte o más bien del boquete fundamental del sujeto” (Fonteneau, 2002, p. 212)

El objeto “a” es algo de lo que el sujeto, para constituirse, se ha separado como órgano. Eso vale como símbolo de la carencia, es decir, del falo, no en tanto que tal, sino en tanto que falta. Es preciso, pues, que eso sea un objeto, en primer lugar, separable, en segundo lugar, que tenga alguna relación con la carencia. (Lacan, 1975, p.39)

La palabra se origina entonces, en la ausencia radical del objeto, objeto del que el parlêtre se separa inexorablemente a raíz de la castración. El silencio, por otro lado, cuya manifestación depende del advenimiento de ese menos (- $\Phi$ ) en la pulsación del sujeto, se relaciona con la presencia inquietante del objeto, al advenimiento del objeto del deseo. El objeto “a”, en tanto que símbolo de una ausencia, símbolo de una falta, presentifica para el sujeto el sentimiento de una inquietante familiaridad.

---

<sup>12</sup> Psicoanalista francés que esboza una interesante lectura del silencio en el discurso psicoanalítico y wittgensteineano en “La Ética del silencio: Lacan y Wittgenstein”.

Se trata de un objeto que articula la dimensión de la falta, el deseo y el origen de la palabra. Exactamente, *una falta que instaure la palabra*<sup>13</sup>, y que se relaciona con el silencio en tanto que constituye “ese hueco infranqueable, marcado en el interior de nosotros mismos, y sólo apenas podemos acercarnos a él” (Lacan, 1965, citado en Fonteneau, 2000, p. 212)

El objeto “a”, se encuentra profunda y radicalmente perdido, remite a la primera satisfacción, a la satisfacción mítica, al primer objeto. Sin embargo, conviene aclarar que el hecho de que el objeto haya sido perdido, es, para Lacan, sólo una consecuencia retroactiva, una consecuencia de su reencuentro “El objeto es por su naturaleza un objeto reencontrado. Que haya sido perdido es su consecuencia –pero retroactivamente” (Lacan, 2000, p. 147)

Ahora bien, el objeto mítico, das Ding, un objeto que para M. Klein consiste en el cuerpo mítico de la madre, corresponde a cierta instancia relacionada con lo pulsional<sup>14</sup> y con lo pulsional en tanto que se satisface en otro lugar de aquel en el cual está su meta.

---

<sup>13</sup> El objeto faltante es por esencia el objeto “a”, causa del deseo. En torno a la falta que este objeto instaure, el discurso se articula “El lenguaje viene marcado desde el inicio por una falla, un agujero al que se denomina ‘a’” (Rabinovich, 1998, p. 152). En torno a esa falta estructurante, se ordena todo un campo semántico.

<sup>14</sup> “Lo que hay a nivel de das Ding a partir del momento en que es revelado, es el lugar de los Triebe, en la medida en que nada tiene que ver con algo que se satisfaga en una temperancia, esas que ordena las relaciones del ser humano con su semejante” (Lacan, 2000, p. 136)

Al respecto de das Ding, o la Cosa, hay que señalar que se trata de algo diferente del objeto y que la diferencia entre ambas instancias, radica en el nivel de sublimación a la que se ha sometido, el corte o la injerencia de la metáfora paterna. Tal como aduce Lacan en su seminario sobre la Ética del psicoanálisis, “el objeto – sustentado narcisísticamente- no es la Cosa. Es pues, la sublimación la encargada de elevar un objeto a la dignidad de Cosa” (Lacan, 2000, p. 138) El objeto, por su lado, constituye aquel “punto de fijación imaginaria que brinda satisfacción a una pulsión” (Lacan, 2000, p. 140) Se establece, por lo tanto una distancia mediada por el nivel de sublimación entre el objeto y la Cosa. La Cosa es re-presentada ulteriormente por los objetos sustitutos. Empero, esta representación se establece siempre sobre cierta base hipotética: la Cosa nunca es conocida en cuanto tal, puesto que siempre se encuentra velada “la Cosa como velada está siempre representada en los nuevos hallazgos del objeto por otra cosa.” (Lacan, 2000, p. 147)

Por ello, la Cosa, en cuanto Real, no está supeditada a ningún orden significante, es puro Goce indecible, goce del cuerpo, goce que no se podría constituir si no se pudiera hablar. “En la perspectiva analítica que esto abre, el objeto es un objeto construido, pero construido por el efecto del significante” (Vanier, 1999, p. 53). Se instituye un objeto como representante de la falta, un significante de la falta. Luego de esto, el objeto adquiere una dimensión simbólica y se inscribe sobre un fondo de carencia real (Vanier, 1999, p. 53). Das Ding (la Cosa), como objeto primordial, reprimido, aduce a una satisfacción mítica

reprimida, que dejará una huella que intentará ser revivida por medio de sustitutos<sup>15</sup>.

2. Deseo y fantasma. ¿Se podría plantear una equivalencia entre el deseo y el silencio? Tendríamos que partir de una primera idea: el objeto del deseo se dice y se dice siempre en referencia a otro. Lacan (1957), en “Las formaciones de lo inconsciente” plantea al respecto que:

No hay otro sujeto más que en la referencia a este Otro. Esto es simbólico de lo que existe en toda palabra valedera. Igualmente, en el cuarto año de seminario, quise mostrarles que no hay objeto, sino metonímico, pues *el objeto del deseo es el objeto del deseo del otro*, y el deseo siempre deseo de otra cosa, muy precisamente *de lo que falta al objeto primordialmente perdido*, en tanto que Freud nos lo muestra como siendo siempre a *rehallar*. Del mismo modo, no hay *sentido*, sino metafórico, o sentido que sólo surge de la sustitución de un significante a un significante en la cadena simbólica. (Lacan, 1957, p. 3)

---

<sup>15</sup> El resultado del intento de ocupar con cualquier objeto sustituto, el lugar del objeto primordial perdido es, necesariamente, un hallazgo fallido. No se produce un verdadero reencuentro con el objeto. Según Lacan, “El sistema del mundo freudiano, es decir, del mundo de nuestra experiencia, es que se trata de reencontrar este objeto, Das Ding, en tanto otro absoluto del sujeto. Es el estado de hallarlo a lo sumo, como lamento. No es a éste a quien hallamos, sino sus coordenadas de placer; ese estado de desearlo y de esperarlo en el cual será buscado en el nombre del principio del placer, esta tensión óptima por debajo de la cual ya no hay seguramente ni percepción ni esfuerzo.” (Lacan, 1959, p. 31)

Se nos presentan de entrada en este párrafo, al menos cuatro cosas, a saber, que el objeto del deseo es el objeto del deseo del otro, que remite al objeto primordialmente perdido, que está siempre dispuesto a rehallarse, y que tal como el sentido surge del proceso de la sustitución metonímica. Es por ello, algo que se estructura en la palabra. El deseo está vertebrado por la palabra. Por la palabra de otro.<sup>16</sup>

Lacan establece el objeto “a” como aquello que liga sujeto y objeto<sup>17</sup>. Esta letra que designa al pequeño otro (autre), el semejante, representa aquello que se desprende de la demanda articulada en los términos del gran Otro: resto opaco y resistente a la simbolización, a la demanda significantizada, que Lacan denomina “deseo”.

“... algo que no es una pura y simple traducción de la necesidad, sino una retoma, una reasunción, un remodelado de la necesidad, la creación de un deseo que es otra cosa que la necesidad, que es un deseo más que un significante.” (Lacan, 1957, p. 40)

---

<sup>16</sup> “(el) deseo no solamente estará capturado y ordenado en el sistema del significante, sino en el sistema del significante tal como esta instaurado, instituido en el otro, es decir, según el código del otro, y, simplemente, su demanda comenzará a formularse a partir del otro...” (Lacan, 1975, p. 42)

<sup>17</sup> Objetos que serán para el sujeto refugios de goce, y que dan cuenta de cierta fijación, permitiéndonos leer cómo se produce el discurso de la renuncia al goce y precisar fundamentalmente de qué modo un sujeto es afectado por la castración.

El deseo, especie de resto, de desecho de la demanda, cuya naturaleza es mantenerse insatisfecho para sobrevivir, sujeto a la metonimia, a la sustitución permanente, se ve constantemente redefinido, puesto que su objeto siempre es otro. “...los objetos están profundamente arreglados por el mundo del Otro” (Lacan, 1957, p. 42) El objeto del deseo, como lo veíamos anteriormente<sup>18</sup>, correspondía a un hueco en la trama discursiva, porque de él, el lenguaje nunca podía dar cuenta de manera unívoca.

Tenemos por lo tanto, un deseo que es desecho del significante<sup>19</sup>, desecho del deseo del otro<sup>20</sup>, deseo itinerante y metonímico, que en tanto resto de la operación de la significantización de la demanda, escapa a una simbolización perentoria. El deseo se dice, se dice en términos de otro, pero a veces se calla, hace hueco. O se ignora. ¿Qué pasa si el deseo es un silencio, una ausencia, un vacío en la pulsación del sujeto? Pues, en relación al objeto, el deseo nunca está colmado de este.

---

<sup>18</sup> Pág. 24

<sup>19</sup> “Aquí el deseo humano no está capturado al comienzo en ese sistema de lenguaje que lo difiere indefinidamente...” (Lacan, 1975, p. 61)

<sup>20</sup> “La relación con el otro es esencial, en tanto que el camino del deseo pasa necesariamente por el otro, no en tanto que el otro es el objeto único, sino en tanto que el otro es el fiador (répondant) del lenguaje, y por sí mismo lo somete a toda su dialéctica.” (Lacan, 1975, p. 63)

El objeto “a” en tanto perdido es un lugar vacío, una hiancia que el sujeto intentará obturar durante su vida por medio de los distintos objetos “a”, objetos cuya elección se encuentra mediada por el fantasma<sup>21</sup>, el cual es el “efecto del deseo arcaico inconsciente y matriz de los deseos conscientes e inconscientes, actuales” (Chemama, 2002, 157)<sup>22</sup>.

Si bien el fantasma está caracterizado por un estatuto lingüístico, el objeto “a”, por el contrario, corresponde a una letra, es decir, una unidad desprovista de sentido, por ello cercana a lo Real. Es precisamente ese estatuto de real del objeto “a” el que hace del deseo un silencio del sujeto, un silencio que en la mediación con un otro se puede vertebrar simbólicamente. *Ese silencio es la ausencia radical que conmina al sujeto a continuar en la metonímica busca de los distintos representantes de su deseo. Y ¿a través de qué? Del fantasma que sostiene las formas que adquiere durante la trayectoria de su existencia su deseo “Es allí que el sujeto mantiene su existencia, mantiene el velo que hace que pueda continuar siendo un sujeto que habla.”* (Lacan, 1959, p. 35)

---

<sup>21</sup> El fantasma, en tanto anudamiento de los tres registros real, imaginario y simbólico, protege al sujeto del horror de lo real y de los efectos de la división que es consecuencia de su ingreso al universo significativo vía castración. El fantasma *recubre lo real*, es decir “aquello con lo que el sujeto tropieza continuamente: la castración en la madre o el trauma determinado de su infancia que rebelde a la imaginarización y a la simbolización, se olvida tras la pantalla de ese fantasma” (Chemama, 2002, p. 159). La letra, agujerea y escinde lo simbólico; el fantasma, por su parte, recubre, obtura y completa.

<sup>22</sup> Tal como el estatuto lingüístico del objeto, Lacan destaca el carácter lingüístico del fantasma. El matema  $\$ \diamond a$ , que se lee “S tachado losange a pequeña” designa “la relación particular de un sujeto del inconsciente, tachado e irreductiblemente dividido por su entrada en el universo de los significantes, con el objeto pequeño ‘a’ que constituye el objeto causa de su deseo” (Chemama, 2002, p. 157).

Ahora bien, tanto el deseo, como el fantasma que sostiene este deseo fungen, para el sujeto, como formas de defensa ante la amenaza de lo real<sup>23</sup>. En aras de su defensa frente a lo Real, el sujeto paga el precio de borrarse como sujeto, adoptando mediante la función del fantasma algún objeto fálico<sup>24</sup>. que obture la falta “y en ese momento de pánico, es al objeto del deseo al que el sujeto se aferra” (Vanier, 1998, p. 54.) Es por ello que Lacan (1959), en el seminario sobre “El deseo y su interpretación” advierte que el deseo y sus objetos, en tanto se presentan como defensas, tan sólo demuestran como el sujeto se pierde en ello de manera taxativa “Esto les muestra que en cuanto a su deseo, en suma, el hombre no está en lo cierto, ya que sea un poco o mucho el coraje que él ponga en esto, la situación se le escapa radicalmente.” (Lacan, 1959, p. 39) Estos objetos están dotados de una significación fálica “El objeto es lo que sostiene al sujeto en el momento en que tiene que enfrentarse con la cuestión de su existencia, es decir, allí donde como sujeto, debe anularse detrás de un significante.” (Vanier, 1998, p. 54)<sup>25</sup>.

El silencio en relación con el fantasma se establece como aquella falta en el Otro que es obturada por medio de la función de esta. El fantasma, del cual depende la “integridad” psíquica del sujeto, mediante su rol de broquel ante lo Real, es ante

---

<sup>23</sup> Durante el seminario el deseo y su interpretación, Lacan establece que “...todo a lo largo del curso de una biografía, el tiempo se desarrolla en un sucesivo evitamiento de lo que siempre ha estado puntuado como el deseo más subyacente.” (Lacan, 1959, p. 39)

<sup>24</sup> “¿Cómo este objeto humano, en tanto que marcado por esto, se encuentra, en la estructura más general del fantasma, recibiendo normalmente la más esencial de las angustias del sujeto, a saber, ni más ni menos que su afecto en presencia del deseo, ese miedo, esa inmanencia en la que designé hace un rato, lo que retiene al sujeto al borde de su deseo? La naturaleza toda del fantasma de transferirlo al objeto.” (Lacan, 1959, p. 42)

<sup>25</sup> “No hay otro signo del sujeto que el signo de su abolición como sujeto.” (Lacan, 1959, p. 39)

todo un tejido que tapona la falta radical del Otro "... la fantasía-objeto, mediante su presencia fascinante, está llenando meramente una falta, un vacío en el Otro; no hay nada detrás de la fantasía; esta es una construcción cuya función es ocultar este vacío, esta "nada" –a saber, la falta en el Otro." (Zizek, 2003, p.179)

3. Entre el significante y lo real, el silencio o lalengua. "Podemos decir que no hay nada entre la organización de la red significante y el campo de la Cosa como tal" (Lacan, 2000, p. 147)\_Hemos visto que lo que se expulsa del dominio de lo simbólico constituye aquel objeto indecible, del que todo sujeto depende en su infatigable búsqueda: el objeto "a". Ahora bien, si la palabra no puede mentar tal objeto, puede al menos aproximarse: *entre el significante y lo real, se establece Lalengua.*

Quizá no se pueda hablar de relación entre el significante y lo real; si de un mutuo atravesamiento, cruce topológico. La operación significante agujerea lo Real; se trata de una perforación que impide el cierre de la totalidad lingüística. Por ello, el significante es "Palabra que cava un hueco en lo real, que surca un hueco de la verdad en lo Real (Lacan, s/f, p. 104). Pero también lo Real hace mella a lo Simbólico: lo Real es el agujero en lo Simbólico<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Lacan propone que el inconsciente y lo Urverdrängt, aquello que nombra el agujero, tendrán como propiedad ser aspirados por éste. "Hay una Urverdrängung, una represión que nunca es anulada... es de la naturaleza de lo simbólico comportar ese agujero" (Stepak, 2006, p. 4)

La noción lacaniana de “lalengua” pretende dar cuenta del estatuto polisémico y autoreferente del lenguaje, conjuga la noción de lenguaje como “barrado” y el estatuto inconsistente de la lógica que lo sustenta. Frente a ella, el lenguaje funciona como círculo cerrado que siempre-ya se presupone a si mismo (Zizek, 2006, p. 261) El lenguaje como tal, una creación *ex nihilo*, se organiza en círculos sobre el vacío, rodeándolo; Lacan en “Instancia de la letra” señala “No hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación”. (Lacan, 1997, p. 477)<sup>27</sup>

Lalengua, en cambio, apunta hacia ese horizonte de conmoción en el que el lenguaje *muestra*, a través de una geografía inusitada, la incidencia de un Real. En tanto habla barrada, Lalengua señala que no-todo puede ser dicho.

Lalengua, en oposición a “La” lengua, define, en primer lugar, el estatuto subjetivo de la lengua. Tal como lo estableció Ferdinand De Saussure, la lengua es el lenguaje hablado, pero tal como él lo entendió, en esta definición engloba el decir de las personas en general, no así la diferencia en el decir de cada persona en particular.

---

<sup>27</sup> “Con la historia moderna, toda garantía superior desde una trascendencia desaparece y así el lenguaje pierde su fundamentación. Ya Nietzsche observaba que no se puede decir “esto es”, sino “esto significa”; con lo cual no solo ponía de relieve el paso de la trascendencia o lo absoluto a la inmanencia o lo relativo, sino que además, le daba al lenguaje una función central en el mundo. Así todo el problema –teológico o filosófico, pero también el mas cotidiano- se volvía un problema lingüístico, un problema semántico” (Mateu Serra, 2001, p. 57)

La diferencia en esta noción queda desplazada, forcluida, excluida. En efecto, *“Lalengua” es una de las manifestaciones primordiales de lo inconsciente; en ella se muestra el deseo, lo real del goce: “Lalengua es donde el goce se deposita”* (Nasio, 1998, p. 63). *En la lengua se muestra el deseo que es oquedad*, porque siempre permanece vaciado respecto de su objeto, y es opacidad, porque siempre está más allá de la elucidación racional.

“Lalengua” es una noción que evidencia de qué modo lo reprimido se constata sobre lo hablado “Lacan escribe ‘Lalengua’ para subrayar hasta que punto se manifiesta el inconsciente en lo dicho, y que es a partir de estas manifestaciones que la teoría analítica supone un inconsciente estructurado como un lenguaje” (Nasio, 1998, p. 68).

Según Zizek, el lenguaje se constituye como universalidad del significado sólo en tanto que excluye su límite intrínseco hacia un borde externo (Zizek, 2006, 152). El lenguaje, en tanto objetividad, se aproxima a la noción de “Gran Otro”, y se perfila como el campo de la “certidumbre objetiva”, porque uniforma el significado (Zizek, 2006, p. 199). Toda suerte de certeza objetiva sobre la que el saber establece sus andamios superiores remite a esta “base sólida” del saber sin mella; un saber que se expresa por lo tanto en una lengua que elide la barra, que anula la brecha en su interior.

Milner (1999, p.76), por su parte, postula que las “Palabras-Amo” son la suposición mínima que autoriza a los sujetos soportarse agrupados “El Ser, el Trabajo, la Historia, pero asimismo la Trifuncionalidad, la Raza, las Cosmogonías, los Mitos: otros tantos nombres que en el curso de los tiempos, emitidos por alguna Voz, han dicho el Lazo” (Milner, 1999, p. 69)

La palabra Amo, que funda subsistencia y representación, además, ordena y permite plantear “los todos”, olvidando la brecha, la oquedad del lenguaje, forcluyendo al sujeto y descuidando el silencio. Si bien se hace necesaria la existencia del código unívoco, de la palabra amo, de los significados oficiales, su existencia es fundamentalmente una borradura de la diferencia, un olvido de la subjetividad.

Zizek indica que en Lalengua se manifiesta el pasaje de un habla “Toda” a una habla “No-Toda” (Zizek, 2006, p. 150). El lenguaje no barrado, pasa desde la incompletud a la saturación por medio de la resta de uno de sus elementos, a saber, su borde interno, su agujero constitutivo. De esta manera, “lalengua”, como lengua lógicamente primordial, se torna en una totalidad coherente al expulsar fuera de su campo la barra misma que la constituye.

La “lógica del significante” estaría materializada por la sustracción de un excedente cuya ausencia generaría la totalidad de “todas las cosas posibles”<sup>28</sup> (Zizek, 2006, p. 153). En oposición a esa verdad Toda, esa verdad estricta y rigurosa cuyas condiciones se adivinan como objetivas e inquebrantables, “El significante crea vacío, engendra la falta, como la actividad del alfarero, que crea el vacío central al mismo tiempo que los bordes del jarrón” (Lacan, 1959-1960, citado en Chemama, 2002, p. 418). *Verdad que satura, significante que espacia*<sup>29</sup>.

*El lenguaje, como puro régimen significante, requiere algo del orden de la falta para poder ser.* Y la verdad como efecto de lenguaje tiene que expulsar hacia fuera algo de lo que la constituye “Un paso hacia la verdad implica por definición una pérdida de ser” (Zizek, 2006, p. 96).

El debate nominalista toca de cerca el argumento lacaniano respecto del estatuto del significante. Según Eduardo Sabrovsky el nominalismo defiende una postura en la que nada se podría decir ni pensar sobre lo real, por lo que el lenguaje

---

<sup>28</sup> Respecto de la sustracción del incomodo excedente, cuya eficacia es posible barruntar no en pocos discursos, Zizek, en torno a la lectura de Wittgenstein realizada por algunos círculos parcialmente desinteresados por el lado problemático y espinoso de sus escritos, señala lo siguiente: “Basta con una sensibilidad simple a los refinamientos teóricos para advertir que el aspecto mas valioso del tractatus de Wittgenstein se pierde con su sistematización en el positivismo lógico: me refiero a ese “excedente” con el que Russell, Carnal y otros no saben que hacer y descartan como confusión o misticismo (el problema de la forma como indecible y del silencio que inscribe al sujeto de la enunciación en la serie de proposiciones... perdemos una serie de paradojas e interrogantes liminares desde el estatuto paradójico de la “certidumbre objetiva”...” (Zizek, 2006, p. 290)

<sup>29</sup> “La estructura de la ciencia moderna reposa sobre la contingencia y la necesidad material que reconoce a las leyes, es la cicatriz de esa contingencia misma. El imposible constituye el núcleo real de la contingencia. Cuando la letra ha sido fijada queda sólo la necesidad e impone el olvido de la contingencia. Eso es a lo que Lacan llama la sutura. La radicalidad del olvido es lo que Lacan llama la forclusión. El sujeto vendría a ser lo que emerge en el paso de un instante a otro.” (Milner, 2001, p.25)

estaría cerrado hacia lo real (Sabrovsky, 2001, p. 171). En este sentido, el lenguaje, para poder instituirse como el sistema coherente que se supone que es, habría de expulsar su agujero intrínseco. El significante se lograría constituir a partir de la falta que inaugura la expulsión del borde interno hacia un límite externo<sup>30</sup>, quedando algo de lo real fuera de lo simbólico para ser enunciado. En el lenguaje de los psicóticos, como en el de la ciencia, se adolece de la falta de una falta, el sinsentido de las palabras es desmentido y se ignora la posibilidad de la polisemia como característica central del lenguaje. Se rechaza fuera de ese campo algo real que no obstante permanece siempre presente como exterioridad<sup>31</sup>. *Precisamente por ello, lo Real insiste y retorna.*

*Lo Real es lo que siempre vuelve al mismo lugar; ergo, en la compulsión de repetición se liga algo del goce y la pulsión de muerte.* La pulsión de repetición como tal tiene su origen en el juego infantil descrito en el Fort – Da, juego estructurante del Edipo y de la entrada del individuo en el universo simbólico<sup>32</sup>. Durante este juego, señalado por Freud en Más allá del principio del placer (1920), se infiere cómo el sujeto renuncia a la satisfacción pulsional inmediata, al no resistirse a la partida de la madre, y además, cómo, el niño repite incansablemente

---

<sup>30</sup> Respecto de esta expulsión de la falta hacia el límite externo del lenguaje, Wittgenstein nos da nuevamente un ejemplo de cómo una ciencia exacta, de enunciados lógicamente adecuados, requiere de este movimiento.

<sup>31</sup> Sobre esta exterioridad, tenemos lo argumentado por Wittgenstein en su *Tractatus*, en el cual este habla sobre “lo místico” como aquello de lo que no se puede hablar pero, no obstante, como aquella básica condición sobre la que se establece el habla.

<sup>32</sup> La repetición, en su insistencia, produce una mengua de goce, mientras permite la extracción del trazo que representa al sujeto, aquel que le permitirá hacer diferencia respecto de su sujeción al deseo del Otro.

la parte desagradable del juego, de la desaparición del objeto. (Quevedo, s.f., p. 35-36) El fort da, se constituye como motor primordial de la simbolización debido a la renuncia del objeto, pero a la vez instituye la pulsión de muerte, cuya satisfacción ulterior va estar ligada con el dolor y la muerte<sup>33</sup>; como señala Rabinovich (1998, p. 110) “...el goce primario es obtenido por el niño en la pérdida, en la desaparición de su preciado carretel”.<sup>34</sup>

Freud en *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914) sostiene que “lo que no se pueda rememorar, retorna de otro modo: por la repetición, repitiéndose en la vida del sujeto sin que el lo sepa” (Freud, 1914, citado en Chemama, 2002, p.383). El sujeto repite en lugar de recordar. Aunque la repetición es del orden de lo simbólico<sup>35</sup> (puesto que repite ciertos significantes) lo real persiste ahí en la medida en que no se ha simbolizado “Si los significantes retornan sin cesar, esto sucede porque dependen de un significante primero que ha desaparecido originalmente” (Chemama, 2002, p. 387). Vemos que la dimensión de la falta, de la falta de un significante, opera en este sentido como vector de la palabra y motor de la compulsión a la repetición “sólo cuando los signos de la comunicación pierden su

---

<sup>33</sup> La compulsión de repetición daría cuenta de la tendencia del organismo, tanto de reducir la excitación vital interna, como de retornar a un estado primitivo, no-organizado, en aras de restaurar un estado anterior de cosas (Bartucci, 2003, p.28)

<sup>34</sup> Lacan (1991, citado en Rabinovich, 1998, p. 112) constata que el Fort - da también está ligado a la satisfacción del sujeto de borrarse como objeto para el Otro, satisfacción ligada a la castración simbólica. A partir de este juego se consolidaría la tendencia opuesta al principio del placer, Tánatos o pulsión de muerte. La hipótesis de que en la pulsión de muerte se fundaría el habla y el deseo, es presentada por Bartucci (2003) apoyándose en Serge Leclaire, quien afirma que “la pulsión de muerte garantiza la presencia-ausencia del Otro, sin el cual no existe un “yo” que habla y desea (Bartucci, 2003, p.29)

<sup>35</sup> En la repetición, el automatismo determina el retorno de los significantes que marcan el destino de un sujeto. Mas allá de lo que el sujeto repite, lo real que es de él, se caracteriza por no ser encontrado, por escapar a la captación del pensamiento. (Chemama, 2002, p. 374)

sentido original y más radicalmente, cuando quedan despojados de todo sentido, nace el significante como tal” (Rabinovich, 1998, p. 48) Ahora bien, aquello que escapa a la nominación se conoce por el nombre de lo Real, y lo Real se relaciona con la noción de objeto en la teoría psicoanalítica. Lo Real, en tanto imposibilidad, no cesa de retornar mientras no exista una escritura que apropie tal experiencia. En ese sentido, lo Real, ligado a la pulsión de muerte y a la satisfacción de la pérdida, *retorna para ser simbolizado*<sup>36</sup>, para ser emplazado en la cadena significante<sup>37</sup>.

La noción de significante asemántico articula la dimensión de la falta en el lenguaje. Ella permite comprender de qué forma la ausencia de un referente permanente e inamovible gestiona en el seno del lenguaje la posibilidad de múltiples significaciones, generando mayor versatilidad y flexibilidad del campo semántico.

