

Retórica del duelo: el problema de la voz en Jacques Derrida

María Teresa García Bravo*
tetuchis@hotmail.com

Resumen

En los textos escritos durante la década del ochenta para los amigos y maestros muertos, Derrida vincula voz y alteridad de una manera inédita en su filosofía. En trabajos como *De la gramatología* y *La voz y el fenómeno*, la voz es entendida como *phoné*, como voz de la voz, índice inequívoco de falogocentrismo y perteneciente a la historia de la metafísica de la presencia. Con *Memorias para Paul de Man* y *Psyché* esto cambia. Derrida comienza a pensar la voz en términos de *voix* y a vincularla con la tanatoheterografía y la retórica, entendiendo a esta última como posibilidad de un pensamiento del otro, como un modo de pensar la alteridad. La voz como *phoné*, vinculada con la filosofía de Edmund Husserl y la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure, cede su lugar a la idea de voz como *voix*, deudora por un lado, de la teoría de la autobiografía y del modo de pensar la deconstrucción de Paul de Man y por otro del § 34 de *Ser y Tiempo*, en donde Heidegger habla de la posibilidad de escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.

Palabras clave: *alteridad- metafísica- deconstrucción-muerte propia*

Abstract

In the text written during the 1980's for friends and dead masters, Derrida links voice and alterity in a new way in his philosophy. In works such as *Of Grammatology and Speech and Phenomena*, the voice is understood as *phoné*, as the voice of the voice, unmistakable indication of phallogocentrism and belonging to the history of the metaphysics of the presence. This changes with *Memoirs for Paul de Man and Psyché: Inventions of the Other*. Derrida starts to think of the voice in terms of *voix* and to link it with the tanatoheterography (multiple ways of writing the death) and the rhetoric, understanding this one as a possibility of another's thought, as a way of thinking alterity. On the one hand, the voice as *phoné*, related to Edmund Husserl's philosophy and Ferdinand Saussure's lin-

* María Teresa García Bravo es Lic. en Letras por la UBA y docente en la UNLa y en la UBA.

guistics, gives its place to the idea of voice as *voix* as the result of the theory of the autobiography and Paul de Man's way of thinking deconstruction.. On the other hand, to § 34 of *Time and Being* where Heidegger speaks about the possibility of listening to the friend's voice that all Dasein takes within.

Key words: *alterity-metaphysics-deconstruction-own death*

Introducción

Elevándose en el umbral de la vida la muerte, la oración fúnebre ofrece la ocasión de dirigirse al muerto por única vez. Serán finalmente esas palabras de despedida, transidas por la intensidad de la emoción, las que, sin ganas ni fuerza, *apenas*, proclamarán la muerte del otro y el adiós al mundo, cada vez único.

En la preparación meditada de su entierro, Martin Heidegger encomendó esta tarea a su hijo y a Bernhard Welte, profesor de teología en Friburgo al que había conocido un tiempo antes. Llegado el momento, el primero pronunciaría algunos versos de Hölderlin. El segundo es responsable de las siguientes palabras:

El 14 de enero de este año Martin Heidegger me obsequió con un largo diálogo. Me pidió entonces que dijera unas palabras ante su tumba. Por eso me animo a hablar aquí. [Heidegger] Intentó entender su propia palabra como una respuesta a una señal, a la que prestó su oído de continuo. Pensar (*Denken*) era para él agradecer (*Danken*); respuesta agradecida al llamado.¹

Cada vez que escribe con ocasión de la muerte de algún amigo o maestro, Derrida se refiere a esto mismo, a cómo la imposibilidad de encontrar el valor para hablar ante la tumba del muerto es, al mismo tiempo, la posibilidad de tener el coraje de elevar la voz en el momento en que, justamente, falta el ánimo (*encouragement*) para decir apenas (*a peine*) adiós. Del ánimo, el apenas y el adiós habla Derrida en *Adios a Emmanuel Levinas*² y *Memorias para Paul de Man*, dos textos que insisten en que aún frente a la muerte y en un momento de pena semejante, vale la pena decir algo *siempre*, porque lo que se evita con ese *adiós apenas* es que el silencio lo cubra todo y que el duelo tenga que ver con la nada.

¹ Welte, Bernhard. "Mi último encuentro con Heidegger", www.heideggeriana.com.ar/comentarios/welte, p. 4.

² Al inicio de *Adios a Emmanuel Levinas* y para hablar de la falta de ánimo ante la muerte de su maestro y amigo, Derrida utiliza el término *encouragement*. En francés, igual que en español, el espectro semántico de *encouragement* incluye la idea de valor, coraje y ánimo (voluntad, disposición). Esta misma noción aparece en las palabras dichas por Welte en el entierro de Heidegger. La cita de Derrida es la siguiente: "j'espère trouver une sorte d'encouragement à prendre ici la parole". Derrida Jacques, *Adieu a Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 11.

El abatimiento que sufre Derrida ante la muerte de Althusser, Levinas, Roland Barthes o Paul de Man obtura el humor, la ironía y sobre todo, la irreverencia presentes desde siempre en sus textos. En cada una de las oraciones fúnebres que Derrida escribe, la insolencia en la lectura cede su lugar a un tono respetuoso, grave, solemne y reservado, a un discurso que adopta la forma reverencial del saludo en el último/único adiós.

Adiós: es lo que queda por decir, finalmente. Adiós: es lo único que puede decirse con decencia. Derrida se niega, incluso a contar qué lo separó de Althusser o lo enfrentó con Lyotard, debido al dilema ético que supone elevar la voz ante el muerto: hablar en un momento así es casi indecente o podría parecerlo a menos que al hablar, las palabras dirigidas sin rodeos al otro que ha muerto sean tan fieles como las lágrimas que lo tutean:

a menudo, aquellos que se hacen oír en un cementerio vienen a dirigirse directamente, sin rodeos, a aquel de quien se dice que ya no está, que ya no está vivo, que ya no está aquí, que no podrá responder. Al hablar, las lágrimas tutean al otro, que guarda silencio, lo interpelan sin rodeos y sin contemplaciones, le apostrofan, le saludan o se confían a él. Esto no es necesariamente una necesidad convencional, como tampoco un fácil recurso retórico de la oración. Más bien es para facilitar el discurso, allí donde nos faltan las palabras, y porque cualquier lenguaje que hablara de sí mismo, o de nosotros, parecería indecente, como un discurso reflexivo que examinara retrospectivamente la comunidad dañada, su consuelo o su duelo, o eso que denominamos con esa expresión confusa y terrible el 'proceso de duelo'.³

Adiós, entonces, es lo único que sinceramente⁴ puede decirse ante la muerte del otro. Salvo el adiós, éticamente no habría más que infidelidades, ya sea la más fatídica de todas (la que supone un duelo posible)⁵ o aquella que desdoblándose siempre es capaz de redimirse:

Dos infidelidades [...] por un lado no decir nada que pertenezca sólo a uno mismo, a su voz propia, guardar silencio o al menos hacerse acompañar o preceder, como contrapunto, por la voz del amigo. Y entonces, como reconocimiento amistoso, como aprobación también, contentarse con citar, con acompañar aquello que pertenece al otro, más o menos directamente, dejarle

³ Derrida J., "Emanuel Levinas", ed. cit., p. 209.

⁴ Derrida señala en varias ocasiones que nunca es posible encontrar las palabras, saber qué es adecuado decir ante la muerte del otro. Pero con tal de evitar el silencio, basta con un 'Adieu'. De hecho en *Dar la muerte* Derrida postula tres sentidos del adiós: el saludo en el encuentro, el saludo en la separación y el a- Dios, el ante Dios que es ya un ante otro.

⁵ Derrida califica como infidelidad a aquella forma del duelo (duelo posible o verdadero) que convierte al otro en parte de nuestro recuerdo, y lo interioriza como un contenido más de nuestra existencia, devorando su cuerpo y su voz, su rostro y su persona. Ver Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, ed. cit., p. 45.

la palabra, eclipsarse ante ella, seguirla en su presencia. Pero este exceso de fidelidad terminaría por no decir nada, y por no producir ningún intercambio. [...] Sólo queda por hacer y por no hacer las dos cosas a la vez, corregir una infidelidad con la otra.⁶

Por eso mismo, y en un rodeo típicamente derrideano, el adiós no es la única forma de fidelidad ante la muerte del otro. A través de la cita y por medio de la *voz* que se cede ni bien se ha tomado la palabra es posible ofrecer al muerto una fidelidad sin precedentes: la del duelo imposible. Devolverle al muerto la palabra, cedérsela, en eso consiste el duelo imposible o la aporía del duelo que afirma la posibilidad de lo imposible: mantener al otro en mí, como otro.⁷ A través de la cita mi voz se entrecomilla, devolviéndole al otro la palabra. Incluso, puede decirse que no hay cita que no sea una cita de/en memoria:

En última instancia en el extremo mismo de la más ambigua fidelidad, un discurso 'en memoria de' o 'a la memoria de' podría incluso desear sólo citar, siempre suponiendo que uno sepa dónde comienza una cita y dónde terminarla. La fidelidad requiere una cita, en el deseo de dejar hablar al otro; y la fidelidad requiere que uno no sólo cite, que no se limite a citar.⁸

Al cederle la palabra al otro, lo dejo hablar en mi voz y mi voz no es ya sino la resonancia del otro en mí, capaz de obturar en el habla ante la muerte todo resto de exhibición personal. No en vano en el *Adieu a Emmanuel Levinas* Derrida utiliza el verbo *laisser* (dejar, permitir, legar, pero también confiar) para referirse a este abandono de sí, a este dejar-se hablar/habitar por el otro al que cedemos la palabra:

Pour dire cette émotion sans précédent, celle que je ressens ici et partage avec vous, celle que la pudeur nous interdit d'exhiber, pour préciser sans confidence ni exhibition personnelle en quoi cette émotion singulière tient a la responsabilité confiée en heritage, permettez-moi de laisser encore la parole à Emmanuel Levinas dont j'aimerais tant entendre aujourd'hui la voix. [Para decir esta emoción sin precedente, la que experimento aquí y comparto con ustedes, la que el pudor nos impide exhibir, para precisar sin confianzas ni exhibición personal en que esta emoción singular se debe a la responsabilidad confiada como herencia, permítanme dejarle una vez más la palabra a Emmanuel Levinas cuya voz tanto me gustaría escuchar hoy.]⁹

⁶ Derrida Jacques, "Las muertes de Roland Barthes", *Cada vez única el fin del mundo*, ed. cit., p. 67.

⁷ Ver Cragnolini, M. B., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p.38.

⁸ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, ed. cit., p.62.

⁹ Derrida, J., *Adieu a Emmanuel Levinas*, ed. cit., p. 18. Agradezco a María Silva la traducción de los fragmentos citados en francés.

Es innegable la resonancia que la voz *laisser* tiene en el fragmento citado. El texto recoge exhaustivamente su increíble multiplicidad, explotando todo su potencial semántico: ninguna acepción de *laisser* es dejada de lado. Muy por el contrario, la frase en su totalidad parece precisarlas todas para poder expresar lo que expresa. Decir lo que allí se dice de Levinas (que sólo cediéndole la palabra es posible hablar de él porque está muerto) es también, para la frase, un dejarse habitar por los múltiples sentidos y ocurrencias de un término que, en su diseminación, la deconstruye completamente. A su turno aparecen *confiée* (confiar), *responsabilité* (responsabilidad), *permettez- moi* (permitame), *heritage* (herencia), todas estas acepciones ofrecidas por el diccionario para el término *laisser*.

Cederle la palabra al otro, antes que indicar el permiso para que el otro hable constituye la evidencia de que es ilusorio suponer que el otro estuvo alguna vez callado, o podría alguna vez estarlo, sin haber tomado ya la palabra, desde siempre, para hacer uso de la voz, de su voz en mí. Precisamente en esto consiste la posibilidad de lo imposible que domina toda la retórica del duelo:

Quando pronuncio Roland Barthes [...] es a él en mí a quien nombro, me dirijo a él en mí, en vosotros, en nosotros, a través de su nombre. Todo lo que ocurre y todo lo que se dice a propósito de él queda entre nosotros. El duelo comienza en ese punto. Pero ¿cuándo? Porque antes del acontecimiento incalificable que llamamos muerte, la interioridad (del otro en mí, en vosotros, en nosotros) había empezado ya a hacer mella.¹⁰

En los textos escritos para los amigos y maestros muertos, Derrida vincula voz y alteridad de una manera inédita hasta entonces en su filosofía. Inicialmente, es decir en textos como *De la gramatología*, *La escritura y la diferencia*, *La voz y el fenómeno*, etc., la voz era entendida como *phoné*, como voz de la voz, índice inequívoco de falogocentrismo y perteneciente, por lo tanto, a la historia de la metafísica de la presencia cuya característica es hacer violencia contra el otro más que intentar pensarlo.

A partir de la década del 80, y en textos como *Memorias para Paul de Man*, *Adiós a Emmanuel Levinas*, *Psyché* y *Las muertes de Roland Barthes*, se produce un desplazamiento. La voz, tal y como aparece en estos textos, no es ya la *phoné* falogocéntrica sino la *voix* de la tanatoheterografía, la *voix* que habla, en definitiva, acerca de la posibilidad de un pensamiento del otro, de un modo de pensar la alteridad.

A partir de aquí, entonces, se expondrá, en primer lugar, la cuestión de la voz, tal y como aparece en *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*. En segundo término, cómo la idea de retórica presente en *Memorias para Paul de Man*, termina por modificar esta noción de voz en la elaboración de un pensamiento otro /del otro. Finalmente, señalaremos algunos problemas surgidos, via Heidegger, para este planteo.

¹⁰ Derrida, J., "Las muertes de Roland Barthes", ed. cit., p. 68.

El problema del signo

La voz y el fenómeno y *De la gramatología* son dos textos que, en cierto sentido, funcionan en espejo. Ambos aparecen en 1967 y forman una trilogía con *La escritura y la diferencia*, publicada el mismo año. Si bien las tres obras plantean la noción de escritura como forma de resistencia al logocentrismo, serán las dos primeras las que se ocupen de la crítica al concepto de signo.

Para Derrida, el signo husserliano (*Zeichen*) y el definido por Saussure (*signe*) presentan el mismo problema: su pertenencia a la época de la metafísica de la presencia. El *Zeichen* y el *signe* son nociones esencialmente teológicas solidarias del fonologocentrismo ya que suponen una proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. Esta copertenencia epocal es para Derrida el verdadero problema del signo, algo mucho más relevante que detenerse a señalar en qué se diferencian el *signe* del *Zeichen*. Sin embargo, esa distinción está esbozada en *La voz y el fenómeno*:

Se puede decir en alemán, con Husserl, sin absurdo que un signo (*Zeichen*) está privado de Bedeutung (es *bedeutungslos*, no es *bedeutsam*), no se puede decir en francés, sin contradicción, que un signo está privado de significación. Se puede hablar en alemán de la expresión (*Ausdruck*) como *bedeutsame Zeichen*, como hace Husserl; no se puede, sin redundancia, traducir *bedeutsame Zeichen* por signo significante, lo que deja imaginar, contra la evidencia y contra la intención de Husserl, que podría haber signos no significantes.¹¹

Antes de atender a las diferencias entre *Zeichen* y *signe* es preciso esclarecer qué se privilegia mediante esos términos. En *La voz y el fenómeno* Derrida advierte que en el concepto de signo está implicado el *privilegio necesario* de la foné, es decir, de la voz como aquello capaz de conservar a la vez la idealidad y la presencia:

El privilegio necesario de la foné que está implicado por toda la historia de la metafísica, Husserl lo radicalizará explotando todos sus recursos con el mayor refinamiento crítico. Pues no es a la sustancia sonora o a la voz física, al cuerpo de la voz en el mundo, a lo que reconocerá una afinidad de origen con el logos en general, sino a la voz fenomenológica, a la voz en su carne trascendental, al soplo, a la animación intencional que transforma el cuerpo de la palabra en carne, que hace del *Körper* un *Leib*, una *geistige Leiblichkeit*.¹²

Esto también es explicado en *De la gramatología*. Allí Derrida –usando casi los mismos términos que en *La voz y el fenómeno*– resalta el carácter *necesario* y *obligatorio* del privilegio de la

¹¹ Derrida, J., *La voz y el fenómeno*. Madrid, Pre-Textos, 1985, p. 57.

¹² Derrida, J., ob. cit., p. 53.

phoné. Su furiosa inevitabilidad responde a la lógica propia de la metafísica de la presencia en la que el privilegio de la palabra hablada es, a la vez, el perjuicio de la escritura.

El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la economía (digamos de la 'vida', de la 'historia' o del 'ser como relación consigo'). El sistema del 'oírse-hablar' a través de la sustancia fónica —que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente— ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera.¹³

Incluso, al final de ese párrafo hay una nota del propio Derrida que dice: "Este es un problema que abordamos más directamente en *La voz y el fenómeno*."¹⁴

Las citas anteriores muestran que ambos textos trabajan en el mismo sentido, ubicando el concepto de signo en el seno mismo del proyecto metafísico que considera la voz como una expresión directa del lenguaje y la vincula con el logos, término que condensa todas las determinaciones metafísicas de la verdad. Si el fonocentrismo es solidario del logocentrismo es porque el logos mantiene con la *phoné* un vínculo esencial y originario.¹⁵ La *phoné* es inmediatamente próxima de lo que en el pensamiento como logos tiene relación con el sentido : lo produce, lo dice, lo recoge.¹⁶ El habla que se pretende plena, la coincidencia entre decir y querer decir, es una ilusión fono-logo-céntrica propia de una filosofía concentrada en la idealidad. En *La voz y el fenómeno* Derrida sostiene que la *phoné*, la palabra viva, parece preservar mejor la idealidad y la presencia ya que la voz interior con la que me expreso dentro de mí, en la presencia silenciosa de la conciencia, guarda el sentido en su pureza. De ahí que este modo de la metafísica de la presencia en la forma de la idealidad llamado fenomenología,¹⁷ sea también una filosofía de la vida:

Filosofía de la vida, no sólo porque en su centro la muerte no se ve reconocer más que una significación empírica y extrínseca de accidente mundano, sino porque la fuente del sentido en general está determinada siempre como el acto de un vivir, como el acto de estar vivo, como *Lebendigkeit*.¹⁸

Esta *vida* es indisociable de la espiritualidad del *soplo vital* que sustenta la palabra plena en un sujeto que hablando es conciente de estar presente a lo pensado, en la cercanía máxima

¹³ Derrida J., *De la gramatología*, ed. cit., p.13.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ En este caso, el término 'originario' alude a la idea metafísica y ontoteológica de origen absoluto, de fundamento, de *arché*. Por otro lado, y más adelante en el presente trabajo, se hace referencia al 'carácter originario' de la voz. En este segundo caso, se trata del origen no originario, que no funda nada al permanecer perpetuamente desplazado de sí mismo.

¹⁶ Ver Derrida, J., ob. cit., p. 17.

¹⁷ Ver Derrida J., *La voz y el fenómeno*, ed. cit., p. 47.

¹⁸ Ibid.

con lo ideal ya que, para ello, no necesita de ningún instrumento o accesorio externo.¹⁹ Así, esta *filosofía de la vida* resguarda la identidad e integridad del sujeto en el teatro de la interioridad. En ese espacio puro e incontaminado, el sujeto permanece inmune a cualquier duda acerca de la realidad, la veracidad, la certeza y la alteridad. El otro es, en todo caso, reducido y economizado, violentado por esa interioridad que lo condena a formar parte de su propia mismidad.

