

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Feixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Keing - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
119. E. Roudinesco y otros - *Pensar la locura*
120. G. Marramao - *Cielo y Tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y Th. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer - *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
128. E. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*

Jacques Derrida

Aporías

Morir —esperarse (en) los «límites de la verdad»



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Apories. Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*

Publicado en francés por Éditions Galilée, París

Traducción de Cristina de Peretti

Cubierta de Mario Eskenazi

Obra publicada con la ayuda del Ministerio de Cultura Francés

en memoria de Toyosaki Koitchi

1ª edición, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1996 by Éditions Galilée, París

© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cúbí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0539-X

Depósito legal: B-16.692/1998

Impreso en Novagràfik, S.L.

Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Preámbulo	11
I. Finis	13
II. Esperarse (en) la llegada	75

PREÁMBULO¹

¿Me atreveré a decir que todo esto se lo dirijo a ustedes a modo de agradecimiento?

A menudo he hablado mal del agradecimiento, así como de los intercambios del «gracias». He dudado de ello y, con demasiada frecuencia, he experimentado lo ingrato que era dar testimonio de la gratitud como para atreverme ahora a expresar mi reconocimiento o a decir unas cuantas frases que puedan dar la medida del reconocimiento que es aquí el mío.

Hace doce años, cuando no contaba con la eventualidad de esta década, ya sentí esa desproporción e imposibilidad. Al igual que hoy, no sabía ni a quién darle, en primer lugar, las gracias: ¿a nuestros anfitriones de Cerisy, Edith Heurgon, Jean Ricardou, Maurice de Gandillac, Catherine de Gandillac, Philippe Kister que fueron los primeros a los que se les ocurrió la generosa idea de esta década y que la convirtieron en algo suyo? o ¿a los huéspedes de dichos anfitriones que son ustedes, todos y todas ustedes? o, ¿de estos huéspedes y anfitriones, a aquélla a quien, en-

1. Conferencia pronunciada el 15 de Julio de 1992, durante una década de Cerisy-la-Salle. La versión original, aquí ligeramente modificada, apareció, en un primer momento, en el volumen que reproduce las actas de la década, *Le passage des frontières, autour du travail de Jacques Derrida*, París, Galilée, 1993.

tre todos y todas, le debemos el estar aquí? De lo que, en efecto, ha hecho Marie-Louise Mallet desde las primeras reuniones preparatorias en las que, junto a Catherine Paoletti, Charles Alunni y René Major, pensó y proyectó esta década, puedo dar testimonio, lo mismo que ustedes, y a veces quizá, perdonenme por aferrarme a este privilegio, un poco mejor que ustedes. Puedo y quiero dar testimonio, aunque ustedes ya lo sepan, de la lucidez, de la generosidad y de la infinita paciencia con las que ella se ha ido convirtiendo, día a día, desde hace aproximadamente dos años, en la providencia, no veo otra palabra, la providencia de esta década por todo lo que ha previsto y proyectado, la providencia por todo lo que, con esa gracia típica de ella, su gracia solícita, diré desviando un poco el dicho de Malebranche, ha destinado, d(on)ado, concedido —poniéndonos en armonía, por eso mismo, con lo que ella nos otorgaba—. Y, como siempre hay que hacer cuando se trata de ella, entiendo la armonía tal como se dice en música.

Permítanme también dedicar estas reflexiones preliminares, lo cual no me impedirá dirigirme a ustedes, a la memoria de Toyosaki Koitchi. Lo estuvimos recordando la otra noche: aquél que fue para mí un gran amigo se encontraba aquí en 1980. En el banco de este jardín, casi lo estoy viendo desde aquí, tuve con él una conversación que fue prácticamente la última (y con él, lo mismo que con otros amigos, a pesar de o debido a mi admiración, habré hablado muy poco, demasiado poco).

Su padre acababa de morir y Koitchi tuvo que marcharse apresuradamente de Cerisy. Con anterioridad, en este banco, había evocado a su padre, su profesión (el derecho, me parece) y su enfermedad.

Se esperaba su muerte que le sorprendió aquí.

I
FINIS

«Límites de la verdad», por supuesto, con la prudencia de las comillas, es una cita. Concesión a los tiempos que corren: apenas nos atreveríamos a adelantar un subtítulo tan inquietante, hoy en día, sin resguardarnos detrás de alguna paternidad. La autoridad de Diderot, en este caso, resultará más tranquilizadora; en efecto, éste parece denunciar un «fallo general», a saber, «el de dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad».

¿Cómo se pueden traspasar las fronteras de la verdad? Y ¿qué «fallo» dejaría esto al descubierto, qué «fallo general»?

Para que semejante *fallo* desborde los casos singulares, contagiándolo todo hasta tornarse «general», debe, pues, ser posible, incluso inevitable, pasar esta extraña frontera y «dejarse arrastrar *más allá* de los límites de la verdad».

¿Qué es el más allá en este caso? Por sí sola, la expresión «límites de la verdad» puede ciertamente dar a entender, y esto sería una *indicación*, que la verdad es, precisamente, limitada, *finita*, confinada en sus fronteras. En el fondo, la verdad no lo es todo —se dirá entonces—, hay algo más, otra cosa o algo mejor. La verdad es finita —se pensará—, o peor aún: «la verdad, se acabó». Pero, por sí

sola, esta misma expresión puede significar, y esta vez ya no sería una indicación sino la *ley* de una *prescripción* negativa, que los límites de la verdad son unas fronteras que *no hay que* traspasar. Nos queda que, en ambos casos, un cierto pasar la frontera no parece imposible, desde el momento en que la verdad *se confina*. Desde el momento en que es o en que tiene límites, los suyos, y suponiendo que conozca —como suele decirse— unos límites, «verdad» sería una determinada relación con lo que (la) termina o determina.

¿Cómo daría cuenta Diderot de este pasar más allá de la verdad, un pasar ilegítimo, sin duda, pero repetido o que se ha vuelto fatídico por un fallo, por un «fallo general»? ¿En nombre de qué, sobre todo, pide que se le *perdone* a veces? Porque Diderot pide el perdón con una especie de desafío. Nos provoca, en resumidas cuentas, para que pensemos lo que puede ser el perdón cuando atañe a los límites de la verdad. ¿Es un perdón entre otros? Y ¿por qué la muerte formaría parte de esa transgresión de la verdad?

Diderot pide perdón *para* Séneca, más concretamente para el autor de *De Brevitate Vitae* (cuya lectura, desde la primera hasta la última palabra, tiene mucha razón en recomendar, a pesar de esa brevedad de la vida que de todas formas habrá sido tan corta). En su *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*,¹ Diderot finge arremeter contra el filósofo. En verdad, vuelve su dedo acusador contra sí mismo, Diderot, y contra lo que denomina, *autobiographico more*, «mi historia». Al fingir que acusa a Séneca, para quien pide aparentemente perdón es para sí mismo; Diderot pide en verdad perdón desde el momento en que se acusa también en nombre de Séneca. Es mi historia, declara [esto es lo

1. Diderot, *Vida de Séneca*, Madrid, Espasa-Calpe. [N. del e.]

que siempre hay que entender cuando alguien habla de otra persona, cuando la cita o la alaba]:

Dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad, por el interés de la causa que se defiende, es un fallo tan general que, a veces, hay que perdonárselo a Séneca.

No he podido leer el capítulo 3 [del *De brevitae vitae*] sin sonrojarme: es mi historia. ¡Afortunado el que no salga convencido de ahí de que sólo ha vivido una parte muy pequeña de su vida!

Así, Diderot da a entender, con un suspiro, aquello mismo que no confía a la luz del día, como si hubiera que formular *en secreto* una queja tan universal. Se podría traducir en futuro perfecto el tiempo de este susurro: «¡Ah, qué corta habrá sido la vida!». Luego concluye:

Este tratado es muy hermoso: recomiendo su lectura a todos los hombres; pero sobre todo a aquellos que tienden a la perfección en las bellas artes. Aprenderán en él lo poco que han trabajado y que tan a menudo es a la pérdida del tiempo como a la falta de talento a lo que hay que atribuirle la mediocridad de las producciones de todo género.

Pero si ahora, empujados por la curiosidad, releyésemos ese capítulo de *De la brevedad de la vida* que hace que Diderot se sonroje porque refleja de antemano su «propia historia», ¿qué encontraríamos en él? Pues bien: encontraríamos que ese discurso sobre la muerte también comporta, entre otras muchas cosas, una *retórica de las fronteras*, una lección de sabiduría respecto de las líneas que delimitan el derecho de propiedad absoluta, el derecho de pro-

piedad sobre nuestra propia vida, sobre lo propio de nuestra existencia, un tratado, en resumidas cuentas, sobre el trazado de los trazos como lindes fronterizas de lo que a fin de cuentas *nos corresponde*, perteneciéndonos tanto como nosotros le pertenecemos en propio.

¿Qué hay de las fronteras respecto de la muerte? ¿De las fronteras de la verdad y de las fronteras de la propiedad? Vamos a merodear por los alrededores de esta cuestión. Como contrabandistas.

Entre Diderot y Séneca, se puede, en primer lugar, tratar de saber lo que es la propiedad de «la propia vida»; y quién puede ser su «dueño»; y si *dar* es otra cosa distinta de *perder*, si «dar a compartir la vida» es, en resumidas cuentas, otra cosa distinta de «perder el tiempo». Perder el tiempo sería perder el solo bien del que se tiene *derecho* a ser avaro y celoso, el único y la propiedad, la única propiedad que cabría «sentirse honrado de guardar celosamente». Se trata, pues, de pensar el *principio mismo de los celos* como pasión primitiva de la propiedad y como cuidado de lo propio, de la propia posibilidad, para cada uno, de la existencia. De eso que es lo único de lo que se puede dar testimonio. Como si, ante todo, se pudiera estar —o no estar— celoso de uno mismo, hasta reventar. Habría pues, según Séneca, una propiedad, un derecho de propiedad sobre la propia vida. La frontera (*finis*) de esta propiedad sería más esencial, más originaria y más propia, en suma, que las de cualquier otro territorio en el mundo. Nunca nos sorprendemos lo suficiente, dice Séneca, de una cierta «ceguera de la inteligencia humana» respecto de estas fronteras (*finis*) y de sus fines. ¿De qué fin (*finis*) se pretende hablar? Y ¿por qué llega éste siempre antes de tiempo? ¿Por qué llega prematuramente? ¿Inmaduramente?

«1. [...] las gentes no toleran que se ocupen sus tierras y, al más mínimo litigio sobre el trazado de los límites [*finis: si exigua contentio de modo finium*: se trata, en efecto, de debatir *de finibus*], recurren a las piedras y a las armas; y, sin embargo, dejan que los otros invadan su propia vida (*in uitam suam*) y llegan, incluso, a introducir ellos mismos (*ipsi etiam*) a aquellos que serán sus amos. ¡No hay nadie que quiera repartir su fortuna, pero son innumerables las gentes a las que cada cual da a compartir su vida! Se está en guardia cuando se trata de conservar el patrimonio (*in continendo patrimonio*) pero, en cuanto se trata de perder el tiempo, se es especialmente pródigo con el solo bien que cabría sentirse honrado de guardar celosamente [respecto del cual la avaricia sería honorable, dice otra traducción: *in eo cuius unius honesta auaritia est*].

«2. Por eso, me gustaría coger a uno de nuestros muchos ancianos y decirle: “Vemos que llegas al término de la vida humana (*ad ultimum aetatis humanae*), estás a punto de cumplir un centénar de años, si es que no los has cumplido ya; pues bien, mira hacia atrás [...] recuerda lo poco que te queda de lo que era tuyo: comprenderás que mueres antes de tiempo (*quam exiguum tibi de tuo relictum sit: intelleges te immaturum mori*)”»

Esta exhortación se dirige, por consiguiente, a un centenario y, virtualmente, a cualquiera que se encuentre en la gran encrucijada de la vida, el día de algún temible aniversario. Pero, tras haberse preguntado, en suma, por qué el hombre —y en modo alguno el animal— muere siempre antes de tiempo, y aunque comprende asimismo que muere *immaturus*, inmadura y prematuramente, Séneca descri-

be *la inminencia* absoluta, esa inminencia de la muerte en todo momento. Esa inminencia de una desaparición por esencia prematura sella en el ser-relativamente-a-la-muerte la unión de lo posible y de lo imposible, del temor y del deseo, de lo mortal y de lo inmortal.

¿Qué conclusión saca Séneca de esto? La de que si se deja para más tarde, si se difiere (*differre*), y sobre todo si se difiere la sabiduría, las sanas resoluciones, se está denegando la condición de mortal. Se cede entonces al olvido y a la diversión, se disimula el ser-relativamente-a-la-muerte:

Vivís como si fuerais a vivir siempre, vuestra vulnerabilidad no os aflora jamás al espíritu, no observáis todo el tiempo que ya ha transcurrido; lo perdéis como si pudierais disponer de él a voluntad, y eso que este mismo día que estáis regalando a una persona o a una actividad es quizás el último día que vais a vivir. Todos vuestros temores son temores de mortales pero todos vuestros deseos son deseos de inmortales [...] ¿Qué estúpido olvido de la condición de mortal (*Quae tam stulta mortalitatis obliuio*) es diferir (*differre*) hasta el quincuagésimo o sexagésimo aniversario las sanas resoluciones (*sana consilia*) y querer comenzar la vida a una edad que pocas gentes alcanzan!

¿Qué hay que entender aquí *por el final*?

En su *De finibus*, como siempre, Cicerón se muestra atento al paso de las fronteras entre las lenguas, el griego y el latín. Lo que le preocupa es justificar unas traducciones en las que, sin duda, evalúa lo que éstas ponen en juego. Eso no es todo. ¿Qué hace además el autor del *Libellus de optima genera oratorum*, aquél que fue uno de los primeros

en dar consejos a los traductores (sobre todo el de evitar la literalidad del *verbum pro verbo*)? Llega incluso a preocuparse por el paso de las fronteras de la lengua, redoblando de ese modo su inquietud con respecto a la traducción, justamente, de la palabra utilizada para *frontera*. Explica así lo que traduce *por el fin*:

[...] Sentis enim, credo, me iam diu, quod *telos* Graeci dicunt, id dicere tum extremum, tum ultimum, tum summum; licebit etiam *finem* pro extremo aut ultimo dicere: ves, creo, lo que los griegos denominan *telos*, hace ya tiempo que yo tan pronto lo llamo lo extremo, como lo último, o lo supremo; incluso se podrá, en lugar de extremo o de último, llamarlo *fin* (3, 26. Soy yo quien subraya).

Con vistas a empezar, una vez más, antes incluso de una introducción, *por el final*, ya que al pasar las fronteras somos convocados *por el fin*, por los fines o los confines (*finis* es, por lo tanto, el término, el borde, el límite, la frontera, muy a menudo la de un territorio y la de un país), supongamos que ahora dispongo de unas cuantas frases. Éstas pueden ser *negativas*, *afirmativas* o *interrogativas*. Supongamos que, disponiendo de estas frases, las disponga así, *entre nosotros*. Entre nosotros para *compartirlas*: para compartirlas con ustedes, como el bien común o la clave de una confidencia, en resumidas cuentas, una contraseña; o también para repartirlas y hacer partes entre ellas mismas; o, por fin, para que, a su vez, éstas nos repartan y tal vez nos separen.

1. Por ejemplo esta frase *negativa*: «la muerte *no tiene* frontera». Todo el mundo muere.

2. O también, lo cual da a entender otra cosa muy distinta, esta o aquella *afirmación*: «la muerte es una frontera», «la muerte, según una figura casi universal, es representada como el paso de una frontera, un viaje con o sin barquero entre el más acá y el más allá, con o sin barca, con o sin elevación, hacia este o aquel lugar de ultratumba».

3. He aquí, ahora, una *interrogación*: «¿Se reduce la muerte a un cierto pasar la línea, a una partida, a un reparo, a un paso y, por consiguiente, a un *deceso*?».

4. Luego, por fin, una proposición que podría decirse *interrogativa-denegativa*: «¿La muerte, como deceso, acaso no es pasar una frontera, a saber, un tránsito, un extralimitarse o una transgresión (*transire*, “*sic transit*”, etc.)?».

En todas estas proposiciones, cualquiera que sea su modalidad —ya lo han observado ustedes—, *de lo que va es de un cierto paso*.²

De lo que va es de un cierto paso.

¿Acaso esta frase, *il y va d'un certain pas*, no pertenece a la lengua francesa? ¿Acaso no le pertenece de hecho y de derecho? Y, al pertenecer a la lengua francesa, también *da-*

2. Tal y como señala Derrida unas páginas más adelante, la expresión francesa «*il y va d'un certain pas*» no se puede traducir a ninguna otra lengua sin perder algo de su «multiplicidad potencial». Por eso, en unos casos, traduzco dicha expresión por «de lo que va es de un cierto paso» (esto es, de lo que se trata es de la cuestión del paso) y, en algún momento más concreto, por «va a buen paso». Ninguna de estas traducciones recoge, sin embargo, ese matiz de negación que puede tener también el «*pas*» francés. En ese caso, habría que decir: «de lo que va (o de lo que se trata) es de un cierto no» [*N. de la t.*].

ría testimonio de ella. *Il y va d'un certain pas*: esto es lo que habla. ¿Qué puede querer decir eso?

Ante todo, tal vez, esto: que este *incipit*, *il y va d'un certain pas*, que también podría quedar inmovilizado como un monumento y fijar el aquí-yace de una palabra, el paso del yacente, no es sólo una parte del *corpus* de la lengua francesa, un miembro, un objeto o un sujeto, algo o alguien que pertenecería a la lengua francesa como una parte a un todo, el elemento de una clase o de un conjunto. Mientras habla, esta frase —*il y va d'un certain pas*— también *daría testimonio* de su pertenencia. El acontecimiento de esta *atestación* daría testimonio no sólo del enigma de lo que quiere decir *dar testimonio*, a saber, del hecho de que el testimonio de pertenencia no pertenece simplemente al *conjunto* del que da testimonio, sino también, por consiguiente, de que la pertenencia a una lengua no es, sin duda, comparable a ningún otro modo de inclusión. Por ejemplo, para limitarnos a algunos indicios, ésta no tiene comparación, a primera vista, con la *inclusión* en el espacio de la ciudadanía, de la nacionalidad, de las fronteras naturales, históricas o políticas, de la geografía o de la geopolítica, del suelo, de la sangre o de la clase social, otras tantas totalidades que, a su vez, desde el momento en que están sobredeterminadas, incluso contaminadas, por los acontecimientos de *lengua* (digamos más bien de *marca*) que todas ellas implican y siempre de forma igualmente necesaria, no son ya de parte a parte lo que son o lo que se cree que son, a saber, idénticas a sí mismas, por lo tanto, simplemente identificables y, en esa medida, determinables. Ya no autorizan, pues, inclusiones simples de la parte en un conjunto. Porque, de lo que va, con este paso, es de la línea que termina toda determinación. Va de la línea final o de-

finitoria, esta vez *peras*, mejor que *telos*, y *peras* es precisamente lo que Cicerón también hubiera podido traducir por *finis*. Esta palabra griega, *peras*, para *término* (sinónimo aquí de la palabra grega *terma*), para fin o para límite, para extremidad, nos pone sobre la pista de *peran* que quiere decir «más allá», del otro lado, incluso cara a cara, y de *peraô*: penetro (por ejemplo, dice Esquilo, en el lugar o en un país, *eis khôran*), atravieso penetrando, paso a través, franqueo, por ejemplo, el término de la vida, *terma tou biou*. Recuerden las últimas palabras, justamente, el final del *Edipo rey* de Sófocles. El corifeo se dirige en ese momento a su pueblo, a los habitantes del país, a los *enoikoi*, a aquellos que viven en el hogar de la patria (*Ô patras Thebes enoikoi*) para decirles, nombrando al final de la historia el último día de Edipo, antes de su defunción: «Por eso, mientras se espera el último día (*ten teleutaian emeran*), no se debe considerar dichoso (*olbizein*) a ningún mortal antes de que, sin padecer ningún mal (*meden algeinon pathôn*), haya franqueado el término de su vida (*prin an terma tou biou perase*)». No puedo considerarme dichoso, ni siquiera creer que he sido dichoso, antes de haber franqueado, pasado, traspasado el último instante de mi propia vida, incluso aunque haya conocido hasta entonces la dicha en una vida que, de todas formas, habrá sido tan corta. Las alegrías de toda una vida no tienen nunca lugar, si es que tienen lugar, más que bajo la condición, futura y pasada, de que no se las reinterprete retrospectivamente, de que no se las imagine de nuevo ni se las desfigure con posterioridad. Y este «con posterioridad» puede extender su verdad hasta el último momento.

¿Qué es entonces franquear esa frontera de lo último?
¿Qué es pasar el término de una vida (*terma tou biou*)? ¿Es

posible? ¿Quién lo ha hecho alguna vez? ¿Quién puede dar testimonio de ello? El «yo entro», al pasar el umbral, el «yo paso» (*peraô*) también nos pone, por así decirlo, sobre la pista del *aporos* o de la *aporía*: lo difícil o lo impracticable, aquí, el pasar imposible, rechazado, denegado o prohibido, incluso —lo cual puede ser también otra cosa muy distinta— el no-pasar, un acontecimiento de venida o de porvenir que ya no tiene la forma del movimiento que consiste en pasar, atravesar, transitar, el «pasar» o el suceder de un acontecimiento que ya no tendría la forma o el aspecto del paso: en resumidas cuentas, una venida sin paso.

«*Il y va d'un certain pas*»: todas estas palabras y cada una de estas enunciaciones pertenecerían, pues, por hipótesis y habida cuenta de la cláusula de no-pertenencia que acabamos de señalar, a la lengua francesa. De derecho, y de hecho, semejante frase daría testimonio de ello; diría en francés que, efectivamente, esto es francés. Como debe ser.

Lo que se dice *como debe ser* en Cerisy-la-Salle pertenece a la lengua francesa. *Ha lugar* a hablar francés. El francés dicta aquí la ley. Y, dado que esta ley debe ser asimismo ley de la hospitalidad —por esta *primera y simple pero en verdad múltiple razón* de que nuestros anfitriones de Cerisy son artistas de la hospitalidad; que el tema de esta década, en el fondo, es el secreto mismo del deber de hospitalidad o de la hospitalidad como esencia de la cultura; y que, finalmente, el primer deber del *hôte* (en el doble sentido francés de *guest*, huésped, y de *host*, anfitrión) es conceder cierta atención, como aquí dirían algunos, y rendir cierto homenaje o tributo a la diferencia lingüística—, he creído tener que empezar, enredándome ya con el griego y el latín, por una frase intraducible. Por una de esas violentas contraseñas de las que no habría que abusar, según dirían

otros. Se ganaría tiempo, la vida habrá sido tan corta, si se dejase de hablar mediante enigmas o *schibboleth*. A menos que la contraseña también permita ganar tiempo.

Esta frase ya intraducible, «*il y va d'un certain pas*», la podemos *recibir* de más de una manera. El cuerpo de su enunciado, *pollakôs legomenon*, se pluraliza desde el primer momento o, al menos, tiembla en esa inestable multiplicidad mientras no nos detenga un contexto. Pero, en este punto de partida, partiremos dogmáticamente del axioma según el cual ningún contexto es absolutamente saturable o saturante. Ningún contexto determina el sentido hasta la exhaustividad. No produce ni garantiza, pues, fronteras infranqueables, umbrales que ningún paso podría pasar, *traspasar*, *trespass*, dirían aquí nuestros amigos anglófonos. Al recordar que esta frase, *il y va d'un certain pas*, es intraducible, no pienso sólo en la otra lengua o en la lengua del otro. Pues cualquier traducción en una lengua no francesa perdería algo de su multiplicidad potencial; y si la intraducibilidad o, más bien, la incompletud esencial del traducir se mide según ese resto, entonces una frontera análoga pasa *ya* entre varias versiones o varias interpretaciones de la misma frase *en francés*. El efecto de *schibboleth* opera *en el interior*, por así decirlo una vez más, de la lengua francesa.

Por ejemplo, y por limitarme a dos posibilidades, se puede, *en primer lugar*, entender esta frase, es decir, se la puede parafrasear, de este modo: *il y va d'un certain pas*, a saber, que alguien, el otro, ustedes o yo, un hombre o un animal que anda, en masculino o en neutro, va a alguna parte a buen paso, y se dirá en efecto: anda, va a buen paso, éste (al pueblo, al trabajo, al combate, a la cama, és decir, al sueño, al amor o a la muerte) va a buen paso.

Aquí, la tercera persona (el «*ib*» francés) tiene valor gramatical de sujeto personal en masculino.

Pero también se puede, *en segundo lugar*, entender y parafrasear de otro modo la misma frase, *il y va d'un certain pas*: a saber, aquello de lo que se trata —aquí, el «*ib*» francés es un sujeto neutro e impersonal—, aquello de lo que se pretende hablar aquí es de la cuestión del paso, de los andares, de la cadencia, del ritmo, del pasar o de la travesía (que resulta ser, además, el tema de la década).

En tercer lugar, finalmente, esta vez entre comillas o en cursivas inaudibles, también se puede mencionar, al citar esta frase, una marca de la negación, cierto «*pas*»,³ cierto «no» —*no, not, nicht, kein*.

Esta frontera de la traducción no pasa entre las lenguas; separa la traducción de sí misma, y la traducibilidad, dentro de una sola y misma lengua. Determinada pragmática la inscribe de ese modo *dentro del interior mismo de la susodicha lengua francesa*. Como toda pragmática, ésta tiene en cuenta unas operaciones gestuales y unas marcas contextuales, las cuáles no son todas discursivas ni lo son totalmente. Éste es el efecto de *schibboleth*: siempre excede el sentido y la pura discursividad del sentido.

La babelización no espera, pues, a la multiplicidad de las lenguas. La identidad de una lengua no puede afirmarse como identidad consigo misma sino abriéndose a la hospitalidad de una diferencia respecto de sí misma o de una diferencia para consigo. Semejante diferencia (*para*) *consigo*, como condición del sí mismo, de la ipseidad, sería entonces su cosa misma, el *pragma* de su pragmática: el extranjero en

3. La presente edición incluye comillas y cursivas, y no comillas o cursivas, por tratarse *pas* de una palabra extranjera. [*N del e.*]

casa, el invitado, el convocado. El *en casa* como don del anfitrión remite al en casa (*being at home, homely, heimisch, heimlich*) dado por una hospitalidad más antigua que el habitante mismo. Como si aquél mismo que invita o recibe, como si el habitante residiese siempre, él mismo, *en casa del habitante*, ese huésped al que cree dar hospitalidad cuando, en verdad, él es quien empieza por recibirla de éste. Como si, en verdad, fuese recibido por aquél que él cree recibir. ¿Acaso no serían infinitas las consecuencias de todo esto? ¿En qué consiste recibir? Semejante infinidad se perdería entonces en el abismo del recibir, de la recepción o del receptáculo, de ese *endekhomenon* que atraviesa con su enigma toda la meditación del *Timeo* en referencia a *Khôra* (*eis khôran*). *Endekhomai* significa tomar a su cargo, en sí, en casa de uno, consigo, recibir, acoger, aceptar, admitir otra cosa distinta de uno mismo, al otro distinto de uno mismo. Con esto, se puede entender una cierta experiencia de la hospitalidad así como ese pasar el umbral el invitado, que debe ser a la vez convocado, deseado, esperado pero siempre libre de venir o de no venir. Se trata en efecto de admitir, de aceptar y de invitar. Pero no olvidemos que, en el sentido pasivo o impersonal (*endekhetai*), el mismo verbo nombra lo que es aceptable, admisible, lo que está permitido y, de forma más general, lo que es posible, lo contrario del «no está permitido», «no ha lugar a», «ha lugar a no» o «no es posible» (por ejemplo, franquear los «límites de la verdad»). *Endekhomenôs* significa: tanto como es posible. Ahora bien, justamente, en lo que concierne al umbral de la muerte, nos encaminamos aquí hacia una determinada posibilidad de lo imposible.

El pasar las fronteras se anuncia siempre según el movimiento de un determinado paso —y del paso que fran-

quea una línea—. Una línea indivisible. Ahora bien, siempre se da por supuesta la institución de semejante indivisibilidad. La aduana, la policía, el visado o el pasaporte, la identidad del pasajero, todo ello se establece a partir de esa institución de lo indivisible. Y, por consiguiente, del paso que tiene que ver con ella, tanto si se la franquea como si no se la franquea. Consecuencia: allí donde la figura del paso no se doblga a la intuición, allí donde se ve comprometida la identidad o la indivisibilidad de una línea (*finis* o *peras*), la identidad consigo mismo y, por lo tanto, la posible identificación de una linde intangible, el pasar la línea se convierte en un *problema*. Hay *problema* desde el momento en que la línea de la linde se ve amenazada. Ahora bien, ésta se ve amenazada desde su primer trazado. Éste no puede instaurarla sino dividiéndola intrínsecamente en dos bordes. Hay *problema* desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera y, por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea.

Problema: elijo deliberadamente la palabra *problema* por dos razones.

1. Primero, para insistir un poco más en el griego y en la experiencia de la traducción: *problema* puede significar, en resumidas cuentas, *proyección* o *protección*, lo que ponemos o lanzamos delante de nosotros, la proyección de un proyecto, la tarea que hay que realizar, pero también la protección de un sustituto, de una prótesis que ponemos por delante para que nos represente, nos reemplace, nos cobije, nos disimule u oculte algo inconfesable, a la manera de un escudo (*problema* también quiere decir escudo, la ropa como barrera o guardabarrera), tras el cual resguar-

darse *en secreto* o *al abrigo* en caso de peligro. Toda frontera es *problemática* en ambos sentidos.

2. Mantengo la palabra *problema* por otra razón: a fin de ponerla en tensión con esa otra palabra griega, *aporía*, que decidí hace tiempo a modo de título para esta ocasión, sin saber demasiado bien a dónde iba, salvo que de lo que debía ir, con esta palabra, era del «no saber a dónde ir», del no-pasar o, más bien, de la *experiencia* del no-pasar, de la prueba de lo que sucede, pasa y apasiona en ese no-pasar, paralizándonos en esa separación de una forma no necesariamente negativa: ante una puerta, un umbral, una frontera, una línea o, sencillamente, ante el borde (del otro) o el abordar al otro como tal. De lo que debería ir es de lo que, a fin de cuentas, parece cortarnos el camino o separarnos en ese lugar en donde *ya ni siquiera sería posible constituir un problema*, un proyecto o una protección, cuando el proyecto mismo o la tarea problemática se torna imposible y cuando quedamos totalmente expuestos sin protección, sin problema y sin prótesis, sin sustitución posible, singularmente expuestos en nuestra unicidad absoluta y absolutamente desnuda, es decir, desarmados, entregados al otro, incapaces siquiera de resguardarnos detrás de lo que todavía podría proteger la interioridad de un secreto. Allí, en resumidas cuentas, en ese lugar de *aporía*, *ya no hay problema*. No porque, desgraciada o afortunadamente, las soluciones estén dadas sino porque ningún problema puede ya siquiera constituirse como aquello que guardaríamos ante nosotros, como un objeto o un proyecto presentables, como un representante protector o un sustituto protético, alguna frontera que todavía quede por pasar o tras la cual protegerse.

Cedí a la palabra *aporías*, en plural, sin saber demasiado bien a dónde iba, ni si pasaría algo que a mí me permitiese pasar con ella; lo que sí recordaba, no obstante, era que este término griego, viejo y gastado de tanto uso, la *aporía*, esta palabra fatigada de filosofía y de lógica, con frecuencia se me había impuesto desde hacía ya muchos años y de forma más insistente en los últimos tiempos. Hablo, pues, aquí en memoria de esta palabra como de alguien con quien yo hubiera vivido mucho tiempo, sin que pueda hablarse al respecto de decisión ni de contrato. Y ello se ha producido en diversos contextos, pero con una regularidad formalizable acerca de la cual me gustaría decir una palabra antes de tratar de dirigirme —más lejos, más cerca o a otra parte—. Sobre todo, no me gustaría imponerles una vuelta laboriosa o complaciente a unas trayectorias o atolladeros del pasado. Antes bien, trataré de situar desde muy lejos y desde muy arriba, de la forma más abstracta posible, con un reducido número de frases, en forma de índice o de una larga nota a pie de página, en resumen, los lugares de la *aporía* en los que me he encontrado, digamos, regularmente enredado e incluso paralizado. Intentaba, por entonces, moverme no ya contra o a partir del atolladero sino, de otra manera, *según* otro pensamiento —que tal vez tiene más aguante— de la *aporía*. Esta manera oscura del «según la *aporía*» es la que hoy trataré de determinar un poco. Y el índice del que acabo de hablar permitirá, así lo espero, situar mejor mi propósito.

La palabra «*aporía*» aparece especialmente en el célebre texto de la *Física IV* (217b) de Aristóteles. Éste reconstruye la *aporía* del tiempo *dia tôn exoterikôn logôn*. Me permito recordar aquí el pequeño texto en forma de nota que dedi-

qué, hace unos veinticinco años, a una nota de *Sein und Zeit* sobre el tiempo⁴ puesto que, al debatir ya con Heidegger, lo mismo que hoy intentaré hacer pero de otra manera, dicho texto trataba del presente, de la presencia y de la presentación del presente, del tiempo, del ser y, sobre todo, del no-ser, más concretamente, de una determinada *impossibilidad* como no-viabilidad, como no-vía o camino cortado: se trata de lo imposible o de lo impracticable (*diaporeô* es aquí la palabra que emplea Aristóteles; significa «estoy en apuros, no consigo salir de ellos, no puedo hacer nada»). Así pues, por ejemplo —y es más que un ejemplo entre otros—, es imposible determinar el tiempo ya sea como ente, ya sea como no-ente. Y, con el motivo del no-ente, o de la nada, el de la muerte nunca está muy lejos (y eso que Levinas, en el transcurso de un debate fundamental, reprocha a Heidegger, pero también a toda una tradición, pensar equivocadamente la muerte, en su esencia misma y, en primer lugar, como aniquilamiento). El ahora es, pero no es lo que es. Más concretamente, no es lo que es sino «débilmente» (*amudrôs*). En la medida en que ha sido, ya no es. Pero, en la medida en que será, como el porvenir o la muerte —que hoy serán mis temas—, todavía no es. Al insistir en el hecho de que «la aporética es una exotérica»⁵ y de que Aristóteles, «al tiempo que reconoce que esta argumentación no esclarece nada (218a)», «repite la aporía sin deconstruirla», yo trataba entonces de demostrar, yendo así en el sentido de Heidegger, que la tradición filosófica, sobre todo en Kant y hasta en Hegel, no hacía

4. «*Ousia et grammè*, note sur une note de *Sein und Zeit* en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 [Trad. cast.: C. González Marín, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

5. *Op. cit.*, pág. 43 [Trad. cast., pág. 73].

sino heredar esta aporética («...la aporía aristotélica se comprende, se piensa, se asimila a lo que es propiamente la dialéctica. Basta con —y es necesario— tomar las cosas en otro sentido y bajo otro aspecto para concluir que la dialéctica hegeliana no es sino la repetición, el volver a decir parafrástico de una aporía exotérica, la brillante puesta en forma de una vulgar paradoja»).⁶ Pero, justamente, en lugar de atenerme a una mera confirmación del diagnóstico heideggeriano que, en efecto, ve en toda esta tradición, desde Aristóteles hasta Hegel, una hegemonía del concepto vulgar del tiempo en la medida en que privilegia el ahora (*nun, jetzt*), yo orientaba esta misma confirmación, al tiempo que la apoyaba, hacia otra sugerencia. Me permito recordarla porque tal vez haga hoy un gesto semejante, aunque diferente, respecto de la muerte según Heidegger. La simple cuestión de la que yo trataba y de la que quizá no se termine nunca de sacar las consecuencias sería la siguiente: ¿y si no hubiera otro concepto del tiempo que el que Heidegger denomina «vulgar»? ¿Y si, por consiguiente, fuera impracticable, no viable, imposible contraponer a éste otro concepto? ¿Y si ocurriera lo mismo con la muerte, con un concepto vulgar de la muerte? ¿Y si, por lo tanto, la aporía exotérica resultase, en cierto modo, irreductible, o requiriese en todo caso un aguante, digamos más bien una *experiencia* distinta de la que consistiría en contraponer al concepto así llamado vulgar, de un lado y otro de una línea indivisible, otro concepto, un concepto no vulgar?

¿Qué sería una *experiencia* semejante? La palabra también significa pasar, travesía, aguante, prueba del franqueamiento, pero tal vez una travesía sin línea ni frontera

6. *Op. cit.*, pág. 48 [Trad. cast., pág. 77].

indivisible. ¿Puede acaso tratarse en algún momento, justamente (en todos los ámbitos en donde se plantean cuestiones de decisión y de responsabilidad respecto de la frontera: ética, derecho, política, etc.), de traspasar una aporía, de franquear una línea de oposición o bien de aprehender, de aguantar, de poner de otro modo a prueba la experiencia de la aporía? Y ¿se trata, en ese caso, de un o bien o bien? ¿Se puede hablar, y en qué sentido, de una experiencia de la aporía? ¿De la aporía como tal? O, por el contrario, ¿es posible una experiencia que no sea experiencia de la aporía?

Si hemos tenido que recordar un poco más ampliamente ese debate con Heidegger en torno a la aporética aristotélica-hegeliana del tiempo es porque en él se nombraba, en cierto modo, con insistencia el tema de nuestra década: la frontera como límite (*oros*, *Grenze*, estas determinaciones del ahora presente, del *nun* o del *jetzt* que subraya Heidegger) o la frontera como trazado (*grammè*, *Linie*, etc.). Sin embargo, tengo que ahorrarme estas alusiones, tanto si se trata de esa aporetología o aporetografía en las que no he dejado de debatirme desde entonces, como si se trata de la paradójica limitofia de *Tympan* y de los márgenes, marchas o marcas de la indecidibilidad —y la lista interminable de todos los cuasiconceptos así llamados indecibles que son otros tantos lugares u otras tantas dislocaciones aporéticas—; o si se trata del *double bind* y de todas las dobles bandas de *Glas*, del trabajo del duelo imposible, de la impracticable oposición entre incorporación e introyección en *Fors*, en *Mémoires pour Paul de Man*⁷ y en

7. París, Galilée, 1988, sobre todo, págs. 129-141 [Trad. cast.: C. Gardini, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, págs. 134-148].

Psyché, *Inventions de l'autre* (la deconstrucción⁸ se define allí expresamente como una determinada experiencia aporética de lo imposible);⁹ o si se trata del paso y de la «paralyse» de *Parages*, de la «contradicción no dialectizable»,¹⁰ de una fecha de aniversario que «no llega sino borrándose» en *Schibboleth*,¹¹ de la iterabilidad, a saber, de las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad, un poco en todas partes, especialmente en *Signature événement contexte* y en *Limited Inc.*, de la invención del otro como lo imposible en *Psyché*, de las siete antinomias de la disciplina filosófica en *Du droit à la philosophie*,¹² del don como lo imposible (*Donner le temps...*);¹³ y, sobre todo, cerca de esos lugares en donde las cuestiones de responsabilidad jurídica, ética o política conciernen asimismo a las fronteras geográficas nacionales, étnicas o lingüísticas, me hubiera gustado insistir en la formalización más reciente de esa aporética en *L'autre cap* (que es de la misma fecha que la guerra del Golfo). A propósito de un mismo deber que, de forma recurrente, interminablemente, se desdobra, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo el mismo, a saber, el solo y mismo «doble imperativo contradictorio»,¹⁴ y ello sin ceder a ninguna dialéctica, utilicé en un

8. Aunque Ediciones Paidós, por motivos de unificación ha optado hasta la fecha por mantener, en sus publicaciones relacionadas con el tema, el término «deconstrucción» para traducir la palabra francesa *déconstruction*, aquí —y por respeto del criterio de la traductora— se utilizará el término «deconstrucción» (sin «s»)[N. del e.].

9. París, Galilée, 1987, pág. 27.

10. París, Galilée, 1986, pág. 72.

11. París, Galilée, 1986, pág. 89 y sigs.

12. París, Galilée, 1990, págs. 55, 515, 521.

13. París, Galilée, 1991, pág. 19 y sigs. [Trad. cast.: C. de Peretti, *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 17 sigs.].

14. *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit, 1991, pág. 77 [Trad. cast.: P. Peñalver, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, pág. 65].

momento dado la palabra aporía¹⁵ y propuse una especie de aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y de la decisión. Aporía mejor que antinomia: la palabra *antinomia* se imponía hasta cierto punto, puesto que de lo que se trataba, en el orden de la ley (*nomos*), era de contradicciones o de antagonismos entre unas leyes igualmente imperativas. La antinomia merece aquí más bien el nombre de aporía, en la medida en que no es ni una antinomia «aparente o ilusoria», ni una contradicción dialectizable en el sentido hegeliano o marxista, ni siquiera una «ilusión trascendental en una dialéctica de tipo kantiano», sino una experiencia interminable. Ésta debe permanecer como tal si se quiere pensar, hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o de responsabilidad. La forma más general y, por consiguiente, más indeterminada de ese doble y mismo deber es que una decisión responsable debe obedecer a un «hay que» que no debe nada, a un *deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber*, que no salda ninguna deuda, un deber sin deuda y, por lo tanto, sin deber.

En textos más recientes (*Passions y Donner la mort*), he proseguido con este análisis, necesariamente aporético, de un deber como *sobre-deber* cuya *hybris* y desmesura esencial deben dictar que se transgreda no sólo la acción *conforme al deber* (*pflichtmässig*) sino también la acción *por deber* (*aus Pflicht*), a saber, lo que Kant define como la condición misma de la moralidad. Ese sobre-deber que debe ser el deber ordena que se actúe sin deber, sin regla o sin norma (por lo tanto, sin ley); de otro modo, se corre el riesgo de

15. *Op. cit.*, pág. 116 [Trad. cast., pág. 96].

ver que la decisión así llamada responsable se vuelve a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por consiguiente, de un saber presentable. Para ser responsable y verdaderamente decisoria, una decisión no debe limitarse a poner en marcha un saber determinable o determinante, la consecuencia de algún orden preestablecido. Pero, a la inversa, ¿quién llamará decisión a una decisión sin regla, sin norma, sin ley determinable o determinada? ¿y quién responderá de ella, y ante quién, como de una decisión responsable? ¿Quién se atreverá a llamar deber a un deber que no debe nada o, mejor o peor, que *debe no deber nada*? Es preciso, pues, que se tome la decisión, así como su responsabilidad, interrumpiendo la relación con cualquier determinación *presentable*, pero manteniendo al tiempo una relación presentable con la interrupción y con lo que ésta interrumpe. ¿Es esto posible? ¿Es posible dado que la interrupción siempre se parece a la marca de una linde fronteriza, de un umbral que no hay que traspasar?

Esta formulación de la paradoja y de lo imposible reclama, pues, una figura semejante a una estructura de la temporalidad, a una disociación instantánea del presente, a una *différance* en el ser consigo del presente, figuras de las que ya di entonces algunos ejemplos. Éstos no eran fortuitamente políticos. No concernían por casualidad a la cuestión de Europa y de las fronteras europeas, así como a la frontera de lo político, de la *politeia* y del Estado como conceptos europeos. Se trataba, nueve u once veces, del mismo deber aporético, de diez —uno más o menos— mandamientos considerados como ejemplos en una serie infinita en la que esa decena no podía contar más que con una serie de ejemplos. Y el conjunto del análisis concernía, finalmente, a la lógica misma del ejemplarismo en la afir-

mación nacional o nacionalista, especialmente en la relación consigo misma de Europa. Para ganar tiempo, y antes de dar por terminado este repaso en forma de premisas —era necesario hacerlo y les ruego me perdonen por ello—, evoco rápidamente las siete primeras aporías que conciernen a la temática de esta década. Cada una de ellas hace la prueba de *pasar* —un pasar a la vez imposible y necesario— dos fronteras en apariencia heterogéneas. La frontera del primer tipo pasa entre *contenidos* (cosas, objetos, referentes, como se quiera: territorios, países, Estados, naciones, culturas, lenguas, etc.) o, por ejemplo, entre Europa y cierta no-Europa. El otro tipo de límite fronterizo pasaría entre un *concepto* (especialmente el de deber) y otro, según el rasero de una lógica oposicional. Y, cada vez, la decisión concierne a la elección entre la relación con un otro que sea *su* otro (es decir, un otro que se le pueda contraponer en una pareja) y la relación con un cualquier/radicalmente otro¹⁶ que no se le puede contraponer, un otro que ya no es *su* otro. Lo que aquí está en juego no es, pues, en primer lugar, el pasar una frontera dada. Antes bien, lo que está en juego es el *doble concepto de la frontera* a partir del cual esa aporía llega a determinarse:

... El *deber* de responder a la llamada de la memoria europea, de recordar lo que se ha prometido con el nombre de Europa, de re-identificar Europa, es un *deber* sin común

16. He utilizado esta expresión para traducir el «*tout autre*» francés, teniendo en cuenta, muy especialmente, la frase: *Tout autre est tout autre* que tan a menudo utiliza Derrida. Para una explicación de esta traducción, véase la nota de traducción en J. Derrida: «Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón» en J. Derrida y G. Vattimo (comps.), *La religión*, Madrid, PPC, 1996, págs. 53-54 [N. de la t.].

medida con todo lo que se entiende en general bajo ese nombre, pero es un deber que, como se podría mostrar, cualquier otro deber tal vez supone en silencio [dicho de otro modo, Europa no sería sólo el objeto o el tema de un deber-recordar y de un deber-mantener-una-promesa; Europa sería el lugar singular de la formación del concepto de deber y el origen, la posibilidad misma de una promesa infinita].

Este *deber* dicta también abrir Europa, a partir del cabo que se divide porque asimismo es una orilla: abrirla a lo que no es, no ha sido jamás y no será nunca Europa.

El *mismo deber* dicta también no sólo acoger al extranjero a fin de integrarlo sino asimismo a fin de reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de la hospitalidad que dividen, hoy en día, nuestra conciencia europea y nacional.

El *mismo deber* dicta *criticar* («en-la-teoría-y-en-la-práctica», incansablemente) un dogmatismo totalitario que, con el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero asimismo dicta criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros que también debemos aprender a identificar —y éste es el porvenir mismo, de otro modo no lo habrá.

El *mismo deber* dicta cultivar la virtud de esta *crítica*, de la *idea crítica*, de la *tradición crítica* (respecto de la cual añado de paso que es, sobre todo en Kant, cierta determinación de la frontera como límite que no hay que sobrepasar y que opera mediante oposiciones de conceptos en torno a este límite), pero asimismo dicta someterla, más allá de la crítica y de la cuestión, a una genealogía deconstructiva que la piense y la desborde sin comprometerla.

El *mismo deber* dicta asumir la herencia europea, y *únicamente* europea, de una idea de la democracia, pero asimismo dicta reconocer que esta idea, lo mismo que la del derecho internacional, no está dada nunca, que su estatuto no es siquiera el de una idea reguladora en el sentido kantiano, sino más bien algo que queda por pensar y *por venir*: no algo que llegará ciertamente mañana, no la democracia (nacional e internacional, estatal o trans-estatal) *futura*, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa —y, *por consiguiente, la memoria de lo que sostiene el porvenir aquí ahora.*

El *mismo deber* dicta respetar la diferencia, el idioma, la minoría, la singularidad, pero asimismo la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la unicidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia.¹⁷

¿Por qué este lenguaje? ¿Por qué no recuerda fortuitamente al de la *via negativa* o al de lo que demasiado comúnmente se denomina la teología negativa? ¿Cómo justificar la elección de la *forma negativa* (*aporía*) para designar todavía un deber que, a través de lo imposible o lo impracticable, se anuncia no obstante de forma afirmativa? Es que hay que evitar a toda costa la buena conciencia. No sólo la buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente, sino simplemente la forma segura de la conciencia de sí: la buena conciencia como certeza subjetiva es incompatible con el riesgo absoluto al que debe exponerse toda apuesta, todo compromiso, toda decisión responsable —si

17. *L'autre cap*, págs. 75-77 [Trad. cast.: *El otro cabo. La democracia para otro día*, págs. 63-65].

es que la hay—. Proteger la decisión o la responsabilidad por medio de un saber, de cierta seguridad teórica o de la certeza de tener razón, de estar del lado de la ciencia, de la conciencia o de la razón, es transformar esta experiencia en el despliegue de un programa, en la aplicación técnica de la regla o de la norma, en la subsunción de un «caso» determinado, otras tantas condiciones a las que jamás hay que renunciar, ciertamente, pero que, en cuanto tales, no son sino los parapetos de una responsabilidad a cuya llamada permanecen radicalmente heterogéneos. La afirmación que se anunciaba a través de la forma negativa era, pues, la necesidad de la *experiencia* misma, la experiencia de la aporía (y ambas palabras, que dicen el pasar y el no-pasar, se acoplan así de forma aporética), la experiencia como aguante o como pasión, como resistencia o restancia interminable. Permítanme una ultimísima cita referida a esta negatividad formal:

[...] se podrían multiplicar los ejemplos de este doble deber. Lo que habría que hacer sobre todo sería discernir las formas inéditas que hoy en día toma en Europa. Y no sólo aceptar, sino reivindicar aquí esta experiencia de la antinomia (bajo las formas, por ejemplo, del doble apremio, de lo indecible, de la contradicción performativa, etc.). Lo que habría que hacer sería reconocer tanto su forma típica o recurrente como su singularización inagotable —sin las cuales jamás habrá ni acontecimiento, ni decisión, ni responsabilidad ni moral, ni política—. Estas condiciones no pueden tener más que una *forma* negativa (sin X no habría Y). De lo único que se puede estar seguro es de esta forma negativa. En el momento en que se la convierta en certeza positiva («bajo esta condición, seguramente habrá habido

acontecimiento, decisión, responsabilidad, moral o política»), podremos estar seguros de empezar a engañarnos, incluso a engañar al otro.

Hablamos aquí, con estas palabras (acontecimiento, decisión, responsabilidad, moral, política —¡Europa!—) de «cosas» que no pueden sino exceder (y que *deben* hacerlo) el orden de la determinación teórica, del saber, de la certeza, del juicio, del enunciado en forma de «Esto es aquello»; más generalmente y más esencialmente, el orden del *presente* o de la *presentación*. Cada vez que se las reduce a aquello que éstas deben exceder, se otorga al error, a la inconsciencia, a lo impensado, a la irresponsabilidad, el rostro tan presentable de la buena conciencia (que también es, hay que decirlo, una cierta máscara de la mala conciencia declarada grave y sin sonrisa de la mala conciencia declarada que a menudo no muestra sino una artimaña suplementaria: la buena conciencia tiene, por definición, recursos inagotables [...]).¹⁸

Vemos quizás esbozarse así una lógica plural de la aporía. Ésta parece lo bastante paradójica como para que su división en múltiples figuras de la aporía no contraponga unas a otras, sino que instale el asedio de una dentro de otra. En un caso, el no-pasar parece una impermeabilidad; se debería a la existencia opaca de una frontera infranqueable: una puerta que no se abre, o que sólo se abre bajo esta o aquella condición inencontrable, al secreto inaccesible de algún *schibboleth*. Éste es el caso de todas las fronteras cerradas (especialmente durante la guerra). En otro caso, el no-pasar, el atolladero o la aporía, se debe al hecho de que no hay límite. Todavía no hay o ya no hay frontera que se

18. *Op. cit.*, págs. 78-79 [Trad. cast., págs. 66-67].

pueda pasar, ni oposición entre dos bordes: el límite es demasiado poroso, permeable, indeterminado; ya no hay ni en-casa propio ni en-casa del otro, tanto si se trata del tiempo de paz (sobre todo, según el reino de la paz universal, más allá incluso del sentido kantiano que supone un derecho público interestatal),¹⁹ como si se trata del tiempo

19. Lo que Kant denomina la *alianza de paz* (*foedus pacificum*), distinta del *contrato de paz* (*pactum pacis*) une, en efecto, a unos Estados para poner fin a todas las guerras. Siempre estatal, interestatal y, por consiguiente, intraestatal, dicha alianza no apunta al poder político sino a garantizar la libertad del Estado en cuanto tal, de uno de los Estados y de los Estados que son sus aliados. Esta idea de federación «debe extenderse progresivamente a todos los Estados y conducir así a la paz perpetua [...]». En opinión de Kant, éste es el único recurso racional para salir de la guerra o del estado salvaje y sin ley. Se trataría de constituir, de este modo, un «Estado de los pueblos (que, en verdad, se acrecentaría constantemente) y que unirá, finalmente, a todos los pueblos de la tierra». Pero, como los pueblos no quieren eso, «sólo el equivalente *negativo* de una *alianza* permanente, que proteja de la guerra y se extienda siempre más lejos, puede, en (el) lugar de la idea positiva de una *república mundial* (si no se quiere perder todo), retener la inclinación guerrera que teme al derecho pero que presenta el constante peligro de explotar» (*Vers la paix perpétuelle*, traducción francesa de J.-F. Poirier y F. Proust, París, Flammarion, págs. 91-93 [Trad. cast.: F. Rivera Pastor, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, 7ª ed., pág. 113]). Los temas de esta década nos prescribirían meditar y transponer también lo que se desprende, según Kant, de este derecho cosmopolítico en lo que se refiere a la *hospitalidad* y al *secreto*. 1. La *hospitalidad* debe conceder al extranjero el derecho a no ser tratado como enemigo cuando llega al territorio del otro. Pero, si se tiene derecho a echar al extranjero es con la condición de que dicha expulsión no lo precipite a su perdición. Y durante todo el tiempo que éste «se mantenga apaciblemente en su sitio», no habría que poder tratarlo como un enemigo. Aunque el extranjero no tenga, ciertamente, más que un *derecho de visita* y no de *residencia*, este derecho de visita es algo que se le debe a todos los hombres ¿Por qué? Porque se basa en el «derecho de la común posesión de superficie de la tierra». Al ser ésta esférica, la dispersión infinita queda excluida de la misma: nadie tiene originariamente más derecho que el otro a la ocupación del territorio y no queda más remedio que vivir unos al lado de otros. 2. En cuanto al *secreto*, es decir, a una especie de *schibboleth* en las relaciones de derecho ¿acaso no ocupa éste un lugar muy singular? Sin duda, el derecho público excluye el secreto de su *contenido*, como una contradicción *objetiva* en los términos. Pero, «subjétivamente», el autor de un artículo puede querer guardar el secreto y juzgar que lo que está en juego es su dignidad. En lo referente a las relaciones internacionales, no hay más que un solo artículo secreto con vistas a la paz perpetua (*Geheimer Artikel zum ewigen Frieden*): «Los Estados armados para la guerra deben consultar las máximas de los filósofos que conciernen a las condiciones de la paz pública». Y si el legislador de un Estado parece desacreditarse al tratar de instruirse gra-

de guerra puesto que ambas, la guerra y la paz, hacen caso pero *poco caso* de las fronteras. De una frontera siempre se hace, por definición, *poco caso*. Habría que formalizar este «poco caso». Y finalmente, aporía del tercer tipo: lo imposible, la antinomia o la contradicción, es un no-pasar porque su medio elemental ya no da lugar a algo que se pueda denominar pasar, paso, marcha, andadura, desplazamiento o reemplazo, kinesis en general. Ya no hay camino (*odos, methodos, Weg* o *Holzweg*). El atolladero mismo sería imposible. La venida o el porvenir del acontecimiento no tendría nada que ver con el pasar de lo que pasa o sucede. En

cias a esos sujetos que son los filósofos cuando se trata de las relaciones con otros Estados, se le «aconseja», no obstante, que lo haga, dice Kant. Pero que lo haga «*tácitamente (stillschweigend)*» (es decir, haciendo de ello un secreto [*Geheimnis*]), dejando que los filósofos hablen libre y públicamente de las máximas universales que conciernen a la guerra y a la paz. No es que el Estado deba preferir los principios filosóficos a las sentencias del jurista que representa el poder del Estado, sino que debe *escuchar* al filósofo. Ésta es la lógica del *Conflicto de las facultades*: «La facultad de filosofía, sometida a esos poderes unidos, se encuentra muy por debajo [...]. No hay que esperar ni que los reyes filósofen ni que los filósofos se conviertan en reyes, pero tampoco hay que desearlo, ya que detentar el poder corrompe inevitablemente el juicio libre de la razón: Pero que los reyes o los pueblos reales (que se rigen ellos mismos según unas leyes de igualdad) no dejen que la clase de los filósofos desaparezca ni que a ésta se la prive de la palabra, sino que le permitan hablar públicamente, resulta indispensable para esclarecer los asuntos de unos y de otros, y, dado que la clase de los filósofos, por su naturaleza, es incapaz de unirse en bandas y en clubes, ésta no puede ser sospechosa, maledicientemente, de *propaganda (Propagande)*», *Vers la paix perpétuelle, Annexe II*, págs. 108-109 [Trad. cast.: *La paz perpétua*, pág. 131]. Este lugar que se confiere al secreto en la práctica de la política, en la actividad legislativa y en la conducta de los asuntos internacionales, sustrae al derecho y al espacio públicos, así como a la publicidad o a la *res publica* del Estado, una zona del *socius* que, aunque no sea pública, no por ello es privada y que, aunque no pertenece al derecho, no por ello compete, sin embargo, ni al hecho ni al salvajismo naturales. Ahora bien, antes de todas estas oposiciones o distinciones fundamentales, antes de todas estas delimitaciones críticas, la posibilidad secreta del secreto parece situar, en verdad, prescribir, el lugar mismo de la intervención meditada (premeditada) del filósofo en el espacio jurídico-político. Habría que sacar de ello todas las consecuencias. Pero éstas resultan incalculables, incalculablemente peligrosas en lo que prometen o con lo que amenazan: con respecto al secreto de la política, a la política del secreto y, ante todo, al concepto de secreto que aquí está en obra.

este caso habría aporía porque ni siquiera hay lugar para una aporía determinada como experiencia del paso o del borde, como un franquear o no alguna línea, como relación con alguna figura espacial del límite. No más encaminarse ni más trayectoria, no más *trans-* (transporte, transposición, transgresión, traducción, transcendencia incluso). Ya ni siquiera habría sitio para la aporía por falta de condiciones topográficas o, más radicalmente, por falta de la condición topológica misma. Una sub-cuestión de esta cuestión sin límite atañería a lo que afecta a las susodichas condiciones topográficas o topológicas, cuando la velocidad de la panoptización de la tierra —vista, inspeccionada, vigilada y transportada por imágenes de satélite— afecta incluso, casi hasta anularlo, al tiempo e incluso al espacio del paso entre fronteras (ejemplo, entre otros, de tantas otras mutaciones así llamadas técnicas y que plantean el mismo tipo de cuestiones).

En el transcurso de otra conferencia, habría sido necesario explorar estas experiencias del borde o de la línea del borde (*borderline*), con los nombres de lo que se denomina el cuerpo propio y la diferencia sexual. Al elegir hoy el tema de la muerte, del sintagma «mi muerte» y de los «límites de la verdad» al respecto, puede ser que no hable, con otros nombres, de ninguna otra cosa; pero los nombres importan.

¿Es posible mi muerte?

¿Podemos entender esta cuestión? Y yo, ¿puedo plantearla? ¿Me está permitido hablar de mi muerte? ¿Qué quiere decir este sintagma, «mi muerte»? ¿Y por qué esta expresión «el sintagma “mi muerte”»? Más vale —estarán uste-

des de acuerdo conmigo— nombrar aquí palabras o nombres, es decir, mantenerse entre comillas. Por un lado, esto neutraliza un *pathos* inconveniente. «Mi muerte» entre comillas no es forzosamente la mía, es una expresión que cualquiera se puede apropiarse; ésta puede circular de un ejemplo a otro. A propósito de lo que dice Séneca acerca «de la brevedad de la vida», Diderot nos confía: «ésta es mi historia». Y no sólo es la suya. Pero, por supuesto, si digo: no es la mía, parece que doy por supuesto que podría saber cuándo puedo decir «mi muerte» al hablar de la mía. Ahora bien, esto es más que *problemático*, en el sentido que le hemos reconocido a esta palabra hace un momento. Y si la muerte nombra —volveremos sobre ello— lo irremplazable mismo de la singularidad absoluta (nadie puede morir en mi lugar o en lugar del otro), todos los *ejemplos* del mundo pueden justamente ilustrar dicha singularidad. La muerte de cada uno, de todos los que pueden decir «mi muerte», es irremplazable. «Mi vida» también. Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro. De ahí, una primera complicación ejemplar de la ejemplaridad. Nada es más sustituible y nada lo es menos que el sintagma «mi muerte». Se trata siempre de un *hapax*, de un *hapax legomenon*, pero de lo que no se dice más que *una vez cada vez, indefinidamente* una sola vez. Esto es verdad asimismo para todo aquello que implica la forma gramatical de una primera persona. Por otro lado, las comillas no sólo afectan a ese extraño posesivo (la unicidad del *hápax* «mi»), sino que señalan la indeterminación de la palabra «muerte» de la que, en el fondo, puede ser que no se conozcan ni el sentido ni el referente. Lo sabemos muy bien: si, en lo que se refiere al concepto y a la cosa, hay una palabra que no resulta asignable ni asigna nada en absoluto, ésta es la pala-

bra «muerte». Es imposible aplicarle al nombre «muerte», y sobre todo a la expresión «mi muerte», un concepto o una realidad que pueda ser objeto de una experiencia irrecusablemente determinante; y ello en mayor medida que para cualquier otro nombre, salvo el de Dios —y con razón pues, aquí, la asociación entre ambos, sin duda, no es fortuita.

A fin de no perderme por más tiempo en unos rodeos preliminares, diré ahora muy deprisa por qué «mi muerte» será el tema de esa pequeña oración aporética. En primer lugar, en lo que concierne a la aporía, a saber, lo imposible, la imposibilidad como aquello que no puede pasar o suceder, no ya siquiera el no(-paso), sino la privación del paso (la forma privativa sería una especie de a-paso):²⁰ me gustaría debatir esto con la célebre definición que Heidegger da en *Sein und Zeit*: «la posibilidad de la imposibilidad pura y simple para el *Dasein*»: «*Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit*».²¹ Y luego, para entrecruzar este intento de debate con lo que es nuestra común preocupación aquí, en Cerisy-la-Salle, durante el tiempo de esta década, a saber, «el pasar las fronteras».

Hasta aquí, hemos privilegiado con toda razón al menos tres tipos de *límites fronterizos*: *por una parte*, aquellos que separan los territorios, los países, las naciones, los Estados, las lenguas y las culturas (así como las disciplinas político-

20. Como ya señalé en la nota 2, el «*pas*» francés puede tener un matiz negativo del que carece el simple «paso» castellano. Podría decirse que todo lo que, en francés, tiene «*pas*» implica una forma negativa o privativa. Pero, mientras el «*non-pas*» es tanto el «no-paso» como, más escuetamente, la negación: «no», el «*a-pas*», además de ser la «forma privativa» de dicho paso, es —fonéticamente hablando— similar al «*appât*», el cebo, pero también el atractivo, el incentivo, que asimismo son los «*appas*» franceses los cuales, a su vez, son los encantos, las seducciones, esto es, los atractivos de la mujer [*N. de la t.*].

21. *Sein und Zeit*, § 50, pág. 250 [Trad. cast.: J. Gaos, *El Ser y el tiempo*, México, FCE., 1974, 5ª ed., pág. 274].

antropológicas que les corresponden); *por otra parte*, las divisiones entre los ámbitos del discurso, por ejemplo, la filosofía, las ciencias antropológicas, incluso la teología, ámbitos que se han podido representar como regiones o territorios ontológicos u ontoteológicos, a veces como saberes o investigaciones disciplinarias, en una enciclopedia o en una universidad ideal; a lo cual *finalmente, y en tercer lugar*, acabamos de añadir las líneas de separación, de delimitación o de oposición entre las determinaciones conceptuales, las formas del borde entre lo que se denominan conceptos o *términos* que cortan y sobredeterminan necesariamente los dos primeros tipos de terminalidad. Más tarde propondré unos nombres a fin de formalizar un poco estos tres tipos de límite —que hay que pasar o que no hay que transgredir.

¿Dónde situar el sintagma «mi muerte» como posibilidad y/o imposibilidad del pasar? (la barra móvil entre y/o, y-y o/y o/o, es una frontera singular —lo vamos a ver—, a la vez conjuntiva, disyuntiva o indecidible). «Mi muerte», este sintagma que relaciona aquí lo posible con lo imposible, lo podemos ver parpadear como una especie de indicador instalado en un puesto de aduanas entre todas las fronteras que acabo de nombrar: entre las culturas, los países o las lenguas, pero también entre las regiones del saber o las disciplinas, y finalmente entre las de-terminaciones conceptuales. Un indicador se ilumina allí donde, en cada frontera, se vigila. Vigía y luz tenue que se ven allí brillar permanentemente.

Partamos de este hecho global, bien conocido e inmensamente archivado: hay culturas de la muerte. Al pasar una frontera, se cambia la muerte. Se cambia de muerte, no se habla la misma muerte allí donde no se habla la mis-

ma lengua. La relación con la muerte no es la misma más acá y más allá de los Pirineos; y a menudo, además, cuando se pasa así la frontera de una cultura, se pasa de una figura de la muerte como tránsito —pasar una línea, transgresión de una frontera, paso (no) más allá de la vida— a otra figura de la frontera entre la vida y la muerte. Cada cultura se caracteriza por su manera de aprehender, de tratar, podría decirse de «vivir» el tránsito. Cada cultura tiene sus propios ritos fúnebres, sus representaciones del moribundo, sus prácticas del duelo o de la sepultura, su propia evaluación del precio de la existencia, de la vida colectiva o de la vida individual. Y, dentro de lo que se cree poder identificar como una sola y misma cultura, a veces una sola nación, una sola lengua, una sola religión (pero he dicho antes por qué el principio mismo de semejante identificación parece estar especialmente amenazado o expuesto de antemano a la ruina, es decir a la muerte), esta cultura de la muerte puede transformarse.

Se puede hablar, y se ha hecho, como ustedes saben, en Occidente al menos, de una historia de la muerte. El hecho de que sólo se haya intentado, que yo sepa, en Occidente (y eso que un occidental, Maurice Pinguet, ha consagrado a *La mort volontaire au Japon*²² un estudio que fue tan genealógico como sociológico), es decir, «en nuestra casa», allí donde estamos nosotros, no significa que no haya, o que no se haya escrito, una historia de la muerte en otra parte —a menos que la idea de una historia y de una historia de la muerte sea, ella misma, occidental, en un sentido que se esclarecerá tal vez un poco más adelante—. De la inmensa biblioteca de los trabajos consagrados a di-

22. Maurice Pinguet, *La mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1984.

cha historia de la muerte, no citaré a modo de indicación más que uno o dos títulos. Se trata de obras francesas, primera restricción, y de obras recientes, otra determinación rigurosamente injustificable: en primer lugar, los *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*²³ y *L'homme devant la mort*²⁴ de Philippe Ariès, que datan respectivamente de 1975 y 1977 y que, al igual que *Western Attitudes towards Death*,²⁵ del mismo autor, marcan perfectamente los límites dentro de los cuales tiene lugar semejante historia. Para un autor que se denomina a sí mismo «historiador de la muerte»,²⁶ se trata de una secuencia, a fin de cuentas, muy breve y estrechamente circunscrita al espacio del Occidente cristiano. Sin faltar al respeto que han de inspirar la riqueza, la necesidad y, a veces, la belleza de semejantes obras que son también, en su género, obras maestras, es preciso recordar los estrictos límites de estas antropologías históricas. Esta palabra no designa sólo unos límites externos, aquellos que se asigna metódicamente un historiador (la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días, por ejemplo), sino unas clausuras no tematizadas, unas lindes cuyo concepto no se configura jamás en estas obras. Primero nos encontramos con el límite de tipo semántico u onto-fenomenológico: el historiador sabe, cree saber, se concede el saber incuestionado de lo

23. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil (Collection Points), 1975 [Trad. cast.: J. Elías, *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara, 1982].

24. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, t.1. *Le temps des géants*, t. 2. *La mort ensauvagée*, Paris, Le Seuil (Collection Points), 1977 [Trad. cast.: M. Armiño, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983].

25. Philippe Ariès, *Western Attitudes towards Death*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.

26. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, t. 1, pág. 9 [Trad. cast.: *El hombre ante la muerte*, pág. 7].

que es la muerte, de lo que quiere decir estar-muerto y, por consiguiente, toda la criteriología que permitirá identificar, reconocer, seleccionar o delimitar de alguna manera los objetos de su investigación o el campo temático de su saber antropológico-histórico. La cuestión del sentido de la muerte y de la palabra «muerte», la cuestión «¿qué es la muerte en general?», «¿qué es la experiencia de la muerte?», la cuestión de saber *si* la muerte «es» —y *lo que* la muerte «es»— están radicalmente ausentes *como cuestiones*. De antemano se suponen resueltas gracias a ese saber antropológico-histórico como tal, en el momento en que éste se instaura y se otorga unos límites. Esta presuposición adquiere la forma de un «se da por supuesto»: todo el mundo sabe muy bien de qué se está hablando cuando se menciona la muerte.

En estos textos que rebosan saber, no se encuentra jamás una precaución análoga a aquella que toma Heidegger, por ejemplo, cuando, al tratar de recordar que es imposible *morir por el otro* en el sentido de «morir en su lugar», incluso aunque se pueda morir por el otro ofreciéndole la propia muerte, deja la palabrita «es» entre comillas en la frase: «La muerte, en la medida al menos en que “es”, es cada vez esencialmente la mía»: «*Der Tod ist, sofern er “ist”, wesensmäßig je der meine*».²⁷ Para someter ese tesoro de conocimientos antropológicos o culturales a la prueba de estas cuestiones semánticas, fenomenológicas u ontológicas, no basta con citar aquí o allá a Heidegger, sobre todo si se hace a modo de ilustración o, lo cual viene a menudo a ser lo mismo, de argumento de autoridad. Esto es lo que hace Louis-Vincent Thomas en el segundo libro que me gustaría evocar: su co-

27. *Sein und Zeit*, § 47, pág. 240 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 262].

piosa *Anthropologie de la mort*.²⁸ Aquí se podrían multiplicar los ejemplos. Al principio de un capítulo titulado «La experiencia de la muerte: realidad, límite»,²⁹ Thomas escribe lo siguiente: «El Ser humano, apenas ha nacido, escribe M. Heidegger, ya es lo suficientemente viejo como para morir.» ¿Esta verdad (metafísica) indiscutible que verifican los datos de las ciencias biológicas y que constata la demografía tiene un sentido al nivel de lo vivido?».

Se atribuye por error esta frase a Heidegger («El Ser humano, apenas ha nacido, ya es lo suficientemente viejo como para morir»). Nos recuerda la sentencia de Séneca acerca de la permanente inminencia de la muerte, desde el nacimiento, y la inmadurez esencial del moribundo humano. En sus cuestiones previas al análisis existencial de la muerte, Heidegger distingue también la muerte del *Dasein* de su fin (*Ende*) y, sobre todo, de su llegada a la madurez (*Reife*). El *Dasein* no tiene necesidad de llegar a la madurez cuando sobreviene la muerte. Por eso, la vida siempre habrá sido tan corta. Tanto si se la concibe como acabamiento o como culminación, la madurez final del fruto o del organismo biológico es un límite, un fin (*Ende*, asimismo se podría decir *telos* o *terma*), una frontera, pues, que el *Dasein* está siempre en situación de traspasar. Él es la transgresión misma de esta línea fronteriza y puede haber traspasado dicha madurez antes del fin (*vor dem Ende schon überschritten haben kann*), dice Heidegger. El *Dasein* casi siempre termina en el inacabamiento, pero asimismo en un estado de ruina y de agotamiento (*Zumeist endet es in*

28. Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, París, Payot, 1975 [Trad. cast.: M. Lara, *Antropología de la muerte*, México, FCE., 1983].

29. *Op. cit.*, pág. 223 [Trad. cast., pág. 268].

der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht).³⁰ Thomas tendría que haber evitado atribuir a Heidegger una frase que este último cita,³¹ extrayéndola de *Der Ackermann aus Böhmen* («Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben»), precisamente en el momento en que distingue la muerte del *Dasein* de cualquier otro fin y de cualquier otro límite. Éste se apoya en la autoridad de esta distinción capital y, en su opinión, indispensable, para situar su análisis existencial de la muerte *antes de* cualquier «metafísica de la muerte», pero asimismo *antes de* cualquier biología. Thomas, por su parte, cree citar a Heidegger y poder hablar de una «verdad (metafísica) indiscutible» verificada tanto por «los datos de las ciencias biológicas» como por la «demografía». Doble contrasentido —y global.

Y ello porque Heidegger recuerda que el análisis existencial de la muerte puede y debe preceder, por una parte, a toda metafísica de la muerte y, por otra parte, a toda biología, psicología, teodicea o teología de la muerte. Diciendo exactamente lo contrario de lo que le hace decir Thomas, Heidegger pone en marcha una lógica de la *presuposición*. Todas las disciplinas así mencionadas y, por ende, identificadas en sus fronteras regionales, especialmente la «metafísica» y la «biología», por no hablar de la «demografía», presuponen necesariamente un sentido de la muerte, una pre-comprensión de lo que es la muerte o de lo que quiere decir la palabra «muerte». La analítica existencial tiene como tema la explicitación de dicha pre-comprensión ontológica. Si se quiere traducir esta situación en términos de fronteras disciplinares o regionales, de ámbitos de saber, se dirá que la de-

30. *Sein und Zeit*, § 48, pág. 244 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 267].

31. *Op. cit.*, § 48, pág. 245 [Trad. cast., pág. 268].

limitación de los campos de saber antropológico, histórico, biológico, demográfico, incluso teológico, presupone una onto-fenomenología no regional que no sólo no se deja encerrar en las fronteras de estos ámbitos sino que tampoco se deja encerrar, por consiguiente, en unas fronteras culturales, lingüísticas, nacionales, religiosas, ni siquiera en las fronteras sexuales que vuelven a atravesar a todas las demás.

Dicho sea muy de prisa, de paso y a título de anticipación: lo que aquí me interesa es la lógica de ese gesto heideggeriano. Esta lógica lo hace de forma ejemplar. Pero no quisiera defender la fuerza de su necesidad —acompañándola tan lejos como sea posible, aparentemente contra las confusiones o las presunciones antropológicas— más que para tratar de sacar a la luz un cierto número de aporías internas del discurso heideggeriano. Se trataría, por mi parte, de acercarme al lugar en donde semejantes aporías corren el riesgo de paralizar el dispositivo ontológico, jerárquico y territorial acreditado por Heidegger. Corren el riesgo de interrumpir la posibilidad misma de su funcionamiento y de acarrearle la ruina. La muerte sería el nombre, uno de los nombres, de esta amenaza que toma el relevo, sin duda, de lo que Heidegger mismo habrá denominado muy pronto el «arruinamiento».

Pero todavía no estamos ahí, esto no llegará sino cerca del final. Por el momento, detengámonos un poco más tiempo cerca de ese litigio fronterizo. Éste surge pues aquí, entre una antro-potanatología comparativa por una parte («antropotanatología» es el título que propone Thomas, el cual insiste en la vocación esencialmente «comparativa»³² de ésta) y, por otra parte, una analítica existencial.

32. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, págs. 530-531 [Trad. cast.: *Antropología de la muerte*, págs. 630-631].

Al proponer un deslinde de las fronteras (*Abgrenzung*)³³ de la analítica existencial, Heidegger recurre a un argumento clásico dentro de la tradición filosófica. Se trata siempre del argumento de la presuposición (*Voraussetzung*). A ratos dialéctico, trascendental u ontológico. Tanto si se trata de las plantas, de los animales o de los hombres, los saberes óntico-biológicos sobre la duración de la vida y los mecanismos de la muerte *presuponen* una problemática ontológica. Ésta está a la base (*zugrundeliegt*) de toda investigación biológica. Lo que siempre queda por preguntarse (*zu fragen bleibt*), dice Heidegger, es la manera en que la esencia de la muerte se determina a partir de la esencia de la vida. Ahora bien, en tanto que investigaciones ónticas, la biología o la antropología han decidido ya y siempre (*immer schon entschieden*) al respecto. Han tomado la decisión sin plantear la cuestión, por lo tanto, precipitando la respuesta y presuponiendo una elucidación ontológica que no había tenido lugar. Dicha precipitación no corresponde sólo a un desfallecimiento especulativo o a la traición de un principio de derecho filosófico en lo que concierne a lo que debe venir *de jure* o metodológicamente en primer lugar, sino que también produce confusiones aparentemente empíricas o tecno-jurídicas, y hoy en día cada vez más graves, sobre lo que es el estado de muerte. Las cuestiones de derecho no son sólo cuestiones que conciernen al orden filosófico del *de jure* y del *de facto*. Atañen a la medicina legal, a la política de la gerontología, a las normas de la obstinación quirúrgica y de la eutanasia —así como a algunas otras cuestiones de las que diremos una palabra dentro de un momento.

33. *Sein und Zeit*, § 49, [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 270].

Tratándose del *orden*, es decir de la subordinación de las cuestiones, de lo que es previo y está *preordenado* (*vorgeordnet*) o, por el contrario, de lo que es ulterior y está subordinado (*nachgeordnet*), Heidegger multiplica las proposiciones programáticas. Éstas parecen firmes. Los saberes ónticos (antropológicos o biológicos) ponen en marcha ingenuamente unos presupuestos conceptuales (*Vorbegriffe*) más o menos claros sobre la vida y sobre la muerte. Requieren, pues, un esbozo preparatorio, una nueva *Vorzeichnung* a partir de una ontología del *Dasein*, a su vez preliminar, «preordenada», previa a una ontología de la vida. «Dentro de una ontología del *Dasein* preordenada a una ontología de la vida (*Innerhalb der einer Ontologie des Lebens vorgeordneten Ontologie des Daseins* [Heidegger subraya *preordenada*: la ontología del *Dasein* es previa, lógicamente y de derecho, a una ontología de la vida]), la analítica existencial de la muerte está a su vez subordinada (*nachgeordnet*) a una característica de la constitución fundamental (*Grundverfassung*) del *Dasein*». Dicha característica, a saber, la analítica existencial del *Dasein*, es, por consiguiente, *absolutamente prioritaria*; después se viene a subordinar a ella una analítica existencial de la muerte que también forma parte de esta ontología del *Dasein*. Esta última está, a su vez, presupuesta por una ontología de la vida a la que, por lo tanto, precede de derecho. Si Heidegger dice *Dasein* y analítica del *Dasein* es porque todavía no se otorga ningún saber filosófico acerca de lo que es el hombre como *animal rationale*, ni el yo, ni la conciencia, ni el alma, ni el sujeto, ni la persona, etc., otras tantas presuposiciones de la metafísica o de los saberes ónticos, aquí la antroponatología y la biología. Un orden jerárquico delimita de este modo el campo, preordena o subordina es-

trictamente las cuestiones, los temas y, en verdad, las regiones ontológicas. Según Heidegger, dichas regiones están, de derecho, separadas por unas fronteras puras, rigurosas, indivisibles. Un orden queda estructurado por unas lindes *infranqueables*. Éstas se pueden franquear, se franquean todo el tiempo, *de hecho*, pero no se *deberían* franquear. La preocupación por pensar lo que es la muerte propia del *Dasein*, el «propiamente morir» (*eigentlich sterben*) del *Dasein*, dicta la jerarquía de este orden. Este «propiamente morir» pertenece al poder-ser propio y auténtico del *Dasein*, a saber, a aquello de lo que hay que dar testimonio y presentar la atestiguación (*Bezeugung*).³⁴

Lo que nosotros tendríamos que hacer aquí es acercarnos a cierta relación enigmática entre *morir*, *testificar* y *so-brevivir*.

Ya lo estamos vislumbrando: si se pusieran en entredicho esos rigurosos límites de la atestiguación de ese «propiamente morir» o de la propiedad de ese morir propio del *Dasein*, todo el dispositivo de estas lindes se tornaría problemático y, con él, el proyecto mismo de una analítica del *Dasein*, es decir asimismo, con su metodología declarada, todo aquello que ésta condiciona de derecho. Ahora bien, todas estas condiciones de derecho conciernen a pasar las fronteras: lo que aquí autoriza a pasar, lo prohíbe allí, y ordena, subordina o preordena siempre un pasar a otro.

Heidegger propone, por consiguiente, una delimitación ontológica entre los campos de cuestionamiento respecto de la muerte. Aquella parece tanto más abisal en cuanto que atañe a unos límites relacionados con cuestiones sobre el límite, más concretamente sobre los fines,

34. *Op. cit.*, § 54.

sobre los modos del fina(liza)r (*enden, verenden*), y sobre el límite que separa el simple fina(liza)r (*enden*) del *propia-mente morir* (*eigentlich sterben*). Pero, como vamos a comprobar, hay más de un límite. Por eso empezamos, desde las primeras palabras, a hablar de *finibus*, lo cual no era una manera desviada de hacer un pequeño guiño en memoria de los fines del hombre como si, después de un largo decenio, esta otra década³⁵ no consiguiese deshacerse de un tema inagotable. Pero si nos atenemos a la literalidad, la muerte del *Dasein* no es un fin del hombre. Entre ambos pasa un límite singular e improbable, tal vez divisible, y éste es el límite (*finis*) del fina(liza)r, el lugar en donde, en cierto modo, el fina(liza)r finaliza. ¿Qué pasa y qué digo cuando digo en francés: «*finis*» (finaliza), por ejemplo, a alguien al apostrofarlo o al enviarle unas letras: «*finis, finis-en, finissez-en, vous êtes finis*» (finaliza, finalízalo, finalícelo, está usted acabado)?

El fin del ser vivo, el fina(liza)r del ser vivo (*das Enden von Lebendem*), dice Heidegger, lo hemos denominado el *Verenden*. (*Das Enden von Lebendem nannten wir Verenden*).³⁶ Esto, el *Verenden*, es el fina(liza)r, esa forma de fina(liza)r o de llegar al final que todos los seres vivos comparten. Todos la palman: *verenden*, en alemán corriente, es asimismo morir, sucumbir, palmarla. Pero, como esto visiblemente no es para Heidegger el propiamente morir (*eigentlich sterben*), el morir propio del *Dasein*, hay que traducir *verenden* de otro modo que por morir, si se quiere respetar lo que Heidegger pretende hacernos entender. Por eso, los traductores vacilan entre la traducción de *verenden*

35. Alusión a una década que tuvo lugar asimismo en Cerisy-la-Salle, sobre *Les fins de l'homme*, y cuyas actas se publicaron en 1981 en las ediciones Galilée (París).

36. *Sein und Zeit*, § 49, pág. 247 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 270].

por «*arrêt de vie*» («dejar de vivir») (Vezin), «*périr*» («perecer») (Martineau) o, en inglés, «*perishing*» (Macquarrie—Robinson).

Por mi parte, prefiero *perecer*. ¿Por qué? ¿Será porque aparece más de una vez en ciertas traducciones? No, sino porque dicho verbo conserva algo del *per*, del pasar el límite, de la travesía marcada en latín por el *pereo, perire* (que quiere decir exactamente eso: irse, desaparecer, pasar —al otro lado de la vida, *transire*—). *Perecer* pasa, por lo tanto, la línea y pasa al lado de las líneas de nuestra década, aunque pierda un poco de ese valor de acabamiento y de corrupción, quizá marcado por el «*ver-*» del *verenden*.

Antes de apuntar una complicación suplementaria en las modalidades del fina(liza)r (*Enden*), hay que dar por sentada la distinción entre el *perecer* y el *morir*, al menos para Heidegger quien no la volverá a poner jamás en cuestión, ni siquiera para complicarla de alguna forma.

Como es evidente, esta distinción entre la muerte (*der Tod*) o el propiamente morir (*eigentlich sterben*) por una parte, y el perecer (*verenden*) por otra, no se reduce a una decisión terminológica. De lo que se trata es de unas cuestiones conceptuales determinantes para aquél que quiera acercarse a lo que es, propiamente, morir o a lo que es propiamente morir. Sobre todo, y por eso mismo, de lo que se trata es de la condición misma de una analítica existencial del *Dasein*, de un *Dasein* al que veremos alcanzar su posibilidad más propia, convirtiéndose así propiamente en lo que es, allí donde puede pretender *testificar* de ello, en su anticipación de la muerte. Si, en su principio mismo, el rigor de esta distinción se viera comprometido, debilitado, parasitado por ambos lados de aquello que ella se encarga de disociar (*verenden/eigentlich sterben*),

entonces (y ustedes adivinarán que ésta es una posibilidad hacia la cual me oriento aquí), todo el proyecto de una analítica del *Dasein*, en su conceptualidad esencial, no se vería ya desacreditado sino que tendría otro estatuto que el que en general se le asigna. Y por eso, en el fondo, me siento cada vez más inclinado a leer ese gran libro inagotable: como un acontecimiento que, como último recurso al menos, no dependería ya simplemente de la necesidad o de la demostración ontológica; éste no se sometería jamás a la lógica, a la fenomenología o a la ontología que reivindica, y menos aún a una «ciencia rigurosa», en el sentido que Husserl le concedía a esa expresión, ni siquiera al pensamiento (*Denken*) como aquello que camina en paralelo con el poema (*Dichten*), ni siquiera por fin a un poema inaudito, cosa que, sin embargo, yo me inclinaría a creer pero sin detenerme en ello, por razones demasiado evidentes. El acontecimiento de ese libro ininterrumpido sería irreductible a esas categorías, y lo sería incluso a las categorías que Heidegger mismo no habrá dejado de proponer. Hay que pensar de otro modo el acontecimiento para acoger, en el pensamiento y en la historia, semejante «obra». *Sein und Zeit* no pertenecería ni a la ciencia, ni a la filosofía, ni a la poética. Puede ser que ocurra lo mismo con cualquier obra que merezca ese nombre: lo que ahí pone en marcha al pensamiento excede sus propias fronteras o aquello que él mismo se propone presentar de éstas. La obra sale de sí misma, desborda los límites del concepto que pretende tener propiamente de sí misma al presentarse. Pero si el acontecimiento de esta obra excede así sus propias fronteras, a saber, aquellas que su discurso parece otorgarse a sí mismo —por ejemplo, las de una analítica existencial del *Dasein* en el horizonte trascendental del tiempo—, lo haría

en ese lugar en donde *hace la experiencia de la aporía*, y quizá la de su interrupción prematura, la de su pre-madurez misma.

Vamos a intentar acercarnos a esa aporética de *Sein und Zeit* —respecto de la muerte—. La cuestión sigue siendo por entero la de saber lo que quiere decir «hacer la experiencia de la aporía», incluso poner en marcha la aporía. Esto no significa necesariamente el fracaso o la parálisis, la negatividad estéril del atolladero. No es ni detenerse en ella ni rebasarla. (Cuando alguien nos propone una solución para salir del atolladero, podemos estar casi seguros de que éste ya está empezando a no comprender nada, suponiendo que hasta entonces lo haya hecho.)

Preguntémosnos *qué sucede, qué pasa* con la aporía. ¿Es posible hacer la prueba o la experiencia de la aporía, de la aporía *como tal*? ¿Se trata entonces de la aporía *como tal*? ¿Del escándalo que viene a dejar en suspenso una viabilidad? ¿Se pasa, entonces, por encima de esto? ¿o bien nos inmovilizamos ante el umbral, hasta el punto de que hay que desandar lo andado o buscar otra vía, la vía sin método o sin salida de un *Holzweg* o un viraje (*Kehre*) para darle la vuelta a la aporía, otras tantas posibilidades de la errancia? ¿Qué sucede con la aporía? Respecto de lo que sucede, de lo que llega, lo que aquí aprehendemos atañe, pues, también al acontecimiento como aquello que arriba a la ribera, que aborda la ribera o pasa el borde, otra manera de pasar extralimitándose. Otras tantas posibilidades de «pasar(se)» respecto de un límite. Tal vez nunca pase nada si no es en la línea de una transgresión, en el tránsito de algún «*tres-pasing*».

¿Qué es el acontecimiento más arribante, el que más sucede? ¿Qué es lo arribante, lo que está por suceder, que

hace que un acontecimiento arribe, suceda? Me he enamorado recientemente de esta palabra, *l'arrivant* (el arribante),³⁷ como si su extrañeza acabase de llegarme en una lengua en la que, no obstante, oigo, desde hace tiempo, una palabra que me resulta muy familiar.³⁸ *El nuevo arribante*: esta palabra puede designar, ciertamente, la neutralidad de *lo que* llega, pero también la singularidad de *quien* llega, aquél o aquélla que viene, adviniendo allí donde no se le esperaba, allí donde se lo/la esperaba sin esperarlo/la, sin esperárselo, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero —y ésta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento—. No se espera el acontecimiento de lo que, del que o de la que viene, llega y pasa el umbral, el inmigrante, el emigrante, el huésped, el extraño, el extranjero. Pero el nuevo arribante, si llega y si es el nuevo, la nueva, hay que esperarse —sin esperarlo/la, sin esperárselo— que pase no sólo un determinado umbral. Un arribante así afecta incluso a la experiencia del umbral, cuya posibilidad hace así aparecer antes incluso de que se sepa si ha habido invitación, llamada, nominación, promesa (*Heissen, Verheissung, etc.*). Lo que aquí podríamos denominar el arribante, y el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia, es esto, éste o ésta mismo/a que, al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el propio y

37. Véase nota de traducción sobre *l'arrivant*, que traducimos por «el (o lo) arribante», en J. Derrida, *Espectros de Marx* [Trad. cast.: C. de Peretti y J. M. Alarcón. Madrid, Trotta, 1995, pág. 42] [N. de la t.].

38. Posteriormente, me he acordado de (y he apelado a) *l'arrivante* de *La*, en el libro de Hélène Cixous (París, Gallimard, 1976; París, Éditions des Femmes, 1979, pág. 132 y sigs.) y la obra que se representó en 1977 en Avignon, precisamente con este título, *L'arrivante*.

el ajeno, el lugar propio de uno y el lugar propio de otro, del mismo modo en que se diría que el ciudadano de un determinado país identificable pasa la frontera de otro país, como un viajero, un emigrado o un exiliado político, un deportado o un refugiado, un trabajador inmigrado, un estudiante o un investigador, un diplomático o un turista. Éstos sí que son arribantes, pero en un país que ya se determina y cuyo habitante sabe o cree que está en su casa (esto es lo que debe regular el derecho público según Kant, lo señalamos más arriba, tanto en lo que se refiere a la hospitalidad universal como en lo que se refiere al derecho de visita). No, yo hablo del arribante absoluto que ni siquiera es un huésped (*guest*). Éste sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión (*host*) o una potencia invitante, como para poner en cuestión, hasta aniquilarlos o indeterminarlos, todos los signos distintivos de una identidad previa, empezando por la frontera misma que delimitaba un «en casa» legítimo y garantizaba las filiaciones, los nombres y la lengua, las naciones, las familias y las genealogías. El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad. No es un invasor ni un ocupante, tampoco es un colonizador, aunque también podría convertirse en uno. Por eso, lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega, un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo, menos aún uno de esos emigrantes o inmigrantes que evoqué hace un momento. Ni siquiera es un extranjero identificado como miembro de una comunidad extranjera determinada. Puesto que el arribante todavía no tiene identidad, su lugar de llegada se encuentra también sin identificar: todavía no se sabe o ya no se sabe *cómo nombrar*, cuál es el país, el lugar, la nación, la familia, la lengua, el «en casa»

en general que acoge al arribante absoluto. Éste, como tal, no por ello es un intruso, ni un invasor, ni un colonizador, puesto que la invasión implica cierta identidad consigo mismo del agresor y de la víctima. El arribante tampoco es un legislador o el descubridor de una tierra prometida. Al estar tan desarmado como el niño que acaba de nacer, el arribante no rige ni se rige tampoco por la memoria de algún acontecimiento originario en donde lo arcaico se alía con la extremidad *final*, con la finalidad por excelencia del *telos* o del *eskhaton*. Excede incluso el orden de la promesa o, al menos, de cualquier promesa *determinable*. Ahora bien, el hecho de que el arribante absoluto haga posible todo aquello a lo que, como acabo de decir, éste no se reduce, empezando por la humanidad del hombre que algunos estarían tentados de reconocer en todo lo que borra, en el arribante, el rasgo de pertenencia (cultural, social, nacional, sexual) e incluso la determinación metafísica (yo, persona, sujeto, conciencia, etc.), este hecho es la frontera en el fondo más difícil de trazar porque ésta ya se ha pasado siempre. En esta frontera es en la que me inclino a leer a Heidegger. Nos queda por decir que dicha frontera impedirá siempre discernir entre la figura del arribante, la del muerto y la del (re)aparecido.

Si la distinción entre el (propiamente) *morir* y el *perecer* no se reduce a una cuestión terminológica, si no es una distinción lingüística, no por ello deja de marcar, para Heidegger (y mucho más allá de *Sein und Zeit*), la diferencia del lenguaje, la diferencia infranqueable entre el ser hablante que es el *Dasein* y cualquier otro ser vivo. El *Dasein* o el mortal no es el hombre, el sujeto humano, sino que es aquello a partir de lo cual hay que volver a pensar la humanidad del hombre; y el hombre resulta ser el único

ejemplo de *Dasein*, lo mismo que habrá sido para Kant el único ejemplo de ser razonable finito o de *intuitus derivativus*. Heidegger no habrá dejado de matizar esta afirmación, según la cual el mortal es aquél que pasa por la experiencia de la muerte *como tal*, como muerte. Y puesto que vincula esta posibilidad del «como tal», así como la de la muerte como tal, con la posibilidad del habla, Heidegger tendrá que llegar a la conclusión de que el animal, el ser vivo como tal, no es propiamente un mortal: no se relaciona con la muerte como tal. Puede fina(liza)r, ciertamente, es decir, perecer (*verenden*), termina siempre por palmarla. Pero no muere propiamente jamás.

En *Unterwegs zur Sprache*, mucho más tarde, Heidegger recuerda todavía el abismo entre el mortal y el animal:

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte (*den Tod als Tod erfahren können*). El animal no es capaz de esto (*Das Tier vermag dies nicht*). Pero el animal tampoco puede hablar. Entre la muerte y el habla, la relación esencial brilla el instante de un relámpago, pero todavía permanece impensada (*ist aber noch ungedacht*).³⁹

Este impensado nos mantiene aquí en vilo. Porque, si hay que suponer que la diferencia entre un mortal (aquél que muere en el sentido del «propiamente morir») y un animal incapaz de morir es un cierto acceso a la muerte *como* muerte, a la muerte *como tal*, entonces dicho acceso condicionará toda distinción entre esos dos *fines* que son el

39. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, pág. 215 [Trad. cast.: Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pág. 193].

perecer y el *morir* y, al mismo tiempo, la posibilidad misma de una analítica del *Dasein*, de una distinción entre el *Dasein* y otro modo de ser, así como la posibilidad de una distinción de la que el *Dasein* pueda *testificar atestiguando* su poder-ser propio. Por consiguiente, habría que interrogarse acerca de la posibilidad de ese *como tal* de la muerte. Pero también acerca de lo que vincula la posibilidad de ese *como tal*, suponiendo que ésta esté garantizada *como tal*, con la posibilidad o con el poder de lo que se denomina tan oscuramente el habla. Porque la formulación de Heidegger, aunque en ciertos aspectos resulta tajante («El animal no es capaz de esto»), no por ello deja de mantener una prudente reserva. No dice que la experiencia de la muerte *como tal*, aquella que se otorga al mortal y de la que el animal es incapaz, depende del habla. Heidegger dice: «El animal no es capaz de esto (de la experiencia de la muerte como muerte). Pero el animal tampoco puede hablar (*Das Tier kann aber auch nicht sprechen*)». Ambas observaciones están deliberadamente yuxtapuestas sin que Heidegger se sienta autorizado a ir más allá del hecho de subrayar, cual relámpago en el cielo, el vínculo entre el *como tal* de la muerte y el habla.

A partir de ahí, se abren varias posibilidades:

1. Que no haya vínculo esencial e irreductible entre ambos, entre el «como tal» y el habla, y que un ser pueda relacionarse con la muerte misma *sin lenguaje*, y justamente allí donde la palabra se hace añicos o falla (*wo das Wort gebricht* o *zerbricht*, etc.). Pero Heidegger no dejará de recordar entonces, como hace siempre, que dicho desfallecimiento o dicho quedar en suspenso pertenecen todavía a la posibilidad del lenguaje.

2. Que la *creencia* en una experiencia de la muerte *como tal*, como el discurso que acredita dicha creencia en una experiencia de la muerte *misma* y como tal, dependa por el contrario de una capacidad de hablar y de nombrar pero que, en lugar de darnos una garantía más respecto a la experiencia de la muerte como muerte, termine entonces por perder el *como tal* en y por el lenguaje que proporcionaría aquí una ilusión: como si bastase —y ésta sería la ilusión o el *phantasma*— con *decir la muerte* para tener acceso al morir como tal.

3. Que, por consiguiente, al negarse como tal la muerte y negarse por ende al testimonio, y al subrayar incluso aquello que niega su *como tal* tanto al lenguaje como a lo que desborda al lenguaje, sea en este lugar en donde toda frontera (rigurosa y única) entre *el animal* y *el Dasein* del hombre de palabra se torne inasignable.

4. Que, finalmente, si el ser vivo como tal (la bestia, la bestia animal o la *vida* humana, el hombre como ser vivo) es incapaz de una experiencia de la muerte *como tal*, si, a fin de cuentas, la vida como tal ignora la muerte como tal, dicho axioma permite reconciliar unos enunciados aparentemente contradictorios, aquellos cuyos ejemplos más señalados —en mi opinión— me inclino a tomar, el de Heidegger por una parte, claro está, pero asimismo los de Freud y Levinas.

Una vez que se ha distinguido entre estas dos formas de *fin(liza)r* (algo) que son el *morir* y el *perecer*, hay que tener en cuenta, *entre ambos*, lo que Heidegger denomina un fenómeno intermedio (*Zwischenphänomen*): el *décès* (el deceso), que todos los traductores franceses están de acuerdo en traducir de este modo. *Ab-leben*, dejar de vivir, ale-

jarse de la vida, marchar fuera de la vida, dar un paso lejos de la vida, pasar la vida, fenecer, pasar el umbral de la muerte, es *de-cedere*. Esta figura del hiato que se hace al marchar, al caminar, habrá significado *morir*, ya, en el latín de Cicerón. Este hiato lo recuerda muy bien: en el momento de la última separación, en la división que separa de la vida, *de lo que va es de un cierto paso*. La palabra *deceso* se imponía por otras razones. Su empleo médico-legal corresponde a aquél que rige al *Ableben* alemán. Y el traductor inglés escoge traducir *Ableben* por «*demise*» por las mismas razones, al tiempo que explica en una nota que estas connotaciones jurídicas no agotan el sentido que Heidegger confiere, en este contexto, a *Ableben*. ¿Qué quiere decir *Ableben* (fallecer)? Ni morir (*Sterben*) ni perecer (*Verenden*). ¿Cómo distinguir entre estas tres figuras del *fin(liza)r (enden)*? Sólo el *Dasein* puede fallecer (en el sentido médico-legal) cuando, una vez que se comprueba —de acuerdo con unos criterios convencionalmente acreditados— su muerte así llamada biológica o fisiológica, se lo *declara* muerto. No se hablará del deceso de un erizo, de una ardilla o de un elefante (incluso y sobre todo si se los quiere). El deceso (*Ableben*) es, por lo tanto, propio del *Dasein*, de aquél que en todo caso puede propiamente morir, pero fallecer no es morir (*sterben*). El deceso supone el morir mas no es la muerte propiamente dicha:

El *Dasein* no perece jamás (*verendet nie*). Pero el *Dasein* no puede, sin embargo, fallecer (*Ableben*), dice Heidegger, más que en la medida en que muere (*solange, als er stirbt*).

Estas dos frases formalizan de forma muy económica los tres modos del *fin(liza)r (enden)* que son el *perecer*, el

fallecer y el *morir*. Ahora bien, dichas frases también capitalizan las paradojas y los quiasmos que podrían referir esta analítica existencial a lo que me inclinaría a situar como los dos grandes tipos de discursos sobre la muerte concurrentes en este siglo, aquellos que podrían identificarse con los nombres o las metonimias de Freud y de Levinas. Para organizar una discusión sería entre estos discursos, habría que dar constantemente explicaciones, de forma paciente y escrupulosa, sobre el sentido que se confiere a la muerte y habría que precisar a qué modos del *fin(liza)r* nos estamos refiriendo. No retengamos más que un ejemplo. Siempre y cuando se tenga en cuenta la distinción entre *verenden* y *sterben*, esos enunciados de Heidegger no son inconciliables con el doble postulado freudiano según el cual hay, ciertamente, una irreductible pulsión de muerte a pesar de que, sin embargo, ni la *ciencia* biológica, ni nuestra *creencia*, ni nuestro inconsciente dan testimonio de nuestra mortalidad, una mortalidad esencial, necesaria o intrínseca. Heidegger sí dice que «... *Dasein nicht einfach verendet*», «*Dasein verendet nie*». De la misma manera, tal vez basta con distinguir entre el fallecer y el morir para escapar a las objeciones que Levinas hace a Heidegger respecto del inderivable ser-en-cada-caso-mío originario del morir. Cuando Levinas reprocha a Heidegger el privilegiar, en la existencia del *Dasein*, su propia muerte, se refiere al *Sterben*. Y, en efecto, en el morir propio y propiamente dicho es en donde el «ser-en-cada-caso-mío» es irremplazable, en donde nadie puede morir por el otro, en la experiencia del rehén o del sacrificio, en el sentido de «en (el) lugar del otro», y en donde ningún testimonio puede atestiguar lo contrario. En cambio, cuando Levinas dice y piensa decir contra Heidegger que «la muerte del otro: ésta es la muerte primera»

y que «es de la muerte del otro de la que soy responsable hasta el punto de incluirme en la muerte. Lo cual se muestra tal vez en una proposición más aceptable: "Yo soy responsable del otro en tanto que es mortal"»,⁴⁰ estos enunciados o bien designan la experiencia que hago de la muerte del otro en el deceso, o bien suponen, como hace Heidegger, la co-originariadad del *Mitsein* y del *Sein zum Tode*. Dicha co-originariadad no contradice sino que supone, por el contrario, un ser-en-cada-caso-mío del morir o del ser-para-la-muerte que no es la de un yo o la de una mismidad egológica. También se puede, más adelante llegaremos a ello, tener en cuenta una especie de duelo originario, cosa que no hacen, a mi entender, ni Heidegger, ni Freud, ni Levinas.

Al final de una discusión que hubiese tenido seriamente en cuenta todo ese sistema de delimitaciones, y sólo entonces, es cuando habría que preguntarse hasta qué punto se puede uno fiar de ese dispositivo tan potente de distinciones conceptuales que propone Heidegger. Porque por aquí pasa otro límite. Teniendo en cuenta el tema de esta década, dicho límite debería importarnos sobremanera. En opinión de Heidegger, este límite suplementario no permite sólo distinguir entre el fin biológico y la muerte propiamente dicha a la que se destina o se refiere el ser-para-la-muerte del *Dasein*, sino que permite asimismo distinguir entre todos esos fenómenos legales, culturales o médico-antropológicos del deceso y el ser-para-la-muerte propiamente dicha. La distinción entre el fallecer (*Ableben*) y el

40. E. Levinas, «La mort et le temps», Cours de 1975-1976 en *L'Herne*, 60, 1991, pág. 38 [Trad. cast.: M. L. Rodríguez Tapía, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994].

morir (*Sterben*) es *interna*, por así decirlo, al ser-para-la-muerte del *Dasein*. Fallecer no es morir pero, ya lo hemos visto, sólo un ser-para-la-muerte (*Dasein*), un ser-consagrado-a-la-muerte, un ser-relativamente-a-la-muerte o que-tiende-hacia-(o hasta)-la-muerte (*zum Tode*) puede asimismo *fallecer*. Si no perece jamás (*verendet nie*) en cuanto tal, en tanto que *Dasein* (puede perecer en tanto que ser vivo, animal u hombre como *animal rationale* pero no en tanto que *Dasein*), si no perece nunca simplemente (*nicht einfach verendet*), el *Dasein* puede, no obstante, fina(liza)r, pero fina(liza)r sin perecer (*verenden*), por consiguiente, y sin propiamente morir (*das Dasein aber auch enden kann, ohne dass es eigentlich stirbt*). Pero no puede fallecer sin morir. No resultará, pues, nada escandaloso decir que el *Dasein*, en su ser-relativamente-a-la-muerte originario, sigue siendo inmortal, si por «inmortal» entendemos «sin fin», en el sentido de *verenden*. Aunque muera (*stirbt*), e incluso aunque fin(alic)e (*endet*), no la palma nunca (*verendet nie*). El *Dasein*, el *Dasein* como tal, no conoce fin en el sentido de *verenden*. Desde ese punto de vista al menos y en tanto que *Dasein*, yo soy, si no inmortal, sí al menos imperecedero: no fin(aliz)o, no fin(aliz)o nunca (nada), sé que no tendré fin. Y de alguna manera sé, dice el *Dasein*, que no podré perecer. No se debería poder decir al otro: «¡pálmala!» (en el sentido de «fina(liza)», «perece»). Si se le dice esto es a modo de maldición y para asimilarlo con el animal, atestiguando de esa misma forma que no se lo considera un animal en el momento en que, justamente, queremos fingir que lo decimos.

Esta serie articulada de distinciones (entre el perecer y el morir, pero luego, dentro del campo existencial, entre la muerte propiamente dicha y el deceso) supone, pues, el

Dasein. Estas delimitaciones prescriben también una jerarquía del cuestionamiento. La jerarquía se organiza en torno a esa forma de límite que podríamos denominar, a fin de formalizar un poco las cosas, la *clausura problemática*. Aquella asigna un ámbito, un territorio o un campo a un cuestionamiento, a una investigación, a un saber. Todo esto se ordena en función de un objeto temático, más concretamente, de un ente, de una modalidad del ente, cuya identificación está presupuesta por la unidad en principio clausurable de dicho espacio (espacio que acabamos de denominar indistintamente *campos, territorios* o *ámbitos*, sin tener en cuenta por el momento las distinciones kantianas y las de toda la historia lexical de los conceptos de límites; esta retórica del espacio de apropiación y este espacio de la apropiación retórica atraviesan naturalmente todos los temas de esta década). En relación con esta clausura problemática (y *problema*, recordémoslo, dice tanto la tarea de la proyección como la linde de la protección, el programa y el escudo), hemos de distinguir otra especie de límite, la *frontera* en el sentido aparentemente más estricto, es decir, estadísticamente más corriente. La frontera designa, de forma casi estricta si no propia, esa linde espaciadora que, en una historia, y de forma no natural sino artificial y convencional, *nómica*, separa dos espacios nacionales, estatales, lingüísticos, culturales. Si decimos de esta frontera —en el sentido estricto o corriente— que es *antropológica*, lo hacemos por hacerle una concesión al dogma dominante según el cual sólo el hombre posee semejantes fronteras, y no el animal del que se piensa normalmente que, aunque tiene territorios, su territorialización (en las pulsiones de la (de)predación, del sexo o de la migración regular, etc.) no podría estar rodeada de lo que el hombre denomina fron-

teras. No hay nada fortuito en ello, el mismo gesto le niega aquí al animal lo que le otorga al hombre: la muerte, el habla, el mundo *como tal*, la ley y la frontera. Todo esto respondería a la misma e indisoluble posibilidad. A esas dos formas de límites, la *clausura problemática* y la *frontera antropológica*, hemos de añadirles todavía la *demarcación conceptual* o, si se prefiere, la de-finición lógica, a saber, lo que tendería, si fuese posible, a contraponer con todo rigor dos conceptos, o los conceptos de dos esencias, y a purificar semejante contraposición demarcadora de cualquier contaminación, de cualquier división participativa, de cualquier parasitaje, de cualquier infección.

Modesto y preliminar, mi propósito sería ahora acercarme a lo que hace que estas tres formas de límites, con unos nombres un tanto arbitrarios (*la clausura problemática, la frontera antropológica* y *la demarcación conceptual*), sean una sola y misma *trenza*. La aporía de la muerte sería uno de los nombres de lugares para lo que forma la trenza y le impide deshacerse. El análisis de cierto pasaje de Heidegger servirá, aquí, de ejemplo —provisionalmente privilegiado— para nombrar y dibujar una trenza así. Volvamos, pues, a ese párrafo 49 de *Sein und Zeit* que no hace fortuitamente referencia al des-linde: se titula, en efecto, «El deslinde (*die Abgrenzung*) de la analítica existencial de la muerte con respecto a otras interpretaciones posibles del fenómeno». Entre el paso del *deceso* que marca ya un doble hiato (respecto de la vida que se deja así pero también respecto del ser vivo en general, puesto que los animales, dentro de esa hipótesis, no fallecen) y el *propriadamente morir*, hay, por consiguiente, otra linde. De mantenerse, esta otra linde sería la única capaz —esto es lo que aquí importa— de separar, ordenar, pre-ordenar o sub-ordinar las proble-

máticas. Dicha linde daría lugar, ella misma, a una primera clausura problemática, a un ámbito de cuestionamiento o de investigación absolutamente preliminar. Por una parte, estarían unas problemáticas antropológicas. Éstas tendrían en cuenta las diferencias etnológico-culturales que atañen al deceso, a la enfermedad y a la muerte; pero, por otra parte, y *en primer lugar*, estaría la problemática ontológico-existencial que la antropología debe presuponer y que concierne al ser-hasta-la-muerte del *Dasein* más allá de toda frontera, justamente, más allá de toda determinación cultural, religiosa, lingüística, etnológica, histórica, sexual, etc. Dicho de otro modo, puede haber una antropología o una historia de la muerte, culturologías del deceso, etnologías del rito mortuario, del sacrificio ritual del trabajo del duelo, de la sepultura, de la preparación para la muerte, del aseo del muerto, puede haber lenguajes de la muerte en general, de la medicina, etc. Pero no hay ninguna cultura de la *muerte* misma o del *propiamente morir*. El morir no es ni natural (biológico) ni cultural de parte a parte. Y la cuestión de los límites que se articula aquí es tanto la de la frontera entre las culturas, las lenguas, los países, las naciones, las religiones, como la del límite entre una estructura universal (pero no natural) y una estructura diferencial (no natural sino cultural).

II

ESPERARSE (EN) LA LLEGADA

No todos los hombres mueren igual, