

La muerte y el tiempo

Viernes 7 de noviembre de 1975

Este será, fundamentalmente, un curso sobre el tiempo, sobre la *duración* del tiempo. Se ha escogido la palabra *duración* por múltiples razones:

— indica que no se debe plantear aquí la pregunta “¿qué es?”. De la misma manera, en una conferencia inédita anterior a *Sein und Zeit*¹, Heidegger advierte que no se puede plantear la cuestión “¿qué es el tiempo?”, pues con ello se postula inmediatamente el tiempo como ser;

— no hay ninguna acción en la pasividad del tiempo, que es la paciencia misma (dicho esto en el sentido inverso al de una perspectiva intencional);

— la palabra evita las ideas de flujo y de transcurso, que hacen pensar en una substancia líquida y anuncian la posibilidad de una medida del tiempo (el tiempo medido, el tiempo del reloj, no es el tiempo auténtico). Como *temporalización* —*Zeitigung*— la palabra duración evita esos malentendidos y la confusión entre aquello que transcurre *en* el tiempo y el tiempo mismo;

— es un término que pretende, ante todo, dejar al tiempo su modo propio.

En la duración del tiempo, cuya significación no debe problememente ser referida a la dualidad ser-nada en cuanto referencia última de lo sensato —de todo lo sensato y de todo pensar, de todo lo humano—, la muerte es el punto desde el cual el tiempo arranca toda su paciencia, en una espera que rechaza su intencionalidad de espera —*patience et longueur de temps* dice el proverbio, paciencia en cuanto énfasis de la pasividad. De allí la dirección que seguirá este curso: la muerte como paciencia del tiempo.

Esta investigación de la muerte en la perspectiva del tiempo (de un tiempo que no es pensado como horizonte del ser, de la *essance*² del ser) no designa

¹ La traducción francesa de este texto de 1924, “El concepto de tiempo”, fue publicada en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Heidegger (Nº 45, 1983, reeditado por *Le Livre de Poche*, “Biblio/essais”, pp. 33-54); traducción de Michel Haar y Marc B. de Launay.

² En el texto francés original se escribe “*essance*” en lugar de “*essence*”, y se citan al pie de página

una filosofía del *Sein zum Tode*. Se diferencia así del pensar de Heidegger, cualquiera sea la deuda de todo investigador contemporáneo en relación a Heidegger —deuda que éste adeuda a menudo a su pesar. Empero, si bien el *Sein zum Tode*, postulado como equivalente del ser frente a la nada, no parece situar exactamente a la muerte en el tiempo, negarse a tratar tiempo y muerte en su relación al ser no reserva la facilidad del recurso a la vida eterna. La muerte: algo irreversible (véase el libro de Jankélévitch³, en el que sé, desde el primer párrafo, que tendré que morir mi muerte).

Mas lo que se abre con la muerte ¿es la nada o lo desconocido? Encontrarse *in articulo mortis* ¿es algo que se reduce al dilema ontológico ser-nada? Esa es la pregunta que se plantea en este lugar. Pues reducir la muerte al dilema ser-nada es un dogmatismo invertido, cualquiera que sea el sentimiento de toda una generación desconfiada frente al dogmatismo positivo de la inmortalidad del alma, concebido como el más dulce “opio del pueblo”.

Todo lo que podemos decir y pensar de la muerte, del morir y de su inevitable acaecer, pareciera, primeramente, que nos viene de segunda mano. Lo sabemos de oídas o por un saber empírico. Todo lo que sabemos nos viene del lenguaje que lo nombra, que enuncia proposiciones: expresiones comunes, proverbiales, poéticas o religiosas.

Es un saber que nos viene de la experiencia y de la observación de otros hombres, de su comportamiento de moribundos y mortales que conocen y ol-

cuatro textos anteriores en que se justifica esta modificación ortográfica: “Escribimos *essance* con *a* para designar con esa palabra el sentido verbal de la palabra *ser*: la efectuación del ser, el *Sein* distinto del *Seindes*” (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 78 n.). La “Note préliminaire” de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, M. Nijhoff, 1974) era, lexical u ortográficamente, menos audaz, aun cuando la idea fuese exactamente la misma: “La nota dominante necesaria para entender este discurso y su título mismo debe ser subrayada en el umbral de este libro, aun cuando se lo repita tan seguido en la parte central: el término *esencia* expresa que el ser es diferente del *ente*, el *Sein* alemán distinto del *Seindes*, el *esse* latino distinto del *ens* escolástico. No osamos escribir *essance*, como lo exigiría la historia de la lengua, en la que el sufijo *ance*, que proviene de *antia* o de *entia*, ha dado nacimiento a nombres abstractos de acción” (p. IX). Nótese, pero a título de simple curiosidad, que sólo una vez podemos descubrir la grafía *essance* (p. 81). Como simple curiosidad, ya que es evidente que se trata de un error de imprenta”. Nota del editor de *La mort et le temps*, Paris, Le livre de poche, 1992.

³ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966.

vidan su muerte (olvido que no significa diversión: hay un olvido de la muerte que no es diversión). La muerte ¿es separable de la relación con el Otro? El carácter *negativo* de la muerte (el aniquilamiento) se encuentra inscrito en el odio o el deseo de muerte. Es en la relación con el Otro que pensamos la muerte en su negatividad.

Alcanzamos ese conocimiento como saber banal o científico. La muerte es la desaparición en los seres de esos movimientos expresivos que les hacían aparecer en cuanto vivientes —esos movimientos que son siempre *respuestas*. La muerte alcanza, antes todo esa autonomía o expresividad de movimientos que puede llegar a cubrir el rostro de alguien. La muerte es lo *sin-respuesta*. Esos movimientos esconden, informan los movimientos vegetativos. El morir desnuda lo que ha sido recubierto de la suerte y lo ofrece al examen médico.

El morir, comprendido a partir del lenguaje y la observación del morir del otro hombre, denota una detención de estos movimientos y la reducción de alguien a algo disociable —una inmovilización. No hay transformación, sino aniquilamiento, fin de un ser, detención de esos movimientos que constituían otros tantos signos (véase en *Fedón*, 117e - 118a, la muerte de Sócrates). Aniquilamiento de un modo de ser que domina a todos los otros (el rostro), más allá del residuo objetivo de materia que subsiste, incluso si ésta se descompone y dispersa. La muerte aparece como tránsito del ser al dejar de ser, entendido como resultado de una operación lógica: negación.

Pero al mismo tiempo la muerte es partida: deceso (en la idea del partir persiste, sin embargo, la negatividad). Partir hacia lo desconocido, partir sin vuelta, partir “sin domicilio conocido”. La muerte —la muerte del Otro— no es separable de ese carácter dramático, es la emoción por excelencia, la afición por excelencia. Véase, en ese sentido, en el *Fedón*, al comienzo y al final, la evocación de la muerte de Sócrates. Junto a quienes descubren en esa muerte una gran razón para esperar, hay quienes (Apolodoro, “las mujeres”) lloran más de lo necesario, lloran sin medida, como si la humanidad no estuviera agotada por la medida, como si hubiese un exceso en la muerte. Esta es simple pasaje,

simple partida —y sin embargo fuente de una emoción rebelde a todo esfuerzo de consuelo.

Mi relación con la muerte no se limita, en cuanto a ella, a ese saber de segunda mano. Para Heidegger (cf. *Sein und Zeit*), mi muerte es la certidumbre por excelencia. Hay un *a priori* de la muerte. Heidegger declara la muerte cierta al punto de ver en esa certidumbre de la muerte el origen de la certidumbre misma, negándose a remitir esta certeza a la experiencia de la muerte de los otros.

No es seguro, sin embargo, que la muerte pueda ser proclamada certidumbre, como tampoco es seguro que posea el sentido de aniquilamiento. *Mi* relación con la muerte está constituida también por la repercusión emocional e intelectual del saber de la muerte de los otros. Pero esta relación no guarda proporción alguna respecto a cualquier experiencia de segunda mano. De allí la pregunta: la relación con la muerte, la manera en que la muerte golpea nuestra vida, su impacto sobre la duración del tiempo que vivimos, su irrupción en el tiempo —o su erupción fuera del tiempo—, presentida en el temor o la angustia, ¿puede ser aún asimilable a un saber y por ende a una experiencia, a una revelación?

La imposibilidad de reducir la muerte a experiencia, esa evidencia de la imposibilidad de una experiencia de la muerte, del no contacto entre muerte y vida, ¿no designan acaso una afección más pasiva que cualquier traumatismo? Tal como si hubiese alguna pasividad más allá del *shock*. Fisión más afectante que la presencia, *a priori* más *a priori*. La mortalidad como esa modalidad del tiempo que no tiene que ser reducida a anticipación, ni siquiera pasiva; modalidad irreductible a cualquier experiencia, a cualquier comprensión de la nada. Y no hay que decidir ligeramente que sólo la nada es temible, como para la filosofía en que el hombre es un ente que tiene que ser, que persiste en su ser sin plantearse el problema de saber qué son lo temible y lo temido.

Aquí la muerte tomará otro sentido que el de la experiencia de la muerte. Sentido que proviene de la muerte del Otro, de aquello que nos concierne en ella. Una muerte de la que no hay experiencia y que, sin embargo, es temible, ¿no significa esto que la estructura del tiempo no es intencional, que no está hecha de protenciones y de retenciones —que son modos de la experiencia?