

Naturaleza y límites del lenguaje: la relevancia de la noción de silencio en Heidegger y Wittgenstein

Nature and limits of language: the relevance of the notion of silence in Heidegger and Wittgenstein

ANDRÉS BELLIDO, AYELÉN SANCHEZ

Universidad Nacional del Sur / CONICET, Argentina
andresbellidoarias@gmail.com

Cómo citar: Bellido, Andrés y Sanchez, Ayelén, «Naturaleza y límites del lenguaje: la relevancia de la noción de silencio en Heidegger y Wittgenstein», *TRIM*, 14 (2018): 5-21.

Resumen: Heidegger y Wittgenstein representan dos corrientes filosóficas que mantienen entre sí diferencias significativas. Sin embargo, ambas se han esforzado por comprender la naturaleza y los límites del lenguaje y, dentro de estos desarrollos, le han otorgado un valor preponderante a la noción de "silencio". El presente trabajo estudia esta noción en ambos casos, partiendo de la tesis de que existen una serie de posiciones coincidentes entre los dos autores. Con este propósito, en primer lugar se analiza la noción de silencio en el pensamiento heideggeriano posterior a la *kehrte*. En segundo lugar, el presente escrito se propone comprender la relevancia del silencio en la filosofía del primer Wittgenstein a partir del desarrollo de dos de los elementos fundamentales de su teoría del lenguaje: el isomorfismo entre lenguaje y realidad y el atomismo lógico. En las consideraciones finales se abordan aquellos elementos que permiten establecer una comparación.

Palabras clave: Heidegger; Wittgenstein; Lenguaje; Silencio.

Abstract: Both Heidegger and Wittgenstein represent two philosophical streams that have significant differences between each other. However, both have made an effort to understand the nature and the limits of language and, within these developments, they have given more weight to the notion of 'silence'. This paper studies this notion in both cases, based on the premise that there are a number of positions that the two authors coincide on. For that purpose, firstly we are going to analyze the notion of silence in Heidegger's later works. Secondly, the present paper aims to understand the relevance of silence in Wittgenstein's first phase. In this sense we are going to develop two of the fundamental elements of his theory of language: the isomorphism between language and reality, and the logical atomism. Finally, we will make some comments on some aspects that the two theorists have in common.

Keywords: Heidegger; Wittgenstein; Language; Silence.

1. HEIDEGGER: EL SILENCIO EN LA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO

Si bien los escritos reunidos en *De camino al habla* (Heidegger, 1990) pueden ser considerados como la primera tematización explícita del filósofo centrada prioritariamente en el lenguaje, no debemos por esto concluir que tales reflexiones son exclusivas de sus últimas obras. La meditación en torno al lenguaje atraviesa toda la producción heideggeriana y constituye uno de sus núcleos fundamentales. De hecho, en relación al *Sprache* puede destacarse la continuidad que sus escritos posteriores establecen con los textos previos a la *Kehre*.

La función proyectiva del lenguaje aparece ya prefigurada en el desarrollo de las nociones de “mundo” y “mundanidad” en la analítica de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2010). Ante la pre-decisión teórica de la filosofía tradicional, que concebía al sujeto como una conciencia intencional dirigida a un objeto, Heidegger establece en 1927 una noción de “mundo” que posibilita la llamada transformación hermenéutica de la fenomenología. El “mundo”, constitutivo de la apertura del *Dasein*, no es entendido como un ente ni como el conjunto de todos los entes, sino como un plexo de significaciones articuladas por la proyección de sentido propia del *Dasein*. A partir de aquí por “mundo” se entiende al conjunto de relaciones de referencia que remiten en última instancia al *Dasein* en tanto proyecto arrojado.

Ésta remisión, que tiene como su centro al *Dasein*, es habilitada por el *factum* de la comprensión del ser (*Seinverständnis*), la que posibilita una relación constitutiva de la existencia con su propia facticidad. La perspectiva de la función del lenguaje como “apertura de mundo” es posible solo mediante esta comprensión de la que parte toda la estructura de *Ser y tiempo*:

(...) nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir “es”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es el ‘ser’?” nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. *Esa comprensión del ser, de término medio y vaga* es un *factum* (Heidegger, 2010: 15).

Por esto, la función del lenguaje dentro de la estructura hermenéutica de la existencia descrita en 1927, aparece ya esencialmente relacionada, por un lado, con la estructura pre-comprensiva del *Dasein*; y, por el otro, con la “mundanidad” que configura un entramado de relaciones simbólicamente mediadas en el que toda relación “a la mano” es precedida siempre por una instancia ante-predicativa e “interpretativo-comprensora” (Cfr. *Ibid.*, 2010: § 15 y 16).

De esta manera, la elaboración del lenguaje que culmina en *De camino hacia el lenguaje* es esencialmente coherente con las premisas establecidas en *Ser y tiempo*: el lenguaje ocupa siempre la función ontológicamente fundante de “apertura de mundo”. La diferencia central que encontraremos entre los períodos delimitados por la *Kehre*, será que cambiará el lugar de fundamentación del lenguaje. Si en *Ser y Tiempo* se fundamentaba el lenguaje desde la estructura interpretativa del *Dasein* en su carácter proyectivo, en los textos pertenecientes a la obra tardía el lenguaje alcanza un espacio de expresión impersonal desde el que se fundamenta a sí mismo a través de la noción de *Ereignis*.

En este sentido, el silencio aparece a lo largo de la obra posterior a *Ser y tiempo* como un espacio de ruptura en el que abrevan tanto la figura del pensador como la de del poeta a la hora de llevar a cabo la tarea de fundar nuevas aperturas históricas. Esto se observa ya en 1936 en la conferencia “Hölderlin y la esencia de la poesía” (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*). Allí, a partir de la célebre frase “lo que dura lo fundan los poetas” (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*), el trabajo poético aparece caracterizado de forma doble. En primer lugar, se presenta como el rasgo esencial de la existencia humana, y en este sentido, como “donación”:

‘Morar poéticamente’ significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. ‘Poética’ es, en su fondo, nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir: que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don (Heidegger, 2000: 31).

Por otro lado, esta donación a la que accede el poeta en su experiencia tiene también un sentido fundacional. La palabra poética no manifiesta “una pasajera exaltación”, un determinado “acaloramiento” ni

una mera “manifestación de la cultura”. Por el contrario, posee el valor inaugural del “fundamento y soporte de la historia” (Heidegger, 2000: 31). Son precisamente estos dos elementos, los que constituyen la posición central que Heidegger despliega de forma posterior en *Unterwegs zur Sprache*, y a partir de los cuales podremos analizar la relación que se establece entre lenguaje y silencio.

En la conferencia “La esencia del lenguaje”, se propone una experiencia con el lenguaje con el propósito de que “en lo venidero nuestra relación con el lenguaje venga a ser lo digno de pensar” (Cfr. Heidegger, 1990: 191-194). Este texto reúne tres conferencias cuyo eje radica en la búsqueda de alcanzar la esencia del lenguaje desde el lenguaje mismo. En la búsqueda de esta experiencia, aparece nuevamente la figura del poeta. Es el poeta, en este caso Stefan George, el que logra establecer un contacto profundo con el darse del lenguaje. Es allí donde se manifiesta la relación configurativa entre “palabra y cosa” que nos interesa profundizar en relación al silencio.

En el poema de George titulado “La palabra”, Heidegger observa el último de sus versos:

Así aprendí triste la renuncia:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra. (Cit. *ibid.*, 1990: 146)

Que “ninguna cosa sea donde falta la palabra” implica que el autor experimenta ya en su poetizar no solo la experiencia estética que pudiera ser propia de todo artista, sino que logra captar la esencia misma del lenguaje en su misma operatividad. Este poema trabaja justamente en relación con la tarea misma de la poesía. Transita e intuye la función inaugural de la palabra como donación, en tanto que ésta lleva “el lenguaje mismo a su hablar y dice algo acerca de la relación entre palabra y cosa” (*Ibid.*, 1990: 146), lo que implica un cambio radical de posición respecto del lenguaje, de “la opinión que tenía hasta ahora de la relación entre cosa y palabra” (*Ibid.*, 1990: 146-150). Conlleva el abandono de una tesis meramente designativa, que entendía que el lenguaje nombraba objetos independientes de la palabra. La renuncia tiene aquí un valor positivo como “disponibilidad para otra relación”, una relación que comprende que “solamente la palabra” “mantiene y sostiene una cosa en su ser” (*Ibid.*, 1990: 151).

La esencia del lenguaje, que recrea un mundo y posibilita la comparecencia del ente, (a la vez que oculta todo lo que se presenta como no representable) no resuena ella a su vez como presencia con un valor positivo. Que “ninguna cosa sea donde falta la palabra” (Ibid., 1990: 147), supone que es función de la apertura del lenguaje abrir un mundo donde la cosa emerja como ente y pueda ser nombrada.

Pero, “¿De dónde toma para ello su propiedad la palabra?”. La donación que recoge el poeta aparece como un movimiento silencioso para el que no puede existir un nombre. La palabra que funda se presenta siempre silenciosa como una “joya que se sostiene en lo innominado” (Ibid., 1990: 149). Lo innominado mismo es la experiencia de la esencia del lenguaje, que aparece y se aproxima como donación. Sobre el final de esta conferencia, Heidegger deja abierta una pregunta que nos permite comprender la importancia de la noción de silencio en su obra tardía: “¿Debería acaso la misma puesta-en-camino llamarse el advenimiento apropiador del silencio”? (Ibid., 1990: 192).

En la conferencia “El camino al habla”, pronunciada en abril de 1936, Heidegger se propone recorrer el camino hacia el lenguaje permaneciendo atento a lo que en este transitar pudiera surgir. Esta perspectiva es propuesta, por el hecho paradójico en el cual el hombre, aun encontrándose “ya siempre, de alguna manera, en posesión del lenguaje” no logra experimentar la esencia lingüística. Aun siendo el lenguaje tan próximo, no puede el hombre ganar una perspectiva desde la que pueda relacionarse con él como objeto de conocimiento (Cfr. Ibid., 1990: 220).

Para esto necesitamos distanciarnos de la concepción que entiende al lenguaje como “hablar”. Si bien esta teoría se ha centrado casi exclusivamente en el resultado de la mostración propia del lenguaje, no se ha preocupado nunca por desarrollar suficientemente este mostrar. No logra pensarlo desde su origen y se centra en “lo mostrado” por el lenguaje, evitando las condiciones de tal mostración. Es justamente éste el vicio que ha degenerado en la concepción del lenguaje como designación, negándonos una experiencia del lenguaje "desde el lenguaje".

El *Sprache* constituye, por lo tanto, una manifestación, pero no como el mostrar de la expresión cotidiana, a partir de la cual se lo ha comprendido siempre. El “hablar” del hombre en su carácter mostrativo está posibilitado y es deudor de una mostración originaria que se abre a través del lenguaje. Es manifestación, pero no del hombre, sino del “dicho”. La expresión oral aparece como derivada, es decir, como expresión sonora, como hablar del hombre, etc. El decir del “dicho”, por el contrario, se presenta como la palabra en correspondencia en la que acaece la manifestación mostrativa inaugural. “Decir” (*sagen*) proviene originalmente de “mostrar” (*sagan*), “hacer aparecer”. Lo hablado, lo que logra expresarse mediante palabras, es un “mostrar recíprocamente algo”, un “confiarse juntamente a lo mostrado”, un “mostrar lo que lleva la luz desde sí” (Ibid., 1990: 227).

Ahora bien, este decir se expresa mediante el silencio. El lenguaje abre mediante “lo dicho (*die Sage*)” un horizonte donde: “Lo adjudicado habla como sentencia en el sentido de lo asignado, cuyo hablar ni siquiera requiere manifestarse” (Ibid., 1990: 228).

“Lo dicho” (*die Sage*) en tanto lo mostrado (*die Zeige*) permite que el hombre haga sonar la palabra; que “como hablante” exprese la palabra, que “replique”, dando respuesta a lo abierto por “lo dicho”. Esta apertura, en la que el hombre hace “resonar” su palabra, se expresa como el decir “silencioso del dicho” (Cfr. Ibid., 1990: 230). Es el silencio, con anterioridad a toda estratificación discursiva, el que expresa el fondo insondable e ignominioso dese y en el que se mueve el lenguaje en su carácter inaugural.

El hablar humano en la variedad de sus lenguajes naturales, tanto como en sus diferentes aperturas históricas, está posibilitado por aquello que se nos presenta como diferenciable gracias a una configuración de mundo abierta por el lenguaje en su expresión originaria y, fundamentalmente, silenciosa. Lo que acaece descansa siempre en “lo dicho”, que a su vez lo expresa. La apropiación (*eignen*) que realiza el uso proposicional, se desprende del acaecer (*ereignen*) que “mueve al dicho en tanto mostración” (*die Sage als die Zeige*). El acaecer aparece como la *dación* (*ergebnis*) en la que “lo dicho” por el lenguaje en

silencio, se presenta como una donación en la que lo presente permanece y no es sustraído.

De esta manera, “lo dicho” llega al lenguaje del hombre. El camino hacia el lenguaje (*Unterwegs zur Sprache*) es el camino de “lo dicho”, y el acaecimiento es su encaminamiento hacia el lenguaje. El silencio expresa la manifestación que adquiere la esencia lingüística cuando en su decir inaugural establece el horizonte de toda expresión humana posible en una apertura histórica determinada. “El dicho” es acaeciente y el acaecimiento es “diciente”, y se expresa de forma silenciosa.

2. WITTGENSTEIN: EL CALLAR Y LOS LÍMITES DEL LENGUAJE

El *Tractatus Lógico-philosophicus* (Wittgenstein, 1973) tal vez sea un de las obras más peculiares de la historia de la filosofía. Uno de los aspectos que le otorgan semejante carácter está en íntima relación con el silencio. El propio Wittgenstein establece esta cuestión en una carta que le envió a su amigo Ficker en 1919: “Mi obra consiste en dos partes. La que aquí presento y la que no he escrito. Y justamente esta segunda parte es la importante” (Janik, Allan, 1996: 89).

No obstante, no podremos abordar la importancia del silencio en el *Tractatus* de manera directa, sino que debemos dar un rodeo que tendrá su punto de partida en su concepción del lenguaje y sus posibilidades.

En directa relación con el proyecto crítico kantiano, la filosofía del primer Wittgenstein puede ser entendida como una reflexión que intenta establecer límites. Pero aquí ya no se trata de los alcances del conocimiento humano, sino de aquello que puede expresarse en proposiciones con sentido. Los criterios a partir de los cuales se trazará la frontera entre lo que puede y no puede ser dicho surgen en íntima relación con su concepción lógico-ontológica de la realidad. Pero ésta concepción no puede ser comprendida sin antes explicitar los dos supuestos que están a su base: el isomorfismo entre el lenguaje y la realidad, y la adopción de los criterios rectores del atomismo lógico.

La teoría del lenguaje desarrollada en el *Tractatus* es la teoría de las representaciones figurativas o isomórficas. El isomorfismo consiste en una semejanza estructural entre el lenguaje y el mundo. La posibilidad

que posee toda representación (*Bild*) de reflejar un acontecimiento dado en el mundo, radica en la semejanza de estructura que ésta guarda con la realidad. En otras palabras, entre lo representado y aquello que lo representa existe una correlación entre sus respectivos elementos y las relaciones que mantienen entre ellos. El concepto de posibilidad está íntimamente ligado al de representar, ya que por más que una representación no se corresponda con un hecho efectivamente existente, seguirá siendo representación si su forma hace referencia a un hecho al menos posible. Esto implica que las representaciones falsas también son representaciones, sólo que su referencia se ubica en algún mundo posible diferente al nuestro:

Lo que cualquier figura (*Bild*), sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera – correcta o falsamente – figurarla (*abbilden*), es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad (TLP, 2.18)¹.

No obstante, esta estructura compartida entre el lenguaje y la realidad en la cual se funda la posibilidad de la referencia no aparece de manera explícita en nuestro lenguaje natural, sino que la misma debe ser puesta al descubierto por medio del análisis lógico del lenguaje (TLP, 3.323, 3.324). En este punto se evidencia el segundo de los supuestos que hemos mencionado: la presencia del atomismo lógico heredado de Russell, su maestro (TLP, 3.318). La explicitación de la forma lógica por medio del análisis del lenguaje es el procedimiento que permite decidir si la proposición tiene referencia o no a un mundo posible, si tiene o no un sentido (*Sinn*). Aquí se impone la pregunta acerca de dónde culmina éste análisis, y la respuesta es sencilla: en los nombres. Toda construcción lingüística posee elementos irreductibles, y los nombres vienen a cumplir esta función de ser los elementos mínimos de toda proposición. Éstos tienen una importantísima función, ya que son los puntos en los que el lenguaje se toca con la realidad. Para comprender esta extravagante tesis metafísica que atraviesa todo el atomismo lógico del siglo XX, y dilucidar la forma específica que adopta en la filosofía de Wittgenstein, debemos hacer referencia una vez más al postulado del paralelismo

¹ Los Fragmentos del *Tractatus lógico-philosophicus* se citarán anteponiendo las iniciales del título de la obra (TLP) al número de proposición aludida.

lingüístico-ontológico, y realizar una breve descripción de la estructura de la realidad.

Como mencionamos anteriormente, los nombres articulan el mundo con el lenguaje, siendo su referencia inmediata los objetos (*Gegenständen*): “El nombre significa el objeto. El objeto es su significado” (TLP, 3.203). Los objetos son los elementos simples y mínimos de los que se compone la realidad. Lo curioso es que aquí el concepto objeto no se corresponde ni con el sentido habitual del término ni con ninguna de las acepciones que ha tenido en desarrollos filosóficos anteriores. El objeto para Wittgenstein no es aquél elemento que posee cierta contigüidad espacio temporal, reconocible mediante su criterio de individuación, sino más bien nos remite a la mónada leibniziana o al átomo de los primeros atomistas. No hay nada ostensible en nuestra experiencia sensible que pueda ser reconocido como objeto. Esta dificultad es reconocida por Wittgenstein en una de sus afirmaciones recopiladas en *Notebooks*: “Our difficulty was that we kept on speaking of simple objects and were unable to mention a single one” (Wittgenstein 1991:68).

Por lo tanto, para comprender este concepto, debemos atenernos a las sugerencias que el autor nos brinda: los objetos son los elementos simples de la realidad, son lo fijo, y conforman la substancia del mundo (TLP, 2.027-2.272). Los objetos se relacionan entre sí conformando los llamados “estados de cosas” (*Sachverhalt*) (TLP, 2.031). Un estado de cosas es aquello que puede ser descrito por una proposición elemental. Los estados de cosas reunidos por diferentes relaciones dan lugar a los hechos (*Tatsache*). Un hecho no es una categoría ontológica diferente a la de estado de cosas, es la denominación que reciben los distintos estados de cosas puestos en relación. La contrapartida lingüística de los hechos son las proposiciones complejas, es decir, aquellas que son susceptibles de ser analizadas en proposiciones simples, y que se construyen a partir de constantes lógicas como “todos” y “algunos”. En base a estos conceptos se puede comprender las nociones de mundo (*Welt*) y realidad (*Wirklichkeit*) en Wittgenstein.

El autor expresa en la primera proposición “el mundo es todo lo que es el caso” (TLP, 1). Esto significa que el mundo es definido como un

conjunto de hechos (no de objetos). El mundo es aquél conjunto de hechos que se dan efectivamente, y que son descriptos por todas las proposiciones verdaderas. La categoría de realidad es mucho más amplia, e incluye la de mundo. La realidad está conformada por el conjunto de los hechos posibles. A la realidad se puede hacer referencia mediante proposiciones con sentido, pero no necesariamente verdaderas. Podemos esclarecer este aspecto mediante un ejemplo no extraído del *Tractatus*, ya que Wittgenstein no proporciona ninguno en su obra. La afirmación “el actual rey de Argentina es calvo” carece de toda referencia, ya que en nuestro mundo no existe ningún rey en Argentina. Sin embargo esta sentencia posee un sentido, ya que responde a un hecho posible. Esta referencia se encuentra en la realidad, aunque no en el mundo. En resumen, lo que hace que tanto los hechos del mundo como de la realidad sean representables mediante el lenguaje, es que poseen una estructura lógica, una forma lógica, que es isomórfica con la forma lógica presente en el lenguaje. Los objetos pueden ser nombrados, señalados, y todos los hechos posibles pueden ser descriptos mediante las proposiciones con sentido. De esta manera, llegando a los límites de la realidad, a los límites de lo representable, nos encontramos con la frontera de lo que puede decirse y nombrarse. Aquí comienza el ámbito sobre lo que debemos callar, el ámbito propio del silencio. Cuando se pretende hacer un uso del lenguaje con la intención de hacer referencia a lo que excede a éste ámbito de lo real, se cae en el plano de las pseudoproposiciones, es decir, aquéllas que aparentan tener un significado pero en realidad son meros sin-sentidos. En el *Tractatus* encontramos una enumeración de cuáles son estos tipos de pseudoproposiciones.

En primer lugar tenemos las pseudoproposiciones lógicas. La filosofía de la lógica es una de las disciplinas que en este contexto es considerada como carente de sentido. Para Wittgenstein aquello que constituye la condición de posibilidad de toda representación, no puede ser, a su vez, representado, y por lo tanto, no puede ser dicho: “La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo nosotros a través de él (TLP, 4.121)”.

Es justamente la forma lógica de toda proposición la que posibilita su función referencial. Para hablar de esta estructura, deberíamos tener un meta lenguaje, cuyo modo de referir se base en principios distintos a los del lenguaje objeto y lo explique. Pero como se puede advertir claramente, si a su vez quisiéramos explicar en qué consiste el poder de referencia de este metalenguaje, deberíamos recurrir a un lenguaje de nivel superior, y así sucesivamente al infinito.

En segundo lugar, se encuentra el gran conjunto de pseudoproposiciones filosóficas. En efecto, la filosofía queda excluida del ámbito de las afirmaciones que pueden realizarse con sentido. En esta dirección anticipa Wittgenstein que “[I]a totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera” (TLP, 4.11). El defecto central que posee toda sentencia filosófica es que pretende situarse más allá de la experiencia, y por lo tanto, más allá del mundo (TL, 4.111). Cabe destacar que en este respecto el autor utiliza el término “*unsinnig*”, para referirse a esta carencia de sentido, cuyo significado posee una carga más peyorativa en relación con “*sinnlos*”, el cual es utilizado para caracterizar a las pseudoproposiciones lógicas. Los interrogantes planteados por la filosofía carecen de respuesta posible, y tienen su origen en nuestra falta de comprensión de los mecanismos lógicos del lenguaje.

Dentro de las temáticas que pretenden ser tratadas en el ámbito de la filosofía se encuentra las referidas a la naturaleza del sujeto metafísico. El yo no es parte del mundo, ni un objeto simple, ni un estado de cosas. Una descripción exhaustiva del mundo puede incluir nuestros pensamientos, nuestras representaciones mentales, pero en ella nunca figurará un yo (TLP, 5.632-5.633). El sujeto pensante no existe (TLP, 5.631). La dimensión de lo axiológico también queda excluida de aquello sobre lo cual puede hablarse. Las proposiciones éticas, estéticas y religiosas constituyen también, para Wittgenstein, pseudoproposiciones (TLP, 6.422-6.43). En efecto, no puede pretender hablarse del sentido del mundo. Esto se explica a partir de un argumento muy simple. El sentido del mundo o bien es un hecho del mundo o bien no lo es. Si decidimos que no es parte del mundo, entonces no puede hablarse con sentido sobre él. Pero si decidimos que el sentido del mundo está incluido en éste, debería ser un hecho que posee una preeminencia sobre los

demás. Esto último es contradictorio con la preposición que afirma que los hechos son independencias entre sí, que unos no pueden constituir el fundamento de otros (TLP, 1.21). En definitiva, el mundo se define por cuestiones de hecho no de valores. Considerar al valor como un hecho es despojarlo, justamente, de su carácter de valor. Esto que se afirma en la esfera ética, que se extiende a las afirmaciones estéticas, y místicas (6.421). El lenguaje no puede pronunciarse sobre la muerte (TLP, 6.4311), la cual no pertenece al mundo ni por lo tanto a la vida, sino que es sólo un límite.

La última afirmación del *Tractatus* reza: “sobre lo que no se puede hablar, hay que callar” (TLP, 7). El ámbito del silencio queda determinado por aquellas cuestiones a las cuales intentan hacer referencia los tipos de pseudoproposiciones enumerados más arriba. Esta es una afirmación fuerte, y muy propicia a ser mal interpretada. Para lograr dilucidar sus diferentes matices, será útil plantear la siguiente cuestión: aquello que puede ser dicho se limita a la esfera de lo real empíricamente verificable, ¿pero se agotan las posibilidades del lenguaje simplemente en el decir? Siguiendo a Wittgenstein, nuestra respuesta es taxativamente negativa.

A lo largo de la obra analizada, podemos advertir que el decir se contrapone directamente al callar. Pero en el silencio mismo se abren un abanico de posibilidades para el lenguaje, que lejos de tener que ver con su función representativa, se articulan en un mostrar. Esta función ostensiva de nuestro lenguaje, la cual se pone de relieve en el marco del hacer silencio, funciona de manera ligeramente diferente en cada tipo de pseudoproposición. En el caso de la forma lógica del lenguaje, por empezar, si bien no puede decirse nada sobre la misma, ésta se muestra en cada preposición, y puede ser explicitada en su traducción formal. La estructura lógica una vez que se pone de manifiesto, constituye un espejo del mundo, un reflejo de la estructura ontológica de la realidad. Y en tanto que la realidad se define como lo representable, cómo aquello que posee esta estructura, la lógica es trascendental, no forma parte del mundo sino que constituye su condición de posibilidad.

En lo que respecta a la filosofía, el caso es un tanto más complejo. Si bien debe abstenerse de realizar las afirmaciones que viene pretendiendo

hacer con sentido a lo largo de la historia, aún le resta una función aclaratoria. El análisis filosófico debe aspirar a aclarar el modo en el que pensamos sobre el mundo, en el que pretendemos hablar de él. La filosofía debe establecer lo que puede y no decirse, debe pensar hasta los mismos límites propios del pensar (4.115), y por eso se constituye en crítica del lenguaje. Las proposiciones del *Tractatus* son las que cumplen este tipo de función. Así, por ejemplo, cuando el pensamiento filosófico pretende abordar el tema del yo, no debe pensarlo en términos de un sujeto metafísico, sino que debe ser capaz de mostrar cómo el yo está en las fronteras del mundo, estableciéndose como su condición de posibilidad. En este sentido es muy ilustrativa la proposición 5.64, en la cual el autor afirma que “(...) el yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada”. El yo en el *Tractatus* también es trascendental, el sujeto es límite y posibilidad del mundo (TLP, 5.641). Aquí se presenta la analogía entre el yo y el ojo (TLP, 5.6331): así como el ojo mismo no entra en su propio campo visual, el yo, al ser el eje en torno al cual se articula el mundo, tampoco se puede encontrar en él. Sobre el yo no hay nada que pueda ser dicho con sentido, solo se muestra en el hecho de que todo el mundo es un mundo para mí, el mundo es mi mundo circundante.

En relación a lo místico, el silencio se radicaliza. Lo místico se muestra a sí mismo, pero no ya en una estructura pseudoproposicional. Lo místico se muestra en el sentimiento de mundo en su totalidad, en el sentimiento de finitud, en el sentimiento que genera la inevitabilidad de la muerte (TLP, 6.522). Aquí el lenguaje no puede cumplir siquiera su función ostensiva, sino que la esfera de la mística solo puede revelarse en el sentir. No hay discurso posible sobre la mística, por esta razón afirma Wittgenstein que “quienes encuentran el sentido a la vida no saben decir en qué consiste” (TLP, 6.521). Es digno de ser señalado que éste ámbito, en donde el silencio adquiere su máxima radicalidad, es el de mayor importancia para el autor. Tanto lo valorativo como lo místico son las condiciones de posibilidad de que haya mundo, un mundo humano. Los valores estéticos, éticos, religiosos, así como la experiencia de la vida y su finitud, son los elementos que configuran a la vida humana como tal. Sin la ética, la estética y la mística, estaríamos confinados a una

experiencia de meros hechos objetivos, contingentes, una sucesión homogénea de acontecimientos en los cuales ninguno podría destacarse sobre otro. Los valores y los estados anímicos cambian radicalmente la experiencia de mundo, a tal punto que Wittgenstein afirma que “(...) el mundo del feliz es otro que el del infeliz” (TLP, 6.43). Nuevamente, los valores son también trascendentales, encontrándose en los límites del mundo, constituyendo su condición de posibilidad.

Como hemos pretendido mostrar, el silencio cumple una función central en la concepción Wittgenstarianiana del lenguaje desarrollada en el *Tractatus*. A nuestro entender, una de las razones por las cuales esto no ha sido puesto de relieve con mayor insistencia, es la asimilación excesiva de los contenidos de esta obra al espíritu analítico que dominó en el surgimiento del Círculo de Viena. En efecto, el *Tractatus Logico-Philosophicus* está atravesado por una intención principalmente ética, función que solo pretende ser señalada, y no explícitamente dicha. A través de sus páginas encontramos una delimitación del campo de lo que puede ser dicho, pero como ya mencionamos al comienzo de este trabajo, esta es sólo una parte, la menos interesante según su propio autor. Una vez recortada la esfera de aquello que abarca el lenguaje, se da comienzo al callar, y con él, a una ética del silencio (Cfr. Fonteneau, 2000). Esta nueva ética tiene un ideal rector: arremeter contra los límites del lenguaje. El propio Wittgenstein expresa este imperativo en una declaración hecha en una reunión en la casa de Schlick en 1929, señalando a su vez que es en este punto en el cual su pensamiento se vincula al de Heidegger:

Me puedo imaginar muy bien lo que Heidegger entiende por ser y angustia. El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. (...) Este arremeter contra los límites del lenguaje, es la ética. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la palabrería sobre la ética —si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si se puede definir el Bien, etc. En ética, constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto. A priori, es cierto que cualquiera que sea la definición que demos del Bien, es un malentendido suponer que la formulación corresponde a lo que realmente queremos decir (Moore). Pero la tendencia, el arremeter, apunta hacia algo (...) (Cit. en Volpi, 2006).

De esta manera, a través de este recorrido hemos podido observar que el silencio del cual nos habla Wittgenstein es una invitación a mostrar y señalar todo aquello que no puede ser dicho. El ámbito del decir se agota en lo meramente epistémico, pero como el propio autor lo señala, el mostrar nos ofrece una apertura fundamentalmente ética hacia lo callado, siendo la dimensión que determina el carácter de la vida humana.

3. CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo desarrollado hasta aquí nos interesa señalar dos puntos. En primer lugar, es importante destacar el aspecto central que comparten aquí ambas perspectivas: tanto Heidegger como Wittgenstein sostienen la imposibilidad de definir la esencia lingüística. El autor del *Tractatus* ubica el lenguaje en relación con una estructura lógica, estructura que no puede ser abarcada por el lenguaje por no contar con elementos metadiscursivos por fuera de ella. En el caso de Heidegger, la inauguración ontológica de un determinado horizonte de comprensión establece las condiciones mismas desde la que todo pensamiento puede proyectarse, imposibilitando una espacio “libre” desde el cual la esencia lingüística pueda ser pensada por fuera de su propia influencia. Esto determina el elemento estructural que invita a ambos autores a trabajar la noción de silencio: la imposibilidad de ganar una posición exterior al lenguaje mismo que nos permita determinar su esencia. El silencio se presenta, en ambos casos, como la respuesta de un encontrarse ya siempre dentro de un lenguaje.

En segundo lugar, y a partir de lo mencionado, nos interesa destacar lo que consideramos el valor programático de una ética en relación al silencio. Ambos autores establecen una valoración del silencio en relación al actuar humano. Este actuar es articulado por los mismos límites del lenguaje, es decir, son en ambos casos los límites del lenguaje los que determinan no solo los límites del mundo sino también los que permiten estructurar una propuesta ética.

El sentido ético del silencio heideggeriano ha sido ampliamente desarrollado a partir de textos como *Meditación* (Heidegger, 2006) y

Serenidad (Heidegger, 2002), por lo que aquí nos interesa más bien destacar la importancia de esta cuestión en relación con el pensamiento de Wittgenstein. En él se encuentra también una propuesta ética que ha sido considerada, las más de las veces, como estrictamente metodológica. El discurso de Wittgenstein sufrió reiterados intentos de asimilación a posiciones cercanas al positivismo lógico, dejando incomprendidos aspectos centrales de su pensamiento que acercan posiciones con las perspectivas heideggerianas. Como un claro ejemplo de esto, contamos con las omisiones denunciadas por Volpi (Cfr. Volpi, 2006), en las que con alevosía se eliminan las referencias explícitas al pensamiento heideggeriano y, más específicamente, a las nociones de “ser” y “angustia”. Desde nuestra perspectiva, la correcta comprensión del valor de lo pseudoproposicional en Wittgenstein, permite delimitar una perspectiva ética en torno al silencio y al callar, donde la metafísica no se presenta entonces como un pensamiento fútil, sino como la tendencia humana de arremeter, desde el lenguaje, contra el lenguaje mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fonteneau. F. (2000), *La ética del silencio, Wittgenstein y Lacan*, Atuel, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin (1990), *De camino al habla* [1956], Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2000), *Hölderlin y la esencia de la Poesía* [1944], Barcelona, Anthropos.
- Heidegger, Martin (2002), *Serenidad* [1959], Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2006), *Meditación* [1997], Buenos Aires, Biblios.
- Heidegger, Martin (2010), *El ser y el Tiempo* [1927], Buenos Aires, Fondo de Cultura.

Janik, A (ed.) (1996), *Ludwig Wittgenstein, "Letters to Ludwig von Ficker"*. Thoemmes Press, Bristol. pp. 82-98.

Volpi, F. (2006), "La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación "ético-práctica" de la metafísica", *Tópicos*, V. 30, pp. 197-231.

Wittgenstein, L. (1999), *Tractatus lógico-philosophicus* [1921], Alianza Editorial, Madrid.

Wright, G. H. (1998), *Notebooks 1914-1916, Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford.