



HAL
open science

Lo impensado en el pensamiento

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. Lo impensado en el pensamiento. Segundas Jornadas sobre Pnesamiento Psicoanalítico Francés Contemporáneo, Asociación Psicoanalítica Argentina, 2005, 987-96684-2-1. hal-02334332

HAL Id: hal-02334332

<https://hal.science/hal-02334332>

Submitted on 28 Oct 2019

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

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

Lo Impensado en el Pensamiento

Dardo Scavino

Conferencia ofrecida en APdeBA en el marco del curso preparatorio de las Jornadas, el 6 de agosto de 2003

En su carta al padre Richardson, quien lo había interrogado en 1962 acerca de la significación de la *Kehre* o el “giro” en su pensamiento, el propio Heidegger acepta la distinción propuesta por este religioso entre un primer y un segundo Heidegger a condición de tener en cuenta, agrega, que esta segunda etapa sólo resulta accesible a partir de los problemas planteados en su primera época. Si escogí como título de esta presentación “Lo impensado en el pensamiento”, se debe en primer lugar a que este problema permite trazar una línea de continuidad entre el primer y el segundo Heidegger. Pero además me pareció que se trataba de una cuestión más que pertinente tratándose de un público de psicoanalistas.

Como ustedes sabrán, la expresión “lo impensado en el pensamiento” se dice en *Ser y Tiempo*: “el olvido del ser”. Este “olvido” caracteriza a la Metafísica. Y es más: es el fundamento de la Metafísica. Así Heidegger afirma en 1952: “la Metafísica reposa sobre este olvido”. Para pensar metafísicamente, digamos, la Metafísica precisa impensar la cuestión del ser. O para ser más exactos: la cuestión metafísica por excelencia es la del *ser del ente* y no la del *ser en tanto ser*, lo que Heidegger llamaba en *Ser y Tiempo* el “sentido del ser”, lo que va a llamar más adelante “la verdad del ser” o también la “esencia del ser” (*Das Wesens des Seins*). ¿Pero qué significa esto?

1. LA PRESENCIA DE LO PRESENTE

Yo muestro esta mesa. ¿Pero qué señalo cuando señalo la mesa? No se trata, en principio, de lo que percibo, porque lo que percibo son una serie de datos sensoriales: el color, el brillo, la textura, la solidez, etc. *Eso (Das Es)* que señalo no se encuentra entonces entre los datos sensibles, variables. *Eso* que señalo se sustrae a la percepción sensible. Como decía Husserl, el

maestro de Heidegger, lo que señalo cuando señalo la mesa está *en excedente* (*Überschuss*) con respecto a las afecciones sensibles. Si digo que *veo* una mesa, utilizo el verbo *ver* en un sentido diferente al que tiene cuando digo que *veo* el color o el brillo. A esta visión que no es una visión sensible, a esa visión inteligible, Platón la llamaba *noesis*, y a lo visto, el dato no-sensorial, *Idea* (y recuerden que el verbo *Eídoon*, de donde proviene *Idea*, significa en griego *ver, mirar, observar, pero también mostrar*). El ser del ente, lo que hace que la mesa sea la mesa, no son los datos sensibles sino ese dato inteligible que es la *Idea*. Lo que señalo cuando señalo algo es, pues, la *Idea* y no la multiplicidad de datos sensibles.

Aunque no se pueda confundir la *Idea* platónica y la *Substancia* aristotélica, ésta alude en última instancia a lo mismo: el *hupo-keîmenon* es precisamente ese dato inteligible, lo que subyace a la multiplicidad de accidentes, lo que sustenta la cosa, su soporte o su fundamento. A esta sustancia Aristóteles la llamaba también la *protée ousía*, la substancia primera, para distinguirla de las substancias segundas que corresponden a las diversas categorías o maneras de decir (*legomenon*). Así el ser se puede decir según el género o la especie, según la causa o el efecto, etc. Con las categorías estamos en el dominio del *significar* mientras que con la substancia primera estamos en el dominio del puro *mostrar*, y por eso, para Aristóteles, esta *protée ousía* es lo que corresponde, en la frase, a los pronombres demostrativos.

Al respecto, el giro propiamente moderno de la filosofía se produce con Kant. En la *Crítica de la razón pura* éste afirma que no existe intuición originaria o intelectual sino sólo intuición sensible. Lo único dado, lo único que yo recibo, son las afecciones sensoriales. Sólo hay datos *hyléticos*. Lo único que se nos da es la materia. La objetividad del objeto no es pues algo *dado* (un dato) sino algo *puesto, con-stituido*. En esto consiste el "giro copernicano". De ahí que Kant haga una diferencia entre *Vorstellung* y *Darstellung*, entre la representación como receptividad y la representación como *posición* o *con-stitución*. Por eso sólo puede hablarse de sujeto y objeto en sentido estricto a partir de Kant: *el ob-jectum* es lo que está arrojado delante. ¿Por quién? Por el *sub-jectum*. Es el sujeto el que sintetiza la multiplicidad de los datos sensibles y se refiere a esta unidad, a este algo=x, como si fuera un dato que lo precede cuando en realidad fue él quien lo puso ahí o quien lo *con-stituyó*. La objetividad del objeto es el sujeto. El origen (*arjé*), el fundamento del objeto, es ahora el sujeto. Kant mantiene, es cierto, la hipótesis de una *cosa en sí*, inaccesible a la intuición sensible, al fenómeno. Lo llama el *noumeno*. Porque, de otro modo, ¿de dónde provendrían esos mensajes sensibles? Estos deben tener una fuente, un origen. La *cosa en sí* es la cosa originaria. Pero esto resulta a partir de ahora inaccesible, de modo que el objeto del conocimiento no puede apoyarse, fundamentarse en la *cosa en*

sí. Por eso no hay que confundir la *cosa en sí* con la objetividad del objeto, con lo que hace que un objeto se le presente a la conciencia, es decir, con el algo=x. Incluso la *substancia* ya no es para Kant un dato inteligible (lo que subyace a los datos *hyléticos* o sensibles) sino una categoría del entendimiento. No hay que confundir entonces lo trascendente y lo trascendental. Lo trascendente es lo que se encuentra más allá de la experiencia sensible: lo *nouménico*. Acerca de esto, nada puede decirse. Lo trascendental, en cambio, es lo que rebasa la experiencia sensible: lo *puesto*, lo *con-stitutivo*.

Hay pues un contrasentido cuando algunos pensadores, como sucedió con Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, afirman que la *cosa en sí* era el último resto de materialismo en Kant, aquello que no podía ser absorbido por la idea. Y hay un contrasentido porque, precisamente, la *cosa en sí* sería el objeto de una intuición inteligible (si tal cosa existiera). La *cosa en sí* no es lo que se sustrae a la idea sino lo que se sustrae a la intuición derivada o a la percepción sensible. Si hay un materialismo de Kant, éste pasa precisamente por aquella limitación de la percepción humana a la sensibilidad, pasa por negar la existencia de una intuición originaria o extra-sensorial, ese acceso no empírico a la esencia del objeto.

Kant sustituye esta ausencia de intuición extra-sensorial por la imaginación (ustedes dirían más bien: por el fantasma). Digamos que el sujeto fantasea la *cosa en sí* allí donde no la encuentra. Pero este fantasma es trascendental, es decir, *con-stitutivo*: para que haya realidad, entendida como conjunto de *rei* o cosas, hace falta un fantasma. El fantasma, o la imaginación, ya no es lo que se opone a la realidad sino lo que la constituye, lo que la hace aparecer. Sin un fantasma capaz de unificar los *membra disjecta* de la intuición sensible, nos encontraríamos con lo que Hegel llamó "la noche del mundo", los fragmentos sin unidad, los pedazos dispersos, lo que ustedes llamarían los "objetos parciales", aunque esta expresión resulte contradictoria desde el punto de vista de Kant, porque no hay objeto sin unidad: no hay objeto sino completo. Pero que sea contradictoria no significa que no nos dé una idea precisa del problema en cuestión.

De ahí que Hegel dé un paso más en este sentido y afirme que la *cosa en sí* también es un *para sí*: es el sujeto el que presupone la existencia de una cosa más allá de los fenómenos, de una cosa a la cual no puede acceder. Hegel habla entonces de un *en-sí-para-sí*. Lejos de volver a una posición anterior a Kant, a una posición pre-crítica, como afirmaron algunos filósofos, Hegel radicaliza el gesto kantiano u ontologiza lo que para Kant era una cuestión gnoseológica o epistémica: si no hay intuición originaria o intelectual es porque no hay cosa originaria o intelectual. Así la *Fenomenología del espíritu* comienza interrogándose acerca de lo que señala el pronombre demostrativo *diese*, "esto", y concluyendo que no hay ninguna universalidad del lado de lo mostrado sino sólo del lado del pronombre.

Tampoco esto puede considerarse como un gesto anti-materialista. ¿Cuál es entonces el origen o el fundamento del objeto? Una vez más: el *sujeto*. El fundamento, como la substancia, es lo que sostiene el objeto, lo que lo constituye, lo que hace que éste no se derrumbe o no se disgregue en una multiplicidad de datos sensibles sin unidad. El fundamento es lo que mantiene al objeto de pie, erguido, parado. Erecto. Y tal vez para ustedes, psicoanalistas, resuene aquí la cuestión del *Falo*. Aunque Hegel no utilice este término (y encima lo utiliza, sí, pero de manera fugaz), ya está anticipando una cuestión crucial del psicoanálisis: la *cosa en sí* que mantiene erecto (*Stand*) al objeto (*Gegenstand*), que evita su derrumbe, es un fantasma del sujeto proyectado sobre los *membra disjecta* o los *objetos parciales* de la percepción pre-sintética. El *Falo* es el verbo *copulativo*. El ser del ente no se encuentra entonces del lado de los datos *hyléticos*, de la materia, sino que es *puesto* por un sujeto.

El *sujeto trascendental* o *constituyente* es pues el nombre moderno del ser. Y lo constituyente en el sujeto es su espontaneidad, su voluntad, su libertad. La identificación del ser con la libertad caracteriza, por ejemplo, la filosofía de Schelling, al menos tal como la lee Heidegger. Si la técnica, entendida como la *techné* griega, es la realización de la Metafísica occidental, se debe precisamente a que la *libertad constituyente* del hombre se convierte en el *ser del ente*. El Marx que Heidegger leyó, sobre todo el Marx de *La filosofía alemana* y la *Tesis sobre Feuerbach*, se inscribiría en esta misma tradición: *trabajo* sería el nombre marxista de esa libertad constituyente. La constitución se convierte, con Marx, en *pro-ducción*. Heidegger lee en la tesis XI, según la cual ya no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo, la conversión de la Metafísica en Técnica: el *trabajador* sería la realización de aquella libertad constituyente: ya no se trata de teoría sino de práctica, ya no se trataría de una constitución fantasmática sino de una *pro-ducción*. Lo dado, los datos *hyléticos* de Kant, se convierten entonces en *materia prima*. La naturaleza misma, lo otro de la subjetividad constituyente, sería simple *materia prima*. De ahí que, desde principios de los años sesenta, Althusser se haya consagrado a sustraer al marxismo de esta persistencia de la subjetividad trascendental que, según él, todavía se encontraba en el productivismo del joven Marx, ese que Heidegger, seguramente a través de Georg Lukacs, había leído.

En principio, entonces, el concepto nietzscheano de *voluntad de poder* se inscribe en esta tradición del *sujeto constituyente*. Heidegger se interesa más bien en los conceptos de Eterno Retorno y Superhombre, anuncios de su propio pensamiento, ya que el Eterno Retorno –lo digo rápidamente– sería la respuesta nietzscheana al resentimiento de la voluntad contra el tiempo y su “ya fue”, y anticiparía así los desarrollos de *Ser y Tiempo*, mientras que el Superhombre sería la superación del hombre, la superación del

sujeto constituyente como respuesta moderna a la pregunta por el ser del ente.

Para Heidegger, entonces, la Metafísica llega a su más alta expresión con Hegel. Pero vale la pena aquí hacer una aclaración. Tanto Kant como Hegel llaman Metafísica al conjunto de doctrinas filosóficas que sostienen la existencia de una intuición originaria, intelectual o infinita. Infinita es aquí lo opuesto de la intuición derivada, sensible o finita porque sólo existe en el tiempo y en el espacio. Hegel va a restablecer la cuestión de la infinitud pero en un sentido muy diferente. Con el humanismo, digamos, con la posición según la cual el sujeto constituyente es en última instancia la substancia de todas las cosas, o la objetividad de todos los objetos, entramos en la era de la finitud. Para Kant y Hegel, entonces, Metafísica era sinónimo de filosofía dogmática o pre-crítica.

Para Heidegger la Metafísica tiene un sentido muy distinto. Metafísica es el pensamiento que se interroga acerca del *ser del ente* sin interrogarse acerca del sentido, la verdad o la esencia del propio ser, de la palabra ser. Por eso tanto Kant como Hegel, e incluso Marx y Nietzsche, siguen formando parte, según Heidegger, de la historia de la Metafísica. Todos ellos siguen preguntándose cuál es el *ser del ente* y siguen respondiendo, de un modo u otro: el *sujeto*, poco importa si se lo llama espíritu, proletariado o creador. Con su concepto de Superhombre, Nietzsche habría querido superar esta respuesta, pero sólo anuncia esta superación sin llevarla a cabo efectivamente.

Heidegger, sin embargo, llama la atención acerca de un punto preciso del pensamiento de Hegel. Supuestamente, éste no escribió una Metafísica. Y sin embargo, la Metafísica de Hegel sería su Lógica. Con Hegel, la Metafísica se convierte en Lógica. Y así entramos en el pensamiento contemporáneo: la lógica, y más precisamente la lógica-matemática, va a ser la Metafísica de nuestro tiempo. Piensen en los neo-positivistas del Círculo de Viena con Carnap a la cabeza, un grupo que va a estar muy influido por el *Tractatus* de Wittgenstein. Para ellos, se trataba, una vez más, de eliminar la Metafísica del dominio filosófico, y para ello van a reducirla a la lógica. Todo el pensamiento del siglo XX va a estar dominado por la lógica. Sobre todo por la lógica de Frege cuyo pensamiento va a ser determinante para Husserl en Alemania y para Bertrand Russell en Inglaterra. Pero para Heidegger, esta Lógica sigue siendo Metafísica.

Lejos de desembarazarse del problema del ser del ente, de la *protée ousía*, la lógica sigue dando vueltas en torno de esta cuestión. Puedo darles un ejemplo de un libro estupendo, que les recomiendo que lean, *Naming and Necessity* de Saul Kripke, un libro y un autor que Heidegger seguramente no conoció, aunque estas conferencias daten de 1972. Kripke aborda aquí un problema crucial de la lógica contemporánea desde Russell: la lógica de los nombres propios.

Tomemos un ejemplo. Supuestamente hay un individuo X al cual llamamos Cristóbal Colón. Según la teoría descriptivista propuesta por Russell la definición de este nombre corresponde a la suma de sus descripciones. Por ejemplo: X descubrió América. Ahora bien, supongamos que los historiadores demuestran en los próximos años que no fue Colón quien descubrió América sino Eric el Rojo. ¿Esto significa que, a partir de ahora, deberíamos llamar Colón a Eric el Rojo? Nadie aceptaría esto. Colón seguirá siendo Colón aun cuando se demuestre que la descripción “descubridor de América” no le corresponde. Entonces vamos a decir: “Colón no descubrió América”. Pero no vamos a decir: “El que creíamos que era Colón no era en realidad Colón”. Incluso los historiadores pueden refutar toda otra serie de descripciones: Colón era un marino genovés, tenía un hijo llamado Diego, recibió las joyas de Isabel la Católica o llegó a América en 1492. Tal vez se demuestre en los próximos años que Colón era español (los españoles defienden esto), que Diego no era su hijo (*pater incertus*), que Isabel sólo le dio las gracias y que llegó a América un año antes o un año después. Y hasta puede ser, por qué no, que Colón no fuera un hombre sino una mujer. Entonces vamos a seguir diciendo: “Cristóbal Colón era una mujer y se llamaba Pepita Ramírez”. Colón va a seguir siendo Colón aunque modifiquemos todas sus descripciones definidas. Pero por más que busquemos esa X que el nombre designa, no la vamos a encontrar. Es lo que Kripke llama el *rigid designator*, el “designador rígido” porque se mantiene idéntico a sí mismo en todos los mundos posibles (o en todas las historias posibles).

Como pueden ver entonces, el principio de identidad no es un principio lógico (el principio de no-contradicción) sino un principio metafísico. Pero cuando nos preguntamos qué es lo que se mantiene idéntico a sí mismo a pesar de los cambios en las descripciones, nunca lo encontramos. Esa “X” que sería el *ser del ente* llamado Colón, lo que nos permite seguir hablando de Colón en todas las historias posibles, no es un ente. Es un no-ente. Y, por consiguiente, el ser del ente no es nada. Cuando nos preguntamos entonces quién es Colón, sólo nos queda responder: “Ese a quien todo el mundo se refiere cuando pronuncia el nombre Colón”. “Ese a quien llamaban Colón” aunque se llamara en realidad Pepita Ramírez. Así, el heideggeriano italiano Giorgio Agamben cita un poema místico de Nag-Hammadi para ilustrar esta concepción del nombre:

*Soy el silencio
inaccesible
y la Epinoia
cuyo recuerdo son las múltiples cosas.
Soy la voz
que da nacimiento a múltiples sonidos*

*y el Logos
que tiene múltiples imágenes.
Soy la pronunciación de mi nombre.*

Y esto no vale sólo para los nombres propios sino también para cualquier nombre, se trate de objetos reales o imaginarios. Así Kripke propone como ejemplo el “oro” y el “unicornio”. Aun cuando un científico demuestre hoy que el “oro” no tenía la estructura molecular que creíamos que tenía y que las descripciones del oro no se referían a este metal sino a otro, vamos a seguir llamando al primero “oro”, ese oro que no es como nosotros creíamos que era. ¿Pero qué es ese “no sé qué” que designamos cuando pronunciamos la palabra “oro”? ¿Qué es eso que en el oro es más que el oro? Esta es la cuestión metafísica del *ser del ente*. Y la respuesta de Kripke, semejante en este aspecto a la que propone Heidegger, sería: “oro es aquello a lo cual todo el mundo se refiere cuando pronuncia la palabra oro”. Respuesta tautológica, es cierto, pero deberíamos pensar si el propio lenguaje no supone este tipo de tautologías. Digamos que un objeto es la suma de sus descripciones *más el nombre*. El nombre que lo llama, el nombre que unifica la serie de descripciones para que todas se refieran a la misma X. Lacan lo llamaría el significante vacío que representa al sujeto para los otros significantes.

En todo caso, el problema planteado por Kripke nos permite comprender por qué Heidegger no define al hombre como un animal racional sino como un *Dasein*. *Dasein* significa en alemán: *existencia*. Y literalmente: *ser-ahí*. Antes de formular juicios verdaderos o falsos, antes de encadenarlos en razonamientos, el hombre es el que señala, el que muestra (no el que demuestra). De ahí que Heidegger lo llame a veces el *Mostrador* y también el *Monstruo*. El hombre es el único animal que señala, que indica, que presenta. Antes de formular frases, los niños dicen: *ca-tá*. Este *ca-tá* es el *Dasein*: el *acá-está*. Noten entonces la semejanza con el *fort-da* del nieta de Freud. Así en su conferencia intitulada: “¿Qué significa pensar?” Heidegger escribe:

“De manera general, si somos nosotros mismos y si somos lo que somos, es sólo en tanto que mostramos lo que se sustrae. Este acto indicador es nuestra esencia. Somos en tanto que indicamos lo que se sustrae. Mostrando en este dirección, el hombre es el ser que muestra.” (EY: 159)

Para Heidegger, el *Logos*, el lenguaje, no es entonces la lógica en el sentido moderno (ciencia del juicio o del razonamiento) sino esta presentación del ente. El *Logos* es ante todo *deixis*. Y para los griegos la *deixis* era la manifestación, el aparecer del ente como tal.

2. UN POCO DE HISTORIA

Ahora bien, esta cuestión nos permite comprender en qué consistiría el Giro, la *Kehre*, el pasaje del primer al segundo Heidegger. En ambos casos, Heidegger considera que la Metafísica es el discurso acerca del ser del ente. Ahora bien, el ser del ente es esta *deixis*: la *presencia de lo presente*. La pregunta ya se encuentra en Aristóteles: *tí tó on*, ¿qué es el ente?, ¿en qué consiste el ser del ente? Era la pregunta por la *ousía*, que se tradujo en latín por *essentia*, esencia. Pero *ousía* significaba en griego *presencia*. Heidegger propone entonces que le pongamos un guión a esta palabra: *pre-esencia*, no porque preceda a la esencia sino porque la esencia es lo que precede, lo que ya está ahí antes de las diversas descripciones del ente en cuestión. El mostrar está antes que el describir y el demostrar.

Ahora bien, como vimos a propósito del ejemplo de Colón, esta presencia del ente era precisamente aquello que no cambiaba con el tiempo. Por eso la Metafísica solía oponer *ser y devenir*, lo eterno y lo temporal, lo que no cambia y lo que cambia, lo *firme* y lo *opinable* (*la doxa é mobile*). Y esto sigue siendo así hasta Kant: los datos *hyléticos*, sensoriales, no cesan de cambiar con el tiempo, se nos dan en el tiempo, el algo=x, en cambio, es lo que permanece o persiste más allá de esos cambios, lo que nos permite seguir diciendo que se trata de los cambios *de* algo. Ahora bien, para el primer Heidegger lo que olvida sobre todo la Metafísica es que el presente es una dimensión del tiempo. Para el primer Heidegger, entonces, el sentido del ser es el tiempo. El verbo *ser* significa tiempo. El *Panta rei* de Heráclito, el “todo fluye”, no significa entonces una identidad entre ser y devenir, como se lo solió interpretar, sino una identidad entre ser y tiempo: todos los entes están sometidos al paso del tiempo, lo único que no pasa, que no cambia, es el propio tiempo. El tiempo es el ser de todas las cosas. Incluso la llamada eternidad sólo sería una dimensión del tiempo, una suerte de “presente perpetuo”.

Habría que aclarar, desde luego, que el tiempo al cual se refería Heidegger no era el tiempo lineal de la ciencia, la sucesión ilimitada de presentes, sino un tiempo existencial, y por eso una buena parte de *Ser y Tiempo* se consagra a la llamada analítica del *Dasein*. No voy a extenderme sobre esto, porque sólo concierne lateralmente el tema de nuestra exposición, pero a grandes rasgos Heidegger plantea lo siguiente:

Lo presente siempre se percibe desde la perspectiva de un proyecto (futuro) y este proyecto es una reinterpretación, una “invención” del pasado. Hay repetición, entonces, pero a condición de entender que es el pasado el que repite el proyecto actual, un poco como en “Kafka y sus precursores” de Borges: Kafka *crea* a sus precursores. En esto consiste entonces los “tres éxtasis” temporales: el *Dasein* sólo se vincula con su presente desde el momento en que, proyectado hacia su futuro, se remite retrospectivamente a

su pasado. Del mismo modo, una posibilidad histórica sólo puede abrirse, en la brecha del presente, desde el momento en que un pueblo proyecta como su futuro una posibilidad no realizada o disimulada de su pasado. Así el origen de la civilización occidental, el pasado griego, reprimió u olvidó una posibilidad que puede volver a revivirse como proyecto.

En cierta medida, esta concepción heideggeriana del tiempo, y de la historia, no carece de semejanzas con la que planteará unos años más tarde Walter Benjamin, inspirado igualmente por Kierkegaard: para el pensador judío la revolución no era una redención de las generaciones futuras sino de las generaciones pasadas, de las posibilidades irrealizadas, de las luchas de los oprimidos y los explotados, de los que no pudieron escribir la historia.

Uno de los errores de Heidegger, y esto explicaría en parte su compromiso con el nazismo, pasó por trasponer esta temporalidad del *Dasein* a un plano histórico. De ahí que la única justificación que haya dado Heidegger para explicar su compromiso político de los años '30 haya sido: en *Ser y Tiempo* no había logrado desembarazarse de la subjetividad trascendental, lo cual es cierto, aunque no creo que alcance para explicar su compromiso nazi.

En todo caso, aquí es donde vamos a encontrar algunos conceptos que se volvieron célebres sobre todo a través del llamado existencialismo: Cura (*Sorge*), Angustia (*Angst*), Ser-en-el-mundo (*In-der-welt-sein*), autenticidad, etc.

Curiosamente, estos conceptos van a desaparecer en el segundo Heidegger, o sólo van a aparecer mencionados en los textos posteriores a la Segunda Guerra cuando Heidegger evoque, pero de manera distanciada, los problemas planteados en *Ser y Tiempo*. La única cuestión que seguirá manteniéndose es la de lo “impensado en el pensamiento” o del “olvido del ser”, así como el concepto de *Dasein*. Incluso en sus seminarios se va a producir un cambio esencial. En la época de *Ser y Tiempo*, Heidegger se había consagrado a una lectura de los filósofos, digamos, “oficiales” de la historia de la filosofía: Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel y Nietzsche. Hacia el final de la guerra serán en cambio dos filósofos-poetas presocráticos como Parménides y Heráclito, pero también poetas como Hölderlin, Trakl o Stephan George. Y otra vez Nietzsche, desde luego, pero sobre todo el Nietzsche poeta de *Así habló Zaratustra*. Y también, como ya sucedía con este último filósofo, filólogo de formación, se va a acrecentar la pasión de Heidegger por la etimología tanto griega como alemana, hasta el punto de que algunos de sus textos resultan casi intraducibles por la multiplicación de los juegos de palabras.

Se trata también de un período en que la relación de Heidegger con Francia se vuelve particularmente intensa. Desde luego, Heidegger ya había sido leído en Francia desde la publicación de *Ser y Tiempo*, sobre todo por Sartre,

De alguna manera, la filosofía existencial francesa se inspiraba en *Ser y Tiempo*, aunque Sartre siempre lo leyó desde una óptica fenomenológica. En todo caso, en su *Carta sobre el humanismo* de 1946, dirigida a Jean Beaufret, Heidegger va a tomar sus distancias con respecto a Sartre. Por ese entonces comienza un intercambio asiduo de Heidegger con Jean Beaufret pero también con Jacques Lacan. Uno de los motivos es que al final de la Segunda Guerra Heidegger se va a encontrar en la zona ocupada por los franceses. Debido a su compromiso con el nazismo, tenía prohibido todo acceso a un puesto universitario. Beaufret y Lacan serán quienes se muevan ante las autoridades francesas para levantar esta interdicción. En agradecimiento, Heidegger le enviará al segundo un texto, *Logos*, que es una interpretación del fragmento 50 de Heráclito, y que será publicado en el n° 1 de la revista XXX. Lo que podríamos llamar el heideggerianismo francés de post-guerra (y que incluiría nombres tan diversos como Lacan y Foucault, pero sobre todo Jacques Derrida) ya no tiene nada que ver con el existencialismo de Sartre ni tampoco con *Ser y Tiempo*. Lo que leen estos pensadores son sobre todo los textos de la post-guerra (aunque algunos, como el mencionado *Logos*, provengan de conferencias dictadas hacia el final de la guerra pero inéditas hasta los años cincuenta).

3. LOGOS

El fragmento n° 50 de Heráclito dice lo siguiente:

*ouk emou allá tou Lógou akousantas
homologeín sofón estín En Pánta.*

Y se lo suele traducir de esta manera:

*Si no me oyen a mí sino al Logos,
es sabio entonces decir que Todo es Uno.*

El *Logos*, y no el “yo”, dice entonces que “Todo es Uno”. El primer problema que aparece es cómo traducir el término *Logos*. En latín se lo tradujo por *Ratio* o *Verbum*, según el traductor fuera pagano o cristiano. Más tarde se lo tradujo incluso como Sentido o Palabra. Y *Logos*, en efecto, proviene del verbo *legein* que significaba en griego “decir”. Pero aquí es donde Heidegger busca la etimología de la palabra. Antes de significar “decir”, *legein* significaba otra cosa. De modo que nos encontramos aquí ante un uso metafórico o poético del significante *legein*. Y esto resulta crucial, porque significa que el lenguaje es esencialmente poético o figurativo, que no cesamos de “desviar” las palabras de su significación original (si es que tal cosa existe) para

nombrar otras cosas. ¿Qué significaba entonces *legein* antes de significar “decir”? Significaba “colectar”, “recolectar”, “reunir” o “juntar” y también “leer” (el acto de lectura). Estas significaciones se encuentran todavía en el verbo latino *legere* y en los verbos alemanes *legen* y *lesen*. Pero también significaba “tender-delante” o “exponer”, y recuerden que todavía en las comunidades religiosas se llamaba *lector* no a quien lee sino a quien “expone” un tema, un título que todavía se conserva en la universidad francesa: el lectorado, le *lectorat*. Estar tendido-delante, yacer, estar puesto o colocado, depositado, también se dice en griego *keîsthai* o *keîmai*, cuyo participio pasado es *keîmenon*. Ahora bien, ésta es la palabra que nosotros traducimos, vía el aristotelismo latino, por “substancia”: *hupo-keîmenon*, lo que está tendido o yace por debajo. Es como si Aristóteles hubiera conservado la significación pero hubiese cambiado, u olvidado, el significante: en lugar de *Logos*, entonces, *Hupo-keîmenon*. Pero en este olvido se va a decidir, según Heidegger, todo el destino de la filosofía occidental, e incluso todo el destino de Occidente. El olvido del ser será ahora el olvido del *Logos*, olvido que va a parecerse mucho a la represión freudiana, porque lo olvidado no va a cesar de volver, de insistir, y va a determinar, en última instancia, como una suerte de compulsión, el *destino* de Occidente.

Fíjense que más de dos mil años después, Kant va a hablar de una subjetividad trascendental como de una subjetividad *con-stituyente*. *Constituir* es un verbo latino que significa “colocar”, “poner de pie”, “levantar”, pero al mismo tiempo es una palabra compleja formada por el prefijo *con-* que significa “reunir”, “juntar”, “recolectar”, y el verbo *sto* que significa “estar de pie”, “estar enhiesto”, “levantarse”, “erguirse”, “erigirse” o “mantenerse firme”, de donde proviene nuestro verbo *estar* o el sustantivo *estatua*. Y en este aspecto, el sustantivo *con-stitución* sería la perfecta traducción del sustantivo griego *syn-thésis*. En efecto, el prefijo *con-* es el equivalente del griego *syn-*, y *thesis*, por su parte, significa “colocación”, “posición”, “establecimiento” o “institución”. De modo que también Kant reúne las principales significaciones del verbo *legein* pero, curiosamente, sin hacer alusión al *Logos*.

Lo que dice Heidegger es que, cuando Heráclito decía *Logos*, los griegos de aquel entonces no entendían solamente “decir” sino también, puesto que se trataba de una metáfora: “colecta”, “recolección”, “el que tiende-delante”, “el que expone” o “el expositor”. Así, los griegos tenían otra palabra para hablar del lenguaje: *Glossa*. En cierto punto, *Logos* y *Glossa* pueden considerarse sinónimos, y sin embargo en esta última no resuenan las mismas asociaciones. *Logos* y *Glossa* coinciden en el plano de lo *dicho* pero no en el del *decir*, en el plano del significado pero no del significante.

De ahí que Heidegger traduzca la expresión *O Logos* por *die lesende Lege*, lo que deberíamos traducir (si se me perdona) por “el Expositor recolectante”.

La verdad es que no encontré mejor traducción: no sé si este texto estará traducido al español. En todo caso, lo importante aquí es que el *Logos* sería lo que recolecta la multiplicidad en una unidad haciendo que la cosa aparezca delante nuestro, presentándola. Y por eso, según Heráclito, o al menos según la interpretación heideggeriana de Heráclito, cuando el *Logos*, y no el “yo”, dice: *En Panta*, “Todo es Uno”, esto no significa una defensa del panteísmo o, como se lo llama ahora, del holismo, un poco al estilo *New age*. Esto significa que cada una de las cosas, desde el momento en que el *Logos* las dice, las dice como *una cosa*, las recoge en la unidad, las une para que aparezcan o se manifiesten como tales. El *Logos* unifica, y al unificar hace aparecer la cosa: la expone o la tiende ahí delante. Y fíjense que esto se mantiene así hasta Kant: “la unidad sintética de la apercepción” unifica los datos sensibles y los pone ahí, delante del sujeto, a disposición del sujeto, como un *ob-jectum*. Pero curiosamente ni Platón, ni Aristóteles, ni Kant hablan del *Logos* en este sentido. Para el primero se trata de la *Idea*, para el segundo del *hupo-keimenon*, para el tercero del *sujeto*. El “olvido del ser”, el olvido de la verdad o la esencia del ser, significa para el segundo Heidegger esto: el olvido del *Logos* como esencia del ser. La Metafísica occidental es el olvido del *Logos* como esencia del ser.

Con Heidegger, entonces, el ser del ente vuelve a dárse nos, pero lo que se nos da ya no es un dato inteligible como la *Idea* o la *Substancia* sino el *Logos*, la *Palabra*: ya no se trata entonces de lo que se ve en una intuición originaria sino de lo que se escucha.

Ya con Aristóteles, *Logos* va a convertirse en *lógica*, y ésta va a ser la ciencia del juicio y del silogismo. El lenguaje, por su parte, va a concebirse a partir de la *foné* y la *semantiké*, del sonido y la significación, o del significante y el significado. Pero se va a perder la significación ontológica del *Logos*. En este aspecto, Heidegger va a jugar con la idea de la apelación, de la *llamada*: se llama a alguien o a algo para que venga, para que se presente, como cuando nos tomaban lista en la escuela. El nombre llama y la cosa responde a esa llamada presentándose. Pero este aspecto del lenguaje, este *Logos apofantikos*, no se pone en evidencia a partir de una ciencia del lenguaje: ni de la *lógica*, ni de la *lingüística*. De un modo u otro, ambas convierten a la lengua en objeto de estudio. Y por este motivo, tanto la *lógica* como la *lingüística* siguen olvidando el *Logos*, es decir, la esencia del ser. Sólo una escucha poética de la lengua permite acceder a la esencia del ser. Y por eso Heidegger se vuelca a los poetas en lengua alemana, sobre todo Hölderlin y Trakl.

Pero lo más interesante es la manera en que Heidegger lee o, podríamos decir, “escucha” a los propios filósofos. Digamos que comienza a hacerlo como si también ellos fueran poetas. Explico un poco esto. Como ustedes sabrán, en filosofía se distingue el “sentido vulgar” o “corriente” de un tér-

mino de su sentido “especulativo”. Incluso se habla de “arrancar” un término al lenguaje corriente y de “elevantarlo” al estatuto de concepto. Esto suele hacerse a través de una definición. Todo filósofo que se precie debe definir los términos que va a utilizar. Es el costado *more geometrico* de la filosofía. Consideremos, ya que lo evocamos antes, el concepto de *rigid designator*, “designador rígido”, propuesto por Kripke. Si le preguntáramos a Kripke qué quiere decir con “rígido”, seguramente nos contestaría que no se refiere a una cualidad material por oposición a blando o deformable sino a lo que no cambia de forma o lo que no cambia aun cuando cambien las descripciones del objeto en cuestión. Ahora bien, Heidegger diría que en el significante *rígido* seguimos escuchando lo *duro*, lo *tieso*, lo *erecto*, lo *firme*, pero también lo *severo*, lo *estricto*, lo *inflexible* y, una vez más lo *firme*. Heidegger diría entonces que Kripke no escogió este significante por casualidad. Recordemos que ya Heidegger afirmaba que esta *X* es el *fundamento*, es decir, lo que mantiene *parado* o *erecto* al objeto, lo que lo *con-stituye* (lo erige juntando los pedazos), lo que lo mantiene, precisamente, *rígido*. La connotación fálica, una vez más, parece aquí evidente, como en la expresión latina *Dura lex sed lex*. “La ley es dura pero es la ley”. Añádanle a esto el hecho de que tendemos a buscar esta *X* rígida del lado de los datos *hyléticos* o de la materia, de la *mater*, y ya tienen aquí una interpretación sumariamente edípica de la cuestión. Pero esto se lo dejo a ustedes. A Heidegger, en todo caso, el hecho de que Kripke haya elegido el adjetivo *rígido* para calificar al *designador*, no le parecería nada casual: lo que se sigue jugando aquí es el *destino* occidental del ser. Acaso sin saberlo, Kripke se inscribe en la tradición que va desde el *hupo-keimenon* de Aristóteles pasando por la subjetividad constitutiva de Kant hasta llegar a lo que decía Hegel acerca de Descartes: con el *cogito* cartesiano la filosofía alcanza por primera vez un *suelo firme*.

Así pues, Heidegger pareciera volver hacia eso mismo de lo cual la filosofía pretendía deshacerse. Cuando lee incluso a los grandes filósofos, los más sistemáticos como Kant o Hegel, Heidegger va del “sentido especulativo” al “sentido vulgar” de las expresiones.

Para el segundo Heidegger, pues, lo impensado en el pensamiento se identifica con este *decir* detrás de lo *dicho*. De ahí que insista acerca del hecho de que no es el hombre quien habla el lenguaje sino el lenguaje quien habla al hombre. Creemos utilizar el lenguaje como un instrumento cuando en realidad es el lenguaje quien nos utiliza a nosotros, quien sigue hablando a través de nosotros. En este aspecto, la concepción del lenguaje como comunicación consume el olvido del ser del lenguaje y, por consiguiente, de la esencia del ser. Entendido como comunicación, el lenguaje se ve reducido a un código, como el código morse o como las señales viales. Supuestamente yo quiero transmitirle un mensaje a otro y me valgo de ciertos signos

convencionales para hacerlo. Ahora bien, una lengua no es un código, entre otras cosas porque para ponerme de acuerdo con otro a la hora de establecer un código debo hacerlo en la misma lengua. Y Heidegger tiene ya en los años cincuenta una intuición bastante acertada de lo que va a suceder con la extensión planetaria de la técnica. El dice, cuarenta años antes de Internet, que la dominación técnica del planeta va a ser sobre todo cibernética. ¿Y qué es la cibernética? El lenguaje de las máquinas. El lenguaje reducido a un código. De ahí que una computadora potente ya sea capaz de ganarle a un campeón de ajedrez pero es incapaz de hacer una traducción mínimamente admisible de un poema.

Ahora bien, ¿qué sucede con la filosofía a partir de este “Giro”, de la *Kehre*? En la época de *Ser y Tiempo* Heidegger hablaba de Metafísica, y si bien caracterizaba a la filosofía occidental como esencialmente metafísica, parecía reservar una oportunidad de pensar lo impensado: se trataba de la *ontología*. Pero ya en los años sesenta Heidegger habla directamente de filosofía, como en su texto “El fin de la filosofía y el giro”. Ya no se trata de un Giro en la filosofía que la saque del pensamiento metafísico sino de un Giro que nos saca de la propia filosofía. Y ya no de la filosofía tal como se la entendió hasta ahora sino de la filosofía en general. Como la Metafísica en los años veinte, la filosofía debe necesariamente impensar algo para poder pensar filosóficamente. La filosofía reposa sobre ese impensado. La filosofía, desde sus orígenes, se caracterizó por el olvido o la represión de la poeticidad del lenguaje, de la figuratividad, de la polisemia, de las hominimias, de los equívocos, de eso que Lacan llamará, para distinguirla de la *lengua* de Saussure: *lalangue*, “lalengua”. Esa lengua, podríamos decir, que ya no es *una* y, por consiguiente, que ya no puede convertirse en objeto de un saber.

Recuerden incluso que Platón condenaba al ostracismo a los poetas de su *República*. Y aunque después los filósofos se hayan mostrado más tolerantes hacia los poetas, la filosofía siempre se caracterizó por una desconfianza hacia el lenguaje poético, o más precisamente: hacia la poeticidad del lenguaje. Decir que Nietzsche, por ejemplo, era un poeta, es una de las acusaciones más usuales para descalificarlo como filósofo. De alguna manera, la filosofía siempre mantuvo la idea de un pasaje del *mythos* al *logos*, del *mito* a la *razón*, y por eso Heidegger se subleva contra esta distinción afirmando que *mythos* y *logos* eran, para los griegos, sinónimos. Pero al mismo tiempo, la filosofía ya no sería filosofía si dejara de trazar esta diferencia. La filosofía reposa sobre esta diferencia. O podríamos decir: la filosofía reposa sobre la represión del *mythos* entendido como lenguaje poético o poeticidad del lenguaje. ¿Y la lógica moderna no sería el ejemplo más acabado de esta represión de lo poético? Si algo caracteriza a la lógica moderna es su tendencia a la matematización, es decir, a la sustitución de los *significantes* por *letras*. Las letras, precisamente, ya no significan nada.

Desde los años cincuenta, entonces, Heidegger ya no habla de filosofía sino de pensamiento. Y el pensamiento se caracteriza sobre todo por esta “escucha” del *Logos*, del decir en lo dicho, de lo impensado en el pensamiento filosófico. Ya no se trata de explicar filosóficamente la poesía sino de escuchar poéticamente la filosofía. Y esto presupone dos cosas: que el filósofo, como cualquier hombre, “habita” un lenguaje, y que ese lenguaje es esencialmente poético. De donde el verso de Hölderlin rescatado y largamente comentado por Heidegger: “el hombre habita en poeta”.

4. CONCLUSIÓN

Como ya lo habrán notado, esta “escucha” heideggeriana no carece de semejanzas con la “escucha” freudiana. En este aspecto, hay una frase que Lacan escribe en su texto *L'étourdit* que podría haber sido firmada, o confirmada, sostenida o sustentada, por Heidegger: “El decir se olvida detrás de lo dicho en lo que se oye (o se entiende)”. Y, desde luego, ya no se trata de escuchar lo dicho sino el decir, lo olvidado detrás de lo dicho. Y en este aspecto, el pasaje de la interpretación tradicional a la interpretación tal como la plantea Heidegger, no carece de semejanzas con la interpretación freudiana. La interpretación tradicional, la hermenéutica sagrada, por ejemplo, se queda en el nivel de lo dicho, por eso el texto sagrado es esencialmente un saber. Interpretar significa aquí descifrar, descriptar, traducir las figuras, las parábolas o las alegorías. La interpretación tradicional entiende que el texto es un lenguaje cifrado. Y allí donde el texto dice algo que resulta manifiestamente incompatible con la visión del mundo del intérprete, o con el dogma, entonces se trata de una figura. Pero, una vez más, no habría que confundir este lenguaje cifrado con el lenguaje poético o con la poeticidad del lenguaje, al menos tal como lo entiende Heidegger. La poeticidad del lenguaje no se encuentra en lo dicho, aunque haya sido dicho figurativamente, sino en el decir. Incluso podría afirmarse que se trata de una interpretación más literal que la de la antigua hermenéutica. Esta se centra en lo que el texto quiso supuestamente decir, mientras que la hermenéutica heideggeriana se centra en lo que efectivamente dice. Así, las antiguas interpretaciones de Heráclito trataban de establecer qué había querido decir este poeta-filósofo cuando decía *Logos*. Ellos sabían que se trataba de una figura, ya que la filología siempre estuvo estrechamente ligada a la actividad hermenéutica. Pero buscaban el significado más allá del significante. Heidegger, en cambio, lee este significante como si fuera un *lapsus linguae*, y se pregunta: ¿por qué Heráclito dice *Logos* y no, por ejemplo, *Glossa*? Y si lo que quería decir era *razón* o *discurso racional*, como afirman otros intérpretes, ¿por qué no utilizó la palabra *dianoia*? De ahí que, en uno de sus últimos seminarios, Heidegger afirme que Heráclito tampoco sabía lo que

estaba diciendo cuando decía *Logos*. Para Heidegger, se trata de una suerte de *lapsus* revelador: allí puede leerse lo olvidado por la metafísica. Esto es muy importante. Porque en una época, Heidegger consideraba que en Parménides y Heráclito había un pensamiento originario que sería olvidado por Platón y Aristóteles, mientras que en sus últimos seminarios considera que también aquellos presocráticos lo habían olvidado, que la esencia del pensamiento occidental siempre se encontró en ese impensado. Una vez más, Heidegger no interpreta lo dicho por Heráclito sino su decir. Y curiosamente, se muestra en esto respetuoso del propio fragmento n° 50 de Heráclito, ya que éste dice: “Si no me oyen a mí sino al *Logos*”. No hay que escuchar a Heráclito, lo que Heráclito quiso decir, sino lo que dice, a través de Heráclito, e incluso a su pesar, el *Logos*.

Y en este aspecto encontramos otra notable semejanza entre Heidegger y Freud en lo que se refiere al estatuto de la verdad. Como ustedes saben, verdad se dice en griego *Aletheia*, es decir, la negación de *Lethée*, el olvido (recuerden que el *Lethéo* era el río cuyas aguas le hacían olvidar a las almas su vida anterior), significación que nuestra lengua conserva en la palabra *lethargo*. Heidegger se interroga entonces acerca de esta curiosa relación entre la verdad y el no-olvido. Y, desde luego, ya pueden adivinar la respuesta: si el decir es lo que se olvida detrás de lo dicho, la *Aletheia* sería el no-olvido del decir en lo dicho: la escucha del decir. De ahí que Heidegger emparente *Aletheia* con *Mnemosyne*.

Por el contrario, la concepción lógico-metafísica de la verdad ya presupone un olvido de la significación originaria de *Aletheia*. En efecto, lo dicho se ve siempre confrontado con la prueba de la verdad y la falsedad. En primer lugar, la de la no-contradicción. Si me contradigo, lo que digo es falso. En segundo lugar, la de una correspondencia entre lo dicho y un estado de cosas. Ahora bien, en el plano del decir mi enunciación es siempre verdadera, ya que lo opuesto de *Aletheia* no sería lo falso, o la mentira, sino el olvido, el olvido de ese decir. Así, ustedes no van a verificar si un paciente dice o no la verdad cuando les cuenta algo (y difícilmente podrían hacerlo cuando les cuenta un sueño): lo que les interesa es la verdad que se pone de manifiesto, se revela, en su decir. Y esto significa *Aletheia*. De ahí que, en su interpretación de Heráclito, Heidegger considere *Aletheia* como un sinónimo de *Logos*. Y les recuerdo que *Aletheia* no sólo quería decir verdad sino también, como aparece en los poemas de Homero, *verbum dicendi*, es decir, la evocación de la palabra del Otro. Lo importante en esta interpretación no es entonces lo que “yo” quiero decir sino lo que, a mi pesar, o aunque me niegue a aceptarlo, dice el Otro.

De esto pueden deducirse dos rasgos del inconsciente tal como lo concebía Freud: no conoce la negación, y no conoce la contradicción. Que el decir, a diferencia de lo dicho, no conozca la contradicción, se infiere de lo que

acabamos de plantear: el decir, o la *Aletheia*, no está sometido a la prueba de la contradicción. El decir es irrefutable. Aunque lo dicho sea contradictorio, y sobre todo si lo es, allí se manifiesta una Verdad en el plano del decir. Un plano que podríamos llamar también, jugando con la homofonía entre el español y el francés, *le plan du désir*. Y que el decir no conozca la negación, se entiende sobre todo a partir del *verbum dicendi*: lo que niego es siempre la palabra del Otro. Cuando digo: “no es mi madre” presupongo que el Otro considera que se trata de mi madre. Es lo que en retórica se llama *prolepsis*.

Queda, sin embargo, la tercera ignorancia del inconsciente: éste, según Freud, no conoce el tiempo. ¿Cómo sería esto compatible con Heidegger cuando éste concluye, por lo menos en su primera época, la identidad entre ser y tiempo? Ya vimos, sin embargo, que el tiempo heideggeriano se caracteriza por una estructura de repetición. Pero lo importante es lo que dice en su segunda época: para Heidegger el destino del ser significa que, en el plano del decir, *et du désir*, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel, Marx e incluso Nietzsche, siguen diciendo, y deseando, lo mismo. Y a esto se refiere con el destino occidental del ser. Y como si esto fuera poco, Heidegger afirma, ya en 1938 y leyendo nada menos que a Sófocles, que lo originario, este decir olvidado detrás de lo dicho, es lo *unheimlich*, lo inquietante, lo siniestro, y al mismo tiempo lo familiar, lo *heimlich*, el hogar (*heimliche*) del pensamiento occidental.

En síntesis, lo impensado en el pensamiento, el decir olvidado en lo dicho, *Logos*, no conoce la negación ni la contradicción ni el tiempo.

Ahora bien, es por este mismo motivo que lo impensado en el pensamiento (y estimo que algo semejante ocurre con el *inconsciente* freudiano) no puede convertirse en un objeto de estudio, en el objeto de un saber. Ignorar la negación, la contradicción y el tiempo es lo que un objeto, en tanto que objeto, no podría hacer. Un objeto contradictorio es un no-objeto, un objeto imposible. Y en este aspecto, me parece que Popper tiene razón cuando afirma que el psicoanálisis no tiene el estatuto de una ciencia. Por eso para Heidegger no hay un saber del decir. No hay una ciencia del ser. Una ciencia del ser, y esto es precisamente la Metafísica, ya supone su olvido. Incluso en sus últimos seminarios elimina el concepto de *ontología*, entendido como un discurso acerca del ser. Lo único que podría haber es una “escucha” del ser. Y entender que esta escucha supone una posición heterogénea con respecto a la posición de saber, o al discurso científico, me parece una condición *sine qua non* para no reprimir, para no olvidar, para no impensar, la singularidad del descubrimiento freudiano. Un descubrimiento, entonces, que no deberíamos situar en el dominio de las verdades científicas sino, como dice Heidegger, en el de la *Aletheia* como de-velamiento o no-ocultación del decir en lo dicho, o de lo impensado en el pensamiento. La

Verdad psicoanalítica resulta irreductible al régimen de las verdades epistémicas o gnoseológicas: se trata de una verdad *aléthica*. Un descubrimiento que fue un verdadero giro en el pensamiento pero que corre el riesgo de verse recubierto por la masividad de los lenguajes comunicativos, por el poder *lethal* y *lethárgico* de las dimensión representativa, utilitaria, semiótica e informativa del lenguaje.

TEMA DE DISCUSIÓN

El ser se nos da en la palabra. Escuchamos el ser. La intuición originaria es sustituida por una escucha originaria. De ahí que Derrida, partiendo de Heidegger, se haya interrogado acerca de esta especie de escuchar inmaterial, insensible, como una sustitución de la visión inmaterial e insensible del platonismo. ¿Y esta voz inmaterial e insensible no caracteriza precisamente la fonología moderna? Lo fonológico, a diferencia de lo fonético, ¿no tiene el estatuto de una pura forma desprovista de contenido *hylético*? ¿El estructuralismo no sería así un platonismo de la audición? Derrida juega en este aspecto con un equívoco del francés: el verbo *entendre* significa oír y entender al mismo tiempo, como si al oír lo que nos dicen ya lo entenderíamos, mientras que la escritura se presta al equívoco. Pero para Heidegger también la voz se presta al equívoco: el escuchar originario escucha sobre todo el equívoco.