

Silencio manifiesto

Conspicuous Silence

Lucas Andino

eandino@usfq.edu.ec

Universidad San Francisco de Quito USFQ

Fecha de envío: 31/12/2021

Fecha de aceptación: 04/05/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2545>

á

Resumen

El presente artículo es un esfuerzo por avanzar un concepto filosófico de silencio. Propiamente esta investigación no presenta un objeto, tan solo delinea el campo a través del cual este objeto tiene la posibilidad de manifestarse. Nuestro “objeto” es el silencio. A través de una discusión y transvaloración de conceptos afines, el silencio se entrevé aquí como aquella instancia que permite que un decir esencial se dé, expresión que podríamos afirmar es la más cercana al silencio puesto que logra amalgamar discurso y lenguaje, existencialidad e intramundaneidad. El lector advertirá que el campo de juego aquí trazado es uno que se fundamenta, principalmente, en Heidegger y que toma ejemplos de la obra poética de Hugo Mujica; cabe advertir, sin embargo, que este no es un estudio sobre el silencio en las obras del autor alemán y del autor argentino.

Palabras clave: silencio, sigética, verdad, poesía, Martin Heidegger, Hugo Mujica

Abstract

This article is an effort to advance a philosophical concept of silence. Properly, this investigation does not present an object, it only delineates the field through which this object has the possibility of manifesting itself. Our “object” is silence. Through a discussion and reevaluation of related concepts, silence is glimpsed here as that instance that allows an essential saying to occur, an expression that we could affirm is the closest to silence since it manages to amalgamate discourse and language, existentiality and intramundaneity. The reader will notice that the playing field outlined here is one that is based, mainly, on Heidegger and that takes examples from the poetic work of Hugo Mujica; It should be noted, however, that this is not a study on silence in the works of the German author and the Argentine author.

Keywords: silence, sigética, truth, poetry, Martin Heidegger, Hugo Mujica

Hay que ir
desde el silencio de dios
al dios del silencio,
hay que callar el oír
hasta escuchar,
hasta responder
a lo que nunca fue ni tiene voz.

Hugo Mujica

Nuestro tema es el silencio y desde ya podemos decir que lo que sigue está abocado al fracaso, pues el silencio es textualmente indemostrable. En efecto, ¿cómo apuntar una ausencia? ¿Cómo decir aquello que no se dice? Decir el silencio es perderlo.

Pero lo que sigue, ¿qué es? Tomamos por sentado que “lo que sigue,” en una investigación, es siempre una descripción. Una investigación cuyo tema sea el silencio tendría que ser un inventario de todas sus partes. Si el silencio es evidentemente indemostrable en tal sentido, ¿quiere esto decir que no puede haber una investigación que trate sobre el silencio? Aun más, ¿puede haber escritura alguna sobre el silencio? No, si es que se concibe la escritura como comprensión descriptiva; es decir, como la ampliación verbal subsumida bajo un tema aislado. Pues ¿cómo desde la descripción se podría hacer algo que no sea descriptivo? “Todo preguntar es una búsqueda”, enseña Heidegger, “[l]a búsqueda cognoscitiva puede convertirse en ‘investigación,’ es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. [...] En la pregunta investigadora, es decir, específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto” (*Ser y tiempo* 26). En este sentido, lo fundamental en una investigación es preguntar; si el

preguntar sobre una cuestión conduce a terrenos foráneos a la descripción, ¿estaríamos autorizados a decir que hemos dejado de investigar si en dicho “extravío” aún se elaboran conceptos? Hay otros modos de escritura en donde la descripción no es una regla y aun así se vislumbran conceptos. Guardamos la esperanza que algún día la investigación académica no será mera descripción. Dicho cambio solo podría venir desde una previa admisión de formas de escritura no acostumbradas. Allí el silencio tendrá algo que decir. En el silencio las formas más originarias de expresión emergen.

Este contexto es el que justifica el título del presente ensayo y el estilo precipitado con el que se presenta la discusión. Puesto que no podemos describir el objeto de nuestra investigación, no podemos hablar sobre el silencio que se manifiesta. Esta investigación no presenta un objeto, tan solo delinea el campo a través del cual este objeto tiene la posibilidad de manifestarse. Nuestro “objeto” es el silencio. A través de una discusión y transvaloración de conceptos afines, el silencio se entrevé aquí como aquella instancia que permite que un decir esencial se dé, expresión que podríamos afirmar es la más cercana al silencio puesto que logra amalgamar discurso y lenguaje, existencialidad e intramundaneidad. En lo que sigue, trataremos de demostrar esta tesis. El lector advertirá que el campo de juego aquí trazado es uno que se fundamenta, principalmente, en Heidegger y que toma ejemplos de la obra poética de Hugo Mujica; cabe advertir, sin embargo, que este no es un estudio sobre el silencio en las obras del autor alemán y del autor argentino.

Varias son las aproximaciones que se pueden hacer al fenómeno del silencio y los resultados varían dependiendo del enfoque que se tome. Si uno se acercara al silencio como ausencia de sonido, los resultados serían de carácter físico. Si uno se acercara al silencio como ausencia de capacidad verbal, la investigación tomaría el curso de las patologías, autismo, síndrome de cautiverio, etc. Si uno se acercara al silencio como ausencia de libertad de expresión, la investigación tomaría el curso de la política y el análisis de la violencia. El silencio aparece como un fenómeno desde el cual se puede llegar a muchas cosas, pero el común denominador de las aproximaciones nos brinda una definición general del silencio como ausencia-de. Es precisamente este abismo el que permite las múltiples presentaciones. En efecto, el silencio se presenta en el modo de otra cosa y no puede mantenerse por sí solo, pero se presenta, a fin de cuentas. En el contexto de la estética, Susan Sontag apunta que “el silencio nunca cesa de implicar su opuesto y de

depender de su presencia: tal como no puede haber ‘arriba’ sin ‘abajo’¹ (187). Esta coimplicación (genealógicamente opuesta a la explicación) es la razón por la que Bernard Dauenhauer, en su libro *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*, pueda tratar al silencio como una realización positiva (141)²; es decir, como algo que de hecho ocurre y no es un mero vacío.

Preguntar sobre el silencio como ausencia de palabra es lo que interesa para empezar nuestra investigación. En tanto ausencia de palabra, la noción de lenguaje es lo primero que tendrá que ser revisado para que solo después se pueda hablar de su desaparición, así sea para caer en cuenta que el silencio es uno con el lenguaje. El formato oral y escrito del lenguaje pasa a un plano secundario, se vuelve un lenguaje que calla, un silencio manifiesto. Al callar, el lenguaje se transforma en un modo de articulación que está en perpetuo cuestionamiento de su existencia. Como habíamos adelantado, el silencio es una realización positiva, por lo que el acallamiento del lenguaje no es un mutismo, sino, por el contrario, un decir dentro de la escasez en la respuesta al silencio. Dicho lenguaje se fundamenta en una escucha profunda, hasta el punto de que abandona toda voluntad habladora y se convierte en voz de lo escuchado. Qué es lo que se escucha y quién lo profiere, son algunas de las preguntas que tendrán que ser contestadas, si acaso pueden ser contestadas. Adelantamos que únicamente un decir esencial tendría la capacidad de sostenerse en tan despobladas tierras y, con suerte, expresarlas.

El lenguaje, en términos heideggerianos, en tanto que se lo enuncia, es un ente concreto y en consecuencia se lo puede caracterizar como una herramienta. “Esa totalidad de palabras”, dice Heidegger, “en la que el discurso cobra un peculiar ser ‘mundano’, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que-están-ahí” (*Ser y tiempo* 180). De esta característica intramundana se deriva que el lenguaje pueda cumplir el papel de mero significante y así permitir su calculabilidad. La lingüística, por ejemplo, cae en este tipo de tratamiento al hacer mediciones de entonación. Sin embargo, al estar fundamentado en el discurso (*Rede*) constituyente del mundo, el lenguaje a la vez articula el ser en un sentido existencial. Aquí Heidegger apunta reveladoramente:

¹ Traducción propia.

² En inglés el término es *positive performance*.

El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Sus momentos constitutivos son: el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*]. Éstas no son propiedades que se puedan recoger en el lenguaje por la sola vía empírica, sino caracteres existenciales enraizados en la constitución de ser del Dasein, que hacen ontológicamente posible el lenguaje. (*Ser y tiempo* 181)

Así pues, la incapacidad e impropiedad de expresión o habladería (*Gerede*) en el lenguaje de dichos caracteres existenciales responde tan solo a una de las posibilidades discursivas, tornada expansiva hasta el punto de nublar el resto de posibilidades, en especial, la capacidad y propiedad de expresión. En cambio, un decir esencial —que no es un término heideggeriano, pero que se podría aproximar a lo que el autor llama poesía— queremos creer es el intento de expresar todos estos caracteres de forma articulada: “La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso ‘poetizante’” (*Ser y tiempo* 181). En este sentido, el decir esencial pone al descubierto la estructura del discurso que articula el mundo, pero al hacerlo revela el carácter comunicativo del Dasein que está desde ya en un mundo y en su ser conformado por otros. Este decir es lenguaje, ente intramundano patente en la escritura o la percepción acústica, pero al comunicar la estructura existencial del Dasein —esto es, el discurso— el decir esencial se vuelve un modo de lenguaje fundamentalmente distinto al calculador. Aun más, este abandono del lenguaje de su forma cotidiana de ser para volverse poesía, este amalgamamiento entre lenguaje y discurso, borra la frontera entre intramundaneidad y existencialidad y hace del decir esencial una apertura de la existencia, es decir, la hilaridad óptica o material de la disposición afectiva.

Al exteriorizar la existencialidad del discurso, el decir esencial pisa un terreno frágil: por un lado, el peligro de caer en mero significante o estar-ahí; por el otro, la baja probabilidad de cumplir su proyecto. Es por esto que Heidegger llama al decir esencial *discurso poetizante* y con ello recalca la discursividad de la poesía para dejar claro que, en caso de que algo tenga que ser removido, habría que proteger el discurso, pues entre las posibilidades del lenguaje —en este caso, del poema— se esconde el representacional estar-ahí. Una vez hecho esto, sin embargo, la poesía ya estará perdida, pues

no habrá poema —oral o escrito— que la pueda encapsular y, posteriormente, pasaría a formar parte indistinguible de todo tipo de discurso. Se podría argüir sobre la infabilidad de la poesía, pero aquí se caería en una mística tautológica donde el poeta sería el único capacitado para hablar sobre ella. Mejor sería, entonces, inclinarse por un tipo de expresión que frustre cualquier intento de representación y es por ello que hemos optado por el término *decir esencial*. Adviértase que alguien, así solo sea el poeta, tendría que ser capaz de comunicarlo, pues de lo contrario sería abogar por algo inaccesible incluso para las más esotéricas iniciaciones. Ciertamente, es mejor una comunicación de difícil acceso antes que su completa ausencia, esto debido a que el Dasein ha develado tener un carácter comunicativo.

El decir esencial, entonces, vendría a ser un modo de lenguaje que comunica de forma unificada con el discurso. Y con mucha razón, pues hablamos de él como una palabra afectada: palabra que se presenta en el lenguaje; afectación que se origina en el discurso. El decir esencial, al mantenerse fiel al discurso constituyente del Dasein, nos enfrenta a un estar-en-el-lenguaje en completa analogía con un estar-en-el-mundo; es decir, a un mundo que se articula en el lenguaje. Aquí el Dasein cae en cuenta que decir esencialmente es la forma más íntima de estar-con el mundo circundante.

Hay posibilidades existenciales del discurso que son una especie de desmembración del silencio y que pudieran contener la clave para una salida a la fragilidad del decir esencial: escuchar y callar. Escuchar y callar no son parte del lenguaje verbal porque no son cosas, por el contrario, son posibilidades esenciales del discurrir (Heidegger, *Ser y tiempo* 183). Escuchar es un tipo especial de atención en donde “el Dasein está sujeto [...] a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*]” (182). En el escuchar hay un habitar el discurso de forma explícita y, por lo tanto, una intensa cualidad de intersubjetividad en donde el Dasein se abre hacia “su poder-ser más propio” (182). En el habitar el discurso de forma explícita el Dasein deja que se manifieste el ser. Esta apertura, no obstante, no está constituida de lenguaje verbal; es discurso en el modo de escucha. Callar, en cambio, profundiza el escuchar. Para callar auténticamente, el cual no es un mutismo o un no tener nada que decir, el Dasein “debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo”; esto es, debe ser discurso que se escucha (183). El silencio auténtico explicita la inautenticidad de la habladuría y hace un espacio para un escuchar aún más profundo, que sería una intersubjetividad más transparente.

El discurso que escucha y calla, que se resume en el silencio, es el modo auténtico de ser del Dasein y, como todo discurso, está articulado por significaciones. Si se limita el lenguaje a las palabras que brotan de las significaciones que escuchan y callan, entonces un “lenguaje” eficaz y abierto al ser es posible. Este tipo de lenguaje sería una especie de estética del escuchar silencioso en el lenguaje verbal y no-verbal. En el lenguaje verbal y no-verbal el acallamiento y la escucha tendrían que ser interpretados en aquellos elementos que connotan ausencia y apertura existencial. Esto, sin embargo, no debería hacernos olvidar que es en el habitar, el escuchar y el callar que un lenguaje que escucha calladamente puede brotar, mas no en sentido opuesto. Solo cuando un lenguaje de este tipo surge es que desde el lenguaje se puede hacer una apertura en el discurso para el abrigo de la verdad del ser, ya que tal lenguaje, el decir esencial, sería una íntima expresión de ser. En dicha apertura la verdad se esencia y entonces lo expresado es el decir mismo del ser³. Solo entonces el proyecto de *Ser y tiempo* podría ser culminado⁴, pues aquella posibilidad de lenguaje significaría que se puede expresar el ser en el lenguaje escrito. El llamado del ser en el Dasein no es un análisis verbal, sino una experiencia —de acallamiento y escucha— que prepara una apertura habitable para el ser y su posterior mostrarse en el lenguaje verbal. Lo que habla es la verdad del ser.

³ El lector atento habrá notado que inadvertidamente hemos utilizado una expresión que solo podría hallar sustento en la obra del Heidegger tardío. Reconocemos que la etapa temprana y la etapa tardía del autor alemán son en muchas ocasiones tratadas como incompatibles, en especial porque *Ser y tiempo* maneja un concepto de verdad ajeno al tardío. Véase, por ejemplo, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning* de Crowell o el artículo “The Existential Sources of Phenomenology” de Burch. Nosotros, sin embargo, somos de la idea que se puede tratar la obra del autor alemán de forma continua, tal como queremos creer el presente trabajo lo demuestra. Para más información sobre la tesis de la continuidad en Heidegger, véase Kisiel (“On the Operative Role of Occasion, Situation, and Context in Heidegger’s Works”; *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* 458), *Hermeneutics and Reflection* de Von Herrmann, “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie” de Fehér y “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik” de Nelson.

⁴ El proyecto de *Ser y tiempo* no pudo ser terminado porque el lenguaje utilizado llevaba la carga de una metafísica representacional. “En efecto”, nos dice Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, “dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde [a *Ser y tiempo*] no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual” (79). En los escritos posteriores de Heidegger se abandona el término *ser del ente*, fundamental en *Ser y tiempo*, para sustituirlo con los términos *verdad* y *ser*. El efecto es productivo, pues el ser del ente sirve para remitir a una cierta prioridad histórica del presenciar del ente sobre el ser, pero una vez des-encubierta dicha historia, dicho recordatorio deviene lastre. En el abandono de la historia de la metafísica, el ser se muestra en sí y la verdad pasa a ser, más originariamente, el esenciarse del ser, pues ya no hay fenómeno que cubra al ser; es decir, ya no hay apariencia. La verdad, nos dice Heidegger, “es el evento mismo como esenciarse del ser [Sein]” (*Aportes a la filosofía* 279).

El silencio, entonces, es lo que no crea distancias ya que sería lo opuesto a la voz en tanto que pone enfrente. Mas la palabra silenciosa, la primera en dispararse luego del silencio, ya implica una distancia, si bien mínima. La palabra silenciosa es cercanía, ocurre por lo tanto en un estado íntimo con las cosas, de uso y relevancia. El silencio parece ser un mínimo espacio de separación entre lo que es llamado a decirse esencialmente y lo ya dicho y, por lo tanto, un instante de creación, de pase de una instancia a otra. Para decir el silencio hay que anticipar aquello que lo haría manifiesto, pero al decirlo lo hemos perdido por estar ya separado de uno.

¿Qué hacer con el concepto de silencio que nombra y aleja aquello que no es nombre ni alejamiento? Aquí empieza la esencialidad del decir. Una concepción del decir fundada en el silencio pide una interpretación particular del nombramiento: una concepción interpretativa reticente a tomar ni una sola palabra por su valor aparente; es decir, que abandona toda aparición o representación. Esta concepción encaja con una necesidad contemporánea de evitar de forma radical, como en la deconstrucción, toda concepción objetivista de expresión que lo único que haría sería reproducir la historia de la metafísica. El decir construido desde el silencio se rige por reglas totalmente otras a las conocidas hasta el momento, pues nada es lo que aparenta. La voz de este decir se separa radicalmente del decir habitual y sigue reglas desconocidas; desconocidas hasta que el decir esencial mismo las instaure y las revele. De aquí que Heidegger diga que “[e]l silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica” (*Aportes a la filosofía* 80). Decir *silencio* es mentar una experiencia, cualquiera que esta sea pues aún la desconocemos. Esta paradoja no deberá detenernos en nuestro propósito, pues consideramos positivo el debate sobre el silencio en todos los ámbitos como una especie de germen que produzca, si bien de forma tangencial o impredecible, una pragmática del silencio.

El silencio es lo esencial en el decir esencial y el decir esencial es lo esencial en la verbalización del silencio, mas el decir esencial en la verbalización del silencio está en forma material y su correcta instauración material deviene instauración en sí de su esencia, el silencio. Desde el lado de la verbalización, esta instauración deviene decir esencial o lenguaje (sistema abstracto) del silencio; desde el lado del decir esencial o lenguaje del silencio, esta deviene plenitud del silencio. La verbalización que guarda silencio es aquella capaz de unir, mediante un esfuerzo que perdura, la palabra y el silencio. Se hace evidente que el logro de este tipo de verbalización no se da en una persona; por el contrario, en el ser que hace del silencio algo manifiesto.

Decir el silencio trae más silencio y si una palabra llega, finalmente, es demasiado escasa. Este es un estado que Heidegger —apoyándose en Hölderlin— llama indigencia, al cual transvalora para mostrar que el llamado del ser es un llamado hacia aquello a lo cual pertenecemos y, por lo tanto, un forzamiento de tal magnitud que convierte en auténtico futuro lo poco que se obtiene en la indigencia. “La suma indigencia: la indigencia de la carencia de indigencia” (Heidegger, *Aportes a la filosofía* 99). En esta fórmula queda sintetizada cómo la indigencia es un sobrepasar la carencia, y cómo la carencia es una falta de indigencia. En el hablar forzoso lo importante no es la efectividad de la herramienta comunicativa; importa el pensamiento, así este no sea comunicable. La palabra esencial del ser, por lo tanto, no surge desde un afuera como si el ser se tratara de un receptáculo parlante, sino que surge desde uno, en la entrega a la espera decidida en donde la misma espera aprende a hablar esencialmente.

Propia del camino del silencio, la indigencia es carencia solo en su etimología, pero la experiencia no es vacía. La entrega a la indigencia es su propio rebasamiento: empieza como carencia, mas termina en incremento. Incremento no en el sentido progresivo del término que solo vendría a ser una acumulación de lo mismo que se empieza por desear, sino un incremento gratuito, un don que se recibe sin haberlo pedido ni deseado. Por lo demás, toda valoración de lo recibido está fuera de orden, pues una dádiva no implica reciprocidad.

¿Cuál es este don? En tanto que el don es gratuito, es completamente impredecible y, por lo mismo, incognoscible. En efecto, ¿cómo se puede conocer algo sin haber causalidad? Lejos de ser esto un momento de frustración, es una ocasión para pensar sobre un discurso sin estructura. La falta de conocimiento solo puede ser una frustración de acuerdo con un concepto de conocimiento en alineamiento con la *episteme*, es decir, con un tipo de estructura que se edifica en torno a un principio que media todos los niveles (Derrida 383). Mas en el don que resuena en el desamparo, la experiencia del conocimiento es un acoger de forma gratuita.

La máxima retención del silencio es lo que se busca para no detener lo que el ser entrega. En la escucha esta retención se da plenamente, pues para escuchar es necesario un estadio previo de silencio. El don no se presenta para uno manipularlo, se lo recibe con la escucha. Asumir el desamparo permite esta mínima, aunque única, experiencia extra-mundana de la cual,

al mentarla, una parte se estaría insertando en el mundo. En la renuncia a la reciprocidad que conduce al desamparo hay un despojamiento del egotismo. Lo único que busca el egotismo es la duplicación: la escucha escuchándose. Despojarse de este, entonces, es una sanación, pues la duplicación no armoniza con la vida que anda y se bifurca.

Pero ¿cómo puede el ser entregar una palabra sin duplicarse a sí mismo? Es decir, ¿puede haber pertenencia y diferencia en lo más elemental? ¿Cuál es este salto, este acto creativo, en la diferencia última? El salto verdaderamente se da en la diferencia ontológica que separa al ser del ente. Como se ve, esta separación no es una separación entre dos entes intramundanos, como si de saltar de una piedra a otra se tratase. Todo lo contrario, el salto del ser al ente o del ente al ser —la dirección no ha sido definida aún— se da en un mismo lugar, como si al desprendernos del suelo en un movimiento hacia arriba al regresar no encontrásemos el mismo suelo, sino algo distinto. La metáfora es precisa, pues en un mundo regido por la ley de la gravedad, nada hay más fundante que el piso; al saltar en un mismo lugar y encontrar en el regreso algo distinto no puede ser otra cosa que la ausencia de piso, el abismo. Aun más, en el salto de lo simple no hay movimiento espacial propiamente porque la diferencia es ontológica, basta que el piso se desprenda para dar la sensación de salto. Al desprenderse el piso, sin embargo, el salto deviene salto abisal. Como diría el poeta Mujica, cuya obra es un esfuerzo por decir esencialmente, “cada hombre es su pequeño / abismo” (301).

El hombre es abismo, mas el abismo no es hombre; aquí se define el sentido del salto. El que realiza el salto es el hombre hacia su propio abismo. Si bien aquí parecería describirse un salto desde el ente hacia el ser, la distinción habría que problematizarla, pues el hombre no solo es un ente, sino que su capacidad de salto lo ha determinado como ser abisal. El ser determina al hombre desde ya antes del salto para así permitir su caída en la indefinición del abismo. En este sentido, el salto se da desde el ser que ha sido determinado en un ente particular (el ser del ente) hacia el ser en cuanto tal (la verdad o esencia del ser). A propósito, Heidegger escribe: “122. El salto (el proyecto arrojado) es la realización del proyecto de la verdad del ser [Sein] en el sentido del ingreso a lo abierto” (*Aportes a la filosofía* 197). Gracias a la figura del salto se alcanza un grado más profundo en la especificación del ser, grado en el cual el ente deviene superfluo en el momento decisivo de la diferencia ontológica, ya que el ser, en su apertura

o abismo, ha absorbido ya todo ente y saltado sobre él para llegar a sí, y con ello esenciarse desde su ser —que determina todo ente— hacia su verdad. El salto del ser a su palabra, el decir esencial, se resuelve entonces como analogía de las partes co-esenciales del ser: verdad (ser) y ser del ente (ser), respectivamente.

Como se ve, el ser es inconcebible desde una perspectiva humana con determinaciones entitativas —léase biológicas o instintivas— pues es preciso partir del ser del ente para llegar a la verdad del ser. En otras palabras, no se puede partir de una determinación del ser para llegar al ser, sino desde el ser mismo en tránsito a través del ente hacia su verdad. Este tránsito es el ser expresándose en un ente, el Dasein, que se abre a que esto se dé. La idea biológica de humanidad —que limitaría desde su estructura física la expresión— se muestra como un encubrimiento para una relación esencial con el ser, puesto que este pide ser pensado desde sí para expresarse. El ser humano, entonces, en apuros porque el ser se le oculta incesantemente, se ve obligado a desprenderse de su suelo —devenido ausencia de verdad— para ser útil al ser en su esenciarse. Si bien nunca triunfantemente, pues en el abismo no hay límites. Esta cualidad inacabada en el albergue del ser constituye el modo en que el hombre vive el ser y por tanto su lenguaje debe atestiguarlo. Aunque para atestiguarlo el desprendimiento del suelo debe darse. Esto ocurre, según lo que hemos desarrollado, mediante el acallamiento de la habladería que obstaculiza al ser; es decir, mediante el silencio. La máxima retención del silencio co-responde al ser en su indeterminación. Ciertamente, a lo inconcebible solo se puede responder con una máxima fuerza; solo en ella, entonces, el ser se dice verdaderamente. Este derroche es una osadía, pues niega todo trayecto que la humanidad en occidente ha tenido de sí. Contrario al sentido común, al dar paso al carácter fallido que el abismo impregna en el lenguaje no ocurre una identificación con la frustración; por el contrario, surge un gozo, pues la vida se ha identificado verdaderamente consigo misma. De aquí que el abismo que cada hombre posee a fin de cuentas es una salvaguardia contra el engaño por parte de quienes no afirman la vida.

El Heidegger de los *Aportes a la filosofía* piensa el ser en términos de comienzos o finales que en verdad son otros comienzos: “Los *Aportes* preguntan en una vía que recién se abre a través del tránsito al otro comienzo, [...] a lo abierto de la historia y lo fundamenta como una tal vez muy larga estancia, en cuyo cumplimiento el otro comienzo del pensar permanece

siempre solo vislumbrado” (*Aportes a la filosofía* 22). En el carácter transitorio del ser, el primer comienzo no finaliza, sino que se abre a otro comienzo. No hay realmente una omisión del primer comienzo en la memoria y las expresiones que develan el carácter transitorio del ser —aún no, apenas, etc.— se vuelven fundamentales, al ser aquellas que expresan una novedad en el pasado o, dicho de otra manera, un presente sumergido en historicidad. El otro comienzo que Heidegger quiere pensar es aquel que viene después del final de la filosofía, que al haber sido representada devino historia de la metafísica. La filosofía no termina, sino que adquiere un carácter transitorio —de paso de un primer comienzo a otro comienzo— en donde el otro comienzo jamás llega triunfalmente y queda solo vislumbrado debido a que lo primero no finaliza.⁵ Si bien el apenas ver del vislumbrar no es exitoso en el sentido moderno del término, en él se abre un camino de espera en el cual, como dice Mujica, “no llegando nos pone a salvo / de volver la mirada” (313). Reminiscente al mito de Orfeo, la mirada que en sentido fundamental ve hacia atrás —aquella que se empoza al no percibir/concebir transformación alguna— es la que nos pierde. Al no tener acabamiento, el pensamiento que vislumbra otro comienzo —ausente en la memoria y por tanto otro— exige un esfuerzo incesante que nos salvaguarda de la petrificación en la mirada representacional de la historia ya que solo lo acabado puede ser representado. Con esto, vale enfatizar, no se busca una omisión histórica, sino un pensar que articule la historia en cada punto, de tal manera que permanezca pensada, mas no recordada. Al igual que en el silencio, carecemos de palabras para designar otro comienzo.

¿Qué se responde si se pregunta/piensa desde el ser, es decir, si el ser es quien pregunta? Debido a que la verdad es la esencia del ser, el silencio es la única respuesta que cabe a la pregunta del ser o preguntar esencial. En la respuesta hay un volver a la pregunta; por lo tanto, en el silencio como respuesta lo que se responde no es una nada, sino un eco de la pregunta. En el eco hay una debilitación de la pregunta, provocando que eventualmente

⁵ Para Heidegger, la historia del primer comienzo —la historia de la metafísica— puede ahora “acabar” en el sentido de haber sido decidida —por ende, otro comienzo comenzar— pues su producto, la cibernética, ha triunfado mundialmente. A propósito, Heidegger escribe: “El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. ‘Final’ de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental” (“El final de la filosofía y la tarea del pensar” 80). El lector decidirá si aquel es el único triunfo que cabe y, de acuerdo a ello, si otras historias tienen la posibilidad de aportar en la construcción del otro inicio.

olvide su origen. En el eco, entonces, hay un abandono del ser que se podría caracterizar como quiebre de la pregunta esencial en respuesta. El decir esencial —aquel que silencia y responde como eco a la pregunta esencial— pasa a ser una respuesta al abandono del ser.

Lo que no se sabe es el otro comienzo que nos ha sido advertido en el abandono del ser. El no saber del otro comienzo en el cual el ser ya ha empezado no es un desconocimiento absoluto, sino un eco que nos llega al responder con silencio a la pregunta esencial devenida en abandono. Ahora bien, todo lo que se dice —esencialmente o no— es de una vez por todas expresión del ser, por lo que el abandono del ser se lo vive como indignancia y es, más precisamente, un estar comunicado deficientemente en los bordes del ser. En el anuncio del abandono del ser —que vendría a ser la respuesta al ser— se anuncia, a su vez, el otro comienzo. Mientras más se lo anuncia, más resuena y eventualmente nace.⁶ El vislumbre se hace visible, pero esta vez, en vez de apenas ver la “luz” que nace en lejanía, se trata de un “fulgor” de la palabra que se refleja en ella misma. Solo aquí otro inicio cobra sentido.

Heidegger llama último dios al sentido más profundo de dios, aquel que es “totalmente otro / ante los sidos, sobre todo / ante el cristiano” (*Aportes a la filosofía* 323). Tampoco puede uno nombrarlo o escribirlo como en la cábala judía. El silencio a su vez es estrictamente innombrable, pero al designarlo lingüísticamente se lo puede interpretar como la experiencia callada del silencio, la cual sabemos que no es nada. La mención de dios, en cambio, no logra nada, pues este sería por definición incognoscible. Y aun así no es una nada, ya que la nada es un no-ente que se define dentro de la objetividad, siendo así lo más vano de lo vano (*Aportes a la filosofía* 203). Ante la ignorancia completa de dios se responde, al igual que al ser, con silencio; pero al hacerlo, dios no habla y uno es quien entonces debe preguntar. Mas si todo está articulado a través del ser, ¿cómo es que dios no resuena en el silencio? Vimos cómo el otro comienzo —que no puede acaecer por ser otro— resuena debido a que nuestra época —fundamentada en el ente— ha agotado ya su primer comienzo y ha entrado en un carácter transitorio, de paso hacia el otro comienzo que jamás llega. Al no llegar el otro comienzo, el silencio se vuelve más exigente y el ser res-

⁶ En el estudio técnico de la resonancia, hay el fenómeno de *interferencia constructiva*, el cual produce una incrementación en la intensidad del sonido cuando ondas estacionarias resuenan de forma que calzan entre sí (Berg y Stork 39).

ponde aun más originariamente. Así, en la máxima retención del silencio, lo esperado se torna en otro comienzo, pues, si bien se fundamenta en el primer comienzo, salta a una estancia aún más originaria que contiene históricamente al primer comienzo, ahora completado como historia de la metafísica. Se da un viraje, tan solo vislumbrado, de la concepción del ser como ser del ente (pregunta conductora) al ser como verdad del ser (pregunta fundamental); verdad del ser que, si bien es anterior a todo inicio, los mortales solo pueden concebirla una vez que ha mostrado, gracias a su acabamiento, una esencia histórica.

En esta dirección, el último dios es lo más originario jamás pensado, aquello que está en el agotamiento de lo todavía no comenzado. Se ve aquí entonces por qué el último dios no resuena. Pues ¿cómo es posible escuchar aquello que aún no ha sido decidido o completado históricamente? En la falta de respuesta hay un llamado a preguntar; es decir, la espera deviene actividad gratuita de acuerdo a una cierta ley del silencio (*sigética*)⁷ que ha conducido a esta orilla originaria. Aquí la máxima retención del silencio produce posibilidades proyectadas en el futuro y la resonancia se da en lo que acaece. “¿Qué pocos saben que el [último] dios aguarda la fundación de la verdad del ser [Seyn] y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios [histórico]” (*Aportes a la filosofía* 333). En el responsorio católico, la respuesta a dios es un eco de lo que ya está inclusive textualizado, por lo que es una respuesta de debilidad suprema; en el otro comienzo, la respuesta al último dios es un cuestionamiento que esencia la verdad del ser en historia.

Dios deviene nada al designarlo lingüísticamente. Dios desierta del lenguaje. Esta condición, a decir de Mujica, “hiende / todo saber” y es una “ausencia que queda” (389) a pesar de todo esfuerzo creativo, ya que el dios, el último dios, no ha acaecido en este mundo. Tampoco acaecerá, porque lo último se oculta siempre en lo más originario de otro comienzo.

⁷ Heidegger llama *sigética* al discurso o lenguaje del silencio, en contraste a la *lógica* que arregla al lenguaje como tradicionalmente lo concebimos. “[E]l silencio,” dice Heidegger, “no es para nada una a-lógica, que tan solo es auténtica lógica y desearía serlo y solo no puede. [...] Bien por el contrario el silencio incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora” (*Aportes a la filosofía* 78).

...

La interpretación del silencio aquí presentada transvalora todas las instancias a las que hemos arribado y las torna altamente frágiles por su dependencia en un único concepto. Tómese en cuenta cómo la experiencia del silencio se ha tornado, en nuestra aproximación, un criterio de verdad: las distintas transvaloraciones se mantienen si se conjugan con nuestra pre-comprensión del silencio. Esta pre-comprensión, vimos, es su carácter de ausencia-de. Si bien aquí hemos dotado de significado al silencio en términos de respuestas que cobran vida en su abismo y las distintas instancias arribadas aparentan una estructura, al ver de cerca el principio donde todo descansaría, dicha “estructura” se esfuma, pues una edificación que descansa en un abismo es una edificación sin principio de estructuralidad. El carácter escurridizo de la ausencia-de a la luz, en todo momento, la primacía del carácter interpretativo de todo lo que se dice, pues obliga a no tomar nada por su valor aparente; es decir, obliga a reinterpretar incesantemente. Traiciona toda voluntad de ocultamiento ya que en esencia es una desnudez. El silencio es insostenible en el lenguaje verbal, mas algo manifiesto en la experiencia cotidiana que escucha. Trabaja, paradójicamente, en contra de toda estructura calculable. Este carácter paradójico ha demostrado ser, sin embargo, un motivo de celebración por un decir esencial: fiel al estrechamiento de una experiencia, dotado de la posibilidad de desafiar toda verbalidad replicante de la historia de la metafísica o debilidad suprema, y dotado de la posibilidad de transformarlo todo en decir esencial.

Referencias bibliográficas

- Berg, Richard E., y David G. Stork. *The Physics of Sound*. Prentice Hall, 1995.
- Burch, Matthew I. "The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication". *European Journal of Philosophy*, vol. 21, núm. 2, 2013, pp. 258–78. *Wiley Online Library*, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2010.00446.x>.
- Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2001.
- Dauenhauer, Bernard P. *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*. Indiana University Press, 1996.
- Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver, Anthropos, 2012, pp. 383–401.
- Fehér, Istvan. "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers". *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, editado por Theodore Kisiel y John Van Buren, State University of New York Press, 1994, pp. 73–89.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Traducido por Dina Picotti, 2a ed., Biblos, 2006.
- . *Carta sobre el Humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, 2013.
- . "El final de la filosofía y la tarea del pensar". *Tiempo y ser*. Traducido por José Luis Molinuevo, Tecnos, 2003, pp. 77–93.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera, 2.^a ed., Trotta, 2016.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. Traducido por Kenneth Maly, University of Toronto Press, 2013.

Kisiel, Theodore. "On the Operative Role of Occasion, Situation, and Context in Heidegger's Works". *Western APA*, 2008.

---. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 2003.

Mujica, Hugo. *Poesía completa: 1983-2004*. Seix Barral, 2010.

Nelson, Eric. "Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik". *Heidegger und die Logik*, editado por Alfred Denker y Holger Zaborowski, Rodopi, 2006, pp. 49-64.

Sontag, Susan. "The Aesthetics of Silence". *A Susan Sontag Reader*, Farrar, Straus, Giroux, 2014, pp. 181-204.