

La muerte del prójimo y mi muerte

Viernes 21 de noviembre de 1975

La descripción de la relación con la muerte del Otro y con nuestra propia muerte conduce a proposiciones singulares que trataremos de profundizar hoy.

La relación con la muerte de Otro no es un *saber* al respecto, ni una experiencia de esa muerte en su manera peculiar de aniquilar al ser (si, como se suele pensar, el acontecimiento de la muerte se reduce a esa aniquilación). No hay saber de esta relación ex-cepcional (ex-cepción: coger y poner fuera de la serie). Ese aniquilamiento no es fenoménico, y tampoco da lugar a una coincidencia de la conciencia respecto a él (ahora bien, esas son las dos dimensiones del saber). El saber puro (= vivencia, coincidencia) sólo retiene en la muerte del Otro las apariencias exteriores de un *proceso* (de inmovilización) en el que alguien que hasta entonces se expresaba llega a su fin.

La relación con la muerte, a través de su ex-cepcionalidad misma (y cualquiera que sea su significación respecto al ser y la nada, la muerte es una excepción), que confiere a la muerte su profundidad, no es un ver ni tampoco un apuntar (ni ver el ser como en Platón ni apuntar a la nada, como en Heidegger), es una relación puramente emotiva, que conmueve una emoción que no está constituida por la repercusión, sobre nuestra sensibilidad e intelecto, de un saber previo. Es emoción, movimiento, inquietud lo *desconocido*.

Esa emoción no está basada en la representación, como pretendía Husserl (Husserl es el primero en conferir un sentido a la emoción, pero lo hace reposar aun sobre un saber). Sin embargo, tampoco parece estar animada de una intencionalidad específicamente axiológica, como sostenía Scheler, quien conserva así en la emoción cierta apertura desveladora, específicamente ontológica. Para Scheler, la emoción se encuentra desde el comienzo centrada en un valor, pero conserva una apertura, es aun comprendida como revelación (del valor), y por ello conserva una estructura ontológica.

Por nuestra parte, trataremos de una *afectividad sin intencionalidad* (como bien lo hace notar Michel Henry en su *Essence de la manifestation*⁴). Sin embargo, el estado emocional que se describirá aquí difiere radicalmente de la inercia del estado sensible a la que se refería el empirismo sensualista. No intencionalidad y sin embargo no-estado estático.

La inquietud de la emoción ¿No será esa la pregunta que nace a proximidad de la muerte? Emoción en cuanto deferencia ante la muerte, esto es, emoción como *pregunta* que no comporta, en su posición de pregunta, los elementos de su respuesta. Pregunta que despunta sobre esa relación más profunda con el infinito que es el tiempo (el tiempo como relación al infinito). Relación emotiva hacia la muerte del otro. Temor o coraje pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, responsabilidad por él en lo desconocido. Desconocido que, sin embargo, no es a su vez objetivado y tematizado, apuntado o visto, sino inquietud en la que se interroga una interrogación imposible de convertir en respuesta —una inquietud en la que la respuesta se reduce a la responsabilidad del cuestionante o del cuestionador.

El Otro me concierne en cuanto prójimo. En cada muerte se revela la proximidad del prójimo, la responsabilidad del sobreviviente, responsabilidad que la cercanía de la proximidad mueve o conmueve. Inquietud que no es tematización, que no es intencionalidad, fuese ésta significativa. Inquietud que es por ello mismo refractaria a todo aparecer, a todo aspecto fenoménico, como si la emoción marchara a través de la cuestión, sin encontrar ninguna quiddidad, hacia la agudeza de la muerte, e instituyese algo desconocido no solamente negativo, pero en una proximidad sin saber. Como si la pregunta se dirigiera más allá de las formas que aparecen, más allá del ser y del parecer, y que justamente por ello se pudiera proclamar profunda.

Con ello se plantea aquí, una vez más, la cuestión del sentido de lo emotivo, que Heidegger nos enseñara a reducir al enfrentamiento con la nada en la angustia. Esa irreductibilidad de lo emotivo se muestra incluso en el esfuerzo

⁴ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 2 vol.

socrático del *Fedón*, diálogo que tiende a reconocer en la muerte el esplendor propio al ser (morir = ser despojado de todo velo, un ser tal como se promete al filósofo, que sólo brilla en su divinidad al llegar al fin de la corporeidad). Incluso allí la proximidad de Sócrates moribundo no pierde su resonancia afectiva, el tiempo que el reconocimiento de este anuncio del ser en morir (Sócrates será por fin visible al morir) pretende ser discurso racional del saber, teoría. Esa es toda la intención del *Fedón*: la teoría más fuerte que la angustia frente a la muerte. Pero hay en ese diálogo también un *exceso* de emoción: Apolodoro llora más que los otros, llora más de la cuenta —y hay que expulsar a las mujeres.

¿Cuál es el sentido de esa afectividad y esas lágrimas? Quizá no haya que interpretar de partida esta emoción como intencionalidad, reduciendo así la emoción a una apertura hacia la nada —apertura de dimensión ontológica. Como se ha puesto en cuestión el emparentamiento afectividad-representación en Husserl, es preciso preguntarse si toda afectividad remite a la angustia entendida como inminencia de la nada —si la afectividad no se despierta sino en un ente que persevera en su ser (en el *conatus*), si el *conatus* es la humanidad del hombre, si la humanidad del hombre es su tener-que-ser. Y eso conduce, inevitablemente, a una discusión con Heidegger.

Si la emoción no se encuentra enraizada en la angustia, su sentido ontológico es nuevamente puesto en cuestión y, más aún, el rol de la intencionalidad. Quizá no sea necesario sostener que la intencionalidad sea el último secreto del psiquismo.

El tiempo no es la limitación del ser sino su relación con el infinito. La muerte no es aniquilación sino cuestión necesaria para esa relación con lo infinito en que se produce el tiempo.

Los mismos problemas se plantean cuando hablamos de la muerte en cuanto *mi* muerte. La relación con mi propio morir no posee el sentido de un saber o experiencia —aún cuando fuere en el sentido de presentimiento, de presciencia. Uno no sabe, no puede asistir a su propio aniquilamiento (si la muerte es tal aniquilamiento), y esto no sólo a causa de la nada, que no puede

presentarse como acontecimiento tematizable (véase Epicuro: “Si estás allí, la muerte no está allí; si ella está ahí, tú no estás ahí”). Mi relación respecto a mi muerte es un no saber nada respecto al morir mismo —no saber que no es, sin embargo, una ausencia de relación. ¿Se puede describir esta relación?

Lo que el lenguaje llama muerte —y que es percibido como el fin de alguien— sería también una eventualidad transferible a sí mismo. Transferencia que no es una mecánica, pero pertenece a la intriga o a la intrincación del Sí-mismo y viene a romper el hilo de mi propia duración, o a hacer un nudo en ese hilo, como si durante el tiempo que dura el yo arrastrara su extensión.

Paréntesis sobre la comprensión del tiempo expuesta aquí:

La duración del tiempo en cuanto relación con el infinito, con lo incontenible, con lo Diferente. Relación con eso Diferente que sin embargo es no-indiferente y en el que la diacronía es como el *en* del otro-en-lo-mismo, sin que lo Otro pueda entrar en lo Mismo. Deferencia de lo inmemorial ante lo imprevisible. El tiempo es a la vez este Otro-en-lo-Mismo y ese Otro que no puede estar junto a lo Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería entonces inquietud de lo Mismo por lo Otro, sin que lo Mismo pueda jamás comprender a lo Otro, englobarlo.

La acuidad de esta transferencia proviene del conjunto de las significaciones de la muerte del otro y del contexto en que la muerte es transferida. Transferencia, pero transferencia que no se realiza de manera indiferente, sino que pertenece a la intriga del Yo, a la identificación del Yo.

¿Cómo pensar el Yo en su identidad, su unicidad? O bien, ¿cómo pensar esta unicidad del Yo? ¿Puede éste ser pensado como cosa identificada (identidad de la cosa: serie de perspectivas confirmadas unas por otras, acuerdo de intenciones)? ¿El Yo debe ser pensado como identificación al interior de la reflexión acerca de sí mismo, que asimila al otro a sí —a costa de no poder ya distinguirse de la totalidad así formada? Ninguna de estas dos soluciones conviene; es necesario una tercera.

El Yo —o yo en mi singularidad— es algo que escapa a su concepto. El yo no despunta en su unicidad sino al responder del Otro, en una responsabi-

lidad sin escapatoria, responsabilidad de la que yo no podría estar exento. El yo es identidad de sí que se constituiría a partir de la imposibilidad de hacerse reemplazar —deber más allá de toda deuda— y por ello, paciencia en la que ninguna asunción podría desmentir la pasividad.

Si la unicidad del Yo reside en esta paciencia —paciencia que debe arriesgarse a la eventualidad del sin sentido, paciencia que adeudamos incluso antes del descubrimiento de lo arbitrario— es posible una paciencia sin absolución. Se necesita una apertura hacia una dimensión que es un descubierto, que ridiculice la nobleza o la pureza de la paciencia, que la manche. Si la paciencia tiene sentido en cuanto obligación inevitable, ese sentido se convertirá en suficiencia e institución si no hay en el trasfondo una sospecha de sin sentido. Es preciso que en la egoicidad del Yo exista el riesgo del sin sentido, de la locura. Si ese riesgo no existiese, la paciencia poseería un estatuto, perdería su pasividad.

Posibilidad de un sin sentido capaz de eliminar toda empresa que pudiese entrar en la pasividad de la paciencia, eso es esta deferencia ante la muerte que no es un sentido, no es situable, no es localizable, no es objetivable —aspecto de una dimensión impensable, insospechada. No saber, insensatez de la muerte, deferencia frente a la insensatez de la muerte: he allí lo que precisa la unicidad misma del Yo, la intriga de su unicidad. No saber que se traduce en la experiencia por mi ignorancia del día de mi muerte —ignorancia en virtud de la cual el yo firma cheques sin fondo, como si dispusiera de una eternidad. Y esa ignorancia y esa despreocupación no deben ser interpretadas como diversión o caída.

La muerte, en lugar de dejarse describir a través de su propio acontecer, nos concierne por su insensatez. El punto que parece marcar al interior de nuestro tiempo (= nuestra relación con el infinito) es sólo un punto de interrogación: apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Interrogación que es ya una modalidad de la relación con el más allá del ser.

Las declaraciones precedentes descansan sobre cierto número de supuestos que es necesario explicitar:

— Si no hay experiencia de la muerte, la interpretación de la muerte en cuanto intencionalidad debe ser puesta en cuestión;

— Subrayar la afectividad en las relaciones con la muerte del Otro y con mi propia muerte ubica esas relaciones en el seno de la relación con lo Diferente, lo sin-común-medida, que ninguna reminiscencia ni anticipación podrían reunir sincrónicamente;

— Que, en el seno de esta relación, la relación con la muerte surge como interrogación ante el Otro, ante su desmesura, y es allí donde buscamos la relación entre la muerte y el tiempo;

— La intencionalidad, que constituye para Husserl el entramado del tiempo, no es el último secreto de la *psique*;

— El *esse* humano no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén del Otro;

— La afectividad no se encuentra enraizada en la angustia en tanto angustia ante la nada.

Todo esto debe ser revisado en un diálogo con Heidegger, que afirma, de modo diferente, la estrecha relación entre la muerte y el tiempo.