

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3, NÚMERO 2: JULIO DE 2016. ISSN 2174-6796

[pp. 67-84]

Recibido: 23/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Decaimiento o enfermedad del lenguaje. Un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis

Decay or illness of language. A dialogue between Heidegger and the psychoanalysis

Guillermo Gómez Tirado

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

Resumen:

Este trabajo pretende ser una aportación al posible diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis señalando, por una parte, dos puntos esenciales. Primero, la necesidad de hacer relevante el diálogo mismo, esto es, justificar que ocurra. Segundo, dar cuenta de que aquello que justifica el diálogo es al mismo tiempo el tema del diálogo mismo; eso que lo justifica es «*aquello que nos habla*», lo que «*excede*» la estructura enunciativa. Por otra parte, se pretenderá ensayar brevemente este diálogo centrándonos en un texto de Lacan y dos textos de Heidegger en los cuales el tema es ese exceso.

Palabras clave: Heidegger; Lacan; diálogo; lenguaje; psicoanálisis.

Abstract:

The aim of this paper is to contribute to the possible dialogue between Heidegger and the psychoanalysis pointing out, on the one hand, two fundamental aspects. Firstly, the need for to do relevant the dialogue itself, that is, to justify that this happens. Secondly, to account for this, that justifies the dialogue, is at the same time the theme of dialogue itself; that is «*that which talks us*», that which «*exceeds*» the enunciate

structure. On the other, we briefly essay that dialogue focusing on one Lacan's text and two Heidegger's texts, in which the subject is that excess.

Key words: Heidegger; Lacan; dialogue; language; psychoanalysis.

1¹. De cierta relevancia en el diálogo.

La lejanía explícita entre la palabra propia de un pensador (Heidegger, en este caso), de un lado, y la palabra propia de una psico-terapia (el psicoanálisis, y concretamente Lacan), del otro, al menos en lo que respecta a su «objeto o campo» de estudio, nos exige acusar la legitimidad que nos lleva a ponerlas una frente a la otra. Que se dé esta lejanía no se denota solamente por constataciones «*de hecho*» que podamos hacer respecto a «*campos de estudio*» o respecto a la cuestión de que un tal Heidegger tuviese alguna relación con un tal Lacan², o que aquel no leyese a éste o a otros (Freud, Jung, etc., y que no los leyese como, por ejemplo, sí lee a Kant), sino que ella misma denota que el diálogo entre una y otra palabra (uno y otro cuerpo textual) no se da de suyo. El darse de un diálogo³ pre-supone una lengua común (en este caso la lengua moderna⁴) que marche o funcione entre, al menos, dos lugares propios; sin embargo, la distancia que hemos resaltado aquí entre estas dos palabras propias nos pide algo más. El que se resalte esa lejanía o distancia, esto es, el que el diálogo entre ambas palabras no se dé de suyo, significa que su darse efectivo implica que será relevante el que se esté dando. Este hacerse relevante implicará que se notará «algo» demás; esa demasía vendrá a salvar o articular la distancia, pudiendo ser descrita como «alguna cosa tipo puente». Sin embargo, no se tratará de un «más allá» del diálogo, sino de algo que debe ocurrir internamente, es decir, que atraviese aquella presuposición de que se dé una lengua común como posibilidad del diálogo porque medie entre esas dos palabras (que, insistimos, no dialogan de suyo) como demasía interna a esa lengua común.

Valiera aclarar que este «*no de suyo*» del diálogo es, por lo que se ha señalado, estructural, esto es, que es constitutivo de un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis.

1. Este artículo ha sido posible gracias a la financiación del Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid – Santander Universidades.

2. Relación fallida, por cierto, aunque no podremos tratar este tema aquí.

3. Este diálogo ya se ha planteado en otros lugares; en particular, han influido en este trabajo: Alemán, J. y Larriera, S.: *Lacan : Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 1998; *Desde Lacan : Heidegger. Textos reunidos*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009. Asimismo la tesis doctoral de Rubén C. Fasolino, que versa sobre la imposibilidad del diálogo y la necesidad, por tanto, de introducirse en tal aporía; cf. Fasolino, R.: *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana. Diálogo interminable*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

4. Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999, pp. 81-84; cf. *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado Libros, 2001; también, por lo que respecta aquí a la irremediable pertenencia de Heidegger a eso del fenómeno lengua moderna, cf. Martínez Marzoa, F.: *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999 p. 6.

Ello se nota, por otro lado –y en otro orden de cosas distinto al mero asunto de los presuntos «*campos de estudio*», relaciones o lecturas–, por cuanto la cuestión en ambos será resaltar o fijarse en «*algo*» que no va de suyo que sea algo resaltable, es decir, que pasa desapercibido, y por consiguiente, que su abordaje implica rodeos, preparaciones, etc. O dicho de otro modo, que el no ir de suyo está en relación con el hecho de que en ellos y entre ellos la cuestión es que eso de la lengua moderna no marche, o que en su marchar necesariamente quiebre y que esa ruptura sea interna; pero esto es lo que tendremos que ver aquí.

1.1. Acerca de un puente.

El puente se tiende [*schwingt*] «*ligero y fuerte*» sobre la corriente. No une sólo dos orillas ya ahí existentes. En el paso del puente aparecen las orillas en tanto que orillas [*treten... hervor*]. El puente es lo que deja que una yazga frente a la otra. Es a través del puente que el otro lado se opone al uno [que cruzando al otro lado, el uno y el otro se oponen a través del puente, al cruzarlo o en tanto que el puente se cruza]⁵.

Antes de tratar la cuestión de qué «*puente*» es construible aquí, valga una aclaración de los dos verbos alemanes que se han resaltado en el texto. El verbo *schwingen* puede también referirse a «*oscilar*», y en ese sentido, se trata de algo que se comporta con cierto movimiento de vaivén, lo cual implica que, aunque sea fijo, se tambalea, esto es, vacila o titubea en la seguridad que da. El verbo separable *hervor/treten* que significa «*salir adelante*» o «*destacarse*» se vierte en la traducción con la fórmula «*aparecen... como tales*»; la cuestión es que una «*cosa tipo puente*» destaca algo que solo es destacado por ella y que, en tanto sea destacado, sobresalido, lo será como tal, esto es, en su descripción fenomenológica.

Lo «*construible*» entre estas dos orillas es *die Stimmung*, «*el temple anímico*», «*el ambiente*». Sin embargo, y aunque constituya puente, *die Stimmung* sobreañade una dificultad a las que señalábamos en referencia a la distancia. A saber, que «*el temple de ánimo es algo que está ahí y al mismo tiempo no está ahí*»⁶. En otras palabras, eso que oscila, *die Stimmung*, no es «*algo*» que «*ahora*» no esté y luego sí, sino algo que no está-ahí en ningún caso –que no es ente–, y sin embargo es algo que se nota y algo a notar. Así, *die Stimmung*, que viene a «*salvar*» la distancia, es el hacerse relevante de eso en lo que consiste la distancia como tal, su no-aparecer. Por otra parte, *die*

5. Heidegger, M.: Gesamtausgabe 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (en adelante, las obras de la Gesamtausgabe se citarán con la abreviatura «GA», salvo *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1986, para la cual se usará «SZ»), 2000 p. 154; traducciones (modificadas) de Francisco Soler y Jorge Acevado, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007 p. 216, y la traducción de Eustaquio Barjau, *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001 p. 112.

6. GA 29-30, 1992 p. 91 (trad. Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007 p. 91).

Stimmung será la demasía misma que debía aparecer para que el diálogo se legitimara. Que se trate de «*algo*» que excede las posibilidades de la determinación, implicará que romperá la estructura predicativa, la estructura del enunciado característica de la lengua moderna; por toda esta cola, será *die Stimmung* lo que valga como «*cosa tipo puente*».

Ahora bien, lo que nosotros debiéramos haber reconocido para que, en efecto, *die Stimmung* haya «*salvado*» la distancia es que sea compartida por las dos palabras. Entonces, eso compartido funciona al modo de un puente resaltando una y otra palabra para el diálogo.

Se impone, por tanto, atender brevemente al fenómeno de *die Stimmung*, ya que de lo anterior se puede deducir que el asunto del que se tratará (de lo que irá el diálogo) será de eso mismo que ahora será fenómeno. *Die Stimmung* se da por cuanto el «*hombre*» es un ser-ahí (Dasein), esto es, que su ser consiste en ex-sistir, «*en estar ahí fuera*», en esto ya tan sabido de la problemática heideggeriana del ser que es en cada caso el mío (o de cualquiera) y que en ello me va (a cualquiera) ser. A las maneras concretas de ese ser ahí las llamamos temples anímicos. Así, por ejemplo, uno puede ser en tanto que está (fuera, en el ahí) triste, alegre, angustiado, en paz, etc. Decimos que estos son temples y que uno está, según cada uno de ellos y cada vez alguno, templado. *Die Stimmung* es el fenómeno que nombra la estructura de estos. Por otro lado, que el ente que soy en cada caso yo mismo se encuentre ya siempre templado de uno u otro modo indica que ese encontrarse es, dicho en la terminología heideggeriana de *Sein und Zeit*, un existencial, esto es, estructural de la existencia misma, a saber, *die Befindlichkeit*⁷. ¿Ante qué experiencia nos pone, entonces, *die Stimmung*?

Por ejemplo, un acero se temple de este o aquel modo para lograr una u otra forja; el vidrio se temple para evitar que al romperse forme aristas. Lo templado en estos casos es un material, y finalmente, de ello se logra una forma. Sin embargo, cuando decimos que estamos templados de este o aquel modo, no nos referimos a un material como en el caso del vidrio o el acero, sino al modo como somos ahí. Este modo, al consolidarse, no da lugar a una forma, sino que con-forma un carácter. Este o aquel carácter está templado de esta o aquella manera, es decir, su temple o temperamento es este o aquel.

Se aprecia que los temples de ánimo no son algo que estén meramente presentes, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí y ello implica de inmediato siempre: del «ser uno con otro». Son modos del ser-ahí, y por tanto del estar-fuera. Un temple de ánimo es un modo, no meramente una

7. Cf. SZ, § 29, pp. 134-140.

forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que temple y determina el modo y el cómo de su ser⁸.

El «*temple de...*» algo o alguien es, como «*el concreto soniquete de...*», a lo que «*alguien*» nos suena, a lo que un «*lugar*» nos sabe. No diremos, por ejemplo, que un restaurante tiene un ambiente selecto solo porque vayan tales o cuales personas, ni porque, además, los camareros sean «*buenos camareros*» y tampoco porque se sumen «*cosas*» como estas, sino más bien por lo que en ese restaurante se respira. Bien podría pasar que un bar donde hay un «*buen camarero*» y clientes, digamos, «*selectos*» no tenga «*buen ambiente*».

Los sintagmas «*nos suena*», «*nos sabe*», «*se respira*», «*se contagia*», «*se despierta*», «*soniquete de...*» y similares tratan de describir eso en lo que consiste el temple. Usamos estos sintagmas porque con ellos se muestra que lo que se describe es «*algo que está ahí y al mismo tiempo no está ahí*». «*Nos suena*», «*nos sabe*», «*se respira*», pero nada más, porque no hay más posibilidades de determinación de eso. Asimismo, el que la cuestión esté vinculada con algo así como «*el ser uno con otro*», implica que las posibilidades de determinación quedan en este «*nada más*» por cuanto del «*otro*», en definitiva, no se puede decir nada más⁹.

A su vez, de ello se deduce que no hay modo de asegurar con certeza el ambiente de un lugar, pero tampoco cómo conseguir este o aquel ambiente. El temple está o no, es de este o aquel «*corte*», se tiene o no se tiene, pero no se obtiene; dicho de otro modo, no hay manera de lograrlo mediante procedimientos, es decir, siguiendo un «*manual de instrucciones*», porque al no ser un ente no hay forma de determinarlo a la manera de algo que luego pudiese producirse de este o aquel modo, sino que, en todo caso, se podrá «*despertar*» o se terminará «*contagiando*», pero sin que estos dos sintagmas puedan constituir un método de obtención; puesto que ellos siguen siendo ese «*nada más*» respecto a la posibilidad descriptiva del temple. Así pues, no hay modo certero de obtener uno u otro temperamento.

Por así decir, uno llega a templarse de este o aquel modo por aquello de lo que se contagia a lo largo de su vida y de las decisiones que toma a partir de aquello. Que el temple «*se contagia*» significa que si uno está en un lugar alegre, tiende a estar alegre; pero siempre se trata de una suerte de tendencia tan indeterminada como eso de «*contagiarse*». El temple de uno es lo que uno, a lo largo de su vida, ha respirado, es el «*soniquete*» en el cual se ha visto envuelto –hasta el punto de que «*se le ha quedado*»–,

8. GA 29-30 p. 100-101 (trad., op. cit. p. 98).

9. Sobre esto se volverá en el apartado 1.2.

y las decisiones que lo han templado¹⁰ hasta generar un sabor propio; a este «sabor propio» se lo suele terminar llamando carácter, pero no por ello está determinado, sino que se mantiene en el mismo nivel que el temple, que es eso que conforma carácter. De ahí que digamos que el temple, el temperamento de alguien «*se nota*», «*se respira*»; se trata, pues, de una presencia ausente, como un «soniquete» que se escucha, que se siente, que se sabe porque se saborea¹¹, pero que no se hace presente, esto es, que no es algo representable, calculable, y por tanto tampoco «*objetivo*»¹².

Habida cuenta de lo que se ha dicho, ¿qué temple puentea estas palabras?, ¿cómo están templados el fenomenólogo y el psicoanalista? Tenemos un ejemplo literario de este temple en el personaje de C. Auguste Dupin de E. A. Poe, protagonista del cuento *The purloined letter*, que le vale a Lacan un seminario¹³. Dupin es precursor de Sherlock Holmes de A. C. Doyle, y su modo de razonar sigue, en cierto modo, al personaje de *Zadig o El destino* de Voltaire. En inglés, *duping* significa «engañar» o «engaño»; luego Dupin es quien sabe del engaño, de lo que engaña, de lo que es engañoso, y lo sabe porque sabe qué observar:

Lo necesario consiste en saber qué se debe observar. Nuestro jugador no se encierra en sí mismo; ni tampoco, dado que su objetivo es el juego¹⁴, rechaza deducciones procedentes de elementos externos a éste. Examina el semblante de su compañero, comparándolo cuidadosamente con el de cada uno de sus oponentes. Considera el modo con que cada uno ordena las cartas en su mano; a menudo cuenta las cartas ganadoras y las adicionales por la manera con que sus tenedores las contemplan. Advierte cada variación de fisionomía a medida que avanza el juego, reuniendo un capital de ideas nacidas de las diferencias de expresión correspondientes a la seguridad, la sorpresa, el triunfo o la contrariedad. Por la manera de levantar una baza juzga si la persona que la recoge será capaz de repetirla en el mismo palo. Reconoce la jugada fingida por la manera con que se arrojan las cartas sobre el tapete. Una palabra casual o descuidada [quizá un lapsus], la caída o vuelta accidental de una carta, con la consiguiente ansiedad o negligencia

10. En principio, hemos dejado fuera de la enumeración de sintagmas anteriores la decisión. Este hecho se debe a que el asunto de la decisión no puede tratarse al mismo nivel que aquello que, en general, refiere a lo que «se percibe» para una descripción de eso del temple. Si bien las decisiones nos templan, ellas tienen un estatuto que no refiere meramente a una descripción, sino que «decisión» denota algo que es del tipo del temple, y que, por lo tanto, sus posibilidades descriptivas son las mismas que las de este, pero las decisiones no describen meramente el temple, sino que darán lugar a su constitución.

11. Cf. Pardo, J. L.: *La intimidad*, Valencia: Pre-Textos 1997.

12. Sobre esto volveremos en el apartado 1.2.

13. Lacan, J.: "Séminaire sue «La lettre volée»", en *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 11-61.

14. Nótese que el juego, aunque en el relato se refiere al whist, es el juego al que ya siempre se está jugando; cf. Martínez Marzoa, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996 (se trata de una cuestión constante en la obra de Marzoa); Pardo, J. L.: *La regla del juego*, Barcelona: Galaxia de Gutenberg, 2004.

en el acto de ocultarla, la cuenta de las bazas, con el orden de su disposición, el embarazo, la vacilación, el apuro o el temor... todo ello proporciona a su percepción¹⁵, aparentemente intuitiva, indicaciones sobre la realidad del juego¹⁶.

Este saber qué observar consiste en el método del cual se sirve Dupin para «deducir». ¿Qué (debe) observa el fenomenólogo y el psicoanalista? Lo observado es al mismo tiempo lo que debe mostrarse, esto es, lo que finalmente, como Dupin en *La carta robada*, debe «*encontrarse*»;

aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de consistir en su sentido y fundamento¹⁷.

El temple pertenece a eso que «inmediata y regularmente no se muestra» pero que es constitutivo de lo «inmediata y regularmente mostrado», lo cual podemos describir como una presencia-ausente. La «*presencia-ausente*» no es una representación de lo otro, lo que no se muestra; pues sea como fuere, ya hemos señalado como eso es «*lo otro que lo representable*», o lo que resulta lo mismo aquí, «*lo otro que lo que inmediata y regularmente se muestra*». Precisamente, es lo otro porque no hay más que lo que se muestra, este o aquel ente; el haber que puede hacerse notar mediante rodeos y preparativos y que es lo que no se muestra de lo que se muestra será precisamente cuestión y por ello lo otro que lo que sí hay. Por consiguiente, esto otro no es algo que sea susceptible de presencia, sino aquello que, en cualquier caso, consiste en lo que no-se-presenta de lo que se presenta.

Según lo que llevamos recorrido hasta aquí, ha resultado 1) que la «*cosa tipo puente*» –la demasía– para legitimar el diálogo consiste en «*algo*» que no es algo, que no es determinable, 2) que para dar con esta «*cosa tipo puente*» se ha tenido que mostrar precisamente cómo esta «*cosa*» huía de su caracterización como «*algo*» –aunque de algún modo se reconozca¹⁸ como en el ejemplo del «*soniquete*»–, 3) que lo descrito como «*cosa tipo puente*» –*die Stimmung* de los dos lugares propios– es lo mismo que describe el cómo (algo así como el «*método*», pero que estaría aún por cuestionar de qué método se trata) que debe regir para que se reconozca aquello que no se muestra (que no es «*cosa*», «*ente*», «*algo*», «*susceptible de definición*», etc.) pero que pertenece a lo que inmediata y regularmente se muestra –que da el sentido de aquello), que aquello

15. Respecto a la percepción como un modo de fenomenología en Heidegger, cf. Rodríguez, R.: *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 81-87.

16. Poe, E. A.: “Los crímenes de la calle Morgue” en *Cuentos 1*, trad. Julio Cortázar, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 420-421.

17. SZ p. 35 (trad. Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009 p. 55).

18. Véase el apartado 1.2.

que tanto el psicoanalista como el fenomenólogo (aunque ciertamente en «ámbitos» distintos) tratan de encontrar es eso mismo, es decir, lo que no se muestra de lo que inmediata y regularmente se muestra, de modo que es eso «*lo que se debe observar*».

Así, el diálogo entre el pensador y el psicoanalista queda legitimado, es decir, la relevancia de su tener lugar se deja notar, toda vez que ambos estarán tratando de hablar de «*lo mismo*»; puente mediante, nos aparecen las dos orillas enfrentadas una a la otra, es decir, se hace relevante que el diálogo se está dando, sin que, por otro lado, ninguna de las dos orillas haya sido reducida a la otra. Es más, precisamente porque esto no ha ocurrido, sino que se ha reconocido implícitamente todo el tiempo que ambas eran irreducibles (que el diálogo no se daba de suyo), es por lo que ha sido posible tal legitimación.

Eso «*mismo*» de lo que tratan de hablar es, por adelantarlo ahora, el habla en cuanto tal, eso que –o quien– habla; Heidegger dirá que eso es el lenguaje, mientras que el psicoanálisis dirá que eso habla, y aquí más bien se tratará, por un lado, del inconsciente como un lenguaje, que según Freud sería descriptible por eso indeterminable incluso para él (la pulsión que pretendería ser una descripción de la regulación misma de aquello); y por otro, de la «*verdad*» del sujeto, esto es, eso que hay que escuchar en el dejar hablar al paciente, de modo que el «*sujeto*» resulta ser para esta práctica no otra cosa que aquello que «*resulta*» de la pulsión, de lo que «*emerge*» de esa regulación indeterminada, o si queremos decirlo de este modo: su expresión concreta (concreta porque será de un alguien concreto).

1.2. Algo que se dejó atrás.

Se señaló en las notas al pie 9 y 12 que volveríamos sobre alguna cuestión que estaba puesta en juego en la exposición pero que por la marcha del discurso debía quedar para más adelante. Ello no simplemente porque fuese a romper allí la exposición, sino porque se saltaba el paso de hacer relevante o justificar el diálogo mismo. Resuelto este paso, es decir, dado el puente, debiéramos detenernos primero en lo que se dejó atrás en la nota 12 a cuenta de cierto lenguaje que ya no fuese objetivador. En principio, se ha venido suponiendo que todo decir ha puesto en juego la estructura del enunciado como fondo sobre el cual ya siempre nos encontramos. A esto lo hemos llamado el fenómeno lengua moderna. En este sentido, pareciera que «todo lenguaje» debiera poder ser descrito según la estructura del enunciado, la cual presupone una articulación dual entre «*sujeto*» y «*predicado*» de modo que sobre ella, o a cuenta de esta articulación, valen hacer juicios que resulten «*verdaderos*» (correctos) o «*falsos*» (incorrectos).

Esta estructura ha estado operando de fondo como incapaz de acoger en ella, en tanto que fenómeno lengua, cierto decir que describe «algo» que no es un algo, es decir,

que no podría ser descrito con esta estructura, pero que tampoco podría suponer el acontecer de otra lengua como tal. Más bien, se trata de que ese decir sería no objetivo u objetivante, o dicho de otro modo, que sería siempre la interna ruptura de la estructura predicativa misma. Cabría preguntarse ahora qué es un decir no objetivo. En este sentido, valga la siguiente cita de Heidegger:

Incluso si en un decir callado yo estuviera absorto contemplando el rojo reluciente de la rosa y reflexionara sobre el rojo de la rosa, dicho ser rojo no sería ni un objeto, ni una cosa, ni algo que esté enfrente como la rosa en flor. La rosa está en un jardín, tal vez la mece el viento hacia los lados. Por contra, el ser rojo de la rosa no está en el jardín ni lo puede mecer el viento hacia ningún lado. Pero eso no impide que yo lo piense y hable de él, desde el momento en que lo nombro. Por lo tanto hay un pensar y un decir que nunca son objetivadores ni ponen enfrente¹⁹.

Pudiera, todavía, decirse respecto a la cita que la cuestión del color «tiene» una descripción en un lenguaje objetivo (que podría ser mucho más rentable que esta), por cuanto la óptica ya habrá descrito desde hace mucho tiempo la dependencia de la luz con respecto a la materia en cuya percepción, o captación visual, se daría eso del «color». Sin embargo, bien pudiera Heidegger haberse fijado en el mecer del viento, o en el «mero» estar ahí de la rosa, como sí hizo en otro lugar²⁰. Por consiguiente, lo que está en juego en esta descripción no es si el rojo, efectivamente, tiene una descripción objetiva, sino que la descripción no objetivadora es posible, y que por consiguiente puede darse un decir no objetivador.

Así pues, «no objetivador» es otro recurso descriptivo, pero no para eso que aquí se viene llamando «temple», sino para la cuestión, más circunscrita en estos términos a Heidegger, de colocarse en cierto paso atrás, es decir, de estar reconociendo, o de poder decir de alguna manera la constitutiva ausencia de eso que es cuestión, pero que precisamente por su ausencia se formula siempre desde un «decir» que no trata de objetivar, esto es, que no trata de «validez». A su vez, ese decir no objetivador no ocurre fuera del fenómeno lengua moderna, sino precisamente en su interior. Aquel decir tiene lugar por cuanto la estructura predicativa quiebra o se hace dependiente (secundaria) de una estructura previa a ella en la cual la cuestión ya no trata de si hay o no «validez» sino de aquello que no le puede faltar a un «decir válido», a saber, que algo aparezca como algo, y que haya un decir que diga algo de ese algo²¹. A esto se lo llama, en la terminología de *Sein und Zeit die Vorstruktur*, aunque a partir de cierto momento se llame a eso, simplemente *die Sprache*.

19. GA 9, 1976 p. 73 (trad. Helena C. y Arturo L.: *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2014 p. 70).

20. Cf. GA 10, 1997.

21. Cf. SZ pp. 142-173; cf. Rodríguez R.: *Fenómeno e Interpretación*, op. cit., pp. 31-99.; "Una interpretación fenomenológica de la conceptualización previa (*Vorgriff*)" en *Diálogo Filosófico*, 91, 2015, pp. 57-73; cf. de Lara, F.: "El ser-en como tal (§§ 14-24)" en Rodríguez, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 145-166.

Por lo que respecta a la nota 9, se hablaba allí de estar con el otro y de lo que uno podría decir del otro. Con lo aclarado de ese cierto decir no objetivador, tendríamos algo así como la «solución» para esa descripción del otro por parte de Heidegger. Diríamos que todo hablar del otro, solo sería comprensible por cuanto implicase una ruptura de la estructura predicativa, ruptura que no es más que el reconocimiento de su dependencia de una estructura previa que no es ningún lugar fuera del decir predicativo, sino el modo como este internamente quiebra.

El psicoanálisis, por su parte, también coloca la descripción del «otro» y el «Otro» en una zona estructural previa a la determinabilidad. Concretamente, que el Otro sea el lugar de la palabra, que ello nos dé palabra, implica necesariamente que haya una imposibilidad de decir nada más de ello, o sea, de que la cuestión se haya siempre escabullido, y que sea precisamente este escabullirse el que justifique que efectivamente de ello nos venga la palabra. Por no dejar sin considerar el otro lugar clave de este asunto, que el «Otro» sea el lugar del cumplimiento alucinatorio del deseo, responde también a ese «no poder decir nada más» de ello, por cuanto ese «*cumplimiento alucinatorio*» es un recurso descriptivo del que Freud se vale para hablar de «algo» de lo que no se puede «hablar»²², es decir, que «no cabe» en el fenómeno lengua moderna, esto es, que, por ejemplo, «no cabe» en la estructura del enunciado. De ello es resultado, a su vez, que el «otro» sea lugar del objeto de la vivencia de satisfacción, ya que este es resultado de la producción del decir de alguien. Desde esta conceptualización (que insisto, siguen siendo recursos descriptivos) se haría inteligible (todo lo que el asunto lo permitiese) la «fórmula» de Lacan acerca de la imposibilidad de la relación (sexual).

En definitiva, lo digamos como lo digamos, se trata de otra forma de describir la ruptura en el decir mismo, en el fenómeno lengua moderna, que el caso del psicoanálisis no se concreta en la situación general, sino en la descripción del estar con otro; la relación no es determinable, de modo que hablar de ello es quebrar la condición de universalmente vinculante que hay en eso de lo moderno, y por lo tanto, estar resaltando que dicha condición es la otra cara de la ausencia de contenidos vinculantes²³. Un decir que diga algo de todo eso, sea de la estructura previa o sea de la relación o «el otro», es un decir excesivo e incluso indecente porque describe el juego al que ya siempre se está jugando, que no se nota solo en un «lugar», sino que quizá cada «lugar» del cual haya que decir que es excesivo²⁴.

2. En diálogo.

Al final del apartado 1 se pudo llegar a adelantar que el asunto sobre el que versaría el

22. Cf. Freud, S.: *Obras completas*, Vol. 5, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1991 pp. 557-558.

23. Cf. Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, op. cit. p. 81

24. Cf. Moreno, C.: *De mundo a physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla: Fénix Editora, 2007; pero es una temática general en toda su obra.

diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis sería sobre el hablar mismo. Eso que habla, en cualquier caso, rehúye aparecer, y esta es la cuestión que finalmente debe resonar de fondo, como un «soniquete». El temple, que nos permitió poner a una orilla frente a la otra dejando aparecer las dos palabras propias en diálogo, describe –y es aquí un recurso descriptivo– eso que habla, que «cuenta», por así decir, «cómo está la cosa»²⁵. Para Lacan, ese «cómo está la cosa», esto es, la cuestión misma, lo que se debe observar, se juega en las psicosis:

Mientras menos hablamos, más nos habla. Cuanto más ajenos somos a lo que está en juego en ese ser, más tiende éste a presentárenos, acompañado de esa formulación pacificadora que se presenta como indeterminada, en el límite del campo de nuestra autonomía motriz y de ese algo que nos es dicho desde el exterior, de aquello por lo cual, en el límite, el mundo nos habla.

¿Qué quiere decir ese ser, o no, del lenguaje que es la paz del atardecer?²⁶

Solamente entendiendo que «*el mundo no nos habla*», puede comprenderse que haya algo más (pero no cosa alguna, ningún ente, esto es, no otro significado, no otro referente, sino, y por ello mismo, otra referencialidad, es decir, un cambio de actitud en la observación) en «*la paz del atardecer*»; de modo que, el que algo haya cambiado, esto es, que, de repente, resulte que «*el mundo sí nos habla*», sea algo a notar. Para Lacan, o sea, para el psicoanálisis, lo que habrá de-más, será esa «*verdad del sujeto*» con todo lo que se insinuó más arriba. Debe notarse que algo ha cambiado porque, en efecto, que «*el mundo nos habla*» implica que esa «*verdad del sujeto*» es tan conocida o desconocida para el psicoanalista como para el paciente, y de hecho, el estado de «*conocimiento*» que pueda tener uno u otro será, por así decir, siempre el mismo, a saber, un estado de «*des-conocimiento*» de aquello. Si por algún casual, el psicoanalista o el paciente se inclinase a pensar que «*ahora*» (algún «*ahora*» de aquellos que pueden concretarse en la «*línea del tiempo*», esto es, en algún calendario) conocen ya esa «*verdad*», entonces habría que decir que hay un error o mala praxis por parte del psicoanalista; tanto si es él como si es el paciente quien cree que conoce esa «*verdad*», ya que, en cualquier caso esto segundo ostenta haber sido «*resultado*» de la terapia

25. A partir de este punto, habría que considerar por fuera del cuerpo de este texto (de ahí que no tengamos más remedio que recurrir a la nota al pie) que ha comenzado el diálogo. Por consiguiente, aquí debe notarse un corte respecto a cierta actitud que se ha mantenido en lo que precede a este punto, a saber, la actitud que señalaría el diálogo pero que no daría cuenta de él, es decir, que aún no estaría produciéndose, como tal, diálogo alguno. Ahora la actitud debe cambiar, y lo que siga debe ser (esto es, el lector debe notar) cierto diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis. Que sea ahora, por lo anterior, significa también que a cada paso será relevante que ese diálogo se está dando, de modo que incluso en la marcha misma de este se note todo el tiempo lo «forzado» (el que «no fuese de suyo») de que se esté produciendo.

26. Lacan, J.: *El seminario 3 de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis*, trad. Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Barcelona: Ediciones Paidós, 2013 p. 200.

misma, lo cual es, por definición, imposible.

Quizá, un caso límite de esta situación en la práctica, pero solo válido para aquella, es cuando el psicoanalista induce al paciente a creer que conoce algo de sí, que se conoce, y que se conoce mejor que antes. Es límite porque en este caso no es un error, sino parte de la práctica, es decir, parte del proceso por el cual el psicoanalista debiera hacer partícipe al paciente del hecho de que la verdad del sujeto (de uno mismo) es siempre eso que no se conoce como tal, sino que se sabe (esto es, se saborea, se sabe que está ahí), y por consiguiente, se sabe que no se conoce como tal. Que haya una labor explícita en la práctica por parte del psicoanalista que trata de generar esta situación se debe a que esta misma es insuperable, y en todo caso, la terapia debiera «resultar» en un saber hacer (que siempre es inconmensurable entre paciente y paciente) con aquello. El problema fundamental que quedará siempre no resuelto, y esa irresolución es estructural al problema mismo, será que no hay modo explicitable de ese hacer, es decir, la práctica psicoanalítica es también un saber hacer siempre inconmensurable con cualquier otro, esto es, también entre psicoanalistas concretos.

Por consiguiente, quizá debiera cuestionarse tanto el estatuto de «escuela» de esta práctica, como el de la práctica en general como algo institucionalizable, es decir, de esta práctica como algo susceptible de ser pre-escrito para un «potencial paciente»; por ejemplo, en un hospital, un pediatra que recomendase a alguien ir a «terapia» por esto o aquello. La cuestión es que no hay ningún «esto o aquello» determinable, de modo que tampoco podría, por ejemplo, haber un curso que instruyese a este o aquel en el reconocimiento explícito de esto o aquello. Esto siempre es inconmensurable, es decir, indeterminable como tal.

Pues, en principio, el reconocimiento por parte de cualquiera de que hay algo más se ha generado, o «proviene» del hecho de que «el mundo nos habla», lo cual no es un hecho, no es objetivable, sino que es ya el «resultado» de que se haya producido un cambio de actitud respecto a la observación de la cosa, de «cómo está la cosa»; o dicho de otro modo, de que ya nos haya hablado el mundo, y por consiguiente, que ese hablarnos el mundo, sea estructural (al «sujeto»). Con lo dicho, puede entenderse qué significa eso del «cambio de referencialidad». Si de suyo, un enunciado no puede sino referir a un correlato objetivable, que haya un cambio de referencialidad debiera hacernos notar dos cosas.

Primero, que el cambio mismo está implicado con que «de lo que se trata» en «la paz del atardecer» no es ni la puesta de sol, ni las «sensaciones», o como queramos llamarlo, del estar allí presente (plantados, por ejemplo, en un banco, o sobre la hierba de algún parque) ante una (u otra) puesta de sol; sino que la referencia será a quien ha necesitado decir «la paz del atardecer», es decir, la referencia es al significante mismo «la paz del atardecer» en tanto que significante que impacta en un hablante concreto.

Es el impactar y la imposibilidad de referir a otra cosa que a ese impacto lo que se ha tratado de expresar como un cambio de referencialidad.

Segundo, debe notarse que en ese cambio lo que hay es una ruptura –que es posible internamente, pues es interna la ruptura misma, o sea, no ha recurrido a «*construir otra estructura*»– de la estructura del enunciar, esto es, de cierta característica básica de la estructura misma lengua moderna. Como ya se ha dicho más arriba, si el fenómeno lengua moderna es tal, es porque es reconocible que, por ejemplo, todo «*decir*» es siempre enunciado, de modo que siempre hay la posibilidad de discriminar si es «*verdadero*» o «*falso*».

Ahora bien, cuando se reconoce ese cambio de referencialidad, lo que se está reconociendo es que dicha estructura no es fundamento último de nada, pues en casos como «*la paz del atardecer*» ya no diremos que hay «*verdad*» o «*falsedad*» alguna, sino mundo que nos habla. Luego se estará notando, y no hemos salido todavía de la palabra propia del texto Lacan, el carácter no-fundante o secundario del enunciado, al tiempo que se habrá reconocido implícitamente que es en el fenómeno lengua moderna en el que nos movemos, o sea, desde donde se reconoce la ruptura y por lo tanto el aparecer de otra cosa, a saber, de ese «*cómo está la cosa*».

Si aquello de «*cómo está la cosa*» es una pregunta, al menos en Heidegger aparece también implícitamente realizada, es decir, aparece cierta forma de expresar una «*respuesta*» a esta pregunta. Lo cual no equivale a ningún decir con pretensión de «*validez*», «*ostentosamente enunciativo*», sino justamente a quebrar esa pretensión de «*validez*», o sea, a mantenerse en la pregunta misma:

La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente²⁷.

Que este texto tenga «*aspecto*» de diagnóstico no implica que con ello se haya pretendido resolver nada. Tanto este como el que se citó más arriba de Lacan refieren al juego que 27. GA 9 p. 318 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Hitos, Madrid: Alianza Editorial, 2014 p. 263).

ya siempre se está jugando, a ese fondo que resuena; y siempre se trata del juego, de ese «*lo mismo*» que reconocemos en el ser-esto de esto y en el ser-aquello de aquello, aunque en la consulta (o ambiente) del psicoanalista el juego refiera al paciente, y en el «*taller*» (o ambiente) del pensador refiera a la situación misma (por así decir, general), a nuestro tiempo. Eso mismo es lo que está en juego, es a lo que se está jugando, por tanto, lo que habla, eso que habla, o que eso habla; el diagnóstico dice: el lenguaje está decaído, devastado; dicho de otro modo, la situación es decadente.

Decadencia y devastación aparecen en el texto alemán como *der Sprachverfall* y *die Verödung* respectivamente. Habría, al menos para *die Verödung*, la posibilidad de verterlo al castellano por obstrucción u obliteración, toda vez que hay de él un uso en medicina referido a las venas o arterias (*Verödungeiner Ader oder einer Arterie*) cuyo significado es la acción y el efecto de la obstrucción de un conducto o cavidad, es decir, de una vena o una arteria por la cual ya no fluirá más sangre, de modo que se terminará produciendo una variz. *Der Verfall* tiene también un uso en medicina para hablar de cierto estado de «*abatimiento*» general, en la mayoría de los casos físico-corporal, pero también, por así decir «*anímico*», que estaría relacionado con diversas causas y podría ser síntoma de alguna enfermedad, no obstante, este significado está recogido en el radical «*caída*». Asimismo, *die Verödung* puede referirse a la «*desertización*» o «*desertificación*» del suelo (*Verödung des Bodens*) que indicaría su no-crecer allí ya más nada, y a la «*despoblación*» de las ciudades (*Verödung einer Stadt*). A su vez, *der Verfall* refiere al «*desplome*», al «*desmoronamiento*», o a la «*ruina*» de los edificios y también al «*vencimiento*» o «*caducidad*», por ejemplo de un derecho, ley o garantía, pero también de un principio o una teoría. Sin embargo, también estos sentidos quedan recogidos por «*decadencia*» y «*devastación*», aunque en una significación, digamos, lejana.

Ejerciendo un forcejeo explícito, y por consiguiente, relevante, podríamos sostener que el juego al que ya siempre se está jugando, nuestra situación, consiste en cierta enfermedad; con otras palabras, diríamos que el lenguaje está enfermo. Ahora bien, ni aquí «*enfermedad*» denota un cuadro patológico, ni lenguaje pretende solamente nombrar una «*realidad lingüística*», sino que «*enfermedad*» nombra el des-equilibrio mismo (en el que consistimos nosotros²⁸, y que genera situación), y «*lenguaje*» aquello que se debe observar en tanto que tratemos de atender a eso de *die Stimmung*, desde donde podríamos deducir el ambiente general, esto es, la situación concreta. Si usamos el término «*enfermedad*» (incluso en el título) ello se debe a que se pretende hacer relevante cierto uso forzado del lenguaje. Y ello porque, de lo que se trata, como se ha ido viendo, es de cierta ruptura interna con la situación de fondo (con eso de la estructura enunciativa); no porque se pretenda instituir otra, sino porque se trata de notar el haber estado ya siempre rota de aquella situación de fondo.

28. Cf. Pardo, J. L.: *La intimidad*, op. cit., pp. 40-41.

Es importante recordar que lo analizado es «algo» que no es un algo, que consiste en no-mostrarse, pero que es aquello que pertenece a lo que de modo inmediato y regular se muestra. En ese sentido, en la medida en que se está diciendo que hay una situación, y de ella, que es decadente, debiera haber algo que sí se mostrase. ¿Qué se muestra, pues, como tal? Lo que aparece es una inmensa cantidad de transmisión de información. Esta información está expresada por mensajes en múltiples «sistemas simbólicos», y su inmensa cantidad es implementada por los nuevos dispositivos de comunicación, información y conexión (los Smartphone, las Tablets, etc.), y por los nuevos programas –aplicaciones– de estos, y las redes virtuales de información (WhatsApp, Twitter, Instagram, Facebook, etc.). El fenómeno no es la existencia de estas redes, aplicaciones y dispositivos, ni tan siquiera la existencia de Internet, sino que este aparece allí donde esas «plataformas» se conforman como el modo de expresión, es decir, sea lo que fuere lo que se exprese, se expresa como se expresa en dichas plataformas. Esa expresión es lengua moderna porque la estructura de la enunciación se cumple, aunque el formato sea enviar o «compartir» fotos, es decir, intercambiar «algo», sea lo que fuere: «comentarios», «fotos», «gif», etc. En la medida en que es su uso (el concreto trato con ello) lo que hace que se conforme como el modo de expresión, no hay, por así decir, nadie generando que sea así, sino que se genera así, se da así. En cuanto es el modo de expresión, allí también se pretende expresar eso de «los temples anímicos», pero se los pretende expresar no en la indeterminación de cierto decir que antes describimos, sino como «algo» que, en principio, sea tan compartible como las fotos.

Describimos este modo como un intercambio porque no solo se cambia de «estado», sino que «se comparte a cambio de...»; se nota en Facebook, por ejemplo, cuando una publicación recibe «likes», «comentarios», «se comparte», o en Twitter según «retweets» o «seguidores», lo cual genera que sean comprendidos en un circuito de compra-venta²⁹. Esos «estados», que son cosa, ya que se pueden intercambiar como las fotos, sustituyen a los temples anímicos. Así, esos «estados de ánimo» no solo ya no pueden ser considerados como temples, esto es, como «puentes», sino que además «los queman». Esta quema se genera porque o bien allí donde hay «estado de ánimo» no hay temple alguno, o el «estado de ánimo» sustituye, efectivamente, para quien lo expresa al temple.

Por lo que se ha ido diciendo, es claro que estas «plataformas» no son ellas mismas temples, ya que el temple no se cristaliza en el uso de esto o aquello concreto, sino que siempre es allí donde ese intento de cristalización fracasa (la imposibilidad de objetivar aquel de-más), lo cual implicó la imposibilidad de encontrar método para conseguir un temple. Sin embargo, por el uso de estas «plataformas» sí se genera algún ambiente,

29. Quizá una cuestión que haya que dejar al margen aquí es por qué «cosa» se cambian, es decir, qué sean los likes, por ejemplo.

alguna situación, que por lo dicho, se sigue que no son ellas mismas. Entonces, ¿qué situación se genera aquí? En cierto modo la hemos descrito como una «*quema de los puentes*». Tratemos ahora de ver esa «*quema*».

Lo que ha ocurrido con esa sustitución de eso que no es un algo por algo que sí lo es es que se da un «*deshacerse*» de eso que denotaba un «*ambiente*» o un «*temple de ánimo*», que es «*lo mismo*» que excede y quiebra la estructura enunciativa. El «*deshacerse*» no consiste en quitar nada, sino en pretender incluirlo todo en un decir enunciativo, en un decir objetivador, incluso aquello que precisamente solo es constatable como indeterminable. La peculiaridad de aquellas «*plataformas*» es que ellas se constituyen sobre el quiebre, sobre el exceso, es decir, en el intento de decir plena y enunciativamente aquello que excede. Entonces, como hace notar César Moreno, sí hay «*algo*» que se pierde en este pretender incluirlo todo, pero «*algo*» que no es un algo, eso que el lenguaje atesora: un silencio excesivamente elocuente³⁰.

Finalmente, generan una situación en la cual la posibilidad de, por ejemplo, «*dar cuenta*» de un diálogo, de una conversación, resulta inaccesible. O dicho de otra manera, en estos dispositivos, redes y aplicaciones no se quiebra la situación de fondo que permitiría entender que la cuestión entre dos (dos que hablan) no es la mera transmisión de información, sino ese algo más del que hemos tratado de hablar en distintos momentos más arriba; de modo que lo que ocurre en ellos no deja sobre salir nada de la situación de fondo, sino que se instalan en ella y la sustentan.

Podemos interpretar ahora que ese intercambio de «*estados de ánimo*», de «*lo que me pasa*», «*lo que estoy pensando*», «*pone en riesgo la esencia del hombre*». Lo cual significa, aquí, que en estos intercambios nos templamos «*poniéndonos en camino*» hacia la constitución de un carácter que habrá quedado esclavo de estos lugares de intercambio. Es decir, un carácter que consistirá en continuar el intercambio. La amenaza reside en que lo intercambiado aquí será, a fin de cuentas, la implicación –el temple– de uno mismo en lo que dice –en tanto que pertenece a lenguaje–, o dicho de otro modo (desde el psicoanálisis), la posibilidad de comprender que la verdad del sujeto es lo que no se conoce. Esto no significa que uno no esté implicado en lo que ha dicho, en lo que ha publicado en Facebook (de hecho, funciona porque se está implicado), sino que la implicación aparece en tanto que se intercambia. Este modo de aparecer implica que el carácter (mío o de cualquiera) queda ligado a ese intercambio, y esa ligazón, a su vez, es en lo que consiste nuestra situación; dicho de otro modo, nuestra situación es aquella en la cual se ha hecho hegemónico y omniabarcativo el intercambio mismo.

30. Cf. Moreno-Márquez, C.: “Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)” en *Quaderns de Filosofia* 3, N°1, 2016, pp. 27-49.

Ya hemos visto que con Lacan se trata de algo que «cuanto menos lo atendemos, más nos habla», que siendo eso que nos habla –el término técnico será significativo–, incluso pacificándonos (pero que también nos saca de quicio, como a aquella mujer a la que, según ella, su vecino llamaba «*marrana*», porque este «*venía de la charcutería*»³¹), «*lo recibimos precisamente en la medida en que estábamos cerrados*»³² a ello. Pero, ¿qué significa «*estar cerrados*»? Aunque no es el lugar donde detenerse en análisis de esto mismo, ello significa que aquello que pulsa hacia el goce no aparece como tal, sino que, como en *Das Schloß* de Kafka, se trata de un vacío aparente (*scheinbare Leere*). Lo aparente de este vacío radica en que, por un lado, nos pulsa, y por otro lado, emerge (sobre-determinado, sin duda) en el plus-de-goce. De nuevo se precisa de una demasía imprevista, una palabra legal (del padre) que anude lo que el retraso psicomotriz adelanta como unidad en el espejo³³, y cuyo estatuto es el de la presencia-ausente.

Si en la otra orilla tuvimos un espejo, con Heidegger se trata de un tono o son (*Geläute*), el cual consiste también en un vacío aparente, que ahora no refiere a la visión sino al oído, pues esta elocuencia es ahora del silencio del lenguaje mismo, de que el lenguaje habla (*die Sprache spricht*); en nuestro análisis de lo que aparece: que el Facebook está ahí y (no-)funciona. K. pone el ojo en la cerradura (*Schloss*), y Jakob von Gunten la oreja. ¿Qué se (debe) escucha, qué se (debe) observar? Robert Walser también lo dice: silencio. Ese mismo del cual antes dijimos, con Moreno, que es excesivamente elocuente.

Que haya silencio es que se hayan dado cosas, diferenciadas, esto y aquello en cuanto esto y aquello, sin que la distancia entre ambas se haga todavía relevante y de ese modo se pierda; lo cual es lo mismo que decir algo así como que «*nadie diga (vea) nada*», o que K. no vea más que un vacío aparente y que Jakob no escuche más que un silencio. De ahí que insistan (fenomenólogo y psicoanalítica) en que se trata de escuchar la elocuencia del silencio y observar lo que no se ve. Atendiendo al diagnóstico heideggeriano, el cual podría ser «completado» como sigue, se trataría de la ruptura interna, y la amenaza de no notarla:

A su tiempo se hará inevitable la reflexión de cómo en el hablar del habla, en tanto que son del silencio de la Diferencia [Unter-Schied], el hablar de los mortales y su enunciación advienen a su propiedad. En la enunciación, sea discurso o sea escritura, se rompe el silencio. ¿En qué se rompe el son del silencio? Roto, ¿cómo llega a la enunciación de la palabra? ¿De qué modo determina el apaciguamiento roto la palabra de los mortales que suena en versos y frases?

31. Cf. Lacan, J.: "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", en *Écrits II*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 11- 61 (concretamente pp. 11-14).

32. Lacan, J.: *El seminario 3*, op. cit. p. 200.

33. Cf. Lacan, J.: "Le stade du miroir" en *Écrits I*, op. cit., pp. 92-99.

Si, a la sazón, el pensamiento llegara algún día a responder a estas preguntas, deberá, sin embargo, guardarse de considerar la enunciación e incluso la expresión como los elementos decisivos del hablar humano³⁴.

Que, en definitiva, haya algo, esto es, que se diga esto o lo otro, es que el silencio se haya roto. Esa ruptura es que nosotros hablemos, es decir, que la palabra se dé. Entonces, lo roto es eso que está ocurriendo, y por ello mismo, lo que ya se ha quedado atrás. Luego la elocuencia del silencio nos llega ya en ruptura, solo se puede escuchar en la medida en que «se corresponda», esto es, se hable, se asuma la distancia en su perderse, en su dejar de ser como tal distancia para ser continuo –intercambio–, o sea, en que el silencio se rompa porque nosotros hablemos (corresponderemos a él).

En cierto modo, el psicoanálisis dirá que de esta «enfermedad» no hay cura, y sin embargo estará practicando un cuidado y cuidarse (en tanto que psico-terapia), mientras que Heidegger señalará un cuidado «ineficaz» –que no sana– que consiste en ver la «enfermedad», en corresponder a la escucha, esto es, en que se rompa el silencio. El temple que denotan ambos es el hacerse y el modo de hacer relevante el juego mismo, esa decadencia de la situación. El diálogo entre ambos, finalmente, da cuenta de eso que hay en tanto que se muestra su faltar, su consistir en una falta, pérdida, ruptura o desarraigo de ello mismo, como un «soniquete» que saboreamos.

34. GA 12, 1985 p. 28 (trad. Ives Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002 p.23)