La polisemia del lenguaje se abastece de la arbitrariedad del signo, y en ello se consolida la posibilidad de la diferencia. Rabinovich sostiene que “Extraviado del lazo con el significado, el significante se convierte en una especie de bolsa vacía, en la que puede introducirse o de la que puede extraerse, un sentido u otro en función del signo que le haga compañía.” (Rabinovich, 1998, p. 47-48) Para nuestra aproximación al silencio, la asemantividad del significante constituye una manera

---

<sup>36</sup> Aquello que está destinado a la compulsión de repetición sería lo que no logra ligarse, lo que no obtiene ordenes de significación estructurante, o sea, aquello que insiste bajo el modo de la pulsión de muerte (Bartucci, 2003, p. 28)

<sup>37</sup> “Y si lo originariamente reprimido, cuando retorna lo hace en forma alucinatoria bruta, resulta evidente que, en esos momentos, este retorno trae noticias al analista de algo que insiste bajo el modo de pulsión de muerte.” (Bartucci, 2003, p. 29)

de enfrentar un posible silencio, a saber, el del significante, y cómo, mediante la ausencia de un significado único, o la condición de relativa vaciedad del significante, esbozan la imagen de un provisorio silencio en la palabra, un silencio que se corta en cuanto coagula la palabra en sentido. El silencio, en tanto exploración de las distintas vertientes semánticas del decir, constituye el grado cero del discurso, lo Real lacaniano, el desfiladero de lo Simbólico, su ladera.

4. La interpretación de lo real y la escritura del silencio. La lectura del tractatus de Wittgenstein a Lacan no lo dejará indiferente. El deseo de realizar una formalización del saber del psicoanálisis lo lleva durante sus últimos años (1970 en adelante) a querer articular un modelo de lenguaje trabado en una lógica del orden simbólico y a establecer un modelo de estructura fundado en la topología que en esencia operase un desplazamiento radical desde lo simbólico hacia lo real “... Lacan se entregó con pasión a la geometría de los nudos, de las trenzas, de los toros y de los pedazos de cordel, hasta disolverse él mismo en el estupor mudo de una afasia Nietzscheana.” (Roudinesco, 2000, p. 522 - 523) Luego de la lectura de la obra prima del filósofo austriaco, entre 1972 y 1973, Lacan inventó el termino matema “Dicho de otra manera, Lacan tomaba aquí la contrapartida de Wittgenstein: negándose a concluir en la separación de los incompatibles, intentaba arrancar el saber a lo inefable para darle una forma íntegramente transmisible” (Ibíd., p. 524). Lacan lee a Wittgenstein:

Fue la lectura de Wittgenstein y la elaboración de las dos nociones de matemática y el lenguaje las que llevaron a Lacan, en 1971, al camino de una nueva terminología destinada a pensar el estatuto del discurso psicoanalítico en su relación con otras formas de discursividad. Y para pensar semejante estatuto era preciso poder pasar del decir al mostrar... (Roudinesco, 2000, p. 528)

Lacan escoge los matemáticos porque esa formalidad evacua el sentido, porque para él, no es con palabras como escribimos lo real, sino, con la letra. Los matemáticos tienen, en este sentido, la función de permitir innumerables lecturas distintas, como ocurre en los escritos. Casi al final de la trayectoria intelectual de Lacan se comienza a esbozar un nuevo camino, orientado a reestablecer algunos de sus conceptos claves por medio de una escritura muy ligada a la idea de silencio desarrollada en el *tractatus* de Wittgenstein. De este modo la enseñanza del psicoanálisis adquiere una nueva dirección, apoyándose en la escritura borromea y los nudos; por otro lado, cobra una nueva formalidad que se sustenta a partir de la lógica del mostrar, más que en la del decir. *Del nudo hacia lo mudo*.

Lacan parece avanzar hacia territorios intrincados, en los que le apasionan temáticas ligadas a la mística y lo Real “Lacan se volvía afásico: dibujaba en lugar de escribir, después jugaba a los anillos, como un niño, cuando ya no quería ni dibujar ni hablar” (Roudinesco, 2000, p.533). Este período estuvo muy marcado a decir de Roudinesco, por una constante interrogación por los grandes mitos sobre

los que Lacan había forjado su lectura de la doctrina freudiana: la castración, el desecho, el sexo, el goce, la letra, la muerte, la mística, la trinidad (Roudinesco, 2000, p.521). El vuelco hacia la interpretación de lo real y el abordaje del silencio de Lacan durante sus últimos años nos da pie para emprender una lectura del silencio en la doctrina psicoanalítica. El silencio en este contexto tiene una clara relación con lo real; sin embargo, el psicoanálisis, más allá de cobijarse en un mutismo místico, busca una posible escritura de este fenómeno. El escrito nos lleva de este modo hacia la producción de diversos efectos que el análisis no debe perder de vista. Y en ese sentido, Lacan “escoge los matemas, porque esa formalización evacua el sentido” (Fonteneau, 2000, p. 222)

5. Afasia psicoanalítica. En 1975, Lacan realiza un cuestionamiento al silencio, un cuestionamiento que critica el mutismo de algunos analistas, quienes ven, en el hecho de no abrir la boca, la panacea: “Demasiados analistas tienen la costumbre de no abrirla, hablo de la boca. Me atrevo a creer que su silencio no solo es producto de un mal habito sino de un temor suficiente del alcance de un decir silencioso”. (Fonteneau, 2000, p.223) En este sentido, Lacan advierte sobre las posibilidades de un silencio que no necesariamente induce sus efectos sobre lo real. Sin embargo, en diciembre del mismo año, Lacan señala que “A menudo el analista cree que la piedra filosofal de su oficio, consiste en callarse. Lo que estoy diciendo es muy conocido. De todos modos es un error, una desviación, el hecho de que los analistas hablen muy poco.” (Fonteneau, 2000, p.224) El silencio en la interpretación va a estar orientada más bien a “hacer olas” y no simplemente a ser

comprendida en un sentido unívoco. (Fonteneau, 2000, p.224) Según Fonteneau, escoger el silencio no es escoger un significante “silencio”, sino el silencio como sitio, como lugar, que no debe llenarse con otra cosa: su elección esta reducida a un sitio del discurso, en el que se intentará encarnar un *semblant* de desecho (Fonteneau, 2000, p. 225) *Ser ese desecho de lenguaje donde se cristaliza el trazo moebiano de la continuidad entre sentido y sentido.*

El silencio en el psicoanálisis se reduce a un lugar del discurso. El discurso analítico no es aquel que calla, sino aquel que se permite escribir el silencio por la letra: “a”. De este modo, el analista deja de “golpearse en el muro del lenguaje” (Fonteneau, 2000, p. 227) Esto quiere decir, que el analista, en su discurso, acepta ser ese desecho del lenguaje, su desperdicio, la letra que anuda varios sentidos, y que gracias a ese movimiento su decir no cae en el atolladero de un decir-todo; por ello el decir del psicoanalista es un decir *notodo*, o sea, un decir ya no obsesionado por el absoluto del saber y del poder, sino más bien desencantado de ellos. Para Lacan el decir es un acto, y en este sentido, el silencio es una elección “Por lo tanto, no hay que proceder como un elefante en un bazar, y con frecuencia más vale callarse, solamente hay que elegirlo” (Fonteneau, 2000, p.224)

El silencio, en tanto elección, busca sostener un lugar donde la palabra pueda advenir en toda su dimensión de verdad “A través del silencio, no se trata de crear un lugar trascendental, que se convertiría en el soporte del sentido, de valor, sino de plantear un lugar posible de la palabra, donde lo imposible de lo real

vendría a decirse” (Fonteneau, 2000, p.224) ¿En que medida escoge el silencio el analista? A decir de Fonteneau, se escoge el reverso de las palabras, un reverso que relaciona el significante con su posición en lo real, más que con su valor de verdad. Un real que cuestiona y fisura la verdad, en cuanto que se trata sólo de semblant, mascarada. Y el decir, cuya eficacia se determina desde el estatuto de su actuar, va a buscar ser “rechazado del lenguaje, ser su desperdicio, su desecho” (Fonteneau, 2000, p.225). Para Lacan, la elección del silencio, que constituye la elección de un lugar, o más bien, la elección de una elección, busca articular una escritura, la puesta en letras de lo real. Lo real, que Lacan escribe como “a”, se intenta “mostrar” por medio de esta escritura, y no así, ser dicho por medio de significantes. ¿Por qué no los significantes y sí la letra? Básicamente, porque la letra “anuda lo real, lo simbólico y lo imaginario” (Fonteneau, 2000, p. 225) Las letras alcanzan un nivel de formalización mayor a partir de los matemas, ya que por medio de estos, se alcanza un real, un real que es pasible de transmitirse sin restos. El silencio en el discurso analítico toma un lugar de “a”, un lugar de semblant de desecho, un lugar que se escribe, adquiere forma y se determina, y que solo a partir de esta condición de desecho, el silencio puede ser pasible de ser determinado y escrito, nombrado.

6. La escritura de lo real. La intención de un Lacan preocupado por las figuras topológicas es la de producir una transmisión que asevere el carácter soberano de lo real, y que además, haga caer la pregnancia imaginaria de los enunciados. Gerardo Pasqualini (2004, p. 36) agrega que “donde el saber ha hecho demasiada

consistencia se necesita de algo que introduzca algún interrogante”. Lacan emplaza el registro de lo real por medio de la topología. Un real que sólo puede ser mostrado por medio de la escritura de los matemas y los nudos. Para eso, entonces, el recurso a la escritura, para poder asir algo de lo que se mantiene siempre idéntico, de lo que es ley. Fonteneau, tomándose de la conocida proposición número siete de Wittgenstein, que reza “Aquello de lo que no se pueda hablar, hay que callar” escribe “Aquello de lo que no se pueda hablar, hay que escribirlo” (2000, p. 119), remitiéndonos a la posibilidad que ofrece el saber psicoanalítico, en tanto discurso de lo inconsciente. No se trata, para Fonteneau, de conocer ese inconsciente, sino de escribir su discurso, de dar cuenta, mediante la escritura, de él y sus efectos. Dar cuenta, finalmente, del silencio de lo real, por medio de una escritura que emplace aquello que no puede ser dicho.

El riesgo de un silencio como el de Wittgenstein, es el de caer en un mutismo de forclusión, cercano a la psicosis. Así también, el carácter cerrado de la ciencia, aquejado de la falta de una falta (Fonteneau, 2000, p. 120) es lo que lo convierte en un discurso que sólo toma las órdenes de sí mismo, sin inconsciente, como en la psicosis. En eso la ciencia va a asemejarse a lo real en tanto que discurso cerrado: “una curva cerrada, es lo real revelado” señala Lacan (Lacan, 1962, citado en Dor, 1998, p. 187) El psicoanálisis, cuyo objeto es lo inconsciente, llega con Lacan a la tentativa de hacer ciencia, ciencia del agujero. Lacan formuló en reiteradas ocasiones la necesidad de hacer una ciencia analítica “¿Qué cosa

puede decirse de ahí cuyo real nos venga mediante ese discurso?”. (Lacan, 1980, citado en Fonteneau, 2000., p. 120)

Lacan trata de dar cuenta del objeto que convoca la ciencia analítica, el objeto “a”, un objeto que mantiene relaciones con la lógica, la ciencia y el sujeto. De ahí la necesidad de formular una escritura. Una escritura que pueda dar cuenta de aquello que mueve y determina al sujeto en todas sus elecciones y destinos: “El estatus primordial –señala Lacan- del objeto para, digamos en todo caso, un pensamiento analítico no puede ni debe ser otra cosa sino el objeto del deseo” (Lacan, 1980, citado en Fonteneau, 2000, p. 120)

“¿Por qué la lógica y la formulación matemática en el análisis?” (Fonteneau, 2000, p. 124) Para poder escribir el deseo y dar cuenta del falo. Para Lacan, existe la necesidad de una nueva lógica que intente dar cuenta de la relación del conocimiento con el objeto, una “Estética trascendental” que pueda explicar mediante recursos matemáticos el hecho de que en el inconsciente se encuentre el “1 + 1 y otra vez 1, que no haya negación.” (Fonteneau, 2000, p. 125) La necesidad de una nueva lógica se establece a partir del estatuto del objeto psicoanalítico, un objeto que subvierte toda lógica y que muestra que la lógica formal no basta cuando se trata de dar cuenta de lo inconsciente y sus formaciones.

Lacan critica que la lógica en que se basaba la estética trascendental de Kant, la de las matemáticas euclidianas, ya no es capaz de sostener una explicación capaz de demostrar y articular en un discurso la existencia del sujeto de lo inconsciente. Para esta estética no hay espacio para las vicisitudes del deseo y las encrucijadas del lenguaje, un lenguaje que cae en la profusión de la alteridad, en el exceso significante. En este sentido, se trata de ir en busca de una “nueva estética trascendental”, puesto que hasta Kant la lógica no es apta para dar lugar al deseo tal como aparece en la experiencia psicoanalítica; por ello, no se trata de un ignorar la lógica o negar sus funciones, sino más bien, de crear una nueva, construirla a partir de lo que la experiencia analítica concede. Lacan reconoce la injerencia y la importancia de la lógica en la estructura del discurso y el carácter científico de una postura epistemológica; por ello pretende desarrollar una nueva lógica que sea capaz de dar cuenta del deseo en el dispositivo analítico. Por esta razón realiza una revisión de la ortodoxia lógica en aras de una lógica de carácter elástico que pueda dar cuenta del sujeto (forcluido en la lógica clásica) y a la vez que sea susceptible de marcar la relación de este con el objeto “a” del que es corte (Dor, 1998, p. 239).

La hiancia, el borde, los agujeros, las superficies, corresponden a formas de aproximación sobre eso real que se escapa, eso real que es lo inconsciente y que en su estructura ostenta una lógica polivalente, que se ciñe a recursos de una plasticidad y una contingencia que pasa inadvertida para el discurso científico. El inconsciente presenta esa hiancia central, que es la represión originaria; y en eso se

trata de establecer una topología de lo que es la parte hueca de todo saber, su hiancia:

Se apela a la verdad del inconsciente, verdad olvidada, hiancia suturada por los discursos psicologizantes de la segunda y tercera generación de psicoanalistas denunciados por Lacan. Al referirnos a cultura del olvido hacemos alusión, por tanto, a “Una lengua (que), entre otras, no es nada mas que lo integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir allí” (Dor, 1998, p. 60)

Así, esta escritura de la oquedad, tal como aquí planteamos el psicoanálisis, presenta una noción de escritura de lo real en la que la instancia de la letra en el lenguaje hablado, preexiste a la letra escrita, de acuerdo con lo postulado por Lacan, en cuanto a que la letra corresponde a aquel “soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje” (Dor, 1998, p.55). Letra que sirve de soporte para la escritura de lo real, en el sentido de representar los sonidos de una lengua, pero aboliendo la dimensión del sentido. La letra para Lacan encierra el sentido de material grafico que puede designar un sonido del habla, despojándolo de su sentido, y que esta para ser leído.

A decir de Rabinovich, “La instauración de la letra escrita como soporte fonemático del sinsentido, redobla el proceso acaecido en el habla” (Rabinovich, 1998, p. 60). Lo redobla y lo supera en el movimiento de la supresión del sentido,

por lo tanto, perfora y hace agujero: “La estructura de la lengua comporta la localización de un agujero en el sentido, donde se instituye la letra en lo real del sinsentido” (Rabinovich, 1998, p. 60)

Corresponde a ese punto donde lo real y lo simbólico se atraviesan. La escritura logra conjugar algo de lo real en el instante de lo simbólico, y “Es del lado de la escritura –señala Lacan- que se concentra esto donde ensayo interrogar lo que hay ahí del inconsciente, cuando yo digo que el inconsciente es algo real” (Ibíd.) Se conforma una materialidad que da apoyo a lo que le ex – siste, donde se logra especificar un cierto real en el lenguaje. Lo real queda entonces sujetado a la letra por medio de una escritura que produce precisamente un rechazo de lo simbólico en cuanto coagulación del sentido: produce sinsentido, creación, movimiento significante. Es a partir de esta concepción de letra y escritura, como soportes de lo real en lo simbólico, desde donde Lacan comenzara a desarrollar el estatuto asemántico del significante, y desde ahí, el interés por el matema, en cuanto escritura del silencio, *semblant* de desecho.

7. Grito y silencio. “... la reproducción de Munch<sup>38</sup> es algo, una figura que me ha parecido propicia para articularles un punto mayor, fundamental, sobre el cual son posibles muchos deslizamientos, muchos abusos y que se llama: el silencio.” (Lacan, 1965, p. 57)

El silencio, en cuanto se trata de esa ausencia que es resto opaco e irresoluto, ha querido ser reabsorbido por la escritura y la pintura. Es el caso de Francis Bacon y de Edgard Munch, artistas cuyo deseo fue el de manifestar e ilustrar la experiencia del silencio, y que Lacan aborda en su seminario de 1965 “Los problemas cruciales del psicoanálisis”.

“El grito parece provocar el silencio, si anulándolo es sensible que él lo causa, lo hace surgir.” (Lacan, 1965, p. 57) El grito, a decir de Lacan, es la causa del silencio en el cuadro de Munch. Un grito que hace pedazos la trama simbólica, que desde el mutismo de la imagen hace estallar cualquier amago de serenidad<sup>39</sup>. En ese sentido, el silencio y el grito se encuentran profundamente ligados a lo Real. Y la tentativa de representarlo a través de un cuadro, una tentativa que está asociada a la muerte.<sup>40</sup> Bacon señalaba que siempre “hay un horror para pintar, un desastre en preparación” (Bacon, 1992, citado en Fonteneau, p. 216)

---

<sup>38</sup> “El grito”, 1893, Museo de Oslo.

<sup>39</sup> Un grito que ya no es la palabra, es voz.

<sup>40</sup> Blanchot, quien afirma que la escritura está ligada al reconocimiento de la muerte, y que lo que busca escribirse es la interminable frase del desastre. Se juega en la escritura, según Blanchot, una lucha contra el olvido, contra el horror y el desastre

El grito y el silencio ligados a la pulsión de muerte y a la tentativa de representación apuntan a un real mudo, y sin embargo, representable. Según Fonteneau (2000, p. 217), el problema de la representación del silencio está relacionado con el de la figurabilidad de las pulsiones, “al horror ante el goce indecible, irrepresentable” (Fonteneau, 2000, p. 217) Es ante esta situación de imposible representación de aquel goce mítico, del advenimiento de la Cosa, del abordamiento de lo Real, que eclosiona el sentimiento trágico que domina la escritura y la pintura, en tanto posibilidades de representación del desastre, un intento que busca suspender precisamente el grito, sujetándolo a un bastidor, a la blancura de un lienzo o de un papel.

A decir de Lacan, se trata de un intento de producir la falta, que justamente, falta: “La implosión, la explosión; el corte, falta.” (Lacan, 1965, p. 58) Ciertamente se encuentra tácita la problemática del principio del placer, en tanto que cese o atenuación de la pulsión de muerte. El intento de representar el silencio, a través del grito, del hueco aullido del cuerpo en su salvaje efervescencia, en un cuadro, un escrito, constituyen una reconciliación<sup>41</sup> entre el principio del placer y el de la

---

<sup>41</sup> “El arte consigue conciliar ambos principios por su camino peculiar. El artista es, originariamente, un hombre que se aparta de la realidad, porque no se resigna a aceptar la renuncia a la satisfacción de los instintos por ella exigida en primer término, y deja libres en su fantasía sus deseos eróticos y ambiciosos. Pero encuentra el camino de retorno desde este mundo imaginario a la realidad, constituyendo con sus fantasías, merced a dotes especiales, una nueva especie de realidades, admitidas por los demás hombres como valiosas imágenes de la realidad. Llega a ser así realmente, en cierto modo, el héroe, el rey, el creador o el amante que deseaba ser, sin tener que dar el enorme rodeo que supondría la modificación real del mundo exterior a ello conducente. Pero si lo consigue es tan sólo porque los demás hombres entrañan igual insatisfacción ante la renuncia impuesta por la realidad y porque esta satisfacción resultante de la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es por sí misma una parte de la realidad.” (Freud, 1911, p. 1363)

realidad. Pues, el silencio, para dejarse representar, debe hacerse cosa. Según Fonteneau (2000, p. 218), el poeta lleva ese silencio de manera sublime. Es la página blanca, el blanco del margen, contra el que el la exploración del decir poético se debate.

Grito y silencio se plantean entonces como emergencia de lo pulsional, de aquel sin fondo terrible y sublime sobre el que se traza una incipiente figuración a través de la letra o el trazo pictórico. Grito como silencio trazado sobre el bastidor en el que a decir de Freud se logra reconciliar el principio del placer y el principio de la realidad, por medio de la figuración de lo pulsional bruto.

## **CAPITULO II: WITTGENSTEIN Y LA ÉTICA DEL SILENCIO**

Es de saber común el hecho de que el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein se refirió al tema del “silencio” durante cierta etapa de su desarrollo teórico conocido como su etapa de juventud. También se reconoce que posterior a este periodo, su doctrina filosófica fue variando con el tiempo hasta llegar a constituir un cuerpo teórico asaz diferente. No obstante, su injerencia en la historia de la filosofía no deja de ser menos importante por tal cambio. Tanto su propuesta referente al modo en que los problemas de la filosofía debían de ser resueltos, presente en su primera obra, como sus articulaciones entre filosofía y lingüística, ejercen fuerte influencia en las ulteriores concepciones filosóficas y epistemológicas.

Es debido a lo articulado en esta concepción de silencio, como imperativo ético y actitud de honestidad filosófica, y el eco místico que se desprende de tal noción, que he decidido convocar la palabra de Ludwig Wittgenstein. Palabra que busca marcar el linde de lo decible y lo que se debe callar. Palabra, por tanto, que reconoce que hay inefables.

La razón de esta decisión se justifica básicamente por la no convencional articulación entre filosofía y lenguaje, que sin duda se logra engarzar con diversos aspectos de la teoría psicoanalítica lacaniana. Mi objetivo, por tanto, será el de realizar un abordaje a la obra clave del filósofo austriaco, el *Tractatus Logico*

*Philosophicus*, con el afán de retomar la idea intrínseca de lenguaje y silencio que de ella se desprende y establecerla como uno de los referentes filosóficos cruciales de la concepción psicoanalítica. Buscaré trazar un puente entre la noción de silencio en Wittgenstein y la concepción de silencio en el psicoanálisis.

Es en el *Tractatus Logico – Philosophicus* (1922) donde el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein habla directamente del silencio. La alusión al silencio (que se conforma de dos aspectos, a saber, la referencia a lo indecible, como terreno de lo místico, y la ética del callar, en cuanto demarcación de las proposiciones con sentido y lo absurdo) se presenta, en esta obra, de dos maneras: justificando la pertinencia del callar y señalando los límites internos de lo decible y de lo no decible.

Carla Cordua (1997) señala al respecto que “El imperativo del silencio del *Tractatus* hace las veces tanto de conclusión trivial de la exposición lógica del sistema, como de verdad recóndita que expresa los alcances morales y místicos del primer libro de Wittgenstein.” Asimismo, los sentidos otorgados por Wittgenstein al silencio son tres, y corresponden a las tres esferas de interés para el filósofo, donde se puede mencionar que estas ocupan un lugar determinante en la vida de los sujetos, puesto que pertenecen al ámbito de las determinaciones esenciales en las conductas y las actitudes de los seres humanos. Cordua (1997, p. 244), señala que “En la obra de Wittgenstein las funciones del silencio son tres, la lógica, la moral y la que el filósofo llama mística.”.

A parte del contenido de la obra, el estilo de la obra, hace de ella un corpus teórico que remite en su estructura y contenido al modo aforístico y misterioso en el que hablan los místicos en sus escrituras: un habla lleno de silencios, un conjunto de aseveraciones que luego de planteadas dejan instalado en el corazón de quien lo lee, el brillo opaco de una duda inquietante, aquel silencio que habita en el interior de la palabra; Habermas comenta a propósito del estilo de la escritura en el *Tractatus* “El aforismo se convierte en modelo, el fragmento en confesión. La fuerza impulsora es una pasión antiplatónica: ‘aquello de lo que trato de protegerme es del concepto de una exactitud ideal que, por así decir, nos viniese dada a priori. En distintos momentos, nuestros ideales de exactitud son distintos; y ninguno de ellos es el supremo’” (1996, p. 111)

Respecto a lo mismo, el 19 de agosto de 1919, Wittgenstein le escribe una carta a Bertrand Russell en la que señala: “Sabes que difícil me resulta escribir sobre lógica. Esta es la razón de que mi libro sea tan corto y, consecuentemente, tan oscuro. Pero no puedo hacer nada por evitarlo”. Sin embargo, la mencionada dificultad no apunta tan sólo al aspecto lógico de la obra, que en si resulta necesariamente intrincado por la abstracción del lenguaje de la lógica, sino también, y por sobre todo, por el lugar hacia el que, en cuanto obra, apunta: lo inefable en un mundo de lenguaje. De esta manera se ve cómo Wittgenstein busca, por medio de un estilo propio, caracterizado por el aforismo, marcado por una escritura claramente desinteresada por el ideal de exactitud de un argot propiamente

científico, una forma propia de plasmar sus inquietudes en el plano de la filosofía y los problemas éticos.

En sí, el *Tractatus* constituyó un libro difícil inclusive para los amigos cercanos de Ludwig Wittgenstein, Frege y Russell. Para Wittgenstein las lecturas que de su primera obra apuntaron sus amigos cercanos se traducen en interpretaciones incorrectas, denunciadas abiertamente por él mismo. En la carta del 19 de agosto de 1919, luego de leer las observaciones que el filósofo hace de su libro, Wittgenstein le escribe a Russell que Frege, “no entiende ni una sola palabra de todo [el libro]” (Wittgenstein, citado en Cordua, 1997) Esto, en parte debido a las aseveraciones del mismo Russell en la introducción de la edición de mayo de 1922. En ella se sostiene que los principales aspectos de la obra de Wittgenstein corresponden a su teoría de la correspondencia entre la estructura de la proposición y la estructura de los hechos, descuidando el tema del silencio y de lo inefable; En tal introducción Russell comenta que “Para que una cierta proposición pueda afirmar un cierto hecho, debe haber, cualquiera que sea el modo como el lenguaje este construido, algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho. Esta es la tesis más fundamental de la teoría de Wittgenstein.” (Russell, 1997, p. 186) Wittgenstein repara en estas observaciones y le escribe en agosto de 1919 que “Mucho me temo ahora que no has comprendido mi aseveración esencial, de la que toda la cuestión acerca de las proposiciones lógicas no es sino un agregado (*Zusatz*)” (Wittgenstein, 1997, p. 8)

La obra, como se sabe, tuvo que sufrir durante mucho tiempo después de acabada su redacción, tortuosos avatares antes de llegar a ser publicada por primera vez, tanto así que su propio autor ya había perdido completamente la confianza en que su primer libro llegara alguna vez a ser aceptado por algún editor.<sup>42</sup>

Por que no preguntarse entonces, ante el contorno anecdótico de esta obra y al particular nimbo romántico que rodea a su autor ¿Es el *tractatus* una obra difícil e, inclusive, contradictoria? Ciertamente. Desde el propósito del libro hasta sus consecuencias lógicas en el ámbito de la filosofía, constituye un corpus lleno de referencias cruzadas. Pero ¿Puede esto presentarse como una forma más de su silencio, el silencio que marca las posteriores tergiversaciones de que tanto se quejó el mismo autor? ¿Acaso no es un intento por decir más de lo que se propone, a pesar de la famosa sentencia que corona la obra? Probablemente.

El *Tractatus* es un libro cautivante, una obra ambigua pero a la vez acertada, cuyo plan maestro, redactado con una sencillez deslumbrante, y forjada con una seguridad y fortaleza intelectual notables, el mismo Wittgenstein resume en el prólogo del libro

“Cabria acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se

---

<sup>42</sup> Al respecto, se puede ver la introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, para la edición de 1997 en Alianza Universidad.

puede hablar hay que callar. El libro quiere pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos (...) el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.” (Wittgenstein, 1997, p. 11)

Esta aseveración, vector central del tractatus, se establece como indicadora de uno de los principales sentidos y propósitos de la obra, a saber, señalar lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones, es decir, mediante el lenguaje, y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino solo mostrado (*gezeigt*), incluso llegando al punto de callar lo fundamental del libro, su soberano sentido. En una carta de 1919, Wittgenstein escribe a su amigo y colaborador B. Russell que:

El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones –esto es, mediante el lenguaje- (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); *creo que este es el problema cardinal de la filosofía.* (Wittgenstein, citado en Muñoz y Reguera, 1997)<sup>43</sup>

Asimismo, en una carta a von Ficker, el filósofo señala: “(...) mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que aquí no aparece. *Y precisamente esta segunda parte es la importante.* (...) Creo en una

---

<sup>43</sup> El subrayado es mio.

palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy parlotean lo he puesto en evidencia yo en mi libro *guardando silencio sobre aquello*.” (Wittgenstein, citado en Muñoz y Reguera, 1997)

Frente a esta frase, tan categórica y clara, deberíamos formularnos dos preguntas claves: ¿Qué es lo que se calla? Y ¿Cuál es el sentido de este silencio? El silencio que se cierne sobre “lo que aquí no aparece”, o bien, sobre aquello que “muchos hoy parlotean” aduce a la experiencia mística, hacia aquello que en el discurso se demuestra como más resistente a ser dicho con palabras. Este silencio se cierne sobre el núcleo oscuro que se constituye en la experiencia moral, ética y estética, cuyo objeto es imposible de señalar lingüísticamente: “aquello de lo que trato de protegerme es del concepto de una exactitud ideal...” Pero, ¿Por qué callar tan abiertamente? Veremos que si bien en este riguroso silencio no hay posibilidad de flexibilizar, ni de aceptar con modestia la elemental imprecisión de los conceptos, el resultado no será nada más ni nada menos que un mutismo psicótico, cuya defensa feroz del sentido de lo que no pueda hablarse va a instalar en el seno del sujeto una necesidad de buscar la manera de hacer algo con ese lenguaje tan poco preciso. En ese sentido, se trata de pensar, desde el discurso que rodea este agujero, cuál es el estatuto del silencio para Wittgenstein en el contexto del lenguaje, el estatuto del silencio en un mundo de proposiciones, y cuales son sus consecuencias para el sujeto y las ciencias humanas.

El devenir de la obra, tal como lo vemos en su prólogo, está quizás presupuesto como un intento de resolver definitivamente todos los problemas que aquejan a la filosofía. El mismo autor lo ve así. Puesto que la obra parece más bien señalar el orden de otro tipo de hechos, menos inteligibles e intangibles para el pensamiento, filosófico o científico. Su propuesta no viene a instalar un discurso, sino a trazar un borde entre la ciencia y lo místico, entre objetos empíricos y lógicos, entre pensamientos y sentimientos. Es en esta operación y en sus acentuados contrastes donde intentaremos profundizar, buscando develar las consecuencias subversivas que esta tiene en un mundo de habla.

El propósito central de la obra queda, entonces, establecido como el intento de realizar una operación de carácter epistemológico, a través de la cual sea posible clarificar el lenguaje mediante el cual se expresa el pensamiento en el sistema de enunciados de la ciencia. La obra, que se compone de al menos tres líneas de contenido (lógico, epistemológico y místico), tal como lo describen Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en su introducción al tractatus, presenta, la cuestión de lo decible y lo indecible, y su delimitación precisa, como la inquietud principal de donde surge esta obra (Muñoz y Reguera, 1997, p. 9).

La idea es desembocar en la dilucidación de lo decible y lo indecible en vista de la disolución de los problemas filosóficos que asedian a las ciencias en general, los que se componen del arbitrario empleo de los signos y de la ausencia de significado sobre la que se inscriben determinadas expresiones metafísicas.

Lo que Wittgenstein propone realizar es restringir el lenguaje filosófico en cuanto este se vuelve ilógico, es decir, en cuanto traspasa los límites de la lógica, lo que implica trazar un límite entre lo decible con sentido y lo que no es posible decir. A vuelo de pájaro, ¿Qué sería lo inefable para este autor? Lo son, como habíamos mencionado antes, estos tres ámbitos: La ética, la estética y lo místico.

El planteamiento teórico fundamental del tractatus de Wittgenstein consiste en establecer que lo que en la filosofía tiene derecho a expresarse debe poder decirse claramente. La claridad, como exigencia al lenguaje, no hace más que defender un conjunto de proposiciones coherentes entre sí, del sinsentido de las proposiciones de la metafísica, disponiendo entre ambos campos, un silencio abisal. Carla Cordua, en “Wittgenstein: Reorientación de la filosofía” (se desconoce el año de publicación), señala al respecto que:

“El propósito de la filosofía es la claridad, la comprensión clara de lo que, sin un esfuerzo especial, quedaría sumido para el filósofo en la confusión y la oscuridad. La tarea específica de la filosofía, según Wittgenstein la entiende a lo largo de toda su historia intelectual, es la elucidación o clarificación (Klärung) de los significados que forman parte de nuestras actividades y de nuestra vida. “Una obra filosófica consiste de clarificaciones” (T § 4.112). Tanto el procedimiento de la filosofía como su resultado, esto es, tanto la clarificación como la claridad, sirven para curar al

pensamiento filosófico de su estado primero, el de la desorientación confusa. El filósofo trabaja principalmente sobre sí mismo (ObV 38), dice Wittgenstein, con el propósito de sacarse de una condición inicial que le resulta insoportable” (Cordua, ¿?, p. 103)

La claridad a la que aduce Carla Cordua, y el problema epistemológico que encierra el lenguaje, constituyen dos aspectos que van íntimamente ligados en cuanto al quehacer crítico de la filosofía. El objetivo de superar la confusión y la claridad son para Wittgenstein tarea esencial del quehacer esclarecedor de la filosofía. Así en las proposiciones 4.111 y 4.112 de su tractatus, el filósofo destaca que “la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra “filosofía ha de significar algo que esta por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)” Y “El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos (...) la obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino, el que las proposiciones lleguen a clarificarse.” (Wittgenstein, 1997, p. 65)

El objetivo de que las proposiciones filosóficas lleguen a clarificarse se presenta como objetivo central de la filosofía. Por ello, mas que buscar hacer filosofía, Wittgenstein buscaba emprender una labor crítica en torno a los presupuestos que en ella se presentan. A este respecto, tenemos que lo que encierra mayor oscuridad y misterio es precisamente aquello que se utiliza para esclarecer: “El error en el punto de partida de la filosofía, como Wittgenstein la entiende,

depende de que ella se ocupa de lo más familiar, el lenguaje, que dominamos sin conocerlo. Lo tenemos tan cerca que no lo vemos, sabemos usarlo sin vacilaciones pero, en vez de una visión sinóptica de sus operaciones y de su variedad, sólo tenemos representaciones turbias y enredadas (IF § 125)” (Cordua, p. 103)

La filosofía para Wittgenstein no tiene por fin presentar nuevos hechos, sino hacer ver una luz distinta, comenta Habermas (1996). Este “hacer ver” va muy de la mano con la relación entre los verbos alemanes “gesagt” y “gezeigt”, expresar y mostrar, con que Wittgenstein deslinda la filosofía y su labor crítica<sup>44</sup>. En ese sentido, el lenguaje adopta una postura y un deber crítico respecto del análisis terapéutico de la filosofía, en el cual el pensamiento va orientado contra la estructura del enunciado a fin de hacer permanecer “sobre las huellas de aquello que escapa al habla proposicionalmente estructurada” (Habermas, 1996, p. 110). La labor crítica del filósofo va ocuparse de resguardar el sentido en el campo del habla científico y asimismo, el sentido de lo que escapa a la estructura simbólica, lo místico. Por ello, se encargará de afrontar una tarea de “apertura poética del mundo”, relacionada con la idea de conseguir efectos o repercusiones sobre el campo de la experiencia estética.

---

<sup>44</sup> Esta diferencia también puede entrar en correspondencia con lo que Heidegger establece como “hablar sobre” y el “hablar en tanto tal”, concernientes a la diferencia entre lo que puede ser mostrado por fuera de un decir argumentativo, en tanto “referirse a” ocultando a la cosa tras lo dicho de ella, y el decir argumentativo propiamente tal. Heidegger de este modo establece un linde entre “hablar sobre la filosofía” y el “hablar la filosofía misma”. Sin embargo, para Heidegger la resolución a esta discontinuidad se lleva a cabo por medio de un “poetizar pensante” (2005, Albano y Naughton).

3.325 Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que les excluya, en la medida en que no se use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica. (Wittgenstein, 1997, p. 43)

Se nos presenta en esta frase una posición ideológicamente cargada de un positivismo claro, cuya intención es supeditar el argot científico a una gramática lógica unívoca y transparente. Wittgenstein busca deslindar, en el lenguaje científico, aquello de lo que se puede hablar de aquello de lo que no se puede hablar, el sentido de la proposición del absurdo. Sin embargo, en este movimiento se superpone uno mucho más importante, que es, el de hacer que se resguarde el justo silencio para la mostración con sentido de lo relativo a la experiencia mística. Primero se hace una crítica de la ciencia, una crítica que busca zanjar el problema fundamental del lenguaje en las cuestiones científicas. Luego, debido a que la vida no sólo se reduce a cuestiones de este orden, al filósofo, y en particular a Wittgenstein, quiere atenderla cuestión relativa a los auténticos problemas de nuestra vida. Y lo central en estos problemas, es que no se dejan expresar en la forma discursiva del habla proposicional "Si nuestras palabras se emplean como en la ciencia, son recipientes que no pueden contener ni participar otra cosa que significados naturales y sentido natural, mientras nuestras palabras sólo expresen hechos." (Wittgenstein, citado en Habermas, 1996)

A decir de Habermas, “la pasión de Wittgenstein no se dirige, naturalmente contra la ciencia y su lenguaje, sino contra un cientificismo que todo lo que no pueda expresarse en ese lenguaje, o lo discrimina como carente de sentido, o lo recorta a la medida de su propio formato”. (Habermas, 1996, p. 110)

El lenguaje, admitido desde ya como un problema que se relaciona con las cuestiones científicas, por un lado, y las de nuestra, por el otro, es el plano sobre el que nos movemos y hablamos, pero sin tener nociones nítidas y consistentes de lo que en el sucede. Podemos atisbar que el lenguaje es un territorio variable y relativo para todos los contextos (científicos, artísticos), y es justamente eso lo que Wittgenstein, en tanto epistemólogo, en tanto lógico, no quiere para el desempeño de las ciencias naturales. Por lo tanto, en un primer movimiento crítico, la labor traxariana se centra en un hacer con orientación pragmática, cuya principal motivación radica en despejar el ámbito en el que se desenvuelve la primera falencia en la metodología de investigación científica, el lenguaje.

Julia Kristeva, en “El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística” (1998) postula algo muy cercano a lo que enseña Wittgenstein respecto de el origen lingüístico de las cuestiones científicas, a saber: “Las representaciones y las teorías del lenguaje (...), abordan bajo el nombre de lenguaje un objeto siempre un poco diferente; al explicarlo bajo distintos puntos de vista, al hacerlo conocer de diversas maneras, aquellas teorías dan fe por encima de todo del tipo de conocimiento particular propio de una sociedad o de un período histórico. A través

de la historia de los conocimientos lingüísticos no es tanto la evolución ascendiente de un conocimiento del lenguaje lo que aparece: lo que sobresale es la historia del pensamiento que se enfrenta a *ese desconocido que lo constituye*" (Kristeva, 1998, p. 297)<sup>45</sup>. Un desconocido que nos determina y nos hace ser lo que somos: seres hablantes.

El lenguaje, como punto de colisión del sentido, de condensaciones y desplazamientos, epicentro del error y de la diferencia, es a lo que pretende enfrentarse el tractatus, haciendo uso de aquello que es su principal incógnita: el lenguaje mismo.<sup>46</sup> Pero el tratamiento del lenguaje como una entidad turbia y borrosa puede desembocar en dos actitudes de parte de quien lo estudia: el silencio o la busca de una depuración del lenguaje.

Al parecer, en Wittgenstein se manifiestan ambas, una como parte de la otra. Pues, si bien el filósofo llega al punto de callar lo inefable, lo que busca en su libro, en tanto herramienta cuya función es la clarificación lógica de los pensamientos

---

<sup>45</sup> La cursiva es mía.

<sup>46</sup> Según Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, el componente nuclear y originario es el análisis de la proposición o del lenguaje y la aplicación de sus resultados al análisis de los lenguajes científicos: lógico, matemático, científico natural.

(establecidos en proposiciones), es poder generar las condiciones de preparación de un lenguaje científico no carente de sentido, un lenguaje puro.

Según Donald Davidson, el segundo Wittgenstein habría constatado que se debería naturalizar la semántica para mantenerla como objeto serio, y en este sentido, el resultado de la filosofía del lenguaje, según Richard Rorty, sería lo que asevera Davidson en cuanto a que “si el lenguaje es algo como lo que han supuesto los filósofos... no existe nada semejante a un lenguaje... debemos abandonar la idea de una estructura común claramente definida que los usuarios del lenguaje dominan y luego aplican a casos” (Rorty, 1993, p. 79).

La forma trascendental del lenguaje, su supuesta posibilidad de univocidad y claridad consensual, se tornan, en el campo de lo expresado en el *tractatus*, en una posibilidad nula, ya que no hay posibilidad de hablar sobre ello, es decir, no es posible, si se quiere que esta operación tenga algún sentido, hablar sobre lenguaje. No se puede hablar con sentido del lenguaje, puesto que este sólo se muestra: tal es la aseveración fundamental del *tractatus*. Esta se puede verificar en la siguiente proposición: 3.332 Ninguna proposición puede enunciar algo sobre si misma, dado que el signo proposicional no puede estar contenido en el mismo (En esto consiste toda la “Theory of Types”) (Wittgenstein, 1997, p. 43)

La concepción del lenguaje, presente en el *Tractatus*, se asemeja a un espejo cuya función es proyectar la realidad en la que se reflejan sus objetos y hechos

El lenguaje tiene la propiedad de representar, como en un espejo, la realidad del mundo; el lenguaje es imagen del mundo porque tiene capacidad pictórica, o capacidad de representación o configuración (Abbildung); cuando por medio de proposiciones describe hechos, sus elementos “reproducen” y “representan” la misma relación que establecen los objetos en los hechos atómicos. Lo que hace posible este isomorfismo entre lenguaje y realidad es la participación en una misma figura lógica, o estructura, común. (Diccionario de filosofía Herder, 1996)

En ese sentido, el lenguaje, como espejo de la realidad, se concibe en relación intrínseca con el pensamiento. La proposición 2.1 nos señala que nosotros nos hacemos figuras de los hechos, y que estas son modelos a escala de la realidad. Se trata de reproducciones de la realidad cuya básica condición de posibilidad es la correspondencia.

2.13 A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura (Wittgenstein, 1999)

Ahora bien, en lo que se puede denominar la teoría semiológica de Wittgenstein, según Javier Borge Holthofer (s.f., p. 3) se distinguen una estructura figurativa, una forma figurativa y una relación figurativa.

La estructura figurativa consiste en la disposición concreta de los elementos que componen la figura. En función de tal disposición se establece la forma figurativa, mientras que la relación que une la figura y lo figurado es la relación figurativa. Existe algo común a todas las figuras y todos los estados de cosas figurados: la forma lógica. Esta forma lógica es lo que ha de tener en común dos hechos para afirmar que uno es figura o representación del otro. De las figuras lógicas que se pueden inferir, existe una, en particular, que es el pensamiento “3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento” (Wittgenstein, 1999). Pensar consiste en representarse la realidad por medio de figuras lógicas, donde lo que es pensable es posible, y donde jamás podemos pensar algo ilógico “3.03 Nosotros no podemos pensar nada ilógico, porque de otro modo tendríamos que pensar ilógicamente” (Ibíd.)

En ese sentido, el lenguaje corresponde a una representación sensible del pensamiento “3.11 Nosotros usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.) como una proyección del estado de cosas posible. El método de proyección es el pensamiento del sentido de la proposición” (Ibíd.) La proposición y el pensamiento se encuentran relacionados por medio de una asociación similar a la que hay entre el pensamiento y el estado de cosas pensado.

Para Wittgenstein la proposición es una combinación de nombres. Pero, nombres y proposiciones ejercen funciones semánticas diferentes. Mientras que los

nombres designan, las proposiciones describen. Russell, en este caso, concebía los nombres como elementos designadores simples, expresiones para los que existía la única función de designar un objeto.

Según Borge Holthoefter (s.f., p. 4), uno de los más importantes principios semánticos del *Tractatus*, es la definición contextual del significado, que remite a la carencia de significado de ciertas expresiones aisladas “3.3... sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado” (Wittgenstein, 1999) Un nombre aislado no puede representar un determinado hecho. Es por ello que “3.323 en el lenguaje corriente ocurre muy a menudo que la misma palabra designa de modo y manera diferente porque pertenezca a símbolos o que las palabras que designan de modo y manera diferentes se usen aparentemente del mismo modo en la proposición” (Ibíd.) Por ello Wittgenstein, junto a Frege y Russell, aboga por un simbolismo transparente y sin ambigüedades, que en virtud de un posicionamiento contextual, este advenga pleno sentido<sup>47</sup>.

Sin embargo, el lenguaje, a decir de Wittgenstein, constituye el origen de los problemas filosóficos principales “(...) el planteamiento de esos problemas (filosóficos) descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein, 1997, p. 11). El desconocimiento de la lógica que da consistencia al

---

<sup>47</sup> En relación a esta idea, Taylor (1997, p. 101) sostiene que “Cuando consideramos inteligible cierta experiencia, prestamos atención explícita y expresamente a esa experiencia. El contexto es el horizonte no explícito dentro del cual puede ser entendida.”

lenguaje lleva a los filósofos a parlotear absurdamente. El lenguaje, considerado como el conjunto de proposiciones con sentido, cubre por completo el ámbito de la realidad y no hay nada más allá de lo expresable mediante el lenguaje (extiéndase en el lenguaje científico).

Para Wittgenstein el desconocimiento de la lógica de las proposiciones es un exceso que hace que los seres hablantes se estrellen contra los muros del lenguaje. La expresión de los pensamientos borra los límites de la lógica, en un habla que no logra saberse alienada en el absurdo, pues parte importante del problema de la filosofía es, para Wittgenstein, el no reconocer el mal uso del lenguaje como origen de los malos entendidos en su campo.

La polisemia del lenguaje se constituye como factor predominante en esta problemática. El análisis que se busca imponer en aras de resolver este problema, busca hacer una delimitación, desde dentro del lenguaje, de aquello que se puede enunciar en el campo de la ciencia. Todo aquello que ha de ser dicho en este campo ha de estar marcado por la eficiencia lógica, incorporado a ella. Y lo que la lógica establece es la armadura interna de lo que puede ser dicho (con sentido). La polisemia del lenguaje, al abrir paso a la ambigüedad en la expresión de los pensamientos, caduca el sentido, y limita lo que puede ser dicho “3.325 Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual

manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica –a la sintaxis lógica” (Wittgenstein, 1999, p. 43)

Este análisis desemboca en una labor crítica y delimitadora: Por un lado se trata de deslindar proposiciones con sentido de proposiciones absurdas, entre el decir y el mostrar y, entre el horizonte del lenguaje mismo y el del silencio. Separación de campos que tienden a mezclarse dificultando el tratamiento adecuado de los fenómenos de la ciencia y los de la mística: “*Los límites por fuera del lenguaje son los límites por dentro del silencio*” (Muñoz y Reguera, 1997, p. 11)<sup>48</sup>

El trabajo que busca sentar la diferencia entre el campo de la ciencia y la mística toma conciencia de lo señalado finalmente luego de que se ha enunciado lo correspondiente al lenguaje y sus límites, al silencio y sus límites. El *Tractatus* es en sí una obra que se autocancela, es decir, una obra cuya verdad se anula retroactivamente por lo dicho en ella. Sin embargo, este movimiento se justifica por lo que de él se obtiene como ganancia “Wittgenstein desarrolla un análisis lógico desde el lenguaje, que aplica primero a este y luego al mundo y a la mediación entre ellos. Una vez cerrado el círculo, el análisis toma conciencia de sus límites” (Ibíd., p. 14).

Retroactividad de la verdad que crea sentido a partir del traspaso de los límites que definen los campos: superación y retroceso. La superación de la falencia

---

<sup>48</sup> La cursiva es mía.

gramatical de la filosofía, que Wittgenstein encuadra en el análisis crítico de la estructura lógica de los enunciados, corresponde a un recorrido propedéutico cuyo sentido se encuentra al final del camino y por fuera de él. Clarificar el sentido de las proposiciones y superar el absurdo es una meta que se logra sólo a partir de su superación en el sinsentido “Las proposiciones que de hecho utiliza la filosofía clarifican por el hecho de su superación en el absurdo: se reconocen como absurdas a pesar de su evidente función esclarecedora” (Ibíd. P. 30) El absurdo y su función esclarecedora se presenta en la siguiente proposición del *tractatus*: “6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (Wittgenstein, 1997, p. 183)

El *Tractatus*, según Carla Cordua (1997, P. 247), al desautorizar a la filosofía, se autocancela expresamente y de esta manera nos abre, después de hacerlo, una nueva perspectiva sobre lo que se propone y lo que significa como obra. La evidencia del sinsentido de la filosofía tradicional conduce pues, al que la ha comprendido, a un silencio que es parte de la lucidez de quien se acaba de reponer de la tiranía de una quimera, a decir de esta autora.

El lenguaje, que por lo tanto se establece como mediación entre el hombre y el mundo es sometido a un examen de cuyo producto se desprende la contradicción

de un saber reversible. Para Wittgenstein, el único ámbito del lenguaje con sentido es la ciencia, y la filosofía se define en referencia a ella como una labor crítica. El campo de la ciencia, compuesto por la lógica, la matemáticas y las ciencias naturales, rechazarían el acceso al límite de lo “con sentido” a los ámbitos de la ética, la estética y la mística. De hecho, el mismo *tractatus*, por el hecho de pretender posicionarse por fuera del ámbito en cuestión, queda, como señalábamos anteriormente, auto cancelado.

Representación de la realidad punto por punto como potencia del lenguaje. Instancia tanto desconocida como capaz de realizar una transparente imagen de la realidad. Ambigüedad del discurso tractariano. Ambigüedad del lenguaje y lenguaje de la ambigüedad. Respecto del lenguaje, que se compone de figuras lógicas (pensamientos), se caracteriza de formas que pueden corresponder o no corresponder con la realidad, y en este sentido, volverse absurdo o coherente. La figura lógica de un hecho, nos dice Wittgenstein, es un pensamiento (*Gedanke*).

“2.1 Nos hacemos figuras de los hechos” (Wittgenstein, 1997, p. 23)

“3 La figura lógica de los hechos es el pensamiento” (Wittgenstein, 1997, p. 29)

La importancia del lenguaje, como espejo de la realidad y centro del error, se manifiesta en que en él, el mundo y sus hechos son figurados o desfigurados. De

esta manera, el mundo es figurado por el pensamiento (y el lenguaje), y pensar (hablar) es figurar, según la formula del tractatus.

Russell propone respecto de esta aseveración que “Una figura puede corresponder o no corresponder al hecho y ser, por consiguiente, verdadera o falsa, pero en ambos casos tiene en común con el hecho la forma lógica... La posibilidad de que una proposición represente un hecho depende del hecho de que en ella los objetos estén representados por signos.” (Russell, 1997, p. 188)

*Figurar* correspondería a representar, en un espacio lógico, los hechos del mundo, y una *figura*, correspondería a un modelo o patrón lógico de lo real. “2.11 La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas” (Wittgenstein, 1997, p. 23) y “2.12 La figura es un modelo de la realidad” (Ibídem).

Wittgenstein sostiene que la posibilidad del darse o no darse efectivo de tales estados de cosas, es inherente al lenguaje mismo “2.201 La figura figura la realidad en la medida en que representa una posibilidad del darse y no darse efectivos del estado de cosas” (Ibídem, p. 27), “2.202 La figura representa un posible estado de cosas en el espacio lógico” (Ibídem) y “2.203 La figura contiene la posibilidad del estado de cosas que representa” (Ibídem).

Se desprende entonces de tal concepción del lenguaje, que la realidad efectiva estriba en el darse o no darse del lenguaje mismo, al igual que en tanto que

este se da, representa cabalmente, como un espejo, la realidad en él proyectada. Por lo que entre lo figurado y la figura, es decir, entre el pensamiento y el mundo, hay algo común e idéntico: la forma lógica, es decir, el pensamiento. El pensamiento, como puente entre el representante y lo representado, pero que a su vez también está representado por lo representado “3.1432 No: “el signo complejo **aRb** dice que **a** está en relación **R** con **b**”, sino: “Que **a** esta en una cierta relación con **b**, dice que **aRb**”” (Wittgenstein, 1997, p.32).

La forma lógica es forma de la figuración y forma de la realidad al mismo tiempo; así “2.17 Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera –correcta o falsamente- es su forma de figuración” (Ibídem, p. 26 – 27).

Continuando con el análisis lógico del lenguaje, la proposición 5.4731 señala que “Nada ilógico puede ser pensado”. Tenemos que para Wittgenstein los hechos del mundo, es decir, todo lo que es el caso (estados de cosas), le corresponden pensamientos y proposiciones, y a los objetos de los hechos del mundo corresponden objetos del pensamiento y elementos de la proposición, y todo ello dentro de una misma estructura lógica que pende del lenguaje. Solamente en él puede comprobarse esta configuración general atomista. Toda proposición molecular se compone de proposiciones elementales y fungen como funciones veritativas.

Para Wittgenstein las constantes y objetos lógicos, que unen y contextualizan términos y proposiciones en el espacio lógico gramatical, no existen, puesto que no representan nada: “4.0312 (...) Mi idea fundamental es que las “constantes lógicas” no representan nada. Que la lógica de los hechos no puede representarse.” (Wittgenstein, 1997, p. 57) La estructura lógica, sobre la que descansan las proposiciones, en cuanto articulaciones de objetos y hechos en la trama de las posibilidades apriorísticas, no se puede decir, sino solo mostrar. Es por eso que “La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos” (Ibídem). Los objetos lógicos no existirían en cuanto objetos del mundo, por lo tanto estos tampoco pueden ser referidos mediante nombres.

A pesar de que la última comprobación de existencia es siempre empírica, las posibilidades de verdad (o falsedad) de las proposiciones elementales (y por tanto, moleculares) significan posibilidades de existencia de estados de cosas “Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales significan las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.” (Wittgenstein, 1997, p. 81)

El aspecto posibilitador del mundo desde el lenguaje corresponde a decir de Muñoz y Reguera (1997) a la vena epistemológica del tractatus.

La forma lógica de la figuración deberá ser isomórfica a la realidad representada. Se trata, en términos de Muñoz y Reguera (1997, p. 17) de la conformación o estructura (“la forma es siempre posibilidad de estructura”) lógica atomista que se ha encontrado ya en el análisis lógico metafísico sobre el mundo y que habrá de buscarse a continuación en el lenguaje. Así, para Wittgenstein, la función primordial del lenguaje será la de figurar el mundo, aunque a primera vista no lo parezca, pues de lo que se trata es de una figuración lógica no naturalista, en la cual el tractatus indagará para desembocar en la auténtica estructura lógica del lenguaje.

De esta forma, la proposición, que es el signo con el que expresamos el pensamiento, representa un hecho atómico, que es, en esencia, un estado de cosas de la realidad. El conjunto de todas las proposiciones describe el mundo para el tractatus. “4.26 La especificación de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente. El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales mas la especificación de las que de ellas son verdaderas y de las que de ellas son falsas” (Wittgenstein, 1997, p. 81). Se señala en la enciclopedia de filosofía Herder (1996) que para el tractatus sólo las proposiciones y no los nombres muestran la forma lógica de la realidad. Así, encontramos en la proposición 4.121 que “La proposición muestra la forma lógica de la realidad”. Las proposiciones, por el hecho de que muestran la forma lógica de la realidad, tienen siempre sentido, a pesar de que en algún caso sean falsas, ya, por el hecho de describir lo que acaece en el mundo. Las proposiciones

que no describen hechos, carecen de sentido, y por ello no pueden resultar en proposiciones verdaderas o falsas.

Para Wittgenstein, el punto de desfallecimiento del sentido tiene que ver, en cuanto a las proposiciones que no describen los hechos, con dos tipos de proposiciones. La primera clase, corresponde a las tautologías, que son enunciados necesariamente verdaderos, pero que nada dicen del mundo “6.1 Las proposiciones de la lógica son tautologías” “6.11 Las proposiciones de la lógica, pues, no dicen nada.” (Wittgenstein, 1997, p. 149)

La segunda clase de proposiciones sin sentido son aquellas en las que no se da la isomorfa cualidad entre la figura lógica con la realidad que pretenden representar. Esto, según lo señalado en la enciclopedia Herder, sucede de dos maneras:

- a) Por que se da a un signo un sentido falso, construyendo signos carentes de significados, y
- b) Por que apuntan a objetos que quedan fuera del mundo, trascienden el mundo, queriendo expresar lo inexpresable, como pasa con las proposiciones sobre la ética y aquellas que quieren esclarecer el sentido del mundo.

En el primer caso, nos encontramos con proposiciones mal construidas o de carácter metafísico. Según Wittgenstein, en la proposición 5.4733, “cualquier proposición posible esta correctamente formada y si carece de sentido ello solo puede deberse a que no hemos dado significado a alguna de sus partes integrantes. (Aunque creamos haberlo hecho)” (Wittgenstein, 1997, p. 121)

Luego, en el segundo, encontramos que todo lo inenarrable que refiere Wittgenstein, pertenece al orden de lo extramundano y justamente consta de la pretensión de esclarecer, por medio de proposiciones, el sentido del mundo. Wittgenstein dice lo siguiente “6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.” (Wittgenstein, 1997, p. 177). Luego, en 6.42 “Las proposiciones no pueden expresar nada mas alto” y en 6.421 “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental” (Ibídem).

Respecto de la ética se sostiene, desde el tractatus, que es algo inexpresable, trascendental y apunta hacia algo que no existe en el mundo (del lenguaje), sino fuera de él. La interpretación de la ética como algo extra-mundano atañe a la idea de que no se puede figurar lógicamente en el lenguaje. No hay representación posible para lo ético, como para lo bueno o lo malo, es decir, no hay representación inmutable y cierta de lo que es tal en el lenguaje.

Si nos tomamos, de que en la proposición figura algo del orden de lo que acontece en el mundo, la ética, como lo trascendental, resulta inabordable por

medio de un lenguaje con sentido. Se cae en una especie de relativismo que vuelve intangible los parámetros y susceptibles las distinciones. La ética, como lo inexpresable, solo se muestra: “6.522 Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico” (Ibídem, p. 183).

En resumen, sólo las proposiciones de las ciencias empíricas tienen sentido; la lógica consta únicamente de tautologías, y toda proposición sobre ética o metafísica es carente de sentido (para la ciencia). El análisis filosófico ayuda a esclarecer el sentido de las proposiciones del lenguaje ordinario; las del lenguaje filosófico, en cambio, Wittgenstein las declara carentes de sentido; aun las del propio *Tractatus*, una vez comprendidas y aplicadas, deben desecharse como carentes de sentido.

“6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos.” (Wittgenstein, 1997, p. 183)

“6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después

de haber subido por ella) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.” (Ibídem)

Volviendo al comienzo, y retomando lo anterior, Wittgenstein “Remite a lo (impensable e) indecible exponiendo con claridad lo (pensable y) decible, en el supuesto primordial de que todo lo que se puede (pensar y) decir se puede (pensar y) decir claramente” (Muñoz y Reguera, 1997, p.24). La filosofía como ejercicio metodológico solo ha de ceñirse a una actividad de clarificación y delimitación, en el que no podrá utilizar otro lenguaje que el de la ciencia natural, es decir, el único lenguaje con significado para L. W.

En este sentido, la filosofía solo podría constituirse como actividad crítica, cuyo único objeto sería el de remitirse a un conjunto de clarificaciones sistemáticas “no existe un lenguaje filosófico (...) la filosofía no es una doctrina o una teoría, un corpus positivo del saber, sino una praxis analítico-crítica, una actividad que consiste en una clarificación lógica de pensamientos y proposiciones” (Muñoz y Reguera, 1997, p.23)

La filosofía tal como señalan Muñoz y Reguera (1997), corresponde a una actividad que delimita campos de sentido. La determinación de los dominios de lo pensable y decible, determina, a su vez, los límites interiores de una realidad colindante, que corresponden finalmente a los límites de los dominios del silencio, de lo místico, de lo impensable e inefable. Para Wittgenstein, esta sería la única

función de la filosofía, lo único que se puede hacer en su ámbito, y que finalmente, pese al sentimiento de insatisfacción y duda que de ello se pueda desprender “El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada mas que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio (...) pero sería el único estrictamente correcto” (Wittgenstein, 1997, p. 183)

Sin embargo, tal como señala Adolfo Vásquez Rocca (año de publicación desconocido, p.1) “si bien, según las propias tesis wittgensteinianas, las cuestiones éticas, no pueden ser respondidas y, en rigor, ni siquiera formuladas en el marco de la ciencia natural, esto no implica un menosprecio de “esta irrevocable tendencia del espíritu humano” a plantear tales cuestiones, sino más bien el reconocimiento de las limitaciones de nuestro lenguaje para dar cuenta de ellas” (Rocca, s/f, p. 1).

Si seguimos el planteamiento de Vásquez Rocca, el sentido del tractatus, pese a como se nos presenta a primera vista, es decir, como un intento de solucionar el problema intrínseco de la filosofía, respecto de su función esclarecedora y al uso del lenguaje que le corresponde en relación con las ciencias naturales, podría también plantearse de un modo inverso, es decir, que la idea que vectoriza el sentido tractariano esencial, podría concebirse como el intento de restituir el valor

de algo que poco tenía que ver con la ciencia, a saber, el campo de la estética y la ética, campos donde la palabra siempre adquiere un estatuto dudoso.

Al parecer, Wittgenstein no parece estar muy satisfecho de sus investigaciones en el terreno de las ciencias y la filosofía. Lo suyo parece estar orientado hacia otro lado. En 1949 dice lo siguiente “Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas”

Sin embargo, para Wittgenstein la lógica fundamenta todo sentido lingüístico y todo hecho mundano. En sí, la lógica, que puede conformar el marco de posibilidad del mundo, se constituye de proposiciones tautológicas, es decir, proposiciones que no dicen nada y que la experiencia no puede rechazar ni confirmar. Así, “6.1 Las proposiciones de la lógica son tautológicas” y “6.11 Las proposiciones de la lógica, pues, no dicen nada. (Son las proposiciones analíticas)” (Wittgenstein, 1997, p. 149)

La lógica para Wittgenstein se conforma previa al lenguaje. Según él, la lógica le da el marco y estructura al lenguaje y por ello, las posibilidades de existencia al mundo y al hecho. Es por ello que “5.4731 (...) el lenguaje mismo impide todo error lógico.- Que la lógica sea a priori consiste en que nada ilógico puede ser pensado” (Wittgenstein, 1997, p. 120-121). La lógica antecede y

determina, encierra y ordena toda proposición y por ende, nuestra relación como seres hablantes, con el mundo y los demás: “5.552 (...) La lógica esta antes de toda experiencia –de que algo es así. Esta antes del como, no antes de qué” (Wittgenstein, 1997, p. 139). Así, las proposiciones de la lógica, tal como señalan Muñoz y Reguera, son, para el tractatus, figuras que presentan o muestran la estructura del mundo y del lenguaje. Ellas en si no dicen nada en absoluto.

Vemos que en este aspecto se conforma uno de los tres aspectos del silencio en el tractatus de Wittgenstein, el lógico, donde las proposiciones de la lógica que son, en efecto, tautologías, proposiciones que no dicen nada, que la experiencia no confirma ni rechaza, presenta la armadura interna del lenguaje y el mundo, justamente, por que no dicen nada en absoluto.

La única relación de la lógica con el mundo es sobre el supuesto de que los nombres tienen significado y las proposiciones tienen sentido, es decir, que en el mundo hay cosas que a la hora de la aplicación de las reglas y normas de la lógica se verán correspondidas isomórficamente con ellas. Por ello la principal tarea de la lógica es la de combinar proposiciones con sentido de modo que lo pierdan, que formen tautologías, que no digan ya nada porque solo entonces muestran las propiedades auténticamente lógicas que posibilitan en general su decir “6.121 Las proposiciones de la lógica demuestran las propiedades lógicas de las proposiciones combinándolas en proposiciones que no dicen nada. Cabría llamar a este método un método-cero.

En la proposición lógica se colocan proposiciones en equilibrio recíproco, y el estado de equilibrio muestra, entonces, como han de estar construidas lógicamente estas proposiciones.” (Wittgenstein, 1997, p. 155)

Recapitulemos. El *tractatus* Wittgensteineano nos conmina a reflexionar en torno a lo inefable. Lo inefable se presenta en su *tractatus*, como aquello que no puede decirse, sino tan sólo mostrarse. En este sentido, tenemos que la lógica y lo que Wittgenstein denomina lo místico, corresponden a lo inefable. El lenguaje, como sostiene Wittgenstein, es un espejo de la realidad, ya que tiene la facultad de representar por medio de sus figuras el acontecer en el mundo, contiene una lógica que, en forma de armadura sintáctica, otorga el sentido a lo que en él se estructura. La lógica, para Wittgenstein, permanece inefable: sólo se muestra. El lenguaje puede dar cuenta de la organización de las situaciones fácticas posibles, pero no para reflejar las condiciones de las que depende el mundo como el lenguaje por medio del que este viene a ser. En este sentido, no hay metalenguaje que permita dar cuenta de cual es la manera en que el lenguaje logra materializar una imagen de la realidad. Como lo afirma Carla Cordua, “Podemos ver lo que hace pero no podemos decir como lo consigue. Una proposición muestra su sentido mediante la manera como sus partes están organizadas; pero no podemos formular otra proposición que explique esta característica de las proposiciones que consiste en exhibir un sentido” (Cordua, 1997, p. 253).

El campo de la lógica, como vemos, pertenece al mundo de lo inefable, un campo del que el lenguaje no puede nada más que dar cuenta mediante sin sentidos. Este ámbito es el que excede los límites del lenguaje en si, y cualquiera que intente dar cuenta de el por medio de palabras le ocurre lo que Wittgenstein señala como un “chocar contra los muros del lenguaje”. Así, “6.13 La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental”

Para la filosofía de Wittgenstein toda proposición que intente dar cuenta de aquello que constituyen las condiciones de posibilidad del lenguaje y el sentido que de el se desprende, incurre en una pseudoproposición. “Las pseudoproposiciones difieren de las proposiciones fácticas en que no dependen de cómo son las cosas; se refieren no a los hechos posibles, sino a las precondiciones “trascendentales” de la representación y del mundo” (Cordua, 1997, p. 253). La lógica por tanto, queda incluida en el campo de lo inefable, ya que aunque patente, no puede ser puesto en palabras, sino sólo mostrado. La lógica queda así establecida en su estatuto de condición tanto del mundo como del lenguaje.

Ahora, respecto de lo místico, Wittgenstein llama la atención y señala que pertenece a lo que excede los límites de este mundo (de lenguaje). Lo místico en cuanto exceso que desborda la significación, permanece callado en el más allá de las representaciones pictóricas del lenguaje. Y lo místico, en cuanto aquello inenarrable, es lo que no puede caber en este mundo, puesto que sobrepasa y pulveriza las estructuras gramaticales, dejando el silencio en la boca de quien se

encuentra frente a una experiencia de este orden. Kierkegaard menciona en su Diario (1849-1854) que “Que un hombre tenga ese derecho de hablar del buen tiempo, eso lo se. Pero el otro asunto me ha ocupado toda la vida... Hay una relación de silencio mediante la que estamos ligados a Dios; ella se rompe si nos ocupamos de otra cosa que de aquella que es para nosotros la cuestión suprema” (Citado por Cordua, 1997, p. 255).

Hay una relación de silencio mediante la que estamos ligados a Dios, dice Kierkegaard; Hay una relación de silencio mediante la que estamos ligados a lo superior diría Wittgenstein. Es entre las proposiciones 6.4 y 6.5 en las que Wittgenstein evoca las cuestiones eternas del hombre, las cuestiones éticas, estéticas y religiosas que realmente le preocupaban. Estas, constituyen en si, la gran preocupación y sentido del tractatus. Tales cuestiones no admiten el tratamiento lógico lingüístico, sino mas bien, solo pueden ser delimitadas por fuera del campo científico del conocimiento y el lenguaje, señalando con ello, el inicio de un campo otro, un campo de intuición y silencio, el campo de “lo mas alto”. El contraste se va marcando. Hay un mundo de lenguaje en el que un mundo puede describirse totalmente por medio de una serie de proposiciones científicas, cuyo soporte esta dado lógicamente y cuya función es representar fidedignamente los fenómenos del mundo.

En este ámbito, Wittgenstein señala que todas las proposiciones valen lo mismo “6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo” (Wittgenstein, 1997, p. 177).

Muy cercano es lo que Wittgenstein refiere casi diez años después en su Conferencia sobre Ética, el 17 de noviembre de 1929: “Pero todos los hechos descritos estarían, por así decirlo, al mismo nivel, e igualmente todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en un sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales” (Wittgenstein, 1997, p. 60). En oposición a esto, es decir, al mundo de las proposiciones de las ciencias naturales y el ámbito del conocimiento científico, se esboza el campo de las cuestiones trascendentales del hombre, la ética, la estética y Dios.

Lo místico, como aquello que rompe las fronteras semánticas de nuestros signos, corresponde al ámbito que está demarcado como el exterior de todo lo que se puede considerar mundo proposicional científico. Al interior de este mundo, todo es relativo y contingente. Lo místico es lo que cabe contrastar con lo que puede ser dicho, en tanto que inefable estado de cosas. Lo que caracteriza la mención de lo místico dentro del lenguaje, es un cierto abuso de las sus características lógicas. Las figuras lógicas que mencionábamos más arriba, las cuales representan un estado de cosas en un espacio lógico, y que representan el darse o no darse efectivo de las cosas del mundo, son colapsadas en tanto pretendan abarcar algo de lo místico. Es incurrir en un abuso de las facultades lógicas del lenguaje. Así, tal como Wittgenstein señala en la conferencia sobre ética “Nuestras palabras, usadas como las usamos en las ciencias, son recipientes capaces sólo de contener y transportar significados y sentidos, significados y sentidos naturales. La ética, si es algo, es sobre natural y nuestras palabras no expresan sino hechos, tal como una taza de te

no podrá recibir mas que una taza llena de agua aunque vaciara muchos litros sobre ella. He sostenido que en lo concerniente a los hechos y proposiciones no hay mas que valor relativo y bien y derecho relativo, etc.” (Wittgenstein, 1997b, p. 60). Todas las proposiciones valen lo mismo, es decir, no valen nada, puesto que todo valor y sentido se encuentran fuera de este mundo, fuera del acaecer y ser-así de este mundo.

Aunque los asuntos de la ciencias naturales estén ya zanjados programáticamente, según lo revisado en la parte epistemológica del tractatus, Wittgenstein admite, finalmente, que lo mas importante, los problemas vitales del ser humano aun no están ni siquiera rozados: “6.52 Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo mas mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (Wittgenstein, 1997, p. 181-183).

Para tales cuestiones, el autor reconoce que hay una ausencia de respuesta, como también de pregunta. La única salida es precisamente el silencio, la imposibilidad de cuestionamiento lógico “6.521 La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema (¿No es esta la razón por la que personas tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en que consistía tal sentido?)” (Wittgenstein, 1997, p. 183). Todo aquello que Wittgenstein coloca por fuera de nuestros humanos límites lingüísticos,

corresponde a la intuición de “lo más alto”. “6.432 Como sea el mundo es de todo punto indiferente para lo mas alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (Wittgenstein, 1997, p. 181).

La ética como lo místico, corresponden finalmente a lo inexpresable. No hay lenguaje posible que pueda dar cuenta de la dimensión en la que esto se revela. Nada que remita al valor y sentido último de la vida puede expresarse a través del lenguaje y la lógica. Tan solo se muestra. Y se muestra en silencio. Como un sentimiento. Lo místico se impondría sin más al sentimiento como frente a la intuición de sentirse puesto fuera de las coordenadas habituales del tiempo y el espacio, más allá de la lógica y sus condiciones de mundo y lenguaje.

El silencio en Wittgenstein asume la forma de una ética para la cual el sentido de las proposiciones relativas al gusto estético, al sentimiento religioso o a la consideración moral rebasa el sentido de los enunciados. Para Wittgenstein la labor filosófica principal consiste en realizar aclaraciones lógicas de las proposiciones científicas. Cualquier otro campo está supeditado a la condición de la infabilidad y el deber del filósofo es el de señalar el sinsentido en la gramática lógica, donde, por principio, nada ilógico puede ser dicho. Sin embargo, para Wittgenstein, el lenguaje constituye el origen de los problemas filosóficos principales y lo infable, lo místico, constituye lo realmente determinante de la experiencia humana.

### **CAPITULO III: EL SON DEL SILENCIO EN HEIDEGGER**

Tal como lo establecí en la introducción de este trabajo, me ocuparé de desarrollar las características del silencio heideggereano, cual como veremos se puede articular con la noción de lenguaje como casa del ser, con la noción de autenticidad y con la crítica que ofrece este autor contra la metafísica y el pensamiento moderno, materializado en la ciencia y técnica total.

Para Heidegger, el habla y el silencio se articulan y anudan entre sí "Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, de un modo que a ellos les es propio, del hablar que hace sonar el habla" (Heidegger, 2002, p. ¿?). El habla, a decir de Heidegger hace sonar el silencio originario, es depositaria de un bien profundo y ancestral "El habla es un bien en un sentido más original. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre" (Heidegger, 1999, p. 133). Por otra parte, el lenguaje, en tanto morada del ser, reposa sobre un silencio originario, que es el lugar desde donde la palabra se gesta, y desde donde se produce la experiencia del pensar.

*La morada silenciosa de los mortales.* En "Carta sobre el humanismo" (Heidegger, 2001), Heidegger realiza una aguda crítica al Humanismo, posicionándolo como una metafísica. Según esta crítica, el humanismo estaría impregnado de la razón instrumental que instala en la historia del pensamiento, toda una tradición de la que

va a quedar relegada al olvido la pregunta por el ser. A decir de Heidegger, la pregunta por el ser es fundamental y determina de manera crucial la orientación del pensar occidental.

Ahora, el ser, que para Heidegger constituye algo de un orden suprahistórico pero que a su vez determina y se determina por la época histórica en la que se lo posiciona, corresponde, en cierto modo, a una voz que se expresa en el silencio abismal y, en determinados casos, a través del decir de los poetas. El humanismo, en tanto que metafísica, cae en el olvido del ser y descuida de manera general todo cuestionamiento del orden de lo trascendental, centrándose sólo en el presente.

El lenguaje en tanto es la morada del ser, corresponde a un ángulo interesante de la teoría heideggereana; pues, si el ser mora en el lenguaje, y en ella además brinda resguardo a los mortales, es en ella donde la pregunta por el sentido puede plantearse, articularse e interpelarse en los diversos contextos. La idea del lenguaje como casa del ser y morada de los mortales funda una tradición en la cual se va a considerar que lo dicho, lo escrito, lo enunciado o lo silenciado, resguarda una porción de verdad que hay que buscar.

Por esta razón, el silencio, en el planteamiento heideggereano, en tanto eco abisal de la nada del ser y trasfondo desde el cual el lenguaje se conforma como encuadre y esqueleto, no tan sólo representa una nada indeterminada, sino que también, en tanto respaldo del ser, es el lugar al que poetas y pensadores van en

busca de nuevas aperturas, desde las cuales advenga un nuevo sentido esclarecedor de lo existente, un sentido que se abre desde las distintas configuraciones epocales.

El silencio, en la lectura heideggereana constituye tanto el vacío del que nada específico puede decirse, como así también, un conjunto de coordenadas históricas que se establecen a partir del acto fundacional de la palabra de los poetas. Es decir, el silencio adquiere un estatuto muy importante para la resolución de la pregunta por el ser en la filosofía de Heidegger.

En función del planteamiento principal de nuestra investigación, el silencio como oquedad del lenguaje, las nociones de habla, ser, pensamiento inicial y silencio en la elaboración heideggereana, nos brindan un importante soporte para la elucidación del valor del silencio en el lenguaje y el despliegue histórico cultural.

*El silencio del ser* ¿Qué es lo que puede decirse del ser? Al parecer, no mucho. ¿Qué es el ser? ¿Se puede ver? El ser está mucho más allá de las palabras. O probablemente mucho más acá. Hay, no obstante, una respuesta: el ser es lo que habita en el lenguaje. Por ello “El lenguaje es la casa del ser” (Heidegger, 2001, Pág. 259). Algo que resuena en cada palabra. Algo silencioso, indefinido, invisible, pero que se hace presente en la palabra... sin necesariamente estar en ella. ¿Cómo? El ser no se logra distinguir en el lenguaje, porque, ¿Qué sería ese ser que esta en las palabras? ¿Un sonido, un ruidillo? Nada de eso. Sin embargo, el ser se abre camino a través de las palabras. El ser abre el camino para que lo ente se abra

camino en las palabras. ¿Podríamos conjeturar un silencioso ser en medio de las palabras? Puede ser que sí. Puesto que, en el lenguaje, el ser es eso que se abre en medio del sonido (cuando hablamos o escuchamos) o el silencio (cuando meditamos o recordamos mentalmente).

Hay que posicionar el ser como algo desde lo cual se despliega lo ente, pero, por medio de la injerencia del lenguaje. El lenguaje es lo que dona ser a lo ente. Pero el lenguaje es la casa del ser. Como un hogar que brinda calor a sus habitantes, el ser brinda la posibilidad de que lo ente sea. ¿Cómo? Como un país, un pueblo, una cultura, logran hacer posible que un sujeto se haga sujeto. Es el trasfondo abigarrado, la matriz semántica desde donde se recortan los seres. Pero el ser no es una nación, ni tampoco una casa. Esta lejos de ser algo así, aunque probablemente se le parezcan estas cosas.

Es difícil establecer una definición acerca de lo que el Ser es. El concepto de “ser” define, para Heidegger, principalmente, aquello que gobierna y determina al ser humano por medio del lenguaje. El ser sería lo que se encuentra más próximo a la esencia del ser humano pero a la vez más lejos que todo lo ente, subsistiendo a través de las épocas, como trasfondo<sup>49</sup> a las producciones socioculturales y a los cambios históricos en los que se asentan las bases de la humanidad: “La historia del ser sostiene y determina toda condición y situación humana” (Heidegger, 2001, p.

---

<sup>49</sup> Trásfondo a partir de lo cual algo aparece como algo.

260). El ser, como morador en el lenguaje, ejerce un dominio sobre lo existente, pero en sí mismo, no puede ser dicho.

*La indecibilidad del ser.* Para Heidegger, el ser (Seyn) no puede ser dicho, aunque “Toda palabra y con ello toda lógica esta bajo el poder del ser (Seyn)” (Heidegger, 2003, p. 78). Es por esta razón que lo que el “Ser” sea, no es fácilmente decible o definible. Cualquier posible definición correría el riesgo de caer en el objetivizante pensamiento representador de la metafísica, que en este pensador se quiere superar “Con el lenguaje habitual, que hoy es cada vez más ampliamente mal empleado y hablado, no se puede decir la verdad del ser (Seyn)” (Heidegger, 2003, p. 77), no se puede decir la verdad del ser y menos decirlo a él “Nunca podemos decir inmediatamente el ser (Seyn)” (Heidegger, 2003, p. 78). No obstante, se trata de hacer la pregunta por el ser, pregunta que en la metafísica aparece como reprimida: “Y como algo simple, el ser permanece lleno de misterio” (Heidegger, 2003, p. 78). Se logra ver que bajo este pensamiento, el pensamiento heideggereano, nuestra investigación se nutre y se articula: *el silencio, como oquedad del lenguaje, persiste en el seno de las palabras, tal como para Heidegger el silencio del ser es lo indecible.* “El ser”, dice Heidegger, “es la fuerza callada de los posible” (Heidegger, 2001, p. 262). El ser es algo intangible, como dice Heidegger, una fuerza callada, pero que de esta manera, reina siempre en nosotros.

Si bien no se trata de una entidad, de un discurso o una ideología, el ser, tal como lo demarca Heidegger, es algo cuya presencia se abre en vecindad al ser humano a través del lenguaje.

A decir de Heidegger, el Humanismo, no sólo no se pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esta pregunta. El humanismo, en tanto metafísica, da por sobreentendido la esencia más universal del ser humano. De esta forma, en el humanismo se entiende la esencia del ser humano como “animal rationale” (Heidegger, 2001, 265)

Desde la perspectiva de nuestro autor, el ser se atisba como un evento cuya sede es el lenguaje. El lenguaje es el lugar en el que se despliegan los fenómenos del ser, y el ser es la condición de posibilidad que representa la esencia del acontecimiento y su factibilidad “El ser, como aquello que quiere y hace capaz, es lo posible... el ser es la fuerza callada de eso que quiere, es decir, de lo posible” (Heidegger, 2001, p.262). En este sentido, el ser es lo que dona *ser* a lo existente, es su condición de posibilidad a través de la palabra, tal como en Wittgenstein el lenguaje es la condición de posibilidad de lo existente.

*La ex - sistencia en el lenguaje.* Heidegger comenta que el origen de la determinación de la esencia del ser humano se encuentra en la ex - sistencia del hombre. Se trata de un “extático estar dentro de la verdad del ser” que implica que el ser humano vive en el “claro del ser” (Heidegger, 2001, p.268). A esto Heidegger

le llama la esencia del ser humano, y refleja una concepción que busca desarraigarse de la tradicional concepción del ser humano, avanzando a una intelección de carácter más originario.

El humanismo, por el contrario, se basa en una metafísica cuya comprensión del hombre estaría determinada por una interpretación general de lo ente, sin permitir una seria distinción entre lo que es el ser y lo que es el ente, es decir, la diferencia óntico-ontológica (Heidegger, 2001, p. 263).

La humanidad del hombre, consiste para Heidegger en su esencia, y la esencia del hombre, la esencia del Dasein, reside en su ex – sistir en el claro del ser<sup>50</sup>. Heidegger señala que el propio ser – aquí, se presenta en cuanto arrojado, arrojado por el ser mismo a la verdad del ser (Heidegger, 2001, p. 272). La consecuencia de esto es que ex – sistiendo de este modo, lo ente aparece a la luz del ser como eso ente que es (Heidegger, 2001, p. 272). Es por eso que el advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex – sistencia del hombre...” Estando en el claro es como la existencia del hombre se abre a la verdad del ser. El “extático estar dentro” [desekstatischen Innestehens] de Heidegger se refiere a un estar dentro estando afuera de la verdad del ser. Heidegger dice que este modo de existencia sólo le pertenece al hombre, ya que para las plantas y animales, que siempre “están atados a su entorno”, nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, “el único que es mundo”

---

<sup>50</sup> La esencia del Dasein es su existencia, lo cual quiere decir que el hombre no tiene esencia. De esta tesis derivaría la posición existencial de la obra de Sastre, “El ser y la nada”.

(Heidegger, 2001, p. 268 - 269). Respecto de ese extático estar dentro, Eduardo Rivera (1997, p.374) acota que ese dentro “es lo máximamente fuera de nosotros mismos” ¿Qué? Posible respuesta: el lenguaje, el lenguaje en el que habita el ser, en el que habita el hombre, en tanto que hablante.

Por lo tanto, un extático estar dentro de la verdad del ser que, aunque parezca arbitrario, tiene demasiada relación con el estar supeditado al lenguaje del sujeto, noción que encuentra cabida en el discurso psicoanalítico. Una relación tan cierta como plantearnos que nos sometemos a la gravedad, al deseo, a la mentira y la ignorancia. Somos en cuanto hablamos; hablamos en cuanto somos hablados. Callamos por que hay nada que decir, o para hacer un poco de ruido. Habitamos en lo abierto “El hombre es, antes que cualquier otra cosa, un *Da – sein*, un estar –sein- en el *Ahí –Da-* de lo abierto. El hombre es la hendidura donde irrumpe el Ser” (Rivera, 1997, p. 373)

*Misterio y verdad.* La verdad del ser permanece oculta, y por ello, no enunciada aún. ¿Podríamos alguna vez formularnos esta pregunta, que es la pregunta por la verdad del ser? ¿De que modo nos preguntamos acerca de algo que permanece oculto? Heidegger sostiene que para que la verdad del ser pueda llegar a ser pensada alguna vez, habría que poner en claro como el ser atañe al hombre y cómo lo reclama, cosa que aun no realiza el humanismo (Heidegger, 2001, p. 271 – 272). Ahora bien, el ser atañe al hombre tal como el lenguaje atañe al ser. Heidegger dice: el hombre es el pastor del ser (Heidegger, 2001, p. 272). El hombre, en tanto que

pastor, es quien procura cuidar, resguardar algo frente al peligro o la adversidad, y el ser, que no es ni dios ni el fundamento del mundo, es tan sólo “lo más próximo” (Heidegger, 2001, p. 272). El hombre llega a estar en relación con el ser a través de lo que este le destina, manteniéndolo bajo su cuidado, guardando la verdad del ser. El hombre ha de resguardar la verdad del ser. ¿De que modo lo hace? El hombre, ¿Cómo resguarda la verdad de eso que es lo más próximo?

*El lenguaje como proximidad.* La existencia, auténtica determinación del Dasein, es el vivir en el claro del ser, configurándose a partir de lo que el ser da. El ser confía al hombre su verdad y este la guarda. Esta relación entre ser y hombre, es el ser mismo, pero la proximidad en la que se sustenta es el lenguaje. Heidegger dice que “la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante” se presenta como el lenguaje. El lenguaje es esa proximidad. (Heidegger, 2001, p. 274). El hombre, como portador y pastor de la verdad del ser, cuya relación con ella se establece por medio del lenguaje, existe en el arrojo destinal en el claro del ser. El ser se formula como un a priori esencial que constituye la posibilidad de existencia de lo que es y lo que podría ser.

*Pensar.* Pero, ¿cómo puede, eventualmente, advenir el ser al hombre? ¿Cómo se abre, se descubre o se manifiesta a la meditación filosófica? Heidegger propone que a través del pensar. La actividad pensante, ofrece al hombre, el ser. El ser humano se enfrenta a las preguntas cruciales de su existencia a través del pensar: “El pensar ofrece al ser la relación del ser con la esencia del hombre” (Heidegger, 2001,

Pág.259). Pero el pensar, ¿a qué se refiere? Heidegger dice así “El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser” (Heidegger, 2001, p. 261). Es más, “Pensar es: el compromiso por el ser para el ser” (Heidegger, 2000, p. 12), o sea, mucho más que una labor mecánica y automática, es algo por lo cual uno es capaz de comprometerse, sin otra finalidad que hacer eso por amor. Heidegger apela a que sólo el querer es capaz de conminar al pensar (Heidegger, 2000, p. 16)

El pensar, es el pensar del ser, es pensar al ser “El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser” (Heidegger, 2000, p. 15). El hombre, en tanto que piensa, piensa el ser, es decir, con él y hacia él, y en tanto piensa, piensa sobre la esencia del hombre y la esencia de lo posible. El pensar, por lo tanto, es aquello que “está a la escucha del ser” (Heidegger, 2001, p. 261). Tal como lo comenta Jorge Eduardo Rivera (1998, p. 369) “La experiencia del pensar no consiste en un esfuerzo del pensamiento meramente conceptual, sino que es, más bien, algo así como un mirar o un escuchar muy hondo, que nos abre, en definitiva, al Ser mismo, que se hace sentir en la forma de un silencio radical” Pensar es estar a la escucha del Ser, es en cierto modo, arrojarse a una experiencia poco habitual, en la que perder las rutas habituales es menester para alcanzar un auténtico camino propio, a riesgo de extraviarse en senderos que se bifurcan sin cesar.

Pensar es abrirse camino y en este proceso se busca llegar a una región en la que quizá, como dice Eduardo Rivera, no tengamos nada que descubrir, pero en la que si se juega lo que realmente importa al pensar: arribar al silencio originario.

Es por esto que para Heidegger el pensamiento del hombre es una forma del morar del ser humano en la proximidad de lo trascendente. El pensar es una forma de estar a la escucha del ser. En esta relación el ser humano se mantiene en la proximidad del ser, es decir, mantiene vigente su lazo con el ser, con lo trascendente, más allá de la mera facticidad. El pensar vincula lo trascendente, que es el ser, con la vida del hombre, es decir, establece un enlace entre lo eterno de la vida con la mera cotidianeidad del hombre. Y de este modo, el pensar trae en la palabra el ser: "...en el pensar el ser llega al lenguaje" (Heidegger, 2001, p. 261).

El ser llega al lenguaje por medio del pensar del hombre como una luz que entra lenta y calladamente "La luz es lo plenamente abierto y es al mismo tiempo lo aperiente, es lo que ilumina, es lo libre, es lo sagrado" (Rivera, 1998, p. 372). Las preguntas del hombre respecto de su existencia, el tiempo, la muerte, hallan su trasfondo en este plano, y por ello están absorbidas por el lenguaje. Es el pensamiento el que encuentra las respuestas ante las preguntas cruciales de la existencia, pero sólo las encuentra en función de que se mueve en la casa donde mora en tanto mortal: el lenguaje: "en el pensar el ser llega al lenguaje" (Heidegger, 2000, p. 11)

Todo lo abismal del ser, en tanto que indecible, está vertebrado, sin embargo, por el lenguaje, y se encuentra, por decirlo de algún modo, al alcance del pensamiento. De esta manera, el silencio, es el eco del ser en el lenguaje, que logra trasmutar en una palabra. Para Heidegger, el pensar debe desatarse del pensamiento representador de la metafísica, es más, debe desanudarse de las determinaciones de la gramática, porque “Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres” (Heidegger, 2001, p. 263) Es tarea del poetizar y de pensar el liberar al lenguaje de la gramática (Heidegger, 2000, p. 12), esto es, liberarlo de las categóricas determinaciones que encierran el pensamiento y lo someten a la lógica, privándolo de la libre donación del pensamiento como regalo.

El pensar en este contexto se opone al mero pensar racional, cuyo principal vector lo constituye la aproximación calculada a lo ente, por medio del pensamiento representador, en el que se pierde de vista los aspectos trascendentales de la existencia, es decir, de la relación del ser humano con el ser. Tal pensar está materializado en las ciencias empíricas y la técnica, para las que hay que volver predecible y calculable todo lo que es “La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano” (Heidegger, 1997, p. 261)

Por el contrario, el pensar es para Heidegger “esa vislumbre de la luz que se acerca inesperadamente, esa vislumbre –ese Ahnen- eso es el pensar del que habla Heidegger” (Rivera, 1998, p. 372) Una vislumbre que ciertamente es inesperada, que llega pero no se la puede esperar, no se la puede predecir, no se la puede anticipar. El pensar heideggereano no es una acción voluntaria, sino, algo que viene a nosotros como la luz del amanecer.

*El pensar esencial.* “Pensar no es hacer. Pensar es *dejar* que algo suceda. *Gelassenheit*: abandono” (Rivera, 1998, p. 373). Me tomo de esa frase para comenzar a delinear lo que para Heidegger es la actitud de resolución, una actitud en la que el pensar se pueda liberar de la atadura del pensamiento lógico, de la gramática y las convenciones, para abrirse camino hacia la apertura del silencio, en la que pueda hacer advenir la voz del ser. El pensamiento que Heidegger opone a esta tendencia moderna y racional del pensar occidental, es un pensamiento que el llama “el pensar esencial” (Jarpa, 2004, p. 7). El pensar esencial (*Wesentliches Denken*), inspirado en el poeta místico Ángelus Silesius, que Heidegger pretende realizar para desarrollar su crítica al “*principius rationis*”, se apoya abiertamente en el misticismo, y busca directamente suplantar el pensar representacional (*Vorstellendes Denken*), cuya formula representacional esta dada por el “para qué” y el “por qué”.

Lo cuestionado por la propuesta del pensar esencial contra el pensar representacional, en el cual se halla el “Principio del fundamento” es la idea de una

base prístina que sostendría todo el andamiaje de la razón. El fundamento representa aquello por medio de lo cual la filosofía como el conocimiento y las ciencias en general deben poseer para apoyar sus certidumbres. Para Heidegger, el pensar esencial sobrevuela el abismo, la ausencia de fundamento (Abgrund).

El pensamiento racional busca un fundamento último que de manera apócrifa se sostendría sobre la base de algún dato empírico último. Pero la Proposición Fundamental, además de constituir un cuestionar circular, porque no arriba jamás al fundamento empírico último, no determina respuesta alguna, a decir de Heidegger. Frente a esta ausencia de fundamento (Abgrund), la única base, el único sostén del principio racional lo constituye la razón misma: el fundamento del principio racional lo constituye la razón misma, con lo cual se evidencia la falta de fundamento y el carácter abisal de su base.

En cambio, el “pensamiento inicial”, como el eco del favor del ser y resonancia de abismo silencioso del decir del ser, constituiría aquel pensamiento que preserva la proximidad con el ser, es decir, la proximidad al abismo. El pensar esencial es el abrirse hacia el ser, dejar que este advenga en la proximidad del lenguaje. El ser es el fundamento de lo ente. Pensar, es, a decir de Heidegger, ir más allá del fundamento, es atravesar el umbral de lo dado. Es ir hacia el abismo “Quien es más arriesgado que el fundamento, se atreve a ir allí, adonde se deshace todo fundamento, al abismo” (Heidegger, 1997, p. 267).

El silencio en cuanto eco del ser, El pensar del ser que Heidegger postula como pensar inicial, es aquel mediante el cual el ser humano camina por la morada en la que este habita; caminando hacia el silencio del ser “El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras” (Heidegger, 1997, p. 280). El decir del ser, en tanto que decir silencioso, es al que puede acercarse el pensar esencial; se trataría de un pensar auténtico, un pensar poetizante, ya que preserva la proximidad con el ser, y el ser es eso en lo que el hombre habita, es decir, en lo abierto del ser: el silencio originario. Por ello el hombre es el dictado del ser, un poema del ser. El pensar no es algo que nosotros hagamos, es algo que se nos da como un regalo.

*Instrumentalización del lenguaje.* En cierto modo, la degradación del lenguaje antecede a todo detrimento cultural, a toda depreciación del pensamiento. La tecnificación y cientifización profanan el mundo, desacralizan el lenguaje, aniquilan el pensamiento poético. La humanidad busca certezas y no caminos. Se olvidan las tradiciones y se pierde el contacto con la cultura en el sentido de arraigo, capacidad de soñar, búsqueda y creatividad artística. El hombre *se ocupa* de pensar, *se ocupa* de filosofar. Ya no se acoge el regalo del pensar, ya no se hace una auténtica experiencia de pensar, desde el sinfondo del silencio, el ser.

Tal como el pensamiento puede declinar y “caer” en el olvido del ser, el lenguaje asimismo, “cae” en una suerte de devastación, por medio de la

propagación de la opinión pública “El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente” (Heidegger, 2001, p. 263). La denuncia de Heidegger se orienta a hacer patente la forma en que el lenguaje va perdiendo su proximidad al ser. La sociedad contemporánea diluye la palabra en un uso degradante y práctico. Todo se vuelve estadísticas, balances, números y la poesía, la mística, la estética se vuelven anodinas y superfluas.

Esta devastación del lenguaje sería consecuencia del pensar técnico arraigado en la tradición filosófica a partir de Platón y Aristóteles, quienes sentaron las bases de un pensamiento que Heidegger denomina “metafísico” (Heidegger, 2001, p. 261). Ya no existe aprecio por las formas profundas de la producción cultural e histórica, y tampoco se piensa. El hombre ahora *se ocupa* de la filosofía, es decir, asume una dirección pragmática del pensar en función de propósitos técnicos y políticos.

La caída. Ahora bien, la instrumentalización del lenguaje en la que se sostiene la actual sociedad y ciencia moderna, obedece en cierto modo a la lógica de la caída. El término de “caído” no designa ninguna valoración negativa, según Heidegger; trata básicamente de la circunstancia del Dasein de estar en medio del “mundo”; este estar en medio del mundo y absorberse en él es el que tiene un carácter de “estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo” (Heidegger, 1998, p. 198). Si bien Heidegger dice que esta definición no encierra ninguna valoración negativa, vemos de inmediato que esta podría estar

implícitamente abrigada en ella; pues, este estar en medio del mundo deviene inmediatamente un estar-en-el-mundo alienante (Heidegger, 1998, p. 200). Se trata de una diferencia básica. Pero elemental, entre un estar en el mundo “propio”, en tanto que auténtico, original, y un estar en el mundo “impropio”, es decir, curtido en la medianía, en lo público.

Habladuría. Si bien no estamos frente a un concepto peyorativo en estricto rigor, se logra advertir que habladuría (“Gerede”) alude a un decir mucho menos profundo o poético que el decir poético “Más que comprender el ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-que tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la misma medianía” (Heidegger, 1998, p. 191). Habladuría, prestar oídos, sobrevolar lo dicho, dejar pasar de largo la posibilidad de ponderar críticamente lo dicho. No hay más que palabras desarraigadas dispuestas en el aire sin un solo pensamiento que haga corro “La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento” (Heidegger, 1998, p. 191). La habladuría es un decir carente de fondo, según Albano y Naughton (2005, p. 127), un decir que sólo puede arraigar en la exterioridad y la superficie. Por ejemplo, en el caso de la curiosidad, se advierte que el Dasein se entrega al ver, pero no para comprender lo visto. No se conforma una relación en la que se establezca una “contemplación admirativa” que se demore en tal contemplación (Aguirre, 2006, p.14). No obstante, continúan Albano y Naughton, la habladuría “descubre” a la cosa de la que se habla

bajo las condiciones de “respectividad”, en tanto que remite a un todo “respeccional”. Por ello lo hablado en la habladuría debe repetirse a si mismo, ocupando el lugar de la comprensión originaria. Luego, este descubrir viene a obturar el “estado de abierto” o “apertura”, cerrándose a la comprensión originaria (Albano y Naughton, 2005, p. 128).

Olvido del ser. “Se ha olvidado la diferencia entre el ser y el ente. Dicho olvido – que no es una mera deficiencia psicológica del hombre, sino un acontecimiento del ser- ha ocurrido al comprender al ser desde el ente: el ser pasa a ser otro ente más” (Roldán, 2001, p. 2) El ser deja de ser escuchado y el hombre se repliega en el “uno” impersonal de manera que “cae”. La caída correspondería entonces a una estructura cuyos momentos serían la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (Aguirre, 2006, p. 13) en el que el decir sólo se basa en una actitud impersonal y descomprometida de los hombres respecto de su historia cultural y social. Por esa razón para Heidegger la continua “devastación del lenguaje”, corresponde más que a un avatar de la cultura occidental, a una “amenaza contra la esencia del hombre” (Heidegger, 2001, p. 263).

Resolución y autenticidad. Vimos que la caída en el “se” impersonal, en tanto situación originaria del Dasein, está arraigada en una situación “normal”, básica del dasein, una situación que otorga el confort, la tranquilidad y la estabilidad de un mero estar entremedio, un mero rozar las extrañas y difusas superficies de las cosas descubiertas a la luz de la curiosidad. El Uno heideggereano es aquel que aquieta al

ser, y está caracterizado por ser un estado tentador y tranquilizante para el dasein, no obstante una tranquilidad que lo lleva al “ajetreo” desenfrenado (Heidegger, 1998, p.200). A decir de Naughton y Albano (2005, p. 106 – 107) “la recepción jubilosa con la cual se la acoge (a la estabilidad prodigada por el uno) será la medida misma de la oquedad que lo hiende y de la cual huye”.

Ante la cuestión de la “caída en el uno heideggereano, la “resolución” o “estado de resuelto” se presenta como la posibilidad de un “poder ser propio”, en oposición a la deserción del “poder-ser-si-mismo”: “Con la pérdida en el uno ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo. El uno ya ha sustraído siempre al Dasein la toma entre manos de estas posibilidades de ser.” (Heidegger, 1998, p. 287) En el estado de caído, Heidegger ve anuladas las elecciones que conferirían al Dasein la posibilidad de ser auténtico “Ordinariamente no soy yo mismo, sino el uno-mismo, el quien del Dasein” (Heidegger, 1998, p. 287) El ser-si-mismo-propio se establece como una “modificación existensiva del uno” (Heidegger, 1998, p. 287), en la que se pasa desde el estado del Nadie, en el cual no hay elección, al estado de resuelto, estado en el que el Dasein se remonta a sí mismo. ¿Cómo se efectúa ese retorno a sí mismo? A partir de la *voz de la conciencia*. Según lo que plantea Heidegger en cuanto a esa voz, esta se revelaría como una llamada (Ruf) “La llamada de la conciencia tiene el carácter de una apelación (Anruf) al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-si-mismo...” (Heidegger, 1998, p. 289) Ahora, ante la

llamada de la conciencia, Heidegger emplaza la posibilidad o no posibilidad de escuchar. En el caso de que exista el deseo de un *querer-tener-conciencia* (Heidegger, 1998, p. 289), en cuanto acto existensivo de hacer la elección de un ser-si-mismo, nos encontramos frente a la posibilidad de la resolución. Así, se amarra la posibilidad de una concreta elección, la instauración de la propiedad de si mismo, y la *escucha* a un *llamado de conciencia* que sería muy cercano a la escucha del ser, escucha que atiende las señales silenciosas del llamado del pensamiento, un llamado que escuchan muchos, pero ante el cual se deciden pocos. Un riesgo. El riesgo al que poetas y pensadores acceden. El riesgo de involucrarse con lo que está más allá. Por ello, Heidegger busca remontarse a los presocráticos, puesto que en ellos él ve una orientación de pensamiento que logra prescindir de nombres y definiciones, un pensamiento que logra pensar el ser sin caer necesariamente en una tendencia a desarrollar “ismos” filosóficos separados por nomenclaturas diferenciales<sup>51</sup>.

*Habitar el silencio: Retraimiento y desligazón* El estado de retraimiento y desligazón son muy afines a lo que conforma el estado de resuelto. Se trata de lograr un nivel de no intervención y silencio, en el que hay que Dejar que acontezca el ser en una actitud retraída, contemplativa, inclusive próxima al misticismo. El estado de resolución, para Heidegger significa una activa determinación por acceder a una original constitución de ser propio. Sin embargo, a decir de Jarpa (2004, p.

---

<sup>51</sup> En relación a esto, la mentada “destrucción de la historia de la ontología” hace alusión al intento de Heidegger por remontarse a través de las tradiciones e interpretaciones hasta capturar el fenómeno en su originalidad.

19) “Heidegger se percata que la verdadera trascendencia -metafísica- provocada desde la angustia, es ajena a una determinada acción del Dasein. El fracaso del pensar calculante obliga a un pensar esencial.” La no intervención, guardar silencio y ponerse en sintonía para escuchar el llamado del Ser tienen que ver con la “serena reflexión meditativa” del pensar esencial, de originario ser propio. (Jarpa, 2004, p.18). Alejarse del mundo para entrar en contacto con el ser y con dios a través del silencio del pensamiento. Habitar el son del silencio. Este habitar en el son del silencio, en el claro del ser, o en la nada misma, se relaciona para Heidegger, con cierta disposición existencial, con cierta actitud de desapego del mundo. Es el *Abgeschiedenheit*, que, según Jarpa, Heidegger toma de Meister Eckhart, y que significa adoptar una actitud de retraimiento y desligazón, en la que se busca abandonar el pensamiento representador de la metafísica.

Se trata de una condición existencial de alejamiento del mundo. Tal vez de espera en la quieta serenidad del silencio originario. Porque “Tampoco se trata de buscar la serenidad, sólo podemos “estar atentos” y “dejar” que ella venga a nuestro encuentro removiendo todo vestigio de deseo y voluntad.” (Jarpa, 2004, p. 17)

Esta actitud, en la palabra de Eckhart, figura como la necesaria para recibir directamente lo propio de Dios, es decir, la nada (Jarpa, 2004, p.16). El hombre que aprende a morar en el lenguaje como casa del ser, a la escucha del ser, adoptando esta actitud de desapego del mundo, logra, a decir de Heidegger, la determinación de su esencia inconclusa. En cambio, en la vida inauténtica, el Dasein sucumbe ante

la angustia y la nada, plegándose así a lo Uno impersonal del ser parte del colectivo indistinto.

La nada. La nada como aquello a lo que el ser humano se enfrenta, no ha de rehuirse para Heidegger. La nada es en sí, un destino. Y el rol de esta nada en la vida de los hombres es traer al claro en el que el hombre pueda morar al abrigo del ser “Debemos prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser. Eso es lo propio del ser. Sin el ser, cuya esencia abismal pero aun no desplegada nos viene destinada por la nada y nos conduce a la angustia esencial, todo ente permanecería inmerso en la ausencia del ser” (Heidegger, 2001, 253).

Pensamiento inicial como forma de encarar la nada. Es en este encarar la nada como una nada, sin escapar por las vías de la habladuría vana, frente a la angustia que se desprende frente a ella, es algo que se acerca a la idea central de pensamiento inicial, que defiende Heidegger. Y lo contrario a esta actitud de sublime desapego, esta encarnada por el quehacer de la metafísica como el de la ciencia, en el que ni siquiera se roza la pregunta fundamental de todo filosofar, esto es, la pregunta por el ser “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar” (Heidegger, 2001, p.260). Los ámbitos de la técnica tan sólo se relacionarían con lo ente, sin preocuparse por resolver la pregunta por el ser de lo ente. Heidegger es tajante al afirmar que “el pensar no es práctico” (Heidegger, 2001, p.260), es decir, el pensar no debería orientarse en el modo pragmático del pensar moderno de la técnica. El pensar inicial, siguiendo a Heidegger, es “ese

pensar cuyos pensamientos no cuentan, sino que en general están determinados por eso otro distinto a lo ente... dicho pensar se prodiga y se desgasta en el ser de cara a la verdad del ser” (Heidegger, 2001, p.256). La crucial importancia de la nada como aquello a lo que el pensar se enfrenta prodigándose y desgastándose de cara a ello, estriba en su esencial determinación de todo ente. El pensar llamado por Heidegger como Inicial tiene que lograr escuchar el silencioso eco de esa nada, que es la nada del ser, de lo otro de lo ente, para poder acercarse al morar extático en la casa del ser: el lenguaje.

“El pensar inicial (el agradecer originario) es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que el ente es” (Heidegger, 2001, p. 256). La importancia de un pensar atento a la voz silenciosa del ser, en tanto nada, es elemental: “(El) eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar (la respuesta tacita de la gratitud en el sacrificio) es el origen de la palabra humana” (Heidegger, 2001, p. 256)

La voz silenciosa del ser, como aquello que dona la palabra, es el eco del ser humano, en cuanto encara esa nada con la frugalidad de un autentico retraining y desligazón.

El silencio comprendido como una ausencia de palabras, encuadrado en una actitud de sigilo contemplador y austero, son algunas de las condiciones

existenciales del pensador en ciernes “*El decir del pensador nace de la ausencia de lenguaje largamente guardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucidado*” (Heidegger, 2001, p. 257). Heidegger señala que uno de los momentos esenciales de la falta del lenguaje es la angustia. Según él, la nada, en cuanto destino al que se antepone el hombre, es el velo del ser.

Pensar, poetizar y agradecer se remiten finalmente unos a otros: “Aquí dejaremos abierta la cuestión de cómo, pensados a partir de la esencia del ser, el poetizar, el agradecer y el pensar se remiten unos a otros” (Heidegger, 2001, p. 257).

En síntesis, el ser humano mora en el lenguaje al abrigo del decir silencio del ser. El lenguaje, en este aspecto, se constituye como la contestación al silencio, que el hombre esboza ante el ser. Poesía y pensamiento constituyen según estas dilucidaciones, los pilares principales de lo que instaura las configuraciones históricas-epocales y con ello, establecen lo que dura a través de los tiempos. Una suerte de paralelo entre la palabra de los mortales, materializada en el pensamiento y la poesía, frente a la nada y el vacío silencioso del ser, se va configurando a lo largo del tiempo como horizonte inagotable de posibilidades factuales. La consideración temporal del ser como horizonte histórico finito y relativo enmarca, en la comprensión del lenguaje como casa del ser, un apoyo a la teoría del lenguaje como *patria*, es decir como lugar de encuentro entre los hombres. También abre y

expande la diversidad de expresiones en las que el ser se materializa y deja impregnada su esencia.

El lenguaje en el contexto histórico, es proximidad y apertura, y sus principales acontecimientos son los fenómenos del ser, es decir, aquellos que inician un fundamento y abren la posibilidad de existencia de lo ente, es decir de lo que rodea al Dasein en su existir fáctico. El lenguaje se establece como un evento inaugural y determinante para la esencia de las épocas y sus personajes, un evento regulador y determinante de la verdad histórica como la verdad de un pueblo.

La importancia de la consideración del lenguaje como casa del ser corresponde a lo que se puede desprender de su articulación con respecto a la relación del hombre con las palabras y como esta relación esta mediada por el abismo de la nada, es decir, por la falta, por la ausencia de fundamento (abgrund), el silencio, y además, por el decir histórico de poetas y pensadores, que a través de la singladura histórica van dejando establecidas las obras de las que el hombre, en su estar a la luz del claro del ser, se va tomando en su vivir existencial para llegar a morar, como un mortal, la casa en la que cohabita la cuaternidad de cielo, tierra, mortales y divinos.

Metafísica. La metafísica para Heidegger “representa a lo ente en su ser y por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo” (Heidegger, 2001, p. 266). En el epílogo a “¿Qué es metafísica?”, Heidegger señala que “La metafísica es la historia de la verdad de lo ente” (Heidegger, 2001, p. 252) La historia de un conocimiento asentado en procedimientos y técnicas encargadas de establecer explicaciones e interpretaciones de la realidad en base a alegorías o representaciones. La historia de un pensamiento cuyo principal atolladero lo constituye el mismo pensamiento, en tanto que “piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar” (Heidegger, 2001, p. 252). Heidegger sostiene que para la metafísica, el fundamento, la verdad del ser, aquello en lo que el pensar de lo ente se mueve, permanece “desconocido e infundamentado”, porque “Toda investigación que busque lo ente nunca encontrará el ser” (Heidegger, 2001, p. 253).

El silencio de los poetas. Los poetas a decir de Heidegger se encuentran cerca del mensaje divino, cerca del abismo del silencio “El poeta está expuesto a los relámpagos de Dios” (Heidegger, 1997, p. 141). Es por ello que el ser se revela ante los poetas, permaneciendo oculto y misterioso para la metafísica “La poesía es la instauración del ser con la palabra” (Heidegger, 1997, p. 137)

En cuanto a la palabra que en los poetas se revela como algo sagrado, esta constituye pieza fundamental de la historia y la cultura, pues sobre ella se asenta lo que es duradero “Lo que dicen los poetas es instauración en el sentido de la fundamentación de la existencia humana” (Heidegger, 1997, p. 138) Aún más, “la poesía es la instauración del ser con la palabra” (Heidegger, 1997, p. 137) y “es el fundamento que soporta la historia” (Heidegger, 1997, p. 139).

Lo natural es para Heidegger algo que sigue continuamente un curso, algo que no retrocede ni se detiene. En cuanto a la palabra que los poetas donan a la humanidad, se trataría de algo que frena, que detiene el curso normal de las cosas, quedando para la eternidad “En el pensar toda cosa se vuelve solitaria y lenta... el pensar da a cada cosa su tiempo” (Rivera, 1998, p. 377).

*Filosofía y poesía.* Heidegger dice que no se entiende la filosofía si no se la ve en su vecindad con la poesía “Experimentar la esencia de la filosofía significa adentrarse en la relación de la filosofía con la poesía” (Heidegger, 1940, citado en Rivera, 1998, p. 378). ¿Qué quiere decir esta vecindad entre filosofía y poesía? Quiere decir que ambas emanan de un escuchar, un escuchar del son del silencio “Escuchar es abrirse a lo lejano a lo ausente, es quedar pendiente de lo que se nos pueda decir” (Rivera, 1998, p. 379). Sólo en cuanto se comprende que filosofía y poesía son tallos que crecen desde un mismo suelo, es cuando podemos comprender que ambas son en gran medida un escuchar. Este escuchar es al que se refiere el estar atento al son del silencio, un estar atento a lo que desde la nada, desde el vacío nos interpela

y nos exhorta a pensar desde lo abierto en el ser. En ese caso este escuchar recibe del ser, digamos, inspiración, mensaje, oráculo, silencio, enigma, y el pensador, poeta o filósofo, hace vibrar el son de ese don, convirtiéndolo en palabras. Palabras que abren. Palabras que Dicen. El silencio. Por ello, “el pensar y el poetizar se igualan del modo mas puro en su cuidado por la palabra” (Heidegger, 2001, p. 257). “¿De donde saca el pensar su medida?... Nombraremos por ahora, de pasada, la poesía... sigue siendo vigente la formulación de la poética de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente” (Heidegger, 2001, p. 296). “No sabemos nada acerca del dialogo entre el poeta y el pensador, que “habitan cerca sobre las mas distantes montañas” (Heidegger, 2001, p. 258).

Pensar y decir atañen, de esta manera a las formas con las cuales los seres humanos se relacionan con la verdad del ser y donde se traba el compromiso de estos con la profundidad del ser: “Pensar es: el compromiso por el ser y para el ser” (Heidegger, 2001, p.259). Se entiende así la existencia como un morar extático en el claro del ser, donde el pensar, como una meditación silenciosa y profunda, trae la verdad del ser al lenguaje “En efecto, en su decir, el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpresada del ser” (Heidegger, año, Pág.67) En este sentido, *lenguaje es la manifestación del ser en tanto que el pensamiento constituye el camino por medio del cual el lenguaje trae el ser a lo ente.*

*La palabra y el Decir.* Una palabra poética es sinónimo de lo sagrado que se logra bajar a la intelección humana, es un pensamiento que se deja interpelar por el ser, un pensamiento que recibe el regalo del ser “Sueño o prodigio de la lejanía”.

...antes de hablar el hombre tiene que dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, el tenga poco o raras veces, algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser (Heidegger, 2001, p. 263)

Lo que poetas y pensadores realizan en su decir es la materialización del silencio del ser, la verdad del claro en el que en cuanto ex – sistentes los seres humanos nos hallamos. El ser se manifiesta, dice Heidegger, en lo que poetas y pensadores acarrear por medio de su decir. Si hay algo que para Heidegger pueda ser capaz de tener contacto con algo del orden del ser, esos son los poetas y los pensadores, quienes tienen el poder de comunicarse con lo trascendente por medio de su decir... no sin un precio a pagar<sup>52</sup>. Y es que “A la sede donde antaño los Dioses hacían su aparición le es retenida la palabra; la palabra tal como ya fue una vez palabra. ¿Cómo fue entonces? En el decir mismo tenía lugar la aproximación del Dios.” (Heidegger, 1990, p. 1)

---

<sup>52</sup> “Se le ha dado al hombre el mas peligrosos de los bienes, el lenguaje...” Hölderlin, extracto de una cita desarrollada por Heidegger en “Hölderlin y la esencia de la poesía”, 1992, p. 2. Así también: “El poeta esta expuesto a los relámpagos de Dios” (1992, p.8)

El decir, en cuanto dejar ver, hacer ver, mostrar, hacer aparecer, en el sentido de la antigua palabra alemana *Sagan*, nos proporciona el sentido exacto de lo que Heidegger nos insinúa en cuanto afirma que en el pensamiento el ser llega al lenguaje, lenguaje en el que la palabra es el resonar del silencio; la palabra “es las señas y el resonar del silencio” (Heidegger, citado en Rivera, 1998, p. 379). El silencio de los poetas es en cierto modo el silencio de la naturaleza, el silencio del caos y de lo sagrado, un silencio desde el que se recorta la palabra como materialización de la señal del ser.

*Pensar el ser.* ¿Cómo se plantea el ser la tradición filosófica según Heidegger? Según Otto Pöggeler (Pöggeler, 1984, p. 7), Heidegger concibe una nueva manera de encarar la cuestión del ser frente al tiempo: en él nos encontraríamos frente a un giro en el que pasamos de una historicidad centrada en el presente a una más plena, es decir, más abierta. Por otro lado, la pregunta sobre el ser se nos manifiesta de una manera no unilateral. La pregunta por el ser es en Heidegger una auténtica ruptura con la tradición, como sostiene Otto Pöggeler “... Heidegger desarrolla la pregunta por el sentido del ser de una manera nueva: La importancia rectora del ser ya no es el ser como presencia permanente (como idea, sustancia, etc.), sino el ser que es experimentado en el horizonte de un tiempo más pleno, la temporalidad del tiempo como historicidad.” (Pöggeler, 1984, p. 5). A decir de este autor, la tradición que piensa el ser de manera unilateral, no puede aprehender la existencia histórica fáctica que esta determinada por un tiempo más pleno, ya que sólo puede pensar desde el horizonte del presente.

De forma similar, Carla Cordua observa que “Junto con desarrollar su propia posición, que entraña la idea de un nuevo comienzo del pensar filosófico, Heidegger crítica tanto al cientificismo como a intento de remitir la filosofía al pretérito” (Cordua, 1999, p. 79). Más aún, la idea del presente y la actualidad generan en Heidegger toda una inquietud que para él representa un óbice para el quehacer filosófico “La actualidad, sostiene, es el tiempo de la desaparición de la filosofía y de la aparición de sus sustitutos” (Heidegger, 1969, citado en Cordua, 1999, p. 79)

La pregunta por el carácter temporal del ser resulta clave. La esencia del ser no se puede establecer como un significado rector a modo de un contexto suprahistórico, sino que mas bien, este va desvelando diversos significados que van variando con el tiempo y el lugar desde donde emergen, generando olvido. En este aspecto, el olvido se considera como algo positivo, ya que el olvido evita anquilosar el sentido del ser en un significado unívoco. Por esta razón “A la verdad del ser le corresponde aquella inagotabilidad que caracteriza toda gran obra de arte, ya que en la historia de su influencia admite diferentes interpretaciones” (Pöggeler, 1984, p. 6).

Las diversas modalidades del tiempo (pasado, presente, futuro) se vuelven problemáticas en cuanto se intenta, mediante ellas, sostener una separación categórica de las dimensiones temporales, y más cuando la primacía del presente,

en la que se obtura la continuidad suprahistórica, determina una fractura con la plenitud temporal. El ser, es elementalmente intemporal, pero a la vez histórico y finito; no se trata de categorías temporales en las que el ser funja como ente, sino más bien, como continuidad. Por ello, para Heidegger, “filosofía ahora” será filosofía a destiempo. (Cordua, 1999, p. 80) De esta manera, el ser, en el sentido heideggereano, no es asimilable como un “sentido” rector de la existencia, sino más bien, es restituido a la finitud y relatividad histórica y cultural, quedando abierto a la posición y las coordenadas contextuales a las que se supedita.

*La verdad del ser como un ocultar.* La verdad del ser, en el pensamiento histórico, suscita diversas lecturas en los distintos escenarios socioculturales. Lecturas diferentes, interpretaciones. Cortes particulares. Ante el ser como universal, la plenitud de un inagotable reservorio de propuestas en torno a la verdad y su fisonomía. Inagotable variedad de filosofías, invariable elemento: el ser. Develar el ser, esperar su llegada, escuchar el susurro de una voz proveniente de lo sin fundamento: desocultar en dialéctica con un ocultar que resulta necesario. Así, la “verdad del ser”, dados los movimientos socio históricos del pensar, deviene un “ocultar que sigue siendo abismo (abgrunde) y no fundado (ungrunde)” (Pöggeler, 1984, p. 6). Esta verdad del ser, oscilante y relativa, que deviene ocultar, se presenta en la palabra a la postre que un silencio, un olvido, una fisura histórica en el horizonte temporal. Luego, la noción de un abismo, en tanto que ausencia de fundamento, abriga la posibilidad de las artes y la poesía. En ese sentido, el tiempo sobre el que se despliega el arte y la poesía en general, comprenden un horizonte



Una de las aproximaciones más interesantes al tema del habla y el silencio la constituye la serie de ensayos publicados por Vattimo en “Mas allá del sujeto” (1992). En este libro, particularmente su ensayo dedicado a Heidegger “La poesía como ocaso del lenguaje”, Vattimo establece una aproximación cuyo acento no está puesto necesariamente en extraer conclusiones pragmáticas, al modo rortyano. En este trabajo, del pensador italiano, podemos encontrar una perspectiva que recoge algunas ideas y propuestas del texto heideggereano, muy distintos del pragmatismo norteamericano. La idea presente en este autor, no es, al parecer, la de instalarse (como lo haría una empresa forestal en medio de un bosque que, para “sacar provecho”, reduce todo a “materia prima utilizable”) con un afán de instrumentalizar el legado heideggereano todo en aras del provecho humano. Muy por el contrario, se enfatiza algo que sin perderse en una badomía hermenéutica, establece determinadas relaciones entre los diversos aspectos que constituyen algunos pasajes específicos de la obra de Heidegger, procurando mantener al margen el ejercicio hermenéutico y trazar alternativas interesantes, sin caer en una tecnologización del texto.

Algunos de esos aspectos son los que procuraré exponer a continuación.

En primer lugar hay que hacer resaltar que Vattimo exige que se tenga en cuenta la función que cumple el silencio en la obra de Heidegger, en aras de establecer nuevos caminos en el pensamiento, cuya situación, aun, es la de estar sometido bajo el imperialismo del significante (puntualmente Lacan, Derrida)

Para Vattimo, la relación que se establece entre el ser-ahí con el lenguaje, está dada en una estructura de dependencia recíproca, que es coherente y permanente tanto en la producción del Heidegger de “Sein und Zeit”, como en el de “Unterwegs zur Sprache” y “Ueber den Humanismos”. En esta relación el hombre habla del lenguaje, pero es el lenguaje el que dispone de él, en tanto que condiciona y determina las posibilidades de su experiencia: **“El ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje; o también: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje” (Vattimo, 1992, p.69)**

A partir de esta relación de recíproca dependencia, Vattimo comienza a hablar de eventos del Ser, eventos cuya sede en Heidegger es la poesía, y en cuyo seno se gestan y se promueven las distintas aperturas del Ser, en tanto creación de nuevos horizontes históricos. El evento del lenguaje es, para Heidegger, el evento del ser en cuanto que el acontecer del ser es pensado como el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen a ser. Las aperturas concretas son los distintos mundos históricos, con sus diversos contextos de significados y lenguajes, en los que las cosas vienen a ser. Como ejemplo clásico tenemos el paradigma de los numerosos tipos de blanco que son contemplados y categorizados por los esquimales. En este caso, el juego de diferencias es bastante ejemplar de cómo las cosas advienen, o son traídas al lenguaje en función de un juego de oposiciones que van marcando series de diferencias establecidas semánticamente.

Si se ha establecido que el ser no es, sino que acontece, en Heidegger, y que su acontecer es el lenguaje, como un evento único, también se ha de determinar algo que funge como corte o ruptura de esa continuidad, y que hace prevalecer lo que da curso a la serie de oposiciones significantes que hacen del acontecer histórico un acontecer matizado por novedades.

Los “Eventos inaugurales” son aquellos acontecimientos que desde el lenguaje rompen la continuidad del mundo precedente y dan uno nuevo. Tales eventos, no son, para Heidegger, hechos materiales o físicos, sino que desde ya están inscritos en una trama textual, es decir en el lenguaje, y más precisamente, en la poesía. Heidegger señala “Lo que dura, lo fundan los poetas”, una frase algo teñida de romanticismo, en cuanto concede mayor originalidad al lenguaje poético que al cotidiano. Sin embargo, para Vattimo esta frase encierra algo mucho más importante, y es que proporciona la premisa fundamental para liberar la poesía de la esclavitud del referente, libertad que caracteriza a las poéticas del siglo XX y que se manifiesta, por ejemplo, en la abolida necesidad de calificar específicamente el lenguaje poético en referencia a determinados tipos de contenidos (Ej. Las emociones) o a ciertos caracteres formales, como en el verso. Más aún, Vattimo quiere reconocer en Heidegger el mérito de haber hecho específicas las bases ontológicas de sus revoluciones, entendidas como el anhelo de liberar el pensar de la mentalidad representativa de la metafísica.

La poesía como evento inaugural manifiesta, entonces, un carácter emancipador, en tanto que ya no supeditada a la hegemonía del referente en su acontecer. El acontecer del ser como acontecer del lenguaje, es, por lo tanto la institución y materialización del conjunto de rasgos que caracterizan los diferentes mundos históricos en los que el ser dona su esencia y brinda morada a los mortales. Sólo hay mundo, en el acontecer del lenguaje.

Lo que ya se ha establecido como un “acontecer del lenguaje” en tanto acontecer del ser, es lo que Heidegger define con la noción de “originario”. Tanto la noción de “originario”, como lo “sagrado”, las “condiciones de posibilidad” o los “límites del lenguaje” encierran una imposibilidad de determinación o acceso. La barrera del lenguaje constituye límite para las posibilidades de experiencia de los seres humanos y el acontecer de una experiencia mas allá de esos límites constituye algo que solo puede llevarse a cabo prescindiendo de los códigos habituales en los que nos sostenemos. Lo “Real” en Lacan, la “noche del mundo” en Hegel, son ejemplos o variaciones sobre una entidad que traspasa lo humano y se torna inefable. El intelecto o el lenguaje humano, no tiene acceso hasta este lugar, pero en determinados casos lo real es señalado por algunos.

Según Vattimo, Heidegger no renuncia a la posibilidad de acceder a lo originario, ya que para él, habría una forma de acceso mediante la poesía, palabra o dicho en el que lo originario llega hasta nosotros. Heidegger dice “Un resonar de la

palabra autentica sólo puede brotar del silencio” (Heidegger, 1997, p. 139), palabra autentica que para Heidegger es aquella que puede brindar una forma de acceso a lo originario.

¿Qué es el acceso a lo originario en Heidegger, en que consiste este acceder a lo originario? Hemos señalado que lo originario es aquello que para la filosofía primordialmente, constituye lo inenarrable, lo inefable por excelencia. Para Heidegger, nos señala Vattimo, el acceso a lo originario es el acceso a la diferencia. ¿Pero en que consiste esto que Heidegger señala como la diferencia? En primer lugar, lo originario corresponde a aquello que, en su *diferencia* del ente, constituye el horizonte del mundo, aquello que delimita, entona, determina y encuadra las dimensiones constitutivas del ser-ahí.

Ahora bien, a fin de que “las diferencias internas del mundo se desplieguen”, es necesario, además, que se de lo “otro” del ente. Es entonces que lo originario *funge* como lo otro del mundo, lo otro de la mera entidad espacio-temporal.

Se puede entender que, en el contexto donde el mundo se da como una trama textual compuesta por entidades cuyo devenir y existencia esta determinado en sus posibilidades por su estar en el lenguaje, el acontecer este marcado ya por un posicionarse “respecto a” que funciona como un remitirse a otras instancias, un remitirse que traza diferencias, que apuntala oposiciones, que gradúa las

posibilidades y establece medidas en cuanto a lo que “ya fue” y lo que “podría suceder”. El juego de diferencias en el que las etapas históricas advienen precisamente como dotadas de sus propios caracteres sería subsidiario del ser en tanto que de él extrae todo su potencial diferenciante “El ser, en su distinción del ente, vale como principio de una *epoché*, de una suspensión del asentimiento del mundo como es, y, por tanto, también como principio toda posible mutación.” (p.73) El ser, entonces, vale como principio de todo acontecimiento de lo nuevo, como posibilidad de nuevas aperturas epocales.

Tanto la capacidad de despliegue de las diferencias internas del mundo, sustentada sobre la capacidad crítica del pensamiento, disponen de este acceso a lo originario y de la posibilidad de establecer con aquello una relación. **“Un resonar de la palabra autentica sólo puede brotar del silencio”** La palabra autentica es aquella que hace “acaecer verdades” y “nuevas aperturas de horizontes históricos”, es aquella palabra, que proveniente del silencio, inserta la diferencia en un mundo de lenguaje. Hablar auténticamente quiere decir insertar la diferencia como diferencia en virtud de la relación de mutua reciprocidad que se instala entre el lenguaje y lo otro del lenguaje, una relación cuya dialéctica abre y dispone nuevos escenarios para los contextos históricos.

Se concede de este modo un carácter inaugural a la palabra auténtica que, en su desprenderse del silencio, hace acaecer verdades y prefigura el despliegue de novedades en el campo de la palabra que, como vimos anteriormente, es el campo

en el que se insertan los diferentes contextos sociohistóricos. La posibilidad de una palabra originaria equivale en Heidegger a la posibilidad de un acontecer otro, y esta posibilidad esta determinada por su relación con el silencio.

*Resumiendo:* Heidegger habla de palabra auténtica como posibilidad de acceso a lo originario; la palabra auténtica cumple una función de corte en la trama continua de los significados históricos, corte que equivale a redefinición de los horizontes discursivos; esta posibilidad remite a la circunstancia de que se de una relación del lenguaje con *lo otro, otro que Heidegger denomina con el nombre de silencio.*

Sigamos. Para Vattimo, la relación del lenguaje con el silencio se logra entender solo si se reclama a la doble función, fundante y desfundante que tiene el ser-para-la-muerte desde Ser y Tiempo. La muerte es definida por Heidegger como la posibilidad permanente de la imposibilidad de todas las otras posibilidades más acá de ella que constituyen la existencia. Aquella posibilidad que permite no absolutizar ninguna de las singulares que se presentan en un continuum en el contexto móvil de la existencia, es solo la muerte, y más aun, la decisión anticipada de la propia muerte. Solo en relación con la autentica posibilidad que es la muerte, todas las otras posibilidades se revelan como lo que son, meras posibilidades en el devenir constante, en las que el ser-ahí se puede desplazar como en un tejido textual provisto de retornos, retenciones y extensiones semánticas. El proyectarse en el tiempo, hacia un pasado o hacia un futuro, solo se hace posible en virtud de esta decisión anticipadora que incoa este ser-para-la-muerte.

¿Cómo pensar la relación de la palabra con el silencio a partir de la decisión anticipadora de la muerte? Pues bien, a decir de Vattimo, el mundo, que sólo se abre en sus dimensiones esenciales en el lenguaje, es decir, para el cual hay apertura en tanto que instituirse del lenguaje, solo se puede desplegar en el tiempo (como tiempo) y solo se despliega en el tiempo en tanto temporalizado por la decisión anticipadora del ser-para-la-muerte.

A partir del carácter fundante del ser-para-la-muerte-, de la decisión anticipadora de la imposibilidad de todas las posibilidades mas acá de ella, la muerte, es que tanto el tiempo, como el lenguaje, el mundo y existencia forman parte de la continuidad histórica. El carácter fundante de tal decisión se hace desde un horizonte determinado, pero apelando a una nada. Para Vattimo, esta fundación realizada en referencia a la muerte significa que el ser-ahí se “constituye como un todo continuo solo en referencia a una discontinuidad esencial” (1992, p. 76). También señala, citando a Heidegger, que aquello que nos llama a asignar una causa a una cosa, o a constituir el mundo de la experiencia como contexto (de causas y efectos, como de retornos y significaciones) es también apelación de un “abgrund”, un abismo que muestra que en la base de la constitución continua de la experiencia, está la nada y la muerte. La tesis es que en base a toda fundamentación hay un abismo de desfundamentación, y **que el silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación a la existencia.**

Este abismo sin fondo en el que la palabra se pierde, es indicado por medio de algunas palabras por Heidegger, las cuales son Physis, Caos y Sagrado. Para Heidegger, este silencio originario mantiene una profunda unidad con lo sagrado, y en ella puede verse la relación en la que se asenta el vínculo entre el poeta, que funda lo que dura, y lo sagrado, en tanto que sinónimo de lo continuo y permanente. Hemos visto que es en el fundar de la palabra del poeta que algo de lo que siempre ha sido se trasmite, por vía de la Andenken, la rememoración, y que también, es esa palabra, la que funge como operadora de un corte que funda lo nuevo, que hace acaecer verdades. Ahora, al incorporar el tema de lo sagrado, como aquello que “tiene que ver preferentemente con lo divino”, pero que no obstante esta también, por “Encima de los Dioses”, el énfasis en lo originario es puesto de relieve como aquello que porta la diferencia al mundo, y que, en cuanto horizonte unitario en el que dioses y mortales pueden aparecer, precede incluso la distinción entre mortales y divinos.

Ahora bien, lo sagrado, señala Vattimo, se puede nombrar también como Physis, es decir, con el término “naturaleza”, o con el de Caos. Heidegger dice “El Caos es lo sagrado mismo” (Heidegger, citado en Vattimo, p.78). Lo sagrado, como naturaleza o caos, es equivalente al universo donde predomina la indiferencia, la continuidad y lo inefable, universo que, por lo que hemos visto anteriormente se opone al universo de lo discontinuo en lo que predomina la palabra y su imposible consubstanciación con el mundo real. Esta noción de lo sagrado esta articulada, como menciona Vattimo, a través de nombres de Caos y Physis, y que encuentra

respaldo en la idea de Wachstum, en el sentido de “crecimiento”: “Physis es el adelantarse y el surgir, el abrirse que, mientras surge, a la vez vuelve atrás en su producirse (Hervongang) y así se cierra en aquello que de vez en vez da a cada cosa presente su ser presente” (Vattimo, 1992, p. 78).

La interpretación de lo sagrado que en tanto crecimiento reclama una interpretación del tiempo no como pura sucesión cronológica no como proceso dirigido a un cumplimiento, sino mas bien como “tiempo viviente”, noción que apela a la meditación desarrollada en Sein und Zeit en torno al tiempo como tiempo vivido, es decir, como horizonte en el cual se da el ser y en el que el ser ahí vive la temporalidad en términos de Cuidado y Situación afectiva.

Una comprensión del ser como conjunción entre figura y fondo, como interacción entre ser ahí y contexto, apelan a una noción de temporalidad en la que se enfatiza la articulación y la interacción entre ambas partes, y para las cuales la temporalización es vivida como un proceso orientado a madurar.

La noción de crecimiento empleada aquí no coincide para Vattimo con la del tiempo como sucesión de acontecimientos o la de tiempo como condición de desarrollo orientada hacia una situación final, puesto que en ambas concepciones predomina una noción en la que se suponen momentos inicialmente separados y no en mutua interacción.

A través del silencio del poeta habla algo sagrado nos señala Vattimo. Esto Sagrado que habla a través del silencio del poeta es la naturaleza como crecimiento, como temporalidad vivida.

Ahora bien, esta noción de lo sagrado, como aquello que habla a través del silencio del poeta esta constituida por la idea de un universo marcado por la ausencia de distinciones, y por lo tanto, gobernado por la mera confusión del Caos. El Caos queda, entonces, determinado como aquella apertura total a partir de la cual lo abierto se abre. Tenemos que el Caos es la apertura total a través de la cual lo abierto se abre a la experiencia de la palabra dicha por el poeta, quien, en un movimiento descendente, media y transforma lo Sagrado-Caos en la benignidad de la palabra dicha, comunicada y comunicable, movimiento que no esta exento del encuentro del poeta con la alteridad radical que se le presenta a este como la nada y el silencio. Es por esta razón que para Heidegger la condición del poeta representa un peligro dado que su función es la de poner el mundo de la experiencia como con el Caos de la Hybris, como a este con el mundo de la experiencia, función mediadora en la que la figura del poeta queda expuesta al peligro de la angustia y la locura.

El acaecimiento de la palabra en este contexto es tematizada como un riesgo en tanto que el silencio de la temporalidad viviente tiene como límite y fundamento a la muerte. Lo otro del lenguaje, el silencio del poeta, es de algún modo el silencio de la vida animal, de lo salvaje, la apertura que hace posibles las diferencias y

limites de la experiencia signados en el lenguaje, y que señalan el movimiento de fundamentación-desfundamentación en el que la palabra se desenvuelve.

Todo lo que se ha sostenido hasta ahora es la idea de que en el acontecer del lenguaje, el poeta funge como operador intermedio cuya función establece un camino entre la nada y el mundo de la experiencia. Ahora hay que señalar que el movimiento en el que el poeta se ve envuelto, en cuando mediador, es el de un fundar ligado a una actividad de apertura en la que lo Sagrado adviene y otorga la posibilidad de ser a los entes. La fundamentación de lo que dura esta dado para Heidegger como una labor intrínseca de los poetas, quienes a su vez también son fundados por el lenguaje. Ahora bien, toda labor de fundamentación es llevada a cabo al precio de una desfundamentación radical, en cuanto se expone ella, desde ya, en su movimiento descendente al vacío y la nada del silencio de la naturaleza y lo salvaje, al abismo del *ab-grund*, el abismo del Caos y del Silencio.

Vattimo (1992, p. 81) señala que se da en Heidegger algo así como una dialéctica entre fundamentación y desfundamentación, en la que el Ser corresponde a la *Physis* que constituye el horizonte temporal sobre el que los entes se recortan y definen, pero asimismo, correspondería al Caos de la sagrada *Wildniss*, la sagrada selva, que manifiesta el fundamento de cada fundación, un fundamento que por cierto no está constituido por algo en específico, sino que por la nada y el silencio. En términos de Heidegger, no se puede generar un movimiento de reapropiación del lenguaje, entendido como una salida a la dispersión y la alienación en la que el

sujeto se halla en tanto habitante de la banalidad cotidiana, sin una fundamental exposición a la nada, entendida como lo otro de la cultura, es decir, la naturaleza, la animalidad, el cuerpo y la afectividad.

La poesía, a quien Heidegger le ha otorgado la función inaugural de fundar lo que dura y desfundar lo fundado, requiere también de volverse al sonido del silencio, que en tanto decir originario, constituye lo otro de la cultura y la animalidad. Es en este sentido que para Vattimo la poesía en Heidegger se puede definir como el “ocaso del lenguaje”, no en el sentido de una condición donde no hay mas lenguaje, sino mas bien como el Renovado y Continuo embestir del lenguaje contra sus propio limites, movimiento en el cual la palabra naufraga en el abismo del silencio.

Estableciendo un paralelo con la noción nietzscheana de lo dionisiaco, Vattimo apunta la noción de silencio hacia el lirismo de musical contrapuesto a la apolínea concepción de la épica como poesía de la definitividad escultórica. De este modo, la poesía vista como ocaso del lenguaje en Heidegger, apela también a un conjunto de hechos en los que se subsume y contextualiza, formando parte de lo que se describe también en términos sociológicos y antropológicos como el “Ocaso de la subjetividad moderna”. La reducción del lenguaje de la poesía, acontecimiento estético que para Vattimo forma parte de esta época y que se manifiesta en casos como el grado cero de Beckett, no representa tan solo un hecho de perdida y empobrecimiento, sino que constituye una reducción que apunta a una utopía en la

cual el lenguaje y la subjetividad se ponen. La poesía como ocaso del lenguaje no se manifiesta, en este sentido como la esencia de la poesía en una época tal como es la nuestra, sino que alude mas bien, a toda nuestra experiencia de la poesía, no tan solo el hacer poesía hoy, sino también, la poesía del pasado. Vattimo concluye diciendo “Podemos experimentar la poesía como el ocaso del lenguaje” (Vattimo, 1992, p. 83) Esta frase tiene que ver, directamente, con la sentencia de George citada por Heidegger, en la que se señala que “un “es” se da allí donde la palabra se rompe” (Unterwegs zur Sprache) y que va relacionado a lo que Vattimo esboza como ocaso del lenguaje en cuanto suspensión de la urgencia de lo simbólico lacaniano en tanto movimiento de desidentificación que niega el carácter alienante de lo imaginario y que carga positivamente el arte, estableciendo así, la poesía como el “arte del origen de la palabra, el arte del ocaso en el silencio” (Vattimo, 1992, p.84)

Reificación del lenguaje. Se habla de la constitución de a lo menos tres períodos filosóficos en la obra de Martín Heidegger, donde el tercero de estos períodos se caracteriza por una meditación centrada en la palabra y su relación con el ser. La reflexión centrada en la palabra y su incidencia sobre el mundo y los hombres, se caracteriza por estar enmarcada en este tercer período y ciertamente alude a una reflexión orientada a hacer una experiencia con el habla, desde el son del silencio.

A partir de un análisis desarrollado por Richard Rorty (1993), me referiré a aquella producción que el autor considera como desprovista del pragmatismo

característico de Ser y Tiempo, para comenzar a apuntar la concepción del lenguaje en Heidegger hacia su segundo periodo.

Rorty sostiene que Heidegger pasa de una perspectiva pragmática, esbozada en sus años de juventud (Ser y Tiempo), hacia otra perspectiva más avocada a las *esencias*, durante su segundo periodo. Él establece que en la trayectoria de pensamiento de Heidegger se produce un desplazamiento que va desde una posición en la que el ser-en-el-mundo es correlativa al estado de caído, como modo normal en que el Dasein (Ser-ahí) está en medio de los entes, y subsidiaria del lenguaje en el que mundo y ser cohabitan, hacia otra en que alcanza a concluir que lo esencial del ser aun no logra establecerse.

Para Rorty la primera posición, no mística y más pragmática, constituye un periodo en el que para Heidegger el Dasein es cabalmente social y lingüístico; Rorty señala que en esta etapa prima lo social y el carácter decible del mundo en el que este ser-ahí habita. Él interpreta el pragmatismo de la primera parte de “Ser y Tiempo” como “un primer intento por encontrar una forma de pensar las cosas no logocéntrica ni ontoteológica. Fue un intento holista por abandonar la distinción esquema-contenido, por sustituir una distinción entre entes de tipo A y de tipo B por un tejido de relaciones inconsútil e indefinidamente extensible.” (Rorty, 1994, p. 91)

Rorty pone énfasis en el hecho de que esta etapa de Heidegger desarrolla un conjunto de nociones que pueden ser aprehendidas por que su carácter primordial es el estar en medio de una elástica red de relaciones capaces de establecerse en el contexto del lenguaje, y que a partir de este conjunto de nociones, *el ser que puede ser comprendido es el lenguaje mismo*. La diferencia entre entes del tipo A y tipo B, corresponde a la clásica diferenciación entre entes que son capaces de explicar (tipo B), y entes que son pasibles de ser explicados (Tipo B). Según Rorty, el instante en el que Heidegger engarza una teoría con otra, y hace que en el contexto de relaciones semánticas en las que se envuelven las nociones del periodo Ser y Tiempo, Heidegger forma parte del grupo de filósofos que optan por la explicación de lo entes la luz del lenguaje, evitando dar el gran paso hacia el intento de explicar el Ser, instancia que para Rorty permanece resguardada e impenetrable.

El pragmatismo con el que Rorty asemeja la postura de Ser y Tiempo corresponde a la insistencia de Heidegger en la prioridad de lo que esta “a la mano” (Zuhanden), sobre lo que esta “ante los ojos” (Vorhanden), y sobre *el carácter inseparable del Dasein respecto de sus proyectos y su lenguaje*. Un pragmatismo que se asocia a la idea de que el error típico de la filosofía tradicional, corresponde a la creencia de que pueda haber entes atómicos individuales e independientes de su relación con cualquier otra entidad. En este sentido, Ser y Tiempo se aparta de este error típico de la filosofía, puesto que a lo que alude en definitiva y a lo que apuesta, se refiere a la creencia en entes trascendentales como el sujeto tradicional, los nombres simples, Dios, etc. Toda pretensión de análisis finales sobre lo

existente desemboca en resultados inauténticos para el Heidegger de aquella época, y piensa que no puede existir entidades individuales capaces de condensar la verdad en si mismos.

Tal crítica va dirigida tanto a la creencia infundada de tales entidades, como a la pretensión de la filosofía tradicional de arrogarse el estatuto de disciplina suprema por sobre de las demás. Tenemos que la filosofía no puede hacerse cargo de tales entidades del tipo A, y que tampoco existe en ella la capacidad de encumbrarse por sobre las otras disciplinas en un intento de fundamentar y ordenar sus programas y criterios de investigación.

Rorty indica que el primer Heidegger asume en *Ser y Tiempo* que todo ente, por el mismo hecho de estar arrojado al mundo, y en constante interacción con los otros entes, es contextualizable y explicable por la referencia a otro. Algo muy similar a lo que esboza Wittgenstein en “Investigaciones filosóficas”, en las que enuncia que para que un enunciado devenga verdadero ha de descansar sobre otro. Podemos ver que en esta permanente referencia hacia otro, que se hace característica de este primer tiempo, se apoya determinada concepción clave en “*Ser y Tiempo*”: Cuidado (*Sorge*), en la que dice: “...el todo remisional de la significatividad constitutiva de la mundaneidad se “afinca” en un por mor de... no es la soldadura de un “mundo” de objetos que este-ahí, con un sujeto. Es, mas bien, la expresión fenoménica de la constitución originariamente total del Dasein (...) el existir es siempre existir fáctico” (Heidegger, 1998, p. 214)

En un comentario de Jorge Eduardo Rivera, traductor de esta edición de *Ser y Tiempo* (1998, p. 484), señala que el “cuidado” debe ser entendido como este contexto en el sentido de conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano, dentro de las cuales considera un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en la que se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. Se trata de una circunstancia de profundo arraigo a la concreta situación en la que nos movemos en cada caso. En definitiva, predomina la noción de un “todo remisional” que es el Dasein, algo que para Rorty en el segundo momento de Heidegger se desplaza hacia algo muy diferente, algo que lleva a oponer un todo remisional a un universo en el que las permanentes remisiones signílicas están definitivamente separadas por el abismo y la nada.

Si nos tomamos de la concepción de lenguaje esbozada en *Ser y Tiempo*, como “fenómeno que tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein”, y para el cual “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (Rede) llegamos a la conclusión de que ella se afinca en una postura aparentemente resuelta, sin abismos ni fisuras, sin silencio, puesto que todo esta en la red signílica del discurso. En este mismo sentido, Rorty se ve conducido a la teoría del lenguaje de Ronald Davidson, quien sostiene que el ser humano es un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines, y que esta implicado en conductas lingüísticas y no lingüísticas que pretenden satisfacer deseos a la luz de

determinadas creencias. A decir de Rorty, Davidson como Derrida sostienen que los textos y la conducta humana constituyen redes de relaciones carentes de centro, redes que siempre pueden ser redescritas y recontextualizadas, situándolas en una red mayor, aunque para ellos no haya nada similar a tal “red mayor”.

Heidegger pasará de esta posición inicial pragmática, similar en términos de Rorty, a la fase del segundo Wittgenstein, hacia otra en la que se acentúa más el énfasis por lo originario, rechazando el pragmatismo inicial que, para Heidegger finalmente habrá sido nada más que “una prematura entrega a la razón, que glorificada durante siglos, es el mas rígido adversario del pensar”. (Heidegger, citado en Rorty, 1994, p. 81) Durante este periodo, se acentúa una de las características de lo que Rorty, citando a Gustav Bergman, denomina “el giro lingüístico”, y que apunta al intento de la filosofía por encontrar un sustituto a la perspectiva trascendental de Kant, que pudiera asegurar la “pureza y autonomía” de la filosofía, dotándola de un objeto no empírico.

Por otro lado, se hace expresa la necesidad de huir de lo que es el “parloteo” (Geschwätz) filosófico o metafísico, en el que se encuentran las instituciones filosóficas durante su periodo de juventud, y llevar al pensamiento hacia un ideal de pureza cada vez mas originario. Heidegger pasaría desde la exposición analítica del Dasein como todo lingüístico, arrojado al mundo, hacia un estilo en el que se retrae de las oraciones y del discurso, pasando a constituir palabras individuales. Tales palabras individuales, buscaban *autenticar el lenguaje y constituirlo como un*

*objeto trascendental*, muy próximo a las categorías apriorísticas de la imaginación trascendental en Kant.

A decir de Rorty, la etapa en la que se suscribe esta reflexión del habla en Heidegger, corresponde a un giro cuyo propósito es el de la “reificación del lenguaje”, en un intento más por volver a la filosofía de la nomenclatura trascendental. El giro lingüístico tendría por finalidad mantener a la filosofía como disciplina por sobre todas las especialidades. La forma en que se busca desarrollar este “pensar postmetafísico” en Heidegger, corresponde al deseo de fundar al lenguaje como aquella entidad cuya estructura englobaría la clave y el sentido último del pensamiento del ser, superando así, la metafísica y lo occidental, como fórmulas del olvido del ser.

Para Rorty la actitud presente en el intento de mantener a la filosofía como “disciplina de sillón” invoca en su movimiento la noción kantiana de “condiciones de posibilidad”, noción que se afilia a un discurso filosófico en el cual es posible la aprehensión de esencias. Se contrapone a esta tendencia lo que en la física y la historia se materializa como un asentarse sobre la contingencia real de los hechos. En la búsqueda de autonomía y trascendencia, la filosofía se evade del tiempo huyendo de la realidad a la posibilidad, con lo que se hace el intento por constituir a la filosofía como una disciplina dominante sobre las demás especialidades.

El lenguaje, en el escenario de su reificación hacia lo trascendental, busca evitar la relativización de la historia y ser capaz de establecer las condiciones a priori de la actividad de descripción y experiencia, como actividades singulares insolubles, con el objetivo de estar en condiciones de ofrecer verdades apodícticas en las demás áreas de conocimiento. Es por esta razón que Rorty asimila el movimiento del segundo Heidegger con la analítica trascendental de Kant.

Rorty sostiene que “si concebimos a la filosofía como búsqueda de lo apodíctico convertimos a la filosofía en antinaturalista”. En este sentido el segundo Heidegger, tal como el joven Wittgenstein en su *Tractatus*, realizan un intento por salvar a la filosofía del naturalismo. Su pretensión es afirmar, según una nomenclatura rortyana, que los objetos de tipo A (entes que contextualizar y explican, pero que no pueden ni contextualizarse ni explicarse, so pena de un retorno al infinito) no pueden ser disponibles de la forma como lo son los objetos de tipo B, es decir, en tanto entes empíricos. Tales objetos han de ser inefables y solo han de ser pasibles de mostración como lo son en Wittgenstein los límites del lenguaje.

El acento no empirista y trascendental puede leerse en el segundo Heidegger, en la idea de que el pensar representativo de la metafísica no constituye un auténtico acercamiento al ser, en términos de su originariedad, sino que solo constituye una aproximación basada en la técnica y por lo tanto corresponde a una visión escorzada y limitada. Podemos encontrar en el punto de vista de este segundo

Heidegger una marcada tendencia a descalificar el saber científico de las diversas especialidades según a él le parece que en el parloteo que en ellas se desarrolla, no hay una verdadera experiencia con aquello que pretenden estudiar. Una verdadera experiencia es en este sentido, aquella que arrastra a la esencia de las cosas.

Heidegger señala que “En la experiencia que hagamos con el habla, el habla misma se lleva al habla”, concibiendo, tal como demuestra Rorty, al lenguaje como casa del ser y divinidad nunca alcanzable: “sin embargo el habla misma no llega precisamente nunca al habla” (Heidegger, 2002, p.120). Y esto da pie para que posteriormente pueda argumentar que en el fondo, el habla, por ser de este modo, supuestamente inalcanzable, sólo habla “donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima.” (Heidegger, 2002, p.120).

Es por esta razón que, para Rorty, el segundo Heidegger, por el contrario, más fiel a la idea trascendental y mística, suscribió una concepción del habla que fuera capaz de elevarse por sobre todas las concepciones en un salto ontológico trascendental, quedando libre de la contingencia histórica y social. Este Heidegger, es aquel para el cual existiría una doctrina de lo inefable como aquello frente a lo cual el lenguaje no puede decirlo todo, según Rorty. Se trata de una postura cercana al atomismo, postura avalada por Nagel y Dummett, para quienes puede haber entes totalmente independientes de todas las relaciones entre ellos. Para ellos, el holismo

radical al que suscribe Davidson pone en peligro la posibilidad intrínseca de la filosofía.

A propósito, Heidegger, en “De camino al habla”, señala que “no queremos reducir el habla a un concepto que tranquilice todo representar”, puesto que de lo que se trata es más bien llevarnos a nosotros mismos al lugar de la esencia del habla, al “recogimiento en el advenimiento apropiador (Ereignis).” (Heidegger, 2002, p.120).

Se trata de hacer una experiencia con el habla en el habla mismo, dejando que el lenguaje advenga. Esta experiencia tiene como finalidad el lograr que el hablar advenga como un don del ser, un don extramundano y externo al parloteo occidental común. Se trata de una perspectiva esencialista, según Rorty, ya que en ella se piensa al lenguaje como algo que no puede ser dicho con nuestro lenguaje puesto que apela a una entidad que nos rebasa. En ella, apunta Rorty, encontramos cierta actitud que busca establecer en el lenguaje tanto una morada que de cabida a la esencia de los hombres, pero también, y sobre todo, instituirlo como una entidad de la cual pueden extraerse verdades apodícticas.

El Lenguaje en Heidegger se vive como un a priori ontológico, uno de los tres existenciales que conforman las estructuras constitutivas del Ser. Reflexionar acerca del habla en Heidegger, requiere adentrarse en el hablar del habla, y para esta empresa el material idóneo, lo representa la poesía. Se trata de establecer

nuestra morada en el hablar del habla, y no en el nuestro. Heidegger dice “no quisiéramos fundamentar el habla desde otra cosa que no sea el habla misma”. Reflexionar sobre el habla quiere decir en este caso, “llegar al hablar del habla de modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales” (Heidegger, 2002, p.122). Se trata, por un lado, de liberar a la pregunta por el habla de las ataduras lógicas y racionales y eliminar las limitaciones de la descripción exclusivamente lógica del habla, y por otra parte, de reconocer el vasallaje humano respecto del habla, como uno de los principales determinantes de la experiencia.

En “Poéticamente habita el hombre” (Heidegger, 2002), Heidegger esboza una noción del lenguaje como auténtico señor del hombre. El habla humano está atravesado por el lenguaje, inmerso en el caudal de palabras y discursos que sin cesar se propaga a través del tiempo. Y es por esta razón que el hombre habla realmente cuando corresponde al habla en un corresponder que se da cuando el hombre escucha la exhortación del lenguaje. Tal escucha es para Heidegger, el poetizar, una actividad que para él es propiamente “dejar habitar”, ya que ella, antes que nada, pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a habitar. El poetizar se constituye entonces, como un originario dejar habitar.

Retomando “la experiencia del habla”, se ha de buscar el hablar del habla en lo hablado, y para ello la interpelación se instalará en “un hablado puro” y no un hablado cualquiera, un hablado que constituya una apertura del Ser, algo en lo que

el ser verdaderamente habla y para eso Heidegger recurrirá a la poesía. Aun así, Heidegger quiere llegar más lejos, quiere desembocar en el hablar del habla, que se encuentra a un nivel aun más profundo, casi rayando en el silencio, puesto que el hablar habla curiosamente donde “no encontramos la palabra adecuada”. ¿Será que la búsqueda del habla desemboca en el silencio, que el habla puro es puro silencio?

Pues, para Rorty esta búsqueda de la pureza en Heidegger constituye parte de lo que se denominó el “giro lingüístico” y que apunta a una “reificación del lenguaje”, una reificación del lenguaje que busca asegurar que el lenguaje se pueda sostener como una entidad individual apriorística independiente de toda relación con lo humano y determinante de toda posibilidad de experiencia, en el sentido de una divinidad a la que los humanos no podemos acercarnos por que antes de lograrlo, somos nosotros los que estamos en su campo, alienados y subordinados.

En cierta medida esta idea es deplorada por Rorty puesto que en ella se traslapa cierta intención de continuar haciendo “filosofía de sillón”, es decir, una filosofía ajena a los problemas de la realidad y que se desentiende del estar arrojado al mundo como condición determinante del Dasein. Rorty acusa que el hecho de que la filosofía de Heidegger se haya vuelto con el tiempo, no pragmática, hace pensar que en ella se resguarde el intento de institución de una “semántica trascendental”, cercana a la pretensión de Wittgenstein en el Tractatus, es decir, una semántica que de cuenta del mundo apoyándose sobre determinada concepción del lenguaje como estructura del mundo.

Esto es algo que para Rorty representa la esperanza de Heidegger de que aun exista la posibilidad de un pensar tras el final de la filosofía, y que va ligado a la posibilidad de evitar sumergirse en lo “ya siempre revelado”, junto con el deseo de liberarse de la metafísica. Tal pretensión, para Rorty, exigiría que el propio Heidegger fuera capaz de elevarse por sobre su época al querer inventar entes del tipo A, es decir, entes capaces de explicar y contextualizar. En gran medida, es la idea que en otros filósofos también se ha descubierto, en parte por hacer de la filosofía una disciplina que pueda prescindir de toda experiencia. Algunos de los precedentes que menciona Rorty son, en primer lugar, Platón quien concluyó que las condiciones de posibilidad del mundo material deben ser inmateriales, o en el caso de Kant, quien concluyó que las condiciones del mundo fenoménico deben ser no fenoménicas. Corresponde al intento por constituir entes del tipo A con los cuales detener la regresión al infinito, y que condujo al Wittgenstein del Tractatus a querer buscar los límites del lenguaje.

Sin embargo, pese a crítica rortyana contra el a-pragmatismo del segundo Heidegger, crítica que desemboca en la concepción de que la herencia heideggereana resulta en “un juego de lenguaje más” y no un don del ser, es conveniente señalar que lo que para Rorty demuestra ser un desarraigo del mundo de la experiencia es ciertamente un intento que apela aun más radicalmente a lo que resulta de “aquel” mundo, es decir, lenguajes; se trata de un intento por rastrear, en el lenguaje, en sus vicisitudes, trampas, laberintos y reveses, aquello que hace ser a lo ente en tanto ente, aquello que da cabida al despliegue histórico del Ser, y que no

constituye lo que para Rorty representa una Hipóstasis del lenguaje, sino que es, en definitiva, el intento por Des-hipostasiar al hombre en tanto amo de sus propios “juegos de palabras”, un intento por remitirlo a su condición de siervo de lo que en él habla y opera.

Rorty destaca que el giro que da en su segunda etapa Heidegger es paralelo a la gesta de una teoría de lo inefable, como institución de lo que no es decible y que sólo se puede mostrar. En gran medida, esta es un punto de vista absorbido por la comparación que Rorty establece con Wittgenstein, en quien si hay un intento por demostrar los límites del lenguaje e insistir que en él hay una periferia que sólo se puede mostrar.

En Heidegger no se hace mención a “límites de lenguaje” y tampoco hay un rechazo al Decir; muy por el contrario, de lo que se trata es, mas bien, de seguir por el camino hasta llegar al habla, cruzar lo oscuro para desembocar en el claro, que no es otra cosa que un poetizar: “El hombre en el poetizar llama a aquello que, en el desvelarse, hace aparecer el ocultarse en tanto que lo que se oculta: llama a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido” (Heidegger, 2002).

Sin embargo la discusión no acaba en este punto. La idea es descubrir el sentido del silencio esbozado en Heidegger, puesto que en él, lo que destaca a primera vista, no es la idea de un callar propiamente tal, sino mas bien, es el intento

que lleva a dar su lugar al silencio en el lenguaje, es decir, en la morada de los mortales, un lugar que al parecer estaría relacionado con la posibilidad misma de la palabra el poetizar, que es un habitar el mundo. El silencio al que se encamina Heidegger está claramente marcado por la tendencia que Rorty define como “Reificación del lenguaje”, en el sentido de que de esta instancia se quiere establecer su estatuto ontológico y no meramente óptico, es decir, superarla perspectiva histórica y encumbrarla hacia lo estructural, es decir, dotarla de una fórmula que pueda dar cuenta de vicisitudes temporales no lineales ni sucesivas, separarla de una noción de tiempo como pura sucesión y orientación a un fin, sino más bien, dar cuenta de nociones como sincronía y repetición, en las que lo ente se desenvuelve.

#### **CAPÍTULO IV: DISCUSIÓN Y PERSPECTIVAS**

Tanto la experiencia del silencio como su escritura y su representación, han sido abordadas, pese a las continuidades teóricas, de maneras muy diversas por los autores trabajados aquí. El objetivo aquí no ha sido otro que el de abordar estas continuidades intentando ver de que manera se entretajan, pero sin descuidar las divergencias conceptuales o teóricas que se presentan luego de su revisión. Precisamente de ello hemos intentado dar cuenta con la investigación precedente.

Presentamos a continuación la última parte de este trabajo, en el cual intento hacer algunas relaciones entre los conceptos y nociones que de cada autor fue abordado en la investigación teórica.

Se establecen por lo tanto algunas líneas generales por medio de las cuales está vectorizado el tema del silencio en la filosofía y el psicoanálisis.

1. Lo real y el goce. Lo Real, concepto perteneciente al argot psicoanalítico retoma un lugar en la trama homogénea del decir y del actuar, punzando un agujero en la textura gramatical de lo Simbólico. Para la interpretación analítica tal incidencia de lo Real interpelante (un silencio, un grito) opera como un llamado a la simbolización, cuya eficacia se constituye en la interpretación analítica, interpretación que se sirve además de retazos lingüísticos, dichos o gestos que más que conformar un decir claro y unívoco, busca provocar por medio de elementos

significantes sujetos a nuevas interpretaciones. Se logra en ello un cruce topológico entre Real y Simbólico, donde el nudo que amarra sus registros es la letra<sup>53</sup>, es decir, la unidad básica del discurso, unidad que permite numerosos anudamientos semánticos y por sobre todo, una lectura interpretativa flotante. Para Lacan, la tentativa del silencio se expone como un peligro. Un peligro que seduce hacia la devastación en la jouissance mítica. En análisis, se procurará hacer advenir el yo donde ello estaba, y en ese sentido, hacer de lo pulsional un intento de figuración.

Precisamente en esa encrucijada se encuentra el artista, quien, lleva el silencio de lo Real de manera sublime, logra anudar lo irrepresentable de esa nada, a un trazo, una huella significativa, y desde ahí logra sujetar y mantenerse dentro del universo de lo simbólico.

Lacan habla del silencio en dos sentidos. En primer lugar le otorga un lugar en el discurso, el lugar de lo real inefable. Hace de este lugar un punto de imposibilidad de formalización, de escritura, y por ello nos conduce hacia los grafos que son un intento de acercarnos a través del sinsentido, hacia lo real. Lacan escoge los matemas puesto que en esa formalización evacua el sentido. Se trata de escribir lo real, pero de escribirlo con la letra, no con palabras.

¿Por qué? Porque de este modo permite innumerables lecturas de algo para lo cual no podría existir un código universal, como se postula en la ciencia. Se trata de

---

<sup>53</sup> La letra, aquí, designa un lugar. Su función es la de transmitir sin resto y alcanzar un real.

reconocer en lo real aquello que agujerea el discurso, que instala la lógica del no-todo, que produce corte a la trama significativa y nos habla de la imposibilidad de una armoniosa relación entre los hablantes sexuados<sup>54</sup>.

Luego de 1975, Lacan se referirá a los peligros de un decir silencioso, el peligro de ceder ante la inefabilidad de la experiencia analítica, acusando la intrínseca necesidad de una escritura durante el análisis, un escritura del silencio. Se establecerá en esa necesidad una ética, cuya prolongación es una torsión en 180 grados del aforismo numero siete del tractatus de Wittgenstein. De lo que no pueda hablarse, hay que escribirlo. El silencio de lo real, silencio que da cuenta de la experiencia de un goce no metaforizable, de un exceso corporal del que no se dice nada, constituye una de las franjas que delimitan el discurso analítico del filosófico. “De lo que no se puede hablar” es de eso, de la imposible relación sexual, de lo real en cuestión; pero se puede escribir, se puede deletrear.

Lacan denuncia el hecho de que el silencio no siempre es oportuno durante un análisis “A menudo el analista cree que la piedra filosofal de su oficio consiste en callarse. Lo que estoy diciendo es muy conocido. De todos modos es un error, una desviación, el hecho de que los analistas hablen poco.” (Lacan, 1975, citado en Fonteneau, 2000, p. 223)

---

<sup>54</sup> “La particularidad del discurso analítico es que a ‘lo que se enuncia de significativo dan ustedes otra lectura que lo que significa’. Si en cada uno de los cuatro discursos lo real funciona como imposibilidad, Lacan explica en *Radiofonía* que el discurso analítico ya dio un paso respecto de los otros, como el discurso ‘que reduce el dicho a hacer agujero en su cálculo’” (Fonteneau, 2000, p. 222)

El silencio en la reflexión analítica correspondería a un aceptarse en cuanto residuo, posición de desecho, que significa percatarse de que el ser es ser sin esencia, tal como lo es el objeto “a”. En cuanto a esto se sostiene una lógica de la castración asumida, ubicada más allá de la caída del supuesto saber.

2. *Ética del silencio.* En Wittgenstein nos encontramos con un sistema filosófico esbozado aforísticamente y articulado sobre una base lógica. Debido a esto se edifica un sistema filosófico para el cual la meta es depurar el lenguaje científico –trazar los límites del enunciado con sentido- y redefinir la labor crítica de la filosofía<sup>55</sup>. Wittgenstein plantea que lo místico (das Mystische), como un inefable, representa una experiencia realmente determinante de nuestra existencia, pero para la cual no contamos con un recurso lingüístico universal en el cual apoyarnos para poder dar cuenta de él. Se trata de la acusación de una insuficiencia lingüística que da cuenta del sinsentido de las proposiciones que exceden los límites del lenguaje.

Para Wittgenstein, sólo la mostración tendría la capacidad de transmitir integralmente lo que la experiencia mística, sensible o estética tenga de comunicable. Sobre esta base, Wittgenstein sostiene que el callar es éticamente recomendable a la hora de pretender decir lo indecible (lo “realmente bueno”, por ejemplo). Decir lo indecible sería caer en el absurdo, el sinsentido, el disparate. Lo

---

<sup>55</sup> “no existe un lenguaje filosófico (...) la filosofía no es una doctrina o una teoría, un corpus positivo del saber, sino una praxis analítico-crítica, una actividad que consiste en una clarificación lógica de pensamientos y proposiciones” (Muñoz y Reguera, 1997, p.23)

sublime es para Wittgenstein, algo profundamente indecible. La ética del silencio en Wittgenstein establece una separación entre enunciados sin sentido y enunciados con sentido, determinando que la estructura de las proposiciones científicas debe tener una relación isomórfica<sup>56</sup> con la realidad, ser un espejo de esta, y lo que excede este campo (la estética, la ética, lo místico) ha de quedar al descubierto sólo en la mostración, es decir a su señalamiento sin palabras.

3. Claridad y opacidad. La filosofía tiene para Wittgenstein el sentido de realizar clarificaciones lógicas de la forma proposicional de los pensamientos. *La claridad constituye un valor intrínseco del Tractatus*. Todo lo que sea opaco o incierto Wittgenstein lo opone a lo claro en el lenguaje: “Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar...” (Wittgenstein, 1997, p. 11)

4. Decir y mostrar. En cuanto a la expresión de los pensamientos y los sentimientos, Wittgenstein establece la dicotomía del decir y el mostrar, en que todo lo que pueda ser dicho habrá de ser dicho claramente, es decir, sin presentar contradicciones lógicas y sin caer en el absurdo de las definiciones no isomórficas con la realidad. La mostración es en este caso la forma de transmisión que tiene la

---

<sup>56</sup> “Para que una cierta proposición pueda afirmar un cierto hecho, debe haber, cualquiera que sea el modo como el lenguaje este construido, algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho. Esta es la tesis más fundamental de la teoría de Wittgenstein.” (Russell, 1997, p. 186)

experiencia mística. Se trata de lo inefable. Para Lacan, de igual manera, no se trata de querer nombrar o decir a cualquier precio, sino más bien, de aceptar lo no realizado, lo no sabido, sin por ello caer en la oscuridad de un silencio primordial, de un vacío o una afasia psicótica. Lacan escoge la transmisión a través de los matemas, puesto que su uso evacua el sentido y permite todas las lecturas posibles sobre una misma letra. El matema garantiza el pasar de un sentido a otro, aceptando la polisemia del lenguaje, asumiendo la castración del universo simbólico y la injerencia de lo real como punzadura en el registro de la palabra.

5. *El ser y la lengua.* Entre Heidegger y Lacan se trazan algunos parentescos conceptuales y algunas distancias más que notorias. De sus cercanías cabe destacar la noción de lenguaje, que entre ambos consta de ciertos paralelos, como por ejemplo, la tesis del “lenguaje como casa del ser” (Heidegger, 2001, Pág. 259), que en Lacan hace eco en la fórmula “el inconsciente estructurado como un lenguaje”. Ante tal propuesta conceptual, que implica el despliegue de las formas en los que la lengua escribe las distintas posibilidades de escritura de las proporciones y relaciones sexuales, se anuda una concepción de sujeto como vertebrado por un lenguaje que lo determina desde la opacidad de un trasfondo abismal.

El lenguaje para Heidegger constituye el lugar en el que se despliegan los fenómenos del ser, y el ser es la condición de posibilidad que representa la esencia del acontecimiento y su factibilidad “El ser, como aquello que quiere y hace capaz, es lo posible... el ser es la fuerza callada de eso que quiere, es decir, de lo posible”

(Heidegger, 2001, p.262). De esta manera, la condición de posibilidad de un sujeto, su constitución psíquica y la forma que adopta su deseo, está dada de antemano por la “fuerza callada” de lo posible que habita en el lenguaje. Para Heidegger se trata de un “extático estar dentro” [desekstatischen Innestehens] del lenguaje, es decir, un morar próximo al lenguaje, es decir, a “la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante” (Heidegger, 2001, p. 274). El ser es la fuerza callada de lo posible, ya que en tanto moradores del lenguaje, podemos, como seres humanos, advenir. Y ¿donde? En lo abierto y con lo abierto mismo: el lenguaje.

Lalengua, por otro lado, en tanto decir que se abisma en las distintas configuraciones del sentido, adoptando la polisemia del lenguaje, y estableciéndose en una posición que se determina entre el universo simbólico y lo real, está dotada de un rendimiento conceptual que permite el anudamiento entre el sentido y el sinsentido, entre el decir de una palabra plena y la palabra vacía. En ese sentido, el decir auténtico de la palabra plena, esa palabra que roza el sentido, permite señalar el camino por donde conducir una cura de la lengua, es decir, una cura de los significantes “otros” que hacen del sujeto, sujeto del deseo del Otro.

6. *Olvido y medianía.* Para Heidegger el pensamiento representador e instrumentalista de las ciencias “olvidan” el decir poético del ser y “caen” en la medianía del decir del sentido común. El “olvido” del ser consiste en pasar por alto la significación ontológica del “mundo” y de la medianía en la que habita cotidianamente el dasein, procurando capturar el sentido del ser en una dimensión

abstracta, desvinculada de toda implicación con el mundo. Tal como el pensamiento puede declinar y “caer” en el olvido del ser, el lenguaje asimismo, “cae” en una suerte de devastación, por medio de la propagación de la opinión pública “El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente” (Heidegger, 2001, p. 263).

En el psicoanálisis la noción de Otro es paralela a la de Uno en Heidegger. Al igual que Heidegger, Lacan constata el fenómeno de la caída como la nivelación normalizadora de las posibilidades del ser, y como captura del Otro. La alienación se establece como la imposibilidad para que el Dasein pueda salirse de la cotidianidad en dirección hacia la autenticidad. El “Uno” atrae por la proyección de seguridad y normalidad que ofrece, presentándose bajo la forma de vida normal. Pero así, el sujeto se enferma del “Otro”, se imbuye de “mundo” y se proyecta en el “Uno” nivelador. Sin embargo, el Uno heideggereano no es el Otro lacaniano. El Uno es quien establece las condiciones para la renuncia a todo pensar pensante y dejarse caer en la medianía, volviéndose insensible a cualquier diferencia y autenticidad. El Otro, en cambio, es relativo al lugar desde donde viene la falta-enser, el des-ser, el intervalo significante que permite la constitución del sujeto como tal.

7. Muro del lenguaje y habladuría En Heidegger, la habladuría<sup>57</sup> (Gerende) consiste en un decir “diciente” por medio del cual se descubre aquello de lo que se habla como algo “a la mano”, y en ese sentido la cosa se “cosifica” tal como si se tratara de un útil. Este descubrir opera como una comprensión no originaria y que es propia de la medianía. El descubrir que se juega en el decir “diciente de la habladuría viene a obturar el estado de abierto del Dasein con respecto a su ser-en-el-mundo, cerrándose a la comprensión originaria, en desmedro de un decir propio y auténtico.

En Lacan, tal concepto de habladuría se relaciona con la noción de “muro de lenguaje” (“mur du langage”). Esta noción, que designa el equívoco fundamental de la comunicación basado en el supuesto de una reciprocidad intersubjetiva a partir de la identidad del código, se contrapone a la imposibilidad estructural de toda reciprocidad e intersubjetividad que no se funde en una dimensión discursiva. El muro del lenguaje es el lenguaje mismo que se alza entre los hablantes a modo de una comunicación imposible, no toda, fisurada, eclipsada por el juego significativo, pero recubierta por la ilusión imaginaria de la univocidad y diafandad de las significaciones. La habladuría del Uno en Heidegger remite al hablar en cuanto habla en la superficie y la exterioridad, oponiéndose a un habla auténtica.

---

<sup>57</sup> “La comunicación no hace compartir la primaria relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado... Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente, sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho.” (Heidegger, 1998, p. 191)

8. Autenticidad y silencio. En la reflexión de Heidegger en torno al lenguaje, se presenta la renuncia y derogación del principio pragmático e instrumentalista que domina el uso de la palabra en la actual cultura técnica. Sobresale la reivindicación de la poesía como esencia del lenguaje y fundamento del hombre, y la determinación de la palabra como eco del silencio del Ser. El silencio del ser alude a la presencia de lo real, algo con lo que sólo algunos poetas logran encontrarse y ante lo cual el sentimiento de la angustia provoca. Este enigmático silencio, que prevalece en un tiempo eterno y sin cortes, es precisamente aquello que rompe las continuidades epocales en la trama histórica, a través de la palabra del poeta, palabra que cobra vida después de la inmersión en el silencio del ser. Por otro lado, lo que poetas y pensadores<sup>58</sup> realizan en su decir es la materialización del silencio del ser, la verdad del claro en el que en cuanto ex – sistentes los seres humanos nos hallamos. El ser se manifiesta, dice Heidegger, en lo que poetas y pensadores acarrear por medio de su decir<sup>59</sup>.

El “pensamiento esencial”, como el eco del favor del ser y resonancia de abismo silencioso del decir del ser, constituiría aquel pensamiento que preserva la proximidad con el ser. Para Heidegger la “autenticidad” del Dasein dependerá de su separación del Uno y del regreso del estado de caído en el mundo. Para Lacan, la “autenticidad” está implicada con la palabra plena en tanto asunción de la propia

---

<sup>58</sup> “El decir del pensador nace de la ausencia de lenguaje largamente guardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucidado” (Heidegger, 2001, p. 257).

<sup>59</sup> “La experiencia del pensar no consiste en un esfuerzo del pensamiento meramente conceptual, sino que es, más bien, algo así como un mirar o un escuchar muy hondo, que nos abre, en definitiva, al Ser mismo, que se hace sentir en la forma de un silencio radical.” (Rivera, 1997, p. 1)

historia, su re inserción y su reescritura a la luz de la palabra. La operación analítica está en relación con este corte por medio del silencio bajo el cual se presentifica lo Real.

“Lacan considera el modelo heideggereano de autenticidad y lo implica con la palabra plena, por ello, en el análisis no se trata de decir sino de “dejar hablar”, “dejar ser” no ya para que la palabra encuentre su significado sino para que este advenga como “acontecimiento” (el ser adviene como un acontecimiento a la palabra, lenta y silenciosamente). La asunción de la historia no significa el mero reconocimiento del pasado, sino su inserción, su reescritura a la luz del estallido de la palabra que se deshace de aquel capítulo adulterado. Así, el inconsciente, la angustia, no es la cifra de un significado oculto que la interpretación vendría a restituir en beneficio de la continuidad de lo simbólico, sino la emergencia misma del no-sentido, de la ausencia. La operación analítica consiste pues en la producción de este corte por medio del silencio bajo el cual se “presentifica” la ausencia” (Albano y Naughton, 2005, p. 108)

9. Lo místico y lo real. Para Wittgenstein existe un núcleo opaco e indecible que lo constituyen los ámbitos de la moral, la ética y lo místico. Cualquier enunciado que verse sobre ellos es carente de sentido y la única vía posible de hacer un señalamiento de tal o cual característica o definición dentro de esos campos, sólo es pasible de ser realizada por medio de las mostración. No cabe expresión lingüística con sentido dentro de este núcleo oscuro e impenetrable. Encontramos

que en Lacan el núcleo en torno al cual se estructura el universo de lo simbólico, lo Real, constituye un remanente, un exceso que elude la simbolización y que marca una imposibilidad radical, un punto donde tropieza todo intento de representación simbólica.

En ambos casos, el de lo Real lacaniano y lo Místico Wittgensteineano, nos encontramos ante un núcleo indestructible e inefable. La imposibilidad lógica que gobierna cualquier intento de volver comunicable, verbalizable o transmisible cualquier comentario, anotación o enunciado sobre tal o cual propiedad de este núcleo, está dado en ambos autores de manera taxativa. Por un lado, en Wittgenstein, el proferir cualquier afirmación sobre lo correcto, sobre lo bueno, o lo bello, carece fundamentalmente de sentido<sup>60</sup>. El sentido, para este filósofo, está dado dentro de unas condiciones gramaticales que no pueden ser violadas ni transgredidas. Sentido y juicio de valor no son compatibles para Wittgenstein. Sin embargo, es este punto opaco, inaccesible y sublime<sup>61</sup> el cual determina todo el sentido de las proposiciones del mundo. El sentido, en tanto producto del isomorfismo entre lenguaje y realidad establece la posibilidad de representación o configuración (Abbildung) del mundo en el contexto proposicional. Por lo tanto sólo hay lenguaje con sentido en los juegos de palabra de la ciencia. En cambio, el sentido para los campos de la ética, estética y mística, es inefable: este se muestra:

---

<sup>60</sup> “la pasión de Wittgenstein no se dirige, naturalmente contra la ciencia y su lenguaje, sino contra un cientificismo que todo lo que no pueda expresarse en ese lenguaje, o lo discrimina como carente de sentido, o lo recorta a la medida de su propio formato”. (Habermas, 1996, p. 110)

<sup>61</sup> “6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.” (Wittgenstein, 1997, p. 177).

“6.522 Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico” (Ibídem, p. 183).

Para Lacan, lo real constituye el límite del lenguaje, un límite que tal como señala Žižek, podemos rebasarlo, dejarlo atrás, pero nunca alcanzarlo. Es posible ver que para ambos autores *Los límites por fuera del lenguaje son los límites por dentro del silencio, y lo que en Wittgenstein no puede ser dicho, en Lacan no puede ser escrito.*<sup>62</sup>

La ética, si es algo, es sobre natural y nuestras palabras no expresan sino hechos, tal como una taza de té no podrá recibir más que una taza llena de agua aunque vaciara muchos litros sobre ella. (Wittgenstein, 1997b, p. 60).

10. Comparecer y hacer silencio<sup>63</sup>. En cuanto al silencio, para Heidegger la posibilidad de un decir auténtico se hallaría sobremanera posibilitado por la consagración del silencio, a un estatuto superlativo, sagrado, esencial. Antes de aventurarnos a decir algo, Heidegger propone estar atentos a la escucha del Ser, a su decir silencioso que habita en el lenguaje; desde luego, para Heidegger, después de esta experiencia probablemente no tengamos *nada que decir*.

---

<sup>62</sup> “Lo real puede inscribirse (peut s’inscrire) sólo mediante un bloqueo insuperable de la formalización” (Lacan, 1975, citado en Žižek, 2003, p. 225)

<sup>63</sup> “*Schweigen*” en alemán.

El decir autentico es en este sentido, la posibilidad de un decir no banal, no impersonal ni “caído” en la medianía, sino un decir original, un decir parado sobre el pensar inicial, sobre la meditación profunda que otorga la escucha atenta del eco del silencio abismal. Sobre ello además, se consolida el estado de resolución en el que Heidegger barrunta la autentica posibilidad de la imposibilidad que determina al ser humano, o sea, la muerte. Ser-para-la-muerte.

Así, es en el “hacer silencio” donde se constituye una comprensión autentica, donde la palabra adviene como “acontecimiento” y a partir de ello crea un sentido nuevo. El sentido nuevo producido por la irrupción de la palabra plena se toma de la cadena significante e inyecta su propio pasado, transformando el presente en algo que ya ha sido. Lacan llama punto de capitoneo este momento en el que el sentido se engancha a la cadena significante produciendo un sentido nuevo. Tal como lo establece Heidegger, el sentido del ser se alcanza a partir del movimiento mismo de la existencia a partir de la separación del Uno.

“La palabra autentica de Heidegger vinculada al “silencio” y al “hacer silencio” es el medio que hace posible la “comparencia” del ser sobre el fondo de lo no dicho, y en este sentido se hace correlativa en sus efectos a la intervención del analista” (Albano y Naughton, 2005, p. 108)

## **CONCLUSIÓN: EL SILENCIO COMO OQUEDAD DEL LENGUAJE**

*Desconfianza ante la palabra.* En cuanto a estos tres autores cabe resumir que se denota cierta desconfianza progresiva en relación a la palabra, a pesar de haber partido desde una concepción de lenguaje como autenticidad y consistencia de sentido. La paulatina consideración del discurso como semblante en Lacan y su tránsito hacia la utilización de estructuras topológicas cuya lógica es la de una mostración, más que la de un decir, va dando cuenta de un acercamiento hacia el registro de lo Real y de la configuración de un saber que sea capaz de dar cuenta del deseo y de su injerencia en la producción de subjetividad. En Lacan esta desconfianza se traduce en una paulatina separación del registro puramente lingüístico, para comenzar a apoyarse en una estructura borrosa en la que se conjuga también lo imaginario y lo real. ¿De que modo? Por medio de la interpretación analítica, en la cual el analista no tan sólo se vale de sus palabras como de aparatos de sentido unívoco, sino además, se va a servir del registro imaginario en tanto que oráculo, acertijo, recurso al dicho que puede suscitar una variedad de significaciones que mientras más se distancie de lo típico y vulgar, más se acerca a lo que el propio analizante pueda, desde su propia trama semántica, interpretar. Lo real, en ese sentido, opera como un recurso a la asemantividad de cada significante, en tanto que absurdo u opacidad del semblante.

El recurso a la filosofía de Wittgenstein y Heidegger se conforma en una interpelación y un dialogo permanente a la crítica de la metafísica en cuanto

discurso instrumentalista y amnésico de las tradiciones intelectuales. El cuestionamiento sobre el sentido de los discursos en una cultura impregnada de lugares comunes y transparencias del significado, es un punto central en la reflexión de estos tres autores, y uno de sus principales argumentos es la vaciedad de la supuesta consistencia lógica y de la pregnancia imaginaria en la que están cautivas las instituciones de saber, una pregnancia riesgosa en tanto cae en el sopor y el olvido del deseo y su sujeto. La desconfianza ante la palabra se expresa en el caso de Heidegger a través del giro en su filosofía hacia el silencio, un giro que consiste en alejarse de las petrificadas nociones de la filosofía, dejar de lado lo normal para acercarse a lo extraordinario, hacia lo indecible, hacia aquel punto en el que se pueda mantener a la filosofía lejos de un quedarse atada a las nomenclaturas tradicionales. En cierto modo, la desconfianza ante la palabra en Heidegger tiene que ver con mantenerse en la autenticidad del filosofar, es decir, en no detenerse, en seguir buscando; y en ello, el estado de resuelto al que aspira Heidegger, es a un elevarse sobre la medianía y sobre la habladuría, como principales barreras al filosofar original, que es la idea del pensamiento inicial.

En el caso de Wittgenstein, que en su *Tractatus* apela más bien a la constitución de determinado registro simbólico unívoco para el ejercicio de la ciencia, y donde contempla a la filosofía como un quehacer orientado a alinear los conceptos y definiciones para apartar todo lo que provoque incertidumbre, confusión y variedad de lecturas, nos encontramos, en el extremo más subversivo de su obra, con una declaración, a saber, que lo realmente trascendente de la

filosofía es el poder abrirse camino hacia lo extraordinario, es decir, hacia la estética, la ética o la mística. Es en estas esferas donde se mueve lo realmente apasionante del pensamiento. Un universo apasionante y extraordinario, *pero indecible*. Es en esa actitud crítica, donde me apoyo para defender la tesis de una desconfianza radical frente a las palabras, en cada uno de estos autores.

*Silencio como oquedad.* El silencio en el discurso psicoanalítico va estar relacionado con la asunción de la lógica del no-todo, la cual constituye pieza fundamental en la concepción del sujeto lacaniano como castrado. El parlêtre (hablante ser) se establece así, para una ética que rehúsa el decir poco y el decirlo todo, como un yo (je) que se asume como resto, como desecho, es decir, sujeto de lo inconsciente.

*Silencio y mostración.* De lo que se tratará, en el ámbito psicoanalítico, será de hacer espacio al silencio de las pulsiones, al silencio de lo inconsciente, intentando *mostrarlo*. El analista, en ese sentido, se pone en actitud de actuar mediante ciertos silencios, en los que el gesto y la mirada cumplen una función taxativa, como la palabra en otros instantes. No se trata de un forzamiento de los límites de lo innominable, ni de un querer decir a toda costa; tampoco se trata de presentar el silencio como negativo, como vacío o desecho, sino que se trata, más bien, de articular el silencio mediante una escritura.

Búsqueda de autenticidad y silencio. El silencio surge como respuesta ante la pérdida de sentido de la palabra o bien como búsqueda de una autenticidad que en la palabra parece haberse esfumado. En los tres autores que me propuse revisar, el desconcierto frente a la progresiva petrificación de las ideas, los discursos, las ideologías, parece hacer palanca en el sentido de salir a buscar la autenticidad y la frescura de un pensamiento que evite caer en el monopolio de las palabras inmóviles. El silencio de este modo, se relaciona con el sentido en tanto que la palabra lo pierde y lo gana intermitentemente, y quizá sea necesario para los tres autores, que haya una necesaria pérdida, un vaciamiento, un escape, para eludir el congelamiento del pensamiento.

Esta pérdida, pérdida de la palabra, pérdida de la certidumbre, pérdida de la verdad en cuanto aposento de la mentira, es lo que orienta la labor del auténtico filósofo, quien, más que querer construir soberanas teorías o hieráticos discursos, quiere abrirle paso a la espontaneidad del pensamiento, a la ligereza y la levedad. De esta manera se apela al sentido del silencio como límite sobre el que la palabra cobra un nuevo valor, modificante, estructurante y renovador.

Oquedad en tanto insustancialidad. La oquedad del lenguaje, en tanto habladería, se nos presenta como la “caída” en un decir impropio, un decir inauténtico, donde la insuficiencia de la palabra y la comprensión media se presentan para estos pensadores como ocaso del pensar poético, como condición de alienación y olvido del ser. Esta caída en la vulgaridad del pensamiento medio, constituye un freno y un peso a la libre espontaneidad del decir poético, en el que el silencio se expande y se

filtra intermitentemente. La caída en el discurso global y obturador de la diferencia y del sujeto, como la insoslayable condición de la metafísica y de su pensar representador, representan la metástasis de un cuerpo que no tolera la nada, ni acepta ser parte de la incertidumbre, sino que más bien se orienta por las apócrifas verdades en las que se solaza la opinión pública. La insustancialidad de las verdades de dominio público atentan contra la originalidad de la verdad que en cada sujeto vibra, aplanan el deseo orientándolo hacia lo que la masa desea, obturan la búsqueda personal, suspendiéndola a un querer por imitación del resto y detiene el curso productivo de la imaginación y creatividad de la que cada sujeto es capaz. Por eso, es rechazada por los tres autores, quienes más que querer establecer una búsqueda de verdades más serias o solemnes, van por la móvil y zigzagueante verdad de cada cual. Una verdad subjetiva, que puede permanecer al igual que el ser, en medio del misterio a lo largo de toda una vida, pero que se va a buscar en medio de la permanente finitud del decir, o sea, en la poética del silencio. Por ello, se va a plantear, a modo de una ética, que hay que encaminarse hacia el pensamiento genuino, como forma de apropiación de lo originario, como forma de emancipación del anonimato y del borramiento subjetivo, emancipación del silencio al que nos obliga el decir ajeno, para llegar a la actitud silenciosa del hablar que nos es propio, una actitud que no es necesariamente ajena a la de los demás, pero si menos cautiva.

Limitaciones del estudio y propuestas. El estudio presenta ciertas limitaciones como las de ser una investigación extensa y complicada, en el sentido de que un tema abstracto carece de fundamentos empíricos concretos sobre los cuales orientar su marcha. Toda tesis teórica se enfrenta a la barrera de una imposibilidad de cerrar la propuesta en un todo unificado y plenamente coherente. Al no existir estudios que den por resuelto un tema como el del silencio, el autor ha de verse en la obligación de suscitar él mismo conclusiones y relaciones desarrolladas a partir de conjeturas e intuiciones propias. En ese sentido, el trabajo consta de una limitación central: se trata de abrir un camino a fuerza de múltiples investigaciones, englobando un sinnúmero de senderos muchas veces separados por un abismo que resulta insalvable. Sin embargo, tenemos que la mayoría de los trabajos tienen por lo menos algo en común: una preocupación y un interés señero por lo que causa ausencia, vacío y, por sobre todo, por lo que causa una potente pregunta, como lo es la pregunta por el silencio.

Por otro lado, se puede establecer que a partir de una investigación así, pueden continuarse numerosos trabajos que reunidos puedan lograr una propuesta clara y, probablemente más coherente, respecto de temas como la crisis del lenguaje en nuestra época, la relevancia de restituir un determinado conjunto de lecturas echadas al olvido por las nuevas configuraciones temáticas presentes en las nuevas carreras, básicamente orientadas por un sentido pragmático y poco reflexivo, donde lo importante son los resultados (por poco pragmáticos que estos lleguen a ser al final) y no los procesos de aprendizaje: las rutas del pensamiento profundo. La

propuesta es revivir un sentido clásico del reflexionar, tomando autores que ya casi se volvieron estatuas petrificadas por el frío y la sequedad de la indiferencia moderna.

## REFERENCIAS

- ❖ Aguirre, M. (2006). *El problema de la verdad en Heidegger*. Revista de la Academia. Santiago de Chile. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
  
- ❖ Albano, S. Naughton, V. (2005). *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Quadrata.
  
- ❖ Apel, K. O. (1967). *Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*. Dianoia. Anuario de filosofía. México.
  
- ❖ Badiou, A. (2001) Lacan y Platón. *France: Ecuador Revue de l'Alliance Française de Quito. Quito: Alianza Française de Quito.*
  
- ❖ Bartucci, G. (2003) Entre la compulsión de repetición y la repetición transferencial, se inscribe la pulsión de muerte. *Actualidad psicológica, 15, 25-27.*
  
- ❖ Benedito, M. F. (1992). El silencio sobre la conciencia lingüística de Nietzsche. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos

- ❖ Courtine, J. (1988). *La destrucción de la lógica. Del λογος al lenguaje*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ❖ Cordua, C.
  - (1997) *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*. Santiago: Dolmen Ediciones.
  - (1999) ¿Filosofía a destiempo? *Filosofía a destiempo: seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: RIL editores.
- ❖ Fonteneau, F. (2000). *La ética del silencio*. Buenos Aires: Atuel
- ❖ Gorodischer, C. (2004). *Los modos del habla y el silencio en Heidegger, posibles predecesores de la oposición entre palabra plena y palabra vacía en Lacan*. Extraído el 17 de diciembre del 2006 desde [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=325](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=325)
- ❖ Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel filosofía.
- ❖ Harari, R. (2004) Acerca de lo real en el lenguaje. *Actualidad psicológica*, 31, 2-7
- ❖ Heidegger, M.
  - (2002). La palabra. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal

- (2002) Poéticamente habita el hombre. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal
- (2002) La esencia del habla. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal
- (1990). La palabra. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal (Texto extraído de Internet)
- (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2001). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones Del Serbal.
- (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- (1997) ¿Y para que poetas? *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza editorial.
- (1997) Hölderlin y la esencia de la poesía. *Arte y Poesía*. Madrid: Fondo de cultura económica.

❖ Lacan, J.

- (2000). *El Seminario, Libro VII. La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- (1981). *Seminario, Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. (Versión digitalizada: fuente desconocida)
- (1997). *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- (1999). *Escritos II*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

- ❖ Laclau, E. (2003). Prefacio. Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología* (11-19). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
  
- ❖ Mateu Serra, R. (2001). *El lugar del silencio en el proceso de la comunicación*. Tesis doctoral. Departamento de filología clásica Francesa e Hispánica, Septiembre. España.
  
- ❖ Melman, Ch. (2002). *El Complejo de Colón y otros textos*. Bogotá: Cuarto de vuelta.
  
- ❖ Miller, J. A.
  - (1998). *El psicoanalista y sus síntomas*. Buenos aires: Paidós.
  - (2003). *La experiencia de lo Real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
  - (1998). *Elucidación de Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
  
- ❖ Milner, J. (2001) *Lacan con los Filósofos*. “France: Ecuador Revue de l’Alliance Française de Quito”. Quito: Alianza Française de Quito.
  
- ❖ Milner, J. (1999) *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial
  
- ❖ Oyarzún, P. (1988) *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

- ❖ Pasqualini G. (2005). *Nudos: Escritura de lo real*. Buenos Aires: Letra Viva.
- ❖ Quevedo, M. (s.f.). *El niño en el discurso psicoanalítico*. Tesis para optar al grado de magíster en psicología clínica, mención psicoanálisis.
- ❖ Roldán, D. (2001). *Emmanuel Lévinas y la Onto-teo-logía: Dios, el prójimo y yo*. Tesis de licenciatura presentada en el ISEDET EL 16 de noviembre de 2001. Extraída de Internet. Pagina desconocida.
- ❖ Rorty, R. (1993). Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- ❖ Said, E. (1999). *Hay silencios y silencios: Motivos y pretextos del quedarse callado*. Buenos aires: Psyche Navegante.
- ❖ Soca, J. (2005). Seminario: “Introducción a la topología lacaniana” “entre matemas y nudos”. Santiago de Chile. Grupo psicoanalítico Plus.
- ❖ Stepak, A. (2006) Pulsión, cuerpo, goce. Extraído el 31 de diciembre del 2006 de <http://www.efba.org/texto-detalle.asp?IdArticulo=1148>

- ❖ Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Paidós
  
- ❖ Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
  
- ❖ Wittgenstein, L.
  - (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.
  - (2002). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica
  
- ❖ Žižek, S.
  - (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós
  - (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno
  - (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica
  - (2006). *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Paidós



## Oquedad del lenguaje

Aproximación al concepto de silencio desde el psicoanálisis y la filosofía

Alumno : Juan Carlos López  
Profesor Guía : Kathy Araujo  
Tesis para optar al grado de Psicólogo  
Tesis para optar al título de Psicólogo

Santiago, 14 de junio del 2007