

UNA VOZ QUE SE DESOYE A SÍ MISMA (I) OÍRSE-HABLAR EN SILENCIO ^{1*}

Cristóbal Durán R.

RESUMEN

El objetivo del siguiente trabajo es empezar a delimitar y evaluar el campo en donde se constituye la metafísica de la presencia como un fonologocentrismo. Ello implica reconocer el lugar otorgado a la voz, intentando mostrar las vías de montaje y desmontaje que inscriben su primacía. Nos interesa reparar en dicha primacía, sobre todo cuando ella se plantea como auto-afección silente, tal como intentaremos bosquejar en algunos aspectos del texto heideggeriano. Este trabajo constituye un primer desarrollo en la problematización de las relaciones entre auto-afección, presencia y música que intentaremos describir en la continuación de este artículo.

Palabras clave: Auto-afección, Voz, Sujeto, Metafísica de la presencia, Deconstrucción

ABSTRACT

The aim of this paper is to identify and evaluate the field where is formed the 'Metaphysics of Presence' as a phono-logo-centrism. This implies the recognition of the place accorded to the voice, attempting to show the assembly and disassembly pathways that enroll its primacy. We are interested to notice such primacy, especially when she is exposed as a silent self-affection, as we will try to sketch in some motifs of Heidegger's texts. This work represents a first development in the research on the relationship between self-affection, presence and music that we will try to describe in a next paper.

Keywords: Auto-affection (Self-affection), Voice, Subject, Metaphysics of Presence, Deconstruction

^{1*} Este artículo pertenece al Proyecto FONDECYT de Postdoctorado 3130505: "Estética de la temporalidad: La experiencia estética como afecto del otro (Heidegger, Derrida, Deleuze)", del cual el autor es investigador responsable.

“La Verstimmung generalizada es la posibilidad para el otro tono, o para el tono del otro, de venir en cualquier momento a interrumpir una música familiar (como supongo que ocurre corrientemente en el análisis, pero también en otras partes, cuando, de repente, un tono venido de quién sabe dónde corta la palabra, si así puede decirse, a aquel que tranquilamente parecía determinar (bestimmen) la voz y asegurar así la unidad de destinación, la identidad perteneciente a algún destinatario o destinador). La Verstimmung, si en lo sucesivo llamamos así a la desviación, el cambio de tono o como si dijéramos el cambio de humor, es el desorden o el delirio de la destinación (Bestimmung) pero también la posibilidad de cualquier emisión.”

Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*.

Preámbulo – Metafísica de la presencia

Ciertamente, cuando Jacques Derrida acuñó el término ‘logocentrismo’, indicando con ello el nudo que hacía central y casi inmovible en su enunciaci3n el privilegio del *logos* en el pensamiento occidental, no dejaba de pensar en su forma m3s acendrada: aquella propuesta por Heidegger. Sin lugar a dudas, no se trata 3nicamente de que Heidegger y su modalidad de *Destruktion* o *Abbau* de la metaf3sica de la presencia se limite a ser descrita como un momento epocal; todos los derroteros seguidos por Derrida y la singularidad de sus lecturas dan testimonio de que no se podr3a emplazar a Heidegger como quien marca una escisi3n o una ruptura, sino como la punta m3s afilada, que no termina por quebrarse, que busca advertir el (des)montaje de una 3poca en el momento de su unificaci3n.

La batalla, que desde temprano Heidegger librar3 contra la metaf3sica, tiene la forma de una pol3mica contra la reducci3n del ser pensado a partir del ser-presente del ente, y sobre todo, determinado 3ste a partir de la sustantividad o la sustancialidad.

Dicho de otro modo, de la estabilidad de su ser-presente. Ya desde la 3poca de *Sein und Zeit*, interesar3 a Heidegger mostrar c3mo el olvido del ser, en t3rminos metaf3sicos es, ante todo, el olvido de su estructura temporal. Si toda la tradici3n de la metaf3sica ha privilegiado el ser en cuanto ente-presente, Heidegger intentar3 evitar dicha pesquisa que opera como reducci3n. La metaf3sica, entendida as3 como una ‘metaf3sica de la presencia’, reduce la cuesti3n del ser a la delimitaci3n de uno de sus *ekstasis* temporales, el presente. En este sentido, el ente presente supondr3a un recorte en la propia movilidad o surgimiento del ser como un venidero hacerse-presente o un venir-a-presencia del ser.

La cara propiamente dicha de este recorte o aislamiento en su vertiente moderna sería cierta primacía de la idea del sujeto. La metafísica de la presencia puede ser comprendida como subjetividad, desde el momento en que el ser en cuanto ente-presente es pensado como estabilidad, recorriendo en el sentido heideggeriano, todas las figuras del ser como presencia del presente (la *Idea* platónica, la *ousía* aristotélica, la *actualitas* o la *substantia* medieval). El ser del ente, o más bien, el ente pensado en su entidad es comprendido como *sub-iectum*, como sostén que se sostiene a sí mismo o que persiste en su auto-sustento. Según el análisis desarrollado por Heidegger, que aquí nos limitamos a repasar de una manera muy escueta y general, el ente pensado como sujeto se ofrece como fundamento absoluto e incondicional de la verdad, en el momento en que se opera una conversión del *subiectum* en yoidad o mismidad. Es decir, desde que se convierte en subjetividad. La epocalización heideggeriana hace aparecer el nombre de Descartes como rúbrica de dicha transformación.

Descartes descubre la prueba de ello en el *ego cogito*, ente que en su ser-pensante se mantiene como sujeto de toda experiencia y verdad. El sí-mismo comienza a subyacer como fundamento, y es así como la metafísica del ente-presente se traslada, casi directamente, al yo pienso. El *subiectum* está, desde entonces, dado por la fijación de la representación. La subjetividad es, así, la subjetividad que está en condiciones de traer a sí lo dado como representación para sí misma, y, en ese sentido, como capacidad realizada de poner la verdad como certeza en la re-presentación.

A este respecto, Heidegger señala, de manera muy sintética, este pasaje de la subjetividad a la subjetividad:

“El ente, en cuanto subjetividad, deja fuera de una manera decisiva la verdad del ser mismo, en la medida en que la subjetividad, desde su propia voluntad de aseguramiento, pone la verdad del ente como certeza. La subjetividad no es algo hecho por el hombre, sino que el hombre se asegura como el ente que está en conformidad con el ente en cuanto tal en la medida en que se quiere como sujeto-yo y como sujeto-nosotros, en que se re-presenta a sí y de ese modo se remite a sí” (Heidegger, 2000, p. 310)

La subjetividad es, más bien, un modo de la subjetividad, aquella que ha convertido a la verdad en certeza de sí, es decir, certeza subjetiva. De ahí, el ente-presente, el ser del ente que es pensado como constante y estable, es subjetividad, mismidad o retorno en dirección a sí. La metafísica de la presencia del presente es de esta manera una metafísica de la subjetividad. Heidegger no tarda en matizar con detalle la diferencia: “*El nombre subjetividad quiere recalcar que el ser está determinado desde el subiectum, pero no necesariamente por medio de un yo.*” (Ibid., 367). Por decirlo así, la subjetividad es modo de la subjetividad solo cuando la auto-certeza de la autoconciencia representa la esencia de la realidad como razón y espíritu. (Ibidem.). Esto, de alguna manera, lo contiene el nombre subjetividad.

La consistencia del ente es dada en la representación o como re-presentación, *vorstellung*. Dicho ente no será otra cosa que un objeto para un sujeto. Podríamos decir, siguiendo una fórmula muy concentrada, que hacer presente lo re-presentable,

volver a traerlo *a sí mismo*, ponerlo delante como ob-jeto, es decir, arrojado delante o frente a mí, marca el alzamiento del sujeto como subjetividad. Pese a todo, dar cuenta de esta metafísica de la presencia —que hace subsistente la relación discreta de la totalidad de lo ente, como una relación entre sujeto y objeto— no implica únicamente fortalecer el rasgo negativo que ella porta consigo. Ella abre o da paso a la esencia de la metafísica, pero manteniéndola en lo impensable (Ibíd., p. 322). Concede un pasaje, como advierte Heidegger, “a la dimensión libre como la cual esencia la verdad del ser mismo:” (Ibídem.) Es preciso advertir, en este punto, que la crítica de la reducción del ser al ente-presente se sustenta en su contracara: una unidad del envío del ser mismo en su verdad. En este sentido, el ente, considerado como subjetividad, deja fuera la verdad del ser es mismo, es decir, marca un paso más en el olvido del ser mismo, de su darse en repliegue, su co-pertenencia entre ser y ente. Por ello, y pese a que Heidegger pueda afirmar que “la metafísica impide y ayuda al mismo tiempo” (Ibídem.), es preciso mostrar que la deconstrucción de la presencia no deja de cumplirse o sostenerse como reconocimiento o iniciativa de recogimiento más o menos unitario contenido en el pliegue reuniente de dicha verdad del ser.

El modo de pensar el presente es transformado por Heidegger operando una torsión hacia su sentido verbal. *Das Anwesen* designa, entonces, la movilidad o transitividad del presente, inscribiendo la presencia del presente en la chance del presenciar de su venir o ad-venir a presencia. Así, se deja entrever el carácter de movilidad —o de oscilación— que oculta y desoculta lo que mostraría fijado y capturado en el nombre *sub-iectum*. Desde entonces, la presencia, *Anwesenheit*, lleva consigo la marca de esa venida o de esa llegada, movilizada en unidad. Prolonga el análisis desarrollado de la presencia, *Praesenz*, desarrollado en el § 21 de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, que se presenta como más originario que el puro éxtasis del presente, y que aparece entonces como “el éxtasis del presente [que] es en cuanto tal la condición de posibilidad de una determinación ‘más allá de sí’, de la trascendencia, del proyectar sobre la presencia.” (Heidegger, 2000, p. 365). Este ‘esquema horizontal del éxtasis del presentificar’ mostraría la dependencia del ser-presente de un presenciar de la *Praesenz*. Por ello, “la presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente.” (Ibídem.)

La metafísica, como dominación del ente en su ser-presente, tendría su reverso, por consiguiente, en un envío desocultante de lo impensado. Un envío que no es ciertamente unitario, ya que hace coexistir el movimiento de su diferencia. El motivo de la *Versammlung* ha de ser reconocido en su fuerza y necesidad, como advierte Derrida, “tanto más cuanto que nunca excluye la diferencia, sino al contrario. Pero también todos los problemas se reúnen ahí.” (Derrida, 1992, p. 315) En este sentido, la metafísica de la presencia toma la forma de un pliegue en la obra heideggeriana; un pliegue que no solo es la unidad reuniente de una presencia que se sostiene en el movimiento de su advenir a sí, sino también en la diferencia que lo espacia.

Un pliegue posible donde se lograría advertir la potencia de esa *Versammlung* del ser en su verdad, o como verdad; pliegue dado por la reunión o el acoplamiento entre el logocentrismo y el fonetismo, o la primacía de la voz y del habla. El fonologo-centrismo marcaría, incluso en Heidegger, el privilegio de una voz que todavía se encadena con la metafísica, desencadenándola al desencadenarse de y con ella. En términos sucintos, el ser actúa como un significado trascendental que no puede ser detenido ni cooptado en el ente, que no puede ser reducido a determinación óptica y que, por consiguiente, no requiere de la mundaneidad para ejercerse: por así decir, para ser pensado en su pureza se abstiene de pasar por lo óptico, en la enunciación de su pureza no espera el paso por el ente (Cf. Derrida, 1971, pp. 197-198). De ahí que este pensamiento del significado trascendental que se alía al pensamiento del ser lo haga a partir de la voz, de una lengua de palabras.

Ahora bien, desde el momento en que entre el ser y el ente se da una co-pertenencia las cosas se vuelven más complejas. La auto-afección, en el sentido del envío que el ser hace de sí mismo hacia sí mismo, requiere del paso por el ente, incluso cuando enuncia la pureza de la búsqueda del ser como tal. Un lugar donde esto se nota con particular dificultad es en la operación de la voz que tendría que guardar en su intimidad su circulación contenida en el sistema del oírse-hablar. La operación de la voz, que podría ser llamada conciencia, es, como intentaremos mostrar, la operación misma del ser de Heidegger. Una ‘voz que se oye a sí misma’, incluso en la forma de una ausencia de mundo o de exterior:

“La voz se oye a sí misma —y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia— en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad.” (Derrida, 1971, p. 28)

La voz garantizaría, supuestamente, que el sujeto no tenga que pasar fuera de sí para estar inmediatamente afectado por su actividad de expresión (Derrida, 1995, p. 134). Por intermedio de la fonía, “el sujeto, merced a oírse-hablar —sistema indisociable—, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad” (Derrida, 1971, p. 18). Pero, a la vez, esta voz que no necesita pasar por el mundo y que guarda una relación supuestamente inmediata consigo, requiere de la distancia para poder *seguir estando presente*. Dicho con más precisiones, el proceso de mantención de la presencia, que es expuesto en el sistema del oírse-hablar, y que pareciera respaldar que nada le ocurre fuera de sí, solo se hace posible gracias a la posibilidad de repetir su presente. La voz operaría así como un signo por excelencia, que para poder ser presente a sí misma y en sí misma requiere de la restitución de su *proprium*.

Como intentaremos notar en lo que sigue, en el caso de Heidegger, la voz se estrecha con el pensamiento del ser. Esto implica primero advertir que el ser pese a ser cuestionado en su estatuto de ente-presente, el ser ha de destinarse a sí mismo en la unidad de sus épocas. Pero el ser se retira en su *epojé*, que no quiere indicar una nueva época del ser, ni tampoco la unidad epocal de un sentido del ser determinada por la metafísica de la presencia. “El concepto de época se deconstruye en Heidegger en el instante mismo de su participación en la historia delimitada de la metafísica, a la historia como concepto metafísico. Un concepto metafísico no lo es de una parte a otra, siempre se interrumpe, pasando más allá en su adentro. La *epojé* es el nombre de lo que excede el concepto y el concepto de época de la metafísica.” (Houillon, 2002, p. 45).

Ello implica que el circuito de la presencia expuesto como sistema del oírse-hablar se produce en el lapso —o en el guión— que la produce como sistema. Esto quiere decir que el oírse-hablar es estructuralmente interferido por la membrana que lo pone a distancia para acoger lo que recibe. En este sentido, si como ha hecho Peter Sloterdijk se puede hablar con claridad de un *cogito auditivo*, ello no implica meramente un cierre de la presencia sobre sí. Según su descripción, y ante la no-necesidad de existencia del mundo para considerar la cuestión de la voz, como lo hemos hecho, habría “un mundo de voces y sonidos interiores cuya presencia puede ser más poderosa que cualquier ruido exterior”, que hace que el alma sea siempre un escuchar referido a sí, pero también la actividad de un proferir en “un estado sin oído exterior [que] detenta un relevante sentido acústico profundo” (Sloterdijk, 2001, pp. 288-289).

Habría, desde entonces, un sonido inaudible —o audible en su vocación silente— que protegería del ruido exterior, y que garantizaría en una primera instancia arrojar toda presencia en frente de sí, un interior donde escucharse. Ahí empezará a quedar claro que lo inaudible no es necesariamente lo inteligible, pero con ello todavía se incurre en el riesgo de concentrar la unidad de una escucha a partir de *un* sentido, aunque no se deje medir por el contraste entre lo sensible y lo inteligible. Heidegger recuerda esto en un pasaje ejemplar de *La proposición del fundamento*. Toda una metafórica teje la relación entre un oír y un ver, y de ahí entre el oír y un pensar. El pensar es entendido como un oír y un ver en un sentido figurado, es decir, no puede ser reducido a aquello que se determina a partir del órgano sensorial. Nuestros oídos pareciera que impiden la captación del pensamiento. El pensar es un oír y un escuchar en un sentido metafórico. Eso, en el sentido en que pese a ser correcto que percibir algo en el oír y en el ver acontece sensiblemente, olvidan a ojos de Heidegger lo esencial.

“Es verdad que oímos una fuga de Bach con los oídos; sólo que, si lo oído fuera aquí únicamente lo que, como onda sonora, golpea en el tímpano, nunca podríamos oír entonces una fuga de Bach. Somos nosotros los que oímos, no el oído. Oímos sin duda a través del oído, mas no con el oído

—como órgano sensible— el que constata para nosotros lo escuchado.”
(M. Heidegger, 1991, pp. 87-88).

Escuchar implica, a partir de entonces, acallar el ruido exterior, e incluso la sonoridad que es registrada receptivamente por el oído en cuanto órgano sensorial. El círculo es bastante claro: no es un asunto de tímpano ni un asunto que concierna a fisiología alguna. Lo que está más bien en juego es que *somos nosotros* los que oímos. Yo oigo, nosotros oímos, no el exterior del órgano de la audición, que cumpliría una función de distancia, en la medida en que media contaminando la relación entre nosotros y el oír. Solo resta saber quién o quiénes están puestos en juego aquí. Solo resta saber quiénes somos, *nosotros*. “¿Nosotros mismos? ¿Quiénes nosotros? En nuestra pertenencia y no-pertenencia al ser.” (Heidegger, 2002, p. 80)².

La intimación de una voz áfona

En el parágrafo 34 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señalará que el punto de articulación del cotidiano estar del Dasein es el discurso, *Rede*. Allí se vendría a organizar toda la cotidianidad que se descubre en el tratado de 1927. Al discurso pertenecen de modo esencial las posibilidades del escuchar y del callar, en las cuales “se torna enteramente clara la función constitutiva del discurso para la existencialidad de la existencia.” (Heidegger, 1997, p. 184) Entre el escuchar y el callar se juega todo aquello que compromete la cotidianidad del Dasein, como también su eventual apertura y su “salida” del Uno, *das Man*.