Ahora bien, es posible dislocar la integridad de la voz y con ello, desarticular al sujeto parlante, autónomo y autosuficiente, replegado en sí mismo. Poder pensar al otro puede ser también pensar la voz de otra manera, pensar en otra voz. Para ello, es preciso desvincular la voz del signo y relacionarla con otra cosa: abrirla, por ejemplo, al ámbito de la escritura y las figuras retóricas.

Ensayos sobre epitafios

Derrida dedica a la memoria de Paul de Man dos textos, dedicados ellos mismos a la retórica. *Psyché: Invenciones del otro* y *Memorias para Paul de Man* son textos *dedicados* en dos sentidos: por un lado son *sobre* retórica (se dedican a tratar este tema) y por otro, son *para* Paul de Man (están destinados al amigo muerto, en dativo). Derrida sostiene que el ‘dativo de la muerte’²⁰ (morir por el otro, dar tu vida al otro en el sentido de ‘morir en lugar del otro’) es radicalmente imposible ya que *muerte* sería el nombre que suspende toda experiencia del dar-quitarse pues sólo desde ella y en su nombre es posible dar o quitar:

Quisiera dedicar esta conferencia a la memoria de Paul de Man. Permítanme hacerlo muy simplemente, tratando de pedirle prestado todavía, entre otras, las cosas que nosotros hemos recibido de él, algún rasgo de serena creación que marcaba la fuerza y el brillo de su pensamiento.²¹

Sin embargo, el hecho de destinarse a Paul de Man, a su memoria, hace de ellos textos *sobre* Paul de Man, y por ende, textos en los que resulta complejo establecer cuál es el tema que tratan: son a la vez sobre retórica y sobre Paul de Man, incluso podría pensarse en una suerte de sinonimia entre retórica y Paul de Man. De este modo los textos serían sobre retórica, es decir, sobre Paul de Man, siendo ‘retórica’ y ‘Paul de Man’ dos términos que refieren a una misma cuestión. Tal vez, hablar de Paul de Man y hablar de retórica sea, finalmente, hablar de lo mismo: *es decir de lo otro*. En *Memorias para Paul de Man*, el nombre Paul de Man es siempre un modo de nombrar al otro, es el nombre con el que el otro irrumpe, literalmente,

¹⁹ Ver De Peretti, C., “La violencia del discurso metafísico” en Jacques Derrida. *Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.

²⁰ Ver Derrida J., *Dar la muerte*, Madrid, Paidós, 2000, p.49.

²¹ Derrida, J., *Psyché: Invenciones del otro*, www.jacquesderrida.com.ar/textos/psyche, p.2.

en el texto. Paul de Man es el otro textual del texto de Derrida ya que las *Memorias para Paul de Man* están constantemente intervenidas por los textos demanianos.

Derrida hace de Paul de Man el tema de un texto que se ajusta plenamente a la definición de autobiografía dada por el propio de Man: lejos de tratarse de un género literario entre otros, la autobiografía es una figura de lectura que tiene lugar en los textos en los que el autor se declara el tema de su propia comprensión. Un texto autobiográfico ejemplar, capaz de ilustrar este vínculo entre retórica y epistemología es el *Ensayos sobre epitafios* de William Wordsworth.

Los *Ensayos sobre epitafios* se fundan en un sistema de metáforas que engendran un aspecto tropológico *dominado* por la figura de la prosopopeya, es decir, la atribución ficcional de la voz a una entidad carente de ella:

[...]la figura de la prosopopeya, la ficción de un apóstrofe a una entidad ausente, muerta o muda, que plantea la posibilidad de la respuesta de esta entidad al tiempo que le confiere el poder del habla. La voz asume boca, ojo, y finalmente rostro, una cadena que se manifiesta en la etimología del nombre del tropo, *prosopon poiein*, conferir una máscara o un rostro (*prosopon*).²²

La prosopopeya es el tropo de la autobiografía y, en términos de estilo, es el arte de la transición delicada y las transformaciones graduales. La estilística del epitafio opera asimismo mediante desplazamientos deslizantes y gradaciones suaves, con lo cual la prosopopeya es también la figura principal en este tipo de discurso. Se ve así cómo mediante la prosopopeya, Paul de Man iguala epitafio con autobiografía, un (dos) tipo(s) de discurso caracterizado por la ficción de la voz de ultratumba:

*en los Ensayos sobre epitafios, [Wordsworth] no hace sino evocar la amenaza latente que mora en la prosopopeya, a saber, que al hacer que los muertos hablen, la estructura simétrica implica, por la misma moneda, que los vivos se quedan mudos y helados en su propia muerte. La conjetura del ‘¡Detente viajero!’ adquiere así una connotación siniestra que no es sólo la prefiguración de la mortalidad propia, sino el ingreso real en el mundo helado de los muertos.*²³

El lenguaje de la metáfora, de la prosopopeya y de los tropos hace que lo desconocido sea accesible a la mente y a los sentidos: he ahí lo siniestro, el peligro del *prosopon poiein*, aquello inherente a la autobiografía que de Man llama “desfiguración de la mente”. Entonces la escritura, que recurre constantemente a este tipo de lenguaje, corre el riesgo de caer en la misma

²² de Man, P., “La autobiografía como des-figuración”, *La retórica del romanticismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 154.

²³ de Man, P., ob. cit., p. 156.

perplejidad que apresa a los personajes de Wordsworth: todos ellos de alguna manera sordos, eternamente privados de voz y condenados a la mudez.²⁴

Para Derrida, el rasgo más inquietante de la prosopopeya es su capacidad de apostrofar, ese poder de interpelación que invade todo el espectro de la voz: “la prosopopeya sigue siendo una voz ficcional, aunque creo que su voz ya invade toda voz real o presente”.²⁵ Así, la retórica opera sobre la voz un trastocamiento definitivo, confiriéndole un carácter ficcional y vinculándola con la escritura. La retórica abre la voz a perspectivas inéditas, inimaginables hasta entonces en la filosofía de Derrida.

Esto es posible porque, como indica la dedicatoria citada al principio de este apartado, Derrida toma prestada de Paul de Man la idea de retórica como un modo de pensar al otro, es decir, como una crítica a la metafísica. En este sentido, *Memorias para Paul de Man* es un texto organizado en torno a una serie de retóricas que, en su proliferación, muestran distintos aspectos de la alteridad y desempeñan un rol fundamental en el tránsito de la *phoné* hacia la *voix*. Estas retóricas son: la retórica del duelo, la retórica arquitectónica y la retórica de la temporalidad. Cada una de ellas establece el *dominio* de una figura principal.

La *retórica del duelo* aparece dominada por la prosopopeya, que anuda memoria y nombre propio. Derrida sostiene que a la muerte del otro nos abocamos a la memoria y a la interiorización, a desarrollar una suerte de metonimia del otro en nosotros. Así la memoria hace en nosotros lugar para un cuerpo, una voz y un alma: dentro de mí comienza a albergarse algo que es mayor que yo y es otro, porque fuera de mí, ya no es nada. Sin embargo, la clausura de esta memoria interiorizante es resistida por el otro en virtud de la prosopopeya que mantiene el duelo imposible. La posibilidad de lo imposible domina toda la retórica del duelo²⁶ que, entonces, funciona aporéticamente. Así, en el duelo el éxito fracasa y el fracaso triunfa porque aunque se lleve a cabo la imposible transformación del otro en parte de nosotros, hay siempre un resto de respeto por el otro en tanto otro. Derrida explica esta duplicidad retomando una distinción sobre la cual Paul de Man no dejó nunca de volver: la oposición entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*, planteada por Hegel en la *Enciclopedia*. En alemán, ambos términos significan ‘memoria’, aunque el primero refiere a una memoria interiorizante, al recuerdo como la reunión interior y preservación de la experiencia. El segundo término, *Gedächtnis*, hace referencia tanto a la memoria voluntaria (a la facultad mecánica de memorización) como a la memoria que piensa, es decir, a la memoria del *Denken*. Entonces, el trabajo de duelo en el que no podemos no mantenernos, constituye, en principio, una *Erinnerung imposible*:

El movimiento de la interiorización mantiene dentro de nosotros la vida, el pensamiento, el cuerpo, la voz, la mirada o el alma del otro, pero en la forma de esos *hypomnemata*, memorandos, signos o símbolos, imágenes o representacio-

²⁴ Ver de Man, P., ob. cit., p. 157.

²⁵ Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, ed. cit., p. 40.

²⁶ Ver Derrida, J., ob. cit., p.45.

nes mnésicas que son sólo fragmentos discontinuos, distantes y dispersos, sólo 'partes' del otro ausente. A la vez son partes de nosotros, incluidas en 'nosotros' en una memoria que de pronto parece mayor y más vieja que nosotros, 'mayor', más allá de toda comparación cuantitativa: sublimemente mayor que esto otro, mayor que sí misma, inadecuada para sí misma, preñada de este otro. Y la figura de esta memoria acongojada se convierte en una suerte de (posible e imposible) metonimia, donde la parte representa el todo y más que el todo que ella excede. Una metonimia [...] que dice lo otro y hace hablar al otro, pero lo hace con el propósito de dejar que el otro hable, pues el otro habrá hablado primero. No tiene más opción que dejar hablar al otro, pues no puede hacer hablar al otro sin que el otro ya haya hablado, sin esa huella de habla que viene del otro y que nos dirige hacia la escritura tanto como hacia la retórica.²⁷

Sin embargo, el momento en el que, en virtud de la memoria acongojada, la prosopopeya se vuelve metonimia, es también el instante del pasaje de la memoria como *Erinnerung* a la memoria en tanto *Gedächtnis*: aquello que la memoria interiorizante evoca se remite al pensamiento y se piensa a sí mismo como una parte que es mayor que el todo. Es la memoria (*Gedächtnis*) de lo otro como otro, la huella no totalizable que es inadecuada para sí misma y para lo mismo. Derrida recuerda que Paul de Man sostenía que la memoria no sólo funciona mejor cuando trabaja con listas de nombres sino que todo en la memoria como *Gedächtnis* es del orden del nombre. Justamente el nombre propio, esa cámara funeraria potenciada, determina que en nuestra memoria llamemos 'vida de Paul de Man' al momento en que Paul de Man mismo podía responder en y al nombre de Paul de Man porque:

En el momento de la muerte el nombre propio permanece; a través de él podemos nombrar, llamar, invocar, designar, pero sabemos, podemos pensar [...] que Paul de Man mismo, el portador de ese nombre y único polo de esos actos, estas referencias, nunca volverá a responder a él, nunca responderá él mismo, nunca más, excepto a través de lo que misteriosamente llamamos nuestra memoria.²⁸

Aquí cabría agregar que a través de nuestra *memoria apostrofada* (memoria que es el resultado de la diferencia entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*) será el otro quien, efectivamente, responda en su nombre cada vez que se lo invoque, aunque siempre será con nuestra voz. Esta diferencia entre *Erinnerung* y *Gedächtnis* obedece a la estructura de la relación con el otro:

La tesis de Paul de Man [...] es que la relación entre *Gedächtnis* y *Erinnerung*, entre memoria y recuerdo interiorizante, no es 'dialéctica', como querrían la in-

²⁷ Derrida, J., ob. cit., p. 47.

²⁸ Derrida, J., ob. cit., p. 60.

interpretación hegeliana y la interpretación de Hegel, sino de ruptura, heterogeneidad, disyunción.²⁹

El desvío de Paul de Man respecto a la interpretación canónica de Hegel registrado en la cita anterior, estructura la *retórica arquitectónica*. En ella la figura dominante es la lectura y de su definición depende la definición misma de deconstrucción. Complejizando la enunciación en su propio texto, Derrida destaca la complejidad que el vínculo lectura-deconstrucción adquiere en Paul de Man y reconoce en su modo de leer desviado cierto estilo de lectura deconstructiva.³⁰ En este sentido, para Derrida es imprescindible aclarar que *Visión y ceguera*³¹ no es simplemente un libro de lecturas: allí Paul de Man hace una lectura de Blanchot leyendo a Mallarmé y de Poulet leyendo a Proust. Hacer una lectura de Blanchot en tanto 'lector de' es completamente diferente de leer a Blanchot, a secas. Si bien es cierto que cada palabra de Blanchot es ya una lectura de Valéry, Mallarmé, Proust, etc., resulta por demás significativo que de Man elija de Blanchot y de Poulet los momentos en los que estos leen, explícitamente. Incluso en esta enumeración, podemos sumar al propio Derrida que subraya los momentos en los que Paul de Man leyendo a Blanchot leer a Mallarmé y a Poulet leyendo a Proust.

La lectura desviada es a la vez una lectura explícita, que incluso traza, como en un sistema de postas, itinerarios específicos. En *Memorias para Paul de Man* Derrida adopta los itinerarios de lectura demanianos y así llega hasta Mallarmé pasando por Blanchot, o a Proust vía Poulet. Incluso llega a Hegel.

Leer a otro leer hasta llegar a Hegel. Arribar a Hegel a través de la lectura del otro: Derrida confía en las lecturas de Paul de Man, confía en que ellas sabrán llevarlo hasta Hegel y le revelarán un trayecto particular. Pero, ¿por qué vale la pena seguir la lectura que Paul de Man hace de Hegel? Precisamente porque se trata de una interpretación que implica asumir un riesgo, porque leer así es un ejemplo de pensamiento fuerte:

Es fácil ver qué clase de lectura de Hegel o teoría de la lectura de Hegel podría llevarnos a compararlo con una perspectiva muy diferente. [...] Pero lo que interesa aquí es aquello que esta interpretación fuerte desafía o desplaza en el sistema de supuestos tradicionales, filológicos, en la teoría normativa de la lectura (en particular la de Hegel), que dan por sentado tanto las instituciones filosóficas como las instituciones literarias, pero también los debates académicos que a veces los contraponen.³²

En un típico movimiento de lectura deconstructiva, Derrida sigue a Paul de Man al señalar el lugar que tiene la alegoría en el sistema hegeliano. Esta particular interpretación de la *Esté-*

²⁹ Derrida, J., ob. cit., p.67.

³⁰ Derrida, 1998, p. 75.

³¹ Texto de Paul de Man que Derrida analiza en *Memorias para Paul de Man*.

³² Derrida, J., ob. cit. p.77.

tica de Hegel encuentra su justificación en cierta retórica arquitectónica según la cual habría ciertos *ángulos olvidados* que funcionan como la *pedra defectiva* del sistema hegeliano:

Uno primero localiza, en una arquitectónica, en el arte del sistema, los 'ángulos olvidados' y 'la piedra angular defectiva', lo cual desde el comienzo, amenaza la coherencia y el orden interno de la construcción. [...] Es requerido por la arquitectura que la piedra no obstante, de antemano, deconstruye desde dentro. Asegura su coherencia mientras localiza de antemano, de un modo que es visible e invisible a la vez (es decir, un ángulo), el sitio que se presta a una deconstrucción por venir.³³

La alegoría sería, entonces, este ángulo olvidado-piedra defectiva del hegelianismo. Su doble condición (central y marginal a la vez) permite evidenciar la condición misma de la deconstrucción, siempre ya obrando dentro del sistema a ser deconstruido, no en el centro sino en un centro excéntrico, en un ángulo cuya excentricidad garantiza la sólida concentración del sistema, participando de la construcción de lo que al mismo tiempo amenaza con deconstruir.³⁴

La deconstrucción está siempre en obra en la obra, como una fuerza de dislocación, y la alegoría, dado que tiene el poder de unir lo que separa, detentaría esta eficacia:

si la alegoría sigue siendo una figura, y una figura entre otras, en el momento mismo en que, articulando el límite, marca un exceso, es porque dice de otro modo, algo acerca de lo otro. [...] La alegoría habla (a través de) la voz del otro, de allí el efecto fantasma.³⁵

Como la prosopopeya, la alegoría también habla la voz del otro y dice algo acerca de la alteridad: se trata de figuras fantasmales que fantasmizan el texto mismo.³⁶ El modo de darse de la deconstrucción, hace de la deconstrucción misma un fantasma, perpetuamente entre filosofía y literatura:

Al menos es por esta razón, pero habría otras, que la deconstrucción más rigurosa no se ha presentado jamás como extraña a la literatura, ni sobre todo como algo posible. [...] El peligro para una tarea de deconstrucción, sería más bien la posibilidad, y el volverse un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción,

³³ Derrida, J., ob. cit. p. 81.

³⁴ Ver Derrida, J., ob. cit., p. 82.

³⁵ Derrida, J., ob. cit. p. 88.

³⁶ La condición fantasmática de estas figuras reside en que trabajan lo ilocalizable. Tanto la alegoría como la prosopopeya operan en el entre, abriendo la posibilidad de lo imposible. Así, por medio de ellas, la deconstrucción se da.

de su fuerza y de su deseo si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible: es decir del otro.³⁷

La fuerza de la lectura desviada, de la misma deconstrucción, incluso la fuerza de contaminación entre filosofía y literatura, será retomada en la *retórica de la temporalidad* que, orientada hacia la promesa, une la alegoría con la ironía. En este punto Derrida retoma la pregunta de Paul de Man acerca de si la filosofía que ha sabido permanecer ciega a su propia retoricidad puede dar cuenta de la relación que el habla tiene consigo misma. La elucidación de este interrogante está introducida por el comentario de dos textos: “El sentido de una palabra” de Austin y *¿Qué significa pensar?* de Heidegger. Así como es imposible imaginar una problemática o una retórica más alejada de las de Heidegger que las de Austin, no caben dudas que equidistante de ambas se encuentra la de Paul de Man:

Paul de Man no pertenece a ninguna de ambas, y escribe un nuevo texto que por tanto al principio parece ilegible o inaceptable para ambas partes.³⁸

En esta discusión fantasmática organizada por Derrida; entre Austin y Heidegger, opera Paul de Man. Según Derrida, los textos de Paul de Man sobre la promesa reformulan tanto la concepción heideggeriana del habla como la separación constatativo-performativo de Austin.

Parodiando discretamente a Heidegger, Paul de Man deforma o desplaza la célebre consigna ‘*Die Sprache spricht*’ (el habla habla), reemplazando *spricht* (habla) por *verspricht* (promesa). Con esto sugiere que no hay *sprechen* originario modalizado luego en una promesa sino que la esencia misma del habla es la promesa. No hay habla que no prometa: apenas abrimos la boca, apenas hay un texto, prometemos.

Este postulado pone en juego y a la vez reelabora la teoría de los actos de habla de Austin. Según Paul de Man la promesa tiene que ver con lo imposible y por eso, su estructura es aporética. Esto no implica el abandono de la distinción preformativo-constatativo sino, más bien, obliga a pensar la promesa como una entidad en la que el aspecto constatativo funciona junto al preformativo, como dos polos que operan parasitándose. Paul de Man postula, entre constatativo y preformativo, un vínculo de indisociabilidad. Del mismo modo, y siguiendo con la lógica aporética, concibe la alegoría como reverso de la ironía.

Así, la *retórica de la temporalidad* une en la aporía, alegoría e ironía, y explícita, de este modo, la idea demaniana de disyunción:

[...] la aporía provoca un brinco de memoria y un desplazamiento del pensar que nos retrotrae no sólo hacia una unidad ‘más vieja’ que la oposición sino también hacia un nuevo pensar de la disyunción, de una disyunción cuya estructura es

³⁷ Derrida J., *Psyche: Invenciones del otro*, ed. cit., p 12.

³⁸ Ob. Cit., p. 125.

totalmente otra, olvidada o aún venidera, venidera por olvidada, y siempre presupuesta por la oposición.³⁹

Hacia el final, Derrida cede nuevamente la palabra a Paul de Man para mostrar cómo esta aporricidad evoca y promete, un pensamiento otro:

Si la crítica de la metafísica está estructurada como una aporía entre el lenguaje performativo y el constataivo, esto equivale a decir que está estructurada como retórica. Y como, si uno desea conservar el término 'literatura', uno no debería vacilar en asimilarlo con la retórica, se seguiría entonces que la deconstrucción de la metafísica, o 'filosofía', es una imposibilidad en la exacta medida en que es 'literaria'.⁴⁰

Las tres retóricas precedentes evidencian que el desplazamiento de la *phoné* hacia la *voix* permite entender la voz como una figura del otro. En este proceso, la aporía y la disyunción juegan un papel fundamental. Como se verá de inmediato, se trata de dos conceptos particularmente fructíferos para enfrentar a Heidegger, un autor que opone una particular resistencia al desplazamiento arriba enunciado.

No en vano el texto en el que Derrida discute el ser-para-la-muerte se llama *Aporías*: el título hace referencia a una lógica que, dice Derrida, "*se me ha impuesto regularmente, desde hace tanto tiempo*"⁴¹ y trata de lo imposible, lo difícil y lo impracticable.

Retórica de la amistad

Tal vez Derrida no haya sido con ningún autor tan insistente como con Heidegger. Constantemente, Derrida enfoca los distintos aspectos de una obra que, de principio a fin, se imbrica con la suya propia de manera definitiva. El recorrido derrideano de Heidegger incluye desde el comentario de una nota al pie de *Ser y Tiempo* hasta el análisis terminológico, argumental y conceptual; incluyendo además las polémicas en las que Heidegger se vio involucrado.⁴² En este sentido, afirma en *Schibboleth*:

Segundo paréntesis: más de una vez me he abstenido de evocar la interpelación de Heidegger o a Heidegger. Su necesidad no puede escapar a nadie. Por la misma razón no diré nada en este lugar de lo que habría que decir de otros pensadores, de Buber, de Levinas, de Blanchot, de otros aún.⁴³

³⁹ Derrida J., *Memorias para Paul de Man*, ed. cit., p. 136.

⁴⁰ Ob. cit., p. 137.

⁴¹ Derrida J., "Se ruega insertar" en *Aporías*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁴² En *Aporías*, Derrida retoma la polémica Heidegger-Levinas.

⁴³ Derrida J., *Schibboleth*, trad. Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 87.

Derrida bebió de Heidegger cuanto pudo, sin por ello dejar de discutirlo. Derrida discute y bebe, a la vez. Pero el brebaje heideggeriano es siempre un mal trago. Nada más parecido a un maestro que Heidegger. Nada más diferente de un colega. Heidegger tiene en la filosofía de Derrida un lugar tan eminente como ambiguo, algo de aquel maestro alemán del que habla Paul Celan en “Fuga de la muerte” (“*Todesfuge*”): “la muerte es un Maestro de Alemania sus ojos son azules/ te alcanza con bala de plomo da en el blanco” (*der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau/ er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau*).⁴⁴

El esmero con el que el maestro alemán enseña el ser –para- la- muerte no encuentra eco (no da en el blanco) en Derrida, ese espectro ineducable que no aprendió nunca a vivir. Así, la distancia insalvable que los une, a la vez los separa: en cierto sentido, el debate entre ellos siempre es el mismo, aunque adopta diversas figuras. Derrida vuelve perpetuamente sobre una única cuestión: cierta ambigüedad que con respecto a la metafísica de la presencia persiste en la filosofía de Heidegger. Ya en *De la gramatología* lo señala:

Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre ‘la voz del ser’ y la *phoné*, entre el ‘llamado del ser’ y el sonido articulado; semejante ruptura (...) 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.⁴⁵

Sin embargo, serán los textos que conforman la serie *Geschlecht* (particularmente el II y el IV) los que den cuenta cabalmente de esa ambivalencia, dejando ver, incluso, la duplicidad que esta genera en el propio Derrida.

Así como Heidegger no termina de apartarse –ni de adaptarse, por cierto- de la metafísica de la presencia y del fonocentrismo, tampoco Derrida toma, con respecto a él, una posición definitiva: nunca deja de rechazar y de aceptar, a la vez, sus planteos. Aquí no se trata, simplemente, de afirmar que Derrida tiene con Heidegger algunas diferencias sino de entender a Heidegger como un espectro impredecible del que Derrida no se puede librar.⁴⁶ Con Heidegger nunca se sabe: siempre parece estar dispuesto a jugarle una mala pasada (una broma pesada) a Derrida. El problema de la voz del otro es, en este sentido, paradigmático ya que cuando interviene Heidegger, el desplazamiento de *phoné* a *voix* no opera, o al menos, no lo hace de la misma manera que en el resto de los casos⁴⁷. Así en *La mano de Heidegger, voix y*

⁴⁴ Celan, P., *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 301.

⁴⁵ Derrida J., *De la gramatología*, ed. cit., p. 30.

⁴⁶ Habría que indagar las consecuencias de afirmar que Heidegger es a Derrida lo mismo que Derrida a Heidegger: un espectro.

⁴⁷ En *La voz y el fenómeno* y con respecto a Husserl, Derrida diferencia claramente *voix* de *phoné*. La *phoné* se vincula al soliloquio, a la vida solitaria del alma. En ese sentido, la *phoné* permanece unida al fonocentrismo. La *voix*, en cambio, que aparece, por ejemplo, en el título mismo del texto, tiene que ver con la detección en el sistema husserliano de un elemento extraño y excesivo. Se trata del ‘Estoy muerto’, frase imposible de Poe, que evidencia que la *voix* es desde siempre desbordada. Derrida llama a esto ‘libertad del lenguaje’.

phoné, esos dos términos que aparecen siempre distanciados, espaciados uno del otro, y que remiten incluso, a una distancia originaria, aparecen juntos:

*Et j'ajouterais, ce que Heidegger ne dit pas mais qui me paraît encore plus décisif, manuscriture immédiatement liée à la parole, c'est-à-dire plus vraisemblablement système d'écriture phonétique, à moins que ce qui rassemble Wort, zeigen et Zeichen ne passe pas toujours nécessairement par la voix et que la parole dont parle ici Heidegger soit essentiellement distincte de toute phoné. [Y yo agregaría lo que Heidegger no dice pero que me parece aún más decisivo, manuscritura directamente ligada al habla, es decir, más verosímilmente sistema de escritura fonética, a menos que lo aquello que liga Wort, zeigen y Zeichen no pase necesariamente siempre por la voz y que el habla a la que se refiere aquí Heidegger sea esencialmente diferente de toda phoné.]*⁴⁸

En el párrafo arriba citado, Derrida se pregunta a qué se refiere Heidegger cuando, aún sin decirlo, piensa la escritura manuscrita como inmediatamente ligada al habla. Según lo afirmado hasta ahora, Heidegger no puede no estar refiriéndose a un habla esencialmente distinta de toda *phoné*, porque incluso la *phoné*, proviene de la *voix*. La *phoné* es esencialmente siempre distinta de sí misma, porque siempre es ya *voix*. Así, la posibilidad misma de la distancia y el espaciamiento, su dimensión estructural, evidenciaría la preeminencia de la *voix*, en tanto voz del otro, frente a sus realizaciones (*voix* y *phoné*).

La *voix*, fórmula de la alteridad, es en sí misma distancia y por eso, a la vez lejanía y proximidad. Derrida incluso utiliza el término *estar-al-alcance-de-la-voz* cuando se pregunta, en *Geschlecht IV*, por el lugar de la voz en el pensamiento heideggeriano. En ese texto, aparecen citadas tres traducciones de un fragmento del §34 de *Ser y Tiempo* donde Heidegger sostiene que en la escucha de su voz (*Stimme/voix*) el Dasein porta junto a sí al amigo: *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*. En la nota al pie en donde figuran estas tres traducciones, Derrida indica que aún más desconcertante sería consultar las traducciones en otras lenguas. Esta es la que propone Jorge Eduardo Rivera para el español: “como un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.”⁴⁹

Como en el caso de Paul de Man, la voz en Heidegger también desempeña el papel principal en una retórica que, además, constituye: se trata de la *retórica de la amistad*. Organizada en torno a la figura de la metonimia y la evocación, presenta numerosos puntos de contacto con la *retórica del duelo* puesto que es posible reconocer en la evocación metonímica, algo del funcionamiento propio de la prosopopeya. En *Ser y Tiempo*, el amigo guarda silencio pero su voz es *evocada*. Se trata de un amigo que no habla porque, de alguna manera, (ya) no tiene voz; su voz es una resonancia en mí y él mismo una evocación. Casi como un muerto. Entre el amigo y la mutua reverberancia de la voz en la evocación, está comprendida la *llamada* y la

⁴⁸ Derrida J., “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, www.jacquesderrida.com.ar/frances, p. 19.

⁴⁹ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p.186.

etimología latina del *evocare*: ‘hacer salir llamando’.⁵⁰ El amigo, entonces, cuya voz escucho, no está aquí presente: es evocado, es llamado. Por eso “La voz del amigo, el amigo en su voz, está no en sí, sino en mí.”⁵¹

Pero ¿qué clase de voz es esta? ¿Qué la define? ¿Cómo es ?

Derrida señala que esta voz no está situada ni en el Dasein ni fuera de él, ni cerca, ni lejos y que, además, es una forma ejemplar que funciona en la ausencia misma del portador de la voz. La voz ejemplar, de carácter constitutivo y originario, es la voz del otro, la configuración ejemplar de todo posible otro:

Como voz, tampoco es en lo esencia, una especie de testigo, ese ojo de la conciencia que acompaña, vela y vigila [...] Pero si no es un ojo de la conciencia, tampoco es la voz interior de la conciencia, ya que esta voz no es interior. No podríamos plantear acerca de ella las cuestiones de tipo crítico o deconstructivo que podía requerir el recurso al monólogo a la voz puramente interior del ego en las Investigaciones Lógicas de Husserl. Aquí no hay un fenómeno de presencia a sí ideal en la voz interior. Se trata claramente de la voz del otro.⁵²

Aquí Derrida no tiene dudas: *se trata de la voz del otro*. Se trata también de una lectura confiada de Heidegger -tan confiada como las que hace cuando sigue a Paul de Man- que va de la mano con aquella otra, referida inicialmente, plagada de desconfianza y recelo, que por medio de un agregado (“*Et j’ajouterais, ce que Heidegger ne dit pas mais qui me paraît encore plus décisif*”) permanece carcomida de dudas.

Así, Derrida duda y no duda de Heidegger. Porque cuando Heidegger aparece, la incertidumbre se apodera del texto, dejando a Derrida vacilante y desconcertado, sin poder decidir qué hacer.

¿Qué hacer con él: con el texto y con Heidegger?

¿Prestarle atención o atenderlo?

¿Confiar o no?

Es famosa la anécdota registrada en una nota al pie de *La tarjeta postal*: el 22 de agosto de 1979 Derrida recibió una llamada por cobrar de parte de Martín Heidegger. Dando por supuesto que se trataba de una burla, la rechazó. Quizás sea cuestión, justamente, de contestar de una vez por todas el teléfono y responder, por fin, al llamado del espectro. De dejar de pensar que cuando Heidegger llama por cobrar, se trata indefectiblemente de una broma:

todo lo anterior no debe hacer creer que no existe comunicación telefónica alguna entre el fantasma de Heidegger y yo, entre algunos otros y yo. [...] Sencilla-

⁵⁰ Ver Corominas, 1973, p.29.

⁵¹ Derrida J., “Portes/Alcances de voz. Retórica de la amistad”, *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 344.

⁵² Ob. cit., p. 354.

mente, y lo digo dirigiéndome a mis interlocutores de aquella mañana (con los que después de todo lamento un poco no haber hablado), mi relación privada con Martin no transita por el mismo conmutador.⁵³

Existe para Derrida la oportunidad única de hacer con Heidegger lo mismo que hiciera ya muchas veces en el entierro de otros: pronunciar una última/única palabra de despedida y llegado el momento, decirle a ese distante y extraño amigo: *Adieu!*

Bibliografía

- Celan, Paul. *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 2002.
- Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1973.
- Cragolini, Mónica Beatriz, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- De Man, Paul, *La retórica del romanticismo*, trad. Julián Jiménez Heffernan, Madrid, Akal, 2007.
- Derrida Jaques, *Adieu a Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997. *Aporías*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Éditions Galilée, 2003.
- Cada vez única, el fin del mundo*, trad. Manuel Arranz, Barcelona, Pre-textos, 2005.
- Dar la muerte*, Madrid, Paidós, 2000.
- De la gramatología*. México, Siglo XXI, 2000.
- La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. Haydée Silva, México, Siglo XXI, 2001.
- La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Anthropos, 1989.
- La voz y el fenómeno*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Pre-Textos,
- Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Psyché: invenciones del otro, trad. Mariel Rodés de Clérico y Wellington Neira Blanco en AA. VV., Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América, XYZ Editores, Montevideo, 1987.
- El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- Schibboleth*, trad. Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Heidegger, Martín. Ser y Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Mier, Raimundo, "Derrida: Los nombres del duelo, el silencio como claridad", *Derrida Jaques*, Las muertes de Roland Barthes, *Taurus*, México, 1999.
- Welte Bernhard, "Mi último encuentro con Heidegger" en *Dialéctica del amor*, Editorial Docencia, 1984.

⁵³ Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México, Siglo XXI, 2001, p. 29.