

Un encuentro con el dolor

Olga Lucia Gómez Fontecha
Bogotá Colombia
fonte3@gmail.com

En el presente trabajo queremos examinar si el habla es una “posesión asegurada”, pues parece ser que en medio de un inmenso dolor quedamos a menudo sin habla. Para Martín Heidegger, situaciones repentinas de asombro o de pavor pueden privar al hombre del habla, es decir, frente a acontecimientos determinados podemos quedar sin palabra. Ahora bien, en cuanto más se nos muestra el habla misma, “inesperadamente viene a ser una resonancia silenciosa que nos hace oír algo de lo que el habla tiene de propio” (2002, 181). En este no poder hablar el habla misma se nos manifiesta. El camino que queremos recorrer aquí sigue la indicación de Heidegger según la cual la experiencia del habla implica un cierto sufrimiento, un padecer y aceptar aquello que nos alcanza, es decir, “someternos” (2002, 119) a sus dominios, incluso cuando nos faltan las palabras para nombrar lo que nos abruma. Vivir esta experiencia del habla nos permite alcanzar en lo más interno nuestra propia existencia. Para seguir nuestro camino, se requiere que preguntemos: ¿Por qué el encuentro más íntimo de la diferencia es en esencia dolor? ¿A dónde llega el camino que emprende Heidegger entre la poesía y el pensamiento con la mirada puesta en la posibilidad de hacer una experiencia del habla que incluso atienda a este no poder hablar más? ¿Puede el dolor tener presencia en el habla permitiendo un encuentro original con él?

1. El dolor es la diferencia

En su conferencia “El habla”ⁱ Heidegger señala una enigmática situación del habla, pues “*el habla habla*”, lo que significa que ella adviene como tal habla. La atención a este enigma permite adentrarnos en el deseo de afincar la morada del ser humano en el habla, morada en la que adviene la esencia de los mortales. Sin embargo, al señalar que “en lo hablado, no se termina de hablar” (Heidegger, 2002, 12), que “en lo hablado el hablar permanece resguardado” (Heidegger, 2002, 12), Heidegger emprende la búsqueda de un hablado puro que lo acerque al “hablar del habla en lo hablado” (Heidegger, 2002, 12). Para ello, nuestro filósofo se propone encontrar en el hablado puro del poemaⁱⁱ el camino hacia

lo que el vínculo vincula. Para ello, sigue un poema de Georg Trakl, *Una tarde de invierno*, señalando así que el mundo y las cosas no están el uno al lado del otro, sino que se atraviesan mutuamente, pues habitan en un encuentro íntimo. En este sentido, “la intimidad de mundo y cosa reside en el entremedio, se sitúa en el *Unter-Schied*, en la Diferencia” (Heidegger, 2002,18). Ahora bien, la Diferencia entre mundo y cosa hace que advenga la cosa a su ser propio (*ereignet*), y el umbral sostiene el *entre*, el Medio en el que ambos, fuera y dentro, se atraviesan.

El dolor en el desgarramiento es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarramiento. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarramiento de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma (Heidegger, 2002, 20).

Sin duda, esta interpretación del dolor dista bastante de la aportada por las ciencias de la salud o por el sentido común. Y, sin embargo, apunta a algo que consideramos esencial para nuestra comprensión del sufrimiento humano. Para Heidegger, el dolor es la esencia del sentido del alma y, en consecuencia, “todo lo que es vivo es doloroso” (2002, 48). De forma similar, Schopenhauer señala que la conciencia del sufrimiento es conciencia de sí. Para el filósofo de Dánzig, el hombre vive en una permanente identidad entre dolor y quererⁱⁱⁱ, pues el dolor nace de una obstaculización para alcanzar lo deseado, pero si la aspiración logra obtener el fin, el sufrimiento originario de la carencia inicial no logra suprimirse. De ahí que el hombre sea incapaz de concebir el deseo mismo y, por ello, su implacable frase que señala: “en esencia toda vida es sufrimiento” (Schopenhauer, 2009, 368).

Siguiendo a Heidegger, Lacoëu-Labarthe señala también que el dolor “alcanza y golpea el corazón, lo más íntimo del hombre, esa extrema profundidad en la que, en su casi absoluta singularidad (en su ab-soledad), el hombre –nunca el sujeto- es pura espera de otro, esperanza en un diálogo, en una salida para la soledad” (2006, 40). Este carácter íntimo del dolor lo señala Gadamer, cuando se detiene a pensar los últimos versos que escribió Rilke, padeciendo los punzantes dolores en su agonía: “¡Ay vida, vida, estar afuera!”, y de allí subraya: “hasta qué punto el dolor nos aísla del vasto mundo exterior de nuestras experiencias y nos encierra en lo que es puramente interior” (Gadamer, 2001, 92).

Para atender a esta peculiaridad íntima del dolor, Heidegger señala, como lo indicamos anteriormente, la profunda vecindad entre poesía y pensamiento, pues ambos se mantienen separados por una luminosa diferencia, a saber, el dibujo del trazo (*Riss*) y su proximidad es la del decir, entendiendo este decir como el mostrar, el dejar aparecer, la liberación de aquello que está oculto. En este sentido, podemos decir ahora que el dolor es también el punto de encuentro entre pensamiento y poesía.

La relación entre pensamiento y poesía tiene la forma de un encuentro: un espacio de encuentro que a la vez que une separa a la poesía del pensamiento. El *Riss* se entiende como aquel trazo ardiente o herida abierta a mostrar. Este encuentro es entonces el lugar del dolor. El encuentro es dolor no porque se produzca en él lo que habitualmente entendemos por sufrimiento, sino porque es diferencia justamente en su juntura. Este es el enigma del habla en el poema. El poema es entonces dolor porque provoca el encuentro en lo más íntimo de nuestro ser. Esta herida abierta, la asimila Derrida, a una “puerta abierta al extranjero, al otro, al prójimo, al huésped o a cualquiera” (Derrida, 2002, 95).

El encuentro de eso otro en un solo lugar es pues el poema; “El poema mismo siempre tiene sólo ese presente único, singular, puntual-, aún en esa inmediatez y cercanía lo interpelado deja expresarse también lo que a él, al otro, le es más propio: su tiempo” (Derrida, 2002, 27)^{iv}.

En este lugar sin lugar se anida la esperanza para el arribo de ese otro, para que así el extraño tenga la posibilidad de hablar. En palabras de Lacoue-Labarthe, “el extrañamiento cede el paso al encuentro” (1997, 70); es decir, lo totalmente otro constituye el don de lo otro como posibilidad de lo mismo^v; en este sentido, nos topamos entonces con la posibilidad de lo mismo de constituirse en «*différance*» (2006, 71)^{vi}. Y esta diferencia es justamente la morada en la cual nos encontramos con el otro.

2- La morada de la diferencia es el poema

El “poderoso dolor” del que nos habla Heidegger lo sobre-llamea todo. Tenemos un entendimiento de las cosas, cuando disponemos de alguna palabra para nombrarlas; “la palabra da: el ser” (Heidegger, 2002, 143); pero la intuición poética nos muestra también

que la palabra no es una cosa, ni un ente. ¿En qué medida entonces habla lo que es esenciante y permanece en lo más oscuro lo que significa hablar? (Heidegger, 2002, 149). El camino de nuestra reflexión se adentra ahora en la vecindad entre poesía y pensamiento. Así pues, el Decir en-camina la relación del mundo al son del silencio, en la invocación silenciosa del recogimiento acontecido en la palabra. Es el recogimiento en el que el ser se dice y el poeta logra escuchar al habla original, a la lengua, no a un hombre en particular. Para mostrar cómo es posible que esto ocurra, Heidegger acude al poema de Stefan George que comienza “Ninguna cosa sea donde falta (*gebricht*) la palabra”, advirtiendo que todavía faltaba algo por pensar: ¿qué significa: una cosa *es*? Ahora bien, en razón de la vecindad con la palabra poética podemos decir que un “*es*” se da donde se rompe (*zerbricht*) la palabra (Heidegger, 2002, 160). Ese romper implica el regreso de la palabra resonante a su origen de lo insonoro, allá donde ella es concebida: al son del silencio, pues “esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento” (Heidegger, 2002, 160). Y en este camino transcurre el silencio del dolor en su encuentro. No olvidemos que a menudo el inmenso dolor nos deja sin palabras.

¿Puede existir entonces una experiencia singular, muda, despojada de todo lenguaje? Esta es la pregunta que quiere examinar Lacoue-Labarthe en su lectura de los textos de Heidegger sobre poesía y de dos poemas de Celan. Para el francés, una primera aproximación a este problema se refleja en el poema, en el poema como traducción que parte de la experiencia, de ese paso a través del peligro (*ex -periri*). La cuestión de la posibilidad de la poesía es entonces aquí la posibilidad de salir de sí^{vii}, pues “se trata de una salida fuera de lo humano, de ir hacia un dominio al mismo tiempo vuelto hacia lo humano, pero de tal índole que lo humano se sienta desplazado de él” (Lacoue-Labarthe, 2006, 42). Este camino es también, paradójicamente, la vía de encuentro con el dolor. En *La poesía como experiencia* su autor señala que el acto poético consiste en percibir, no en representar. Esta relación es la forma del encuentro en aquel trazo ardiente o herida a mostrar (*Riss*), que a la vez separa a la poesía del pensamiento. ¿Qué se muestra en este encuentro?

Según Heidegger, poesía y pensamiento son modos del decir y se necesitan mutuamente en su vecindad, pues se encuentran “cada uno a su modo cuando se llega al límite” (2002, 129). La vecindad se entiende aquí como el morar en la proximidad, donde cada una de estas formas del decir es paralela una al lado de la otra; entendiendo el decir (*sagen, sagan*)

como el mostrar, el dejar aparecer, la liberación luminosa-ocultadora, esto es, el “ofrecimiento de lo que llamamos mundo” (Heidegger, 2002, 148). En este sentido, la vecindad de la que nos habla Heidegger es el lugar que posibilita la experiencia de lo que hay del habla, pues es aquello que “dice más y dice otra cosa que la simple suerte” (Heidegger, 2002, 147). ¿Qué pasa entonces cuando de esta vecindad no resulta una liberación luminosa?^{viii} Para nuestro filósofo, el ser no encarna un fundamento absoluto, sino que “es un constante venir a la presencia que sólo puede ser tímidamente pensado desde el doble juego de donación y retracción, de ocultamiento y desocultamiento, de olvido y rememoración” (Escudero, 2006, 20). Este doble juego implica entonces un cierto límite, que Derrida interpreta como “el vértigo del animal que dice «animal soy», no es el no-ser sino el ser que aparece, resplandece en lugar que nada, lugar colindante con la nada que soy” (2008, 84).

3- ¿Podemos entonces nombrar el dolor?

Para nuestro filósofo, la palabra ante todo pertenece a lo que hay; de tal manera que en ella se oculta aquello que se da, pues “si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*)” (Heidegger, 2002, 143). El poeta se niega a la soberanía representacional de la palabra, ya que “no es la mera despedida de una pretensión sino la transformación del decir que se torna eco casi inaudible –murmullo en forma de canto – de un Decir (*sage*) indecible” (Heidegger, 2002, 172). Este desgarró fundamental atraviesa el alma humana entera y hace imposible la propia transparencia de lo así hablado; esta grieta nos adentra en el terreno de lo ambiguo del sentimiento humano, donde el hombre ni siquiera es transparente para sí mismo. Para el filósofo coreano Han, la economía capitalista somete todo al cálculo y a la exposición, es decir, no admite la ambivalencia, desapareciendo con ello el vacío, la oscuridad, el misterio y el silencio, pues “la sociedad de la transparencia no permite lagunas de información ni de visión. Pero tanto el pensamiento como la inspiración requieren un vacío” (2013, 17). Para examinar este vacío del cual emerge toda palabra, el coreano cita a Wilhelm von Humboldt, cuando señala la fundamental ambigüedad y falta de transparencia inherente a toda lengua humana: “Al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta

diferencia, por pequeña que sea, se extiende, como las ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua [...] Por eso toda comprensión es al mismo tiempo una incompreensión; toda coincidencia de ideas o sentimientos una simultánea divergencia” (citado por Han, 2013, 13). En este sentido, podemos decir nosotros que en todo encuentro es siempre posible también el desencuentro, incluso en la palabra.

El habla obsequia y rehúsa al mismo tiempo, da y quita. En esto consiste la experiencia de la ambigüedad fundamental del claro-oscuro constitutivo de nuestro lenguaje. En su discurso *El meridiano*^{ix} Celán indica que “el poema muestra, es imposible no reconocerlo, una gran tendencia a enmudecer. [...] El poema se afirma al límite de sí mismo; para poder mantener-se, el poema se reclama y se recupera ininterrumpidamente desde su ya-no a su todavía” (Celan, 2009, 506). Poema y dolor se corresponden de una manera enigmática. Este enigma es el encuentro. Para Celán, ese “todavía” del poema, “habla bajo el ángulo de la incidencia de su existencia” (2009, 506). El encuentro es entonces la existencia hecha ahora silencio. De ahí que el poema configure el lenguaje singular de un individuo, quedando el poema “sólo y de camino” (Celan, 2009, 506). El poema “se destina a quedarse solo, desde su primer aliento, solo en la desaparición de los testigos y de los testigos de testigos. Y del poeta” (Derrida, 2002, 57). Este lugar de encuentro es pues la soledad misma. En el dolor experimentamos nuestra más profunda soledad, donde se da “satirión y satirión, en solitario” (Celan, 1999, 321).

Lo que Celan encuentra o “inventa por así decir”, afirma Derrida, “no es sólo un meridiano, el Meridiano, sino la palabra y la imagen, el tropo meridiano que da el ejemplo de la ley, en su inagotable politropía” (2002 27). En el *Meridiano* se experimenta un hallazgo tras haber recorrido el camino imposible: “el encuentro del lugar del encuentro” (Derrida, 2002, 27). Éste es un inmenso dolor. Philippe Lacoue-Labarthe señala que la única cuestión que sostiene toda la poesía de Celán es justamente “la del sentido, la de la posibilidad del sentido” (Lacoue-Labarthe 2006, 23), de la misma forma que lo demostró Heidegger con respecto a Hölderlin o a Trakl, arrastrando toda forma de poder hermenéutico, “y es que, tarde o temprano, se termina derivando hacia «un querer-no-decir-nada» que sobrepasa (o se queda corto) todo «querer decir», toda pretensión de significar” (1997, 23).

No olvidemos empero que, para Heidegger, lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad, sino que es lo que está retenido en lo no dicho, aquello que “perdura como lo inmostrable en lo oculto, es secreto” (Heidegger, 2002, 188). Esto inhablado que se retiene en lo no dicho, podría representarse en el grito, que para Gadamer, demarcan el comienzo y el final del hombre, pues “el conocer la angustia y no poder entender la muerte se traducen en ese grito que emite el hombre al nacer y que nunca llegará a extinguirse del todo” (2001, 176). Se trata también del mismo grito que en las palabras sumergidas de Celán podría sonar al balbucir de “*Pallaksch. Pallaksch*”, de su famoso poema *Tubinga, enero* (Celan, 2009, 162). Un balbucir que muestra precisamente una herida, el *Riss*, un trazo ardiente.

La sociedad del siglo XXI impulsa la optimización personal, de tal forma que se elimine toda debilidad y bloqueo mental que impida al hombre estar apto para producir; sin embargo, “sin negatividad, la vida se atrofia hasta el «ser muerto». Precisamente la negatividad mantiene la vida en vida. El dolor es constitutivo de la experiencia” (Han, 2014, 48). Es decir, lejos de pretender ocultar o desalojar el dolor de la existencia humana y, menos aún, de enmudecerlo, debemos retener este encuentro y desencuentro con lo que se muestra en el habla como morada del dolor. Este es un primer paso para que desde el encuentro con el dolor podamos *tal vez* sobreponernos a su desgarró. El lenguaje oral marca la diferencia con las sociedades animales, de ahí que para Gadamer seamos una conversación y podamos escucharnos los unos de los otros. En este milagro consiste “la creación de una comunidad lingüística propia y de un mundo común inherente a ella” (Gadamer, 2001, 180).

Por esta razón, consideramos que en la fuerza empleada en escuchar al otro reside la universalidad de toda hermenéutica, con ello retomamos las palabras de Platón que define al pensamiento como la conversación con el alma misma, es decir, “pensar es escuchar las respuestas que nos damos a nosotros mismos o que nos son dadas, cuando elevamos lo que es incomprensible a la calidad de una pregunta” (Gadamer, 2001, 181). Pero, como muy bien lo indica también Jankélévitch, tan necesaria es la palabra para entender el silencio como lo es el silencio para entender la palabra, pues “el hombre vive pensando la vida, y piensa viviendo su pensamiento; e incluso no hace otra cosa” (2002, 422). Si bien el habla no es una posesión asegurada, ella nos retorna a un lugar seguro, cuando logramos nombrar el dolor en nuestro encuentro con él. En esto radica el encuentro en el dolor.

Referencias bibliográficas

Celan, P. (2009), *Obras completas*, Editorial Trotta, Madrid

Derrida, J. (2002), *Schibboleth*, Arena Libros. Madrid

(2006) *Decir el acontecimiento ¿es posible?*. Arena Libros. Madrid.

Gadamer, H. (2001), *El estado oculto de la salud*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Han, B. (2013), *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona.

(2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.

Heidegger, M. (2002), *De camino al habla*, Ediciones del Serbal. Barcelona.

. (2006), *¿Qué es la filosofía?*, Herder. Barcelona.

Jankélévitch, V. (2002) *La Muerte*, Pretextos, Valencia.

Lacoue-Labarthe, P. (2006) *La poesía como experiencia*. Traducción: José Francisco Megías. Editorial Arena. Madrid.

Milmaniene, J. (2007), *Resonancias éticas del (des)encuentro entre Paul Celan y Martin Heidegger*. *Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires.

Schopenhauer, A. (2009), *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid.

(2006), *Parerga y Paralipómena, Tomo I*, Trotta, Madrid.

ⁱ Conferencia pronunciada el 7 de octubre de 1950 en Bühlerhöhe a la memoria de Max Kommerell, parte de la compilación “De camino al habla”.

ⁱⁱ El hablado puro es definido por Heidegger como aquel “donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante” (2002, 12).

ⁱⁱⁱ Para Schopenhauer (2006) el animal más parecido al hombre es el puercoespín, puesto que cuanto más cercana sea la relación entre dos seres, más probable será también que se puedan hacer daño el uno al otro, al tiempo que cuanto más lejana sea su relación, tanto más probable es que mueran de frío: “Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. –Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros” (PP. II. §396, 665; en alemán, 691).

^{iv} El tropo meridiano que descubre Celán lo examina Jacques Derrida en *Schibboleth. Para Paul Celan*, en palabras de André du Bouchet, como el “intermediario” que provoca “en pleno día, a mediodía, a la mitad del día, el encuentro del otro en un solo lugar, en un solo punto, el del poema, de este poema.

^v La enfermedad emblemática del siglo XXI, desde el punto de vista patológico, es para el filósofo Byung-Chul Han, de carácter neuronal. “El paradigma inmunológico no es compatible con el proceso de globalización. La otredad que suscitaría una reacción inmunitaria se opondría a un proceso de disolución de fronteras (...) La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza, por tanto, como negación de la negación. Lo propio se afirma en lo otro negando su negatividad.” (2012, 16-17). Para el filósofo coreano enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO), responden a una dialéctica de exceso de positividad, es realmente una violencia que parte de la sobreabundancia de lo idéntico, “que resulta de la superproducción el superrendimiento o la supercomunicación” (2012, 19).

^{vi} Lacoue-Labarthe, retoma la grafía de Derrida sobre la “*diférance*”, y enfatiza que “no existe, como piensa la lógica especulativa, salida de lo mismo (del sujeto) hacia fuera de sí, para acceder su otro con objeto de relacionarse consigo y de retornar hacia sí, y constituirse como tal. Sino que bajo el don (originario) de lo otro, con el cual siempre por anticipado se relaciona, lo mismo constituye ese puro movimiento por el que permite que se ahonde en sí, se abra y se desarrolle la apertura de la intimidad que constituye para lo mismo su «fuera de sí originario»” (2006, 71-72).

^{vii} Byung-Chul Han afirma que “tanto el «miedo» de Heidegger como la «náusea» de Sartre son reacciones típicamente inmunológicas. El existencialismo es el discurso filosófico de mayor calado inmunológico. El énfasis existencial filosófico de la libertad debe su virulencia a la otredad o extrañeza. Precisamente estas dos obras principales de la filosofía del siglo XX indican que está fue una era inmunológica” (2012, 57). Hallarse libre de toda *otredad*, refleja a la actual sociedad egocentrista que carece y elimina toda negatividad y potencializa la total positivización en su afán de transformar al hombre en “una máquina de rendimiento autista” (Han, 2012, 58). De allí el origen de trastornos neuróticos y depresivos del siglo XXI.

^{viii} José E. Milmaniene interpreta en su artículo *Resonancias éticas del (des) encuentro*, el fracasado encuentro entre Celán que fue en busca de la palabra redentora de Heidegger, así: “El pensador no formuló la palabra redentora, esperada justamente de quien se sentía arrojado al mundo “de camino al lenguaje”. Al no responder al llamado del poeta sufriente, el silencio de Heidegger devino en silencio hueco: nada se puede oír en y más allá de él. Lo sorprendente de este encuentro reside, pues, en el significativo “olvido del Ser” del poeta por parte del filósofo, del ser–Celan que padeció realmente el horror de un tiempo histórico impiadoso” (2007, 770). Para Milmaniene, este silencio operó para Celán como metáfora del colapso de toda relación con el Otro. Al no poder arrancar la palabra redentora del filósofo, el poeta “nos situó así, frente al colapso ético del nazismo, en el territorio sublime del Verbo. Celan venció simbólicamente al silencio pulsional de la muerte a través de las palabras poéticas, pero sucumbió en este intento desesperado” (2007, 774).

^{ix} *El Meridiano*, discurso de Paul Celán, con motivo de la concesión del premio Georg Büchner. Darmstadt, 22 de octubre de 1960.