Heidegger ha entendido el ruido y el sonido como una diversidad de datos acústicos. Esta comprensión reposa en un pasaje como el siguiente, según el cual lo determinante sería el ‘comprender escuchante’:

“Sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar, se puede oír. El que ‘no puede escuchar’ y ‘necesita sentir’ puede, tal vez precisamente por eso, oír muy bien. El puro oír por oír [Nur-herum-hören] es una privación del comprender escuchante. El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender.” (Ibíd., p. 187).

Por ello, no es casual que Heidegger comprenda la impropiedad cotidiana del Dasein a partir de un bullicio que mantiene alejado a éste, esquivándolas, de su más propio poder-ser y de sus posibilidades más propias. Tampoco es en absoluto casual que, en la misma medida de lo anterior, el “auténtico discurrir” sea un “verdadero callar”, en donde pueda llegar a tener lugar la apertura de este ente, apertura que desde ya lo distingue radicalmente de todo ente. Es interesante notar en ello el juego de una silenciosa auto-afección que en su apertura a sí misma, es más rica mientras más tiene para decir.

² “Para que haya un oír propio, los mortales tienen que haber oído ya el *lógos*, con un oído que significa nada menos que esto: pertenecer al *lógos*.” (Heidegger, 1994, p. 187)

El silencio articula originariamente la comprensibilidad del Dasein (Ibíd., p. 188), y es por ello que funda la posibilidad del comprender escuchante. Según lo piensa Heidegger es dicho silencio el que da la proveniencia para la “auténtica capacidad de escuchar” (Ibíd.), dando la capacidad de manifestar algo acallando a su vez la “habladuría” o el parloteo de la *Gerede*. El silencio trae entonces de vuelta la pérdida o el descaminamiento que habla desde la impropiedad del Uno, y que olvidaría llanamente el dictamen del ‘yo’. Es preciso notar que ese ‘yo’ —la yoidad de cada yo— no está simplemente marcada por la apropiación de la trascendencia. El silencio es el ámbito de una auto-afección que lanza sus más propios poder-ser, un ‘verdadero callar’ o un ‘auténtico discurrir’ que recoge su intimación en el acallamiento del Uno. Bajo la forma de un callar, un silenciar ante lo que se dice —ante el decir cotidiano— el Dasein se puede seguir más allá de sí.

El Dasein calla entonces porque debe escuchar, debe ser también una “auténtica capacidad de escuchar”. Es más, “hemos oído cuando pertenecemos a lo que nos han dicho” (Heidegger, 1994, p. 186). El testimonio debe rendir cuentas del Dasein esencialmente como posibilidad existensiva; tan sólo así cabría señalar con mayor proximidad y especificidad *quién* es, o bien *qué* es, el Dasein. En su intimidad, el fenómeno originario de la conciencia sería el único capaz de atestiguar por el Dasein. Rápidamente Heidegger muestra que la conciencia puede ser remitida a la esencial aperturidad del Dasein, en virtud de la cual “el ente que llamamos Dasein tiene la posibilidad de ser su Ahí” (Heidegger, 1997, p. 290), sobre todo si se la considera según el modo de una llamada:

“El análisis más a fondo de la conciencia la revelará como una llamada [Ruf]. El llamar es un modo del discurso. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una apelación [Anruf] al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una intimación [Aufruf] a despertar a su más propio ser-culpable. (...) A la llamada de la conciencia corresponde la posibilidad de escuchar. La comprensión de la llamada se revela como un querer-tener-conciencia. Pero en este fenómeno tenemos algo que antes buscábamos: el acto existensivo de hacer la elección de un ser-sí-mismo, acto que nosotros llamaremos, de acuerdo con su estructura existencial, la resolución.” (Heidegger, 1997, p. 289)

Auto-afección decisiva, en su descripción del “circuito” de la conciencia, ésta última se muestra tanto como llamada y como escucha; de ellas depende asimismo la posibilidad de hacerse cargo del poder-ser-sí-mismo más propio. La llamada que se dirige sobre el *Selbst* del uno-mismo debería, en este gesto, marcar una distinción, un discernimiento entre el “uno” y el “mismo”, volviendo más pronunciada la separación que los une. Como se puede anticipar, esta llamada tendería a singularizar a ese mismo sumido en la impropiedad o en la indeterminación del Uno, teniendo que mantener todavía esta doble dependencia (de ese *su* lugar, que es también *su* “salida”) de esta tan peculiar “salida” del Uno.

Ahora bien, ¿Por qué un ‘callar’? Porque un silencio debe ser preferido ante el *Überhören*, el desoír o el sobre-oír, un oír demasiado, en exceso, que se muestra incapaz de discernir la interpelación, la *Anruf*, que se hace al Dasein. Como se ve la escucha debe ser bien específica. Pero antes de eso: ¿Quién llama? ¿Y quién escucha? “En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo.” (Heidegger, 1997, p. 294) ¿Cómo se encuentra el Dasein? Se encuentra por y en la conciencia, como aquello que da a entender llamando (Ibíd., p. 291). La llamada, en cuanto “modo del discurso”, no implica locución verbal: “la ‘voz’ es comprendida como un dar-a-entender-algo. No implica una locución verbal porque, finalmente, es presumible que *haber oído* no tenga relación alguna con cierto órgano receptor descrito por la fisiología. Gracias a esto, a la formulación de un oír cuyo “soporte” es el Dasein como lugar y no el “oído medio”, que se puede aproximar con el haber visto, cuya operación procede, a ojos de Heidegger, del mismo modo. (Heidegger, 1994, p. 188)

En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta.” (55; 291)

Se organiza entonces la distinción entre la habladuría y una llamada que, desde el fondo mismo del Uno, interpela e intima hasta descolocar al Dasein. Y se organiza siguiendo un modo similar al que Giorgio Agamben ha descrito para mostrar el rendimiento estratégico de esta Voz que en el texto heideggeriano parece ocupar un lugar crucial al proceder a preparar la decisión, sin requerir de sustancia alguna. Dicha Voz complica toda asignación al tiempo que hace posible la apertura misma del Dasein; finalmente, su mismidad. Si dicha Voz no dice “nada” es porque ella se sitúa en un estatuto liminar: ya no es la voz como mero sonido, sin ser todavía un significado, descifrable en la emisión de dicha Voz. De allí que Agamben le confiera una dimensión negativa a esta Voz: “Es *fundamento*, pero en el sentido de que es lo que va *al fondo* y desaparece, para que el ser y el lenguaje tengan lugar.” (Agamben, 2002, p. 66) Por el hecho de que el *Dasein* no es *sin más* un hombre —no es el *animal rationale*—, “... el lenguaje humano no puede tener ninguna raíz en una voz, en una *Stimme*: no es ni “manifestación de un organismo ni expresión de un ser viviente”, sino “advenimiento” del ser.” (Ibíd., p. 91) Si el *Dasein* es definido como no siendo dueño de su ser más propio, se puede decir que se encuentra en el lugar del lenguaje, sin contar con una voz (propia). De otro modo: en dicho lugar, se encuentra sin voz³.

3 En el texto mencionado, Agamben le ha reconocido a esta peculiar Voz el carácter de una “dimensión ontológica fundamental”: “Una Voz —una voz silenciosa e indecible— es el *shifter* supremo que permite al pensamiento tener la experiencia del tener-lugar del lenguaje y fundar con ello la dimensión del ser en su diferencia respecto del ente. (...) El mitologema de la Voz es, pues, el mitologema original de la metafísica; pero, en cuanto que la Voz es también el lugar originario de la negatividad, la negatividad es inseparable de la metafísica.” (Agamben, 2002, pp. 136 s.)

Como dice un breve texto, aparentemente datado el año 1944, la voz del ser no se disipa en rumor (*verlautet*), sino que se acalla en la queda de la remisión del Ser a su verdad. (Heidegger, 1995, p. 5). Aquí la disipación en rumor, retiene consigo el sustantivo *Laut*, con el cual se designa un sonido más o menos ruidoso, un bullicio. Un bullicio que es pura publicidad, y quizá pura habladería, *Gerede*. La remisión es silente, como lo es la voz áfona del ser, voz afásica en su transparencia que no requiere de la producción de palabras. Decimos esto porque la manera en que se entiende dicha voz, o dicha sonoridad sin una resonancia o un eco incontrolable para el pensamiento, es algo que repite, en cierto sentido, todo gesto de intentar encontrar la razón de una música en un plano trascendente a lo sonoro: “Una *Stimmung*, dice Heidegger, es un aria, en el sentido de una melodía, que no flota sobre la presencia fáctica del hombre, pretendidamente verdadera, sino que da el tono a este ser, es decir, armoniza (*stimmt*) y determina (*bestimmt*) su estilo y su manera de ser.” (Heidegger, en Haar, 1985, pp. 92-93). O incluso: “Escuchar lo insonoro requiere un oído que cada uno de nosotros tiene, y que nadie usa a derechas. (...) En el acuerdo determinante, el hombre es tocado y apelado por una voz que suena con tanta mayor pureza cuanto menos públicamente resuena a través de lo que suena.” (Heidegger, 1991, p. 91).

Pero en dicho descolocamiento que es un traer de vuelta, en donde el lugar queda cifrado en esta Voz, la apertura anunciada bien podría connotarse como clausura: el Dasein podría hallar allí su definición, su ser-sí-mismo. Se trata de una clausura, nunca definitiva por cierto, ya que el Dasein es vuelto explícitamente sobre su más propio poder-ser. Ésta sería una nueva definición de la estabilidad del sí-mismo que habría que contrastar una vez más con su aparente estabilidad cotidiana:

“La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la conciencia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La estabilidad del sí-mismo no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo. (...) El Dasein es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia. El ser-sí-mismo propio en cuanto silente precisamente no dice “yo, yo”, sino que en su silenciosidad “es” el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio.” (Heidegger, 1997, p. 340)

La estabilidad del sí mismo resulta ser la resolución precursora, la asunción de la finitud del Dasein y su esencial volcamiento sobre posibilidades. Esa es su única seguridad, su única “constancia”. Allí habría de hallar su propiedad más acabada. Pero para ello debe escuchar, debe mantener resonando el recordatorio de dicha finitud, de su ser-culpable. Y para ello se vuelve indispensable una intimidad en esta escucha, que logre delimitar dicha propiedad. ¿Pero cómo escucha en medio del bullicio sin fin? Finalmente toda entrada posible para pensar la cuestión de la decisión tendría que detenerse aquí, para afirmarse. En el seno del Uno, es el silencio el que

es capaz de decidir. Sólo el silencio es capaz de desprender al quién del Dasein de su éxtasis (cf. Marion, 1989). Por esto, el silencio aparece como lo más extraño, lo más ominoso, para la cotidianidad del Dasein, “privado de refugio y escondite” una vez que es interpelado hacia sí mismo (Heidegger, 1997, p. 293). Es posible que en esto resida el hecho anotado por Heidegger que tanto quien llama como quien escucha permanecen en una “notoria indeterminidad” (Ibíd., p. 294), en un anonimato que haría más desnuda la relación del Dasein a sí y que, en este tocarse sin reservas, totalmente íntimo del silencio, no sea posible hablar de acto reflexivo.

Esta llamada de la conciencia abre, fisura al Dasein sin equívocos. Su voz silenciosa expone al Dasein a sí, volviéndolo rotunda y “esencialmente extraño a él mismo” (Courtine, 1989, p. 83). Ese carácter se reviste así cuando Heidegger señala que ella “procede *de* mí y, sin embargo, *de más allá* de mí.” (Heidegger, 1997, p. 295) En este dislocamiento, lo más importante será su escucha, la escucha de dicha interpelación. Ella puede ser mal escuchada y, sin embargo, mantener al Dasein en un “*determinado modo de ser*” (Ibíd., p. 298). O sea, cabe la posibilidad de varias escuchas y sólo siguiendo una modalidad bien precisa, sería posible hablar de apertura o de resolución. Habría un modo que no perturbaría la intimidad de la conciencia o que, dicho de igual manera, perturbaría por completo el silencio apenas notorio que se moviliza en la habladuría del Uno.

Por eso, esta Voz descrita por Agamben, Voz que define al Dasein en la medida de su elusión ante una voz cierta y ya naturalizada, es capaz de plantear la equivocidad en la enunciación del Dasein al mismo tiempo que se impone sin equívocos. Equivocidad en la enunciación de quien ya no puede someterse a ser el hombre de la metafísica y que, no obstante, reside en la co-pertenencia de la llamada y la escucha. Por esta razón, la “escucha correcta de la llamada”, entonces, es la “obediencia a su más propia posibilidad de existencia” (Heidegger, 1997, p. 306); una proximidad total entre la interpelación y su atención sin miramientos más allá de la desazón o la falta de sosiego radical a la que expone. Un silencio que perturba al Dasein. Ésta sería una escucha propia. Una escucha propia que, no obstante, ha visto perturbado todo el circuito entre la voz y la escucha, ya que no ha podido plenamente discernir entre una y otra. Ello no quiere decir, reiteramos, que se trate de una llamada que pueda ser totalmente evitada por medio de una escucha esquiva ante las posibilidades propias. Sin embargo, este silenciamiento que escucha atento al anonimato, que lo escucha sin ocupaciones se resuelve en su ocupación, en el “Uno”, manteniendo la brecha incluso en esta intimidad.

La intimidad es ahora la desazón, y es la pasibilidad en esta desazón la que finalmente, sobre todo más tardíamente, se llamará de-cisión. Por esta razón, la reflexión no tiene lugar, por esto el llamado no podría co-incidir “consigo mismo”. El silencio es la más radical experiencia de un propio poder-ser indomeñable, de la relación de un Dasein a sí, que ya no podrá ser en modo alguno equiparado a la relación con las “cosas del mundo”. Esta escucha que parece venir de ninguna parte, que oye “nada del mundo”, permanece en ninguna distancia determinable

(cf. Derrida, 1994), una distancia que pese a lo explícito de su apelación y de su intimación, complica con fuerza toda la búsqueda de un sí mismo como la propuesta. Tal vez ese sí mismo no sea otro que este silencioso y desazonante anonimato, único capaz de encontrar la entonación más propia y de “adecuar” a ella una escucha, que haga posible ese paso por el “Uno”, sin engañosas estabilidades y “relatos”. Un silencio estratégico ya que a título suyo se ordenará la escucha del ser, más allá de su compromiso con el Dasein, tomándolo y llevándolo más allá. Un silencio ni activo ni pasivo, con “leyes más elevadas que cualquier lógica” (Heidegger, 2002, p. 66), que no haría sino complicar aún más el reparto entre la mismidad y la ajenidad, lo propio y lo impropio, lo estable y lo inestable. Un silencio que se debate entre la ausencia de palabra y una palabra plena, que no puede ser apropiado por palabra alguna, ni siquiera la más dócil y cuidadosa. Una palabra que debe dejar que el Ser se diga pero que no puede prescindir de su raigambre entitativa.

A fin de cuentas es el Ser quien habla no a través de palabras, sino que está en espera de la escucha, en espera de que se atempere o que se dé el tono en el oído que tiene que acoger su “fuerza callada” (Cfr. Heidegger, 2000b), su “voz sin sonido” (Cfr. Heidegger, 1990) o su “silenciosa voz” (Cfr. Heidegger, 2000a). En esto se juega la de-cisión que no es una decisión o una opción que se toma ante el “tener una elección”, ya que el reconocimiento de la esencial finitud no es para el Dasein un remedio que lo aparte sin más de su esencial co-pertenencia al Ser. Ser nunca puede ser el ente, su distancia no podría ser atenuada por principio. La diferencia ontológica, la diferencia, debe ser mantenida, sostenida vertiginosamente: una asín-tota que en su mayor proximidad, no cabría ser resuelta en unidad.

Ni siquiera en la unidad de la palabra; Heidegger siempre estaría, en este sentido, en el interior y el exterior de la metafísica:

“Así es como Heidegger, después de haber evocado la ‘voz del ser’ recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente a-fona (die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...). La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre ‘la voz del ser’ y la foné, entre el ‘llamado del ser’ y el sonido articulado, semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en esta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla.” (Derrida, 1971, p. 30).

De ahí que el silencio mantenga, como en suspensión, el sostenido aplazamiento de la existencia del Dasein, no llevándolo más allá de sí, puesto que esta es su nota esencial, sino que volviendo inapropiable su decisión. Pues en ese punto se tocan este desazonante silencio y la decisión que, al intentar sustraer al Dasein de su cotidianidad, trata de relevarle su pertenencia al Ser, postergándolo y mostrándolo como quién quizá no sea dueño en su “propia” casa.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2002): *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia.
- COURTINE, J.-F. (1989): “Voix de la conscience et vocation de l’être”, *Cahiers Confrontation XX: Après le sujet qui vient*, Aubier, Paris.
- DERRIDA, J. (1971): *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- (1992): *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- (1994): “L’oreille de Heidegger”, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris.
- (1995): *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en Husserl*, Pre-Textos, Valencia.
- HAAR, M. (1987): *Le chant de la terre*, L’Herne, Paris.
- HEIDEGGER, M. (1990): *De camino al habla*,
- (1991): *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- (1994): “Lógos (Heráclito, Fragmento nº 5)”, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- (1995): “La palabra. La significación de las palabras”, traducción de Pablo Oyarzún. Disponible en: www.philosophia.cl
- (1997): *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago.
- (2000a): *Nietzsche*, Destino, Barcelona.
- (2000b): *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2002): *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.
- HOUILLON, V. (2002): « La suspension de la phénoménologie : la déconstruction. (L’héritage in-interrompu de Levinas à Derrida) », *Rue Descartes*, 35, 29-46.
- MARION, J.-L. (1989): “L’interloqué”, *Cahiers Confrontation XX: Après le sujet qui vient*, Aubier, Paris.
- SLOTERDIJK, P. (2001): *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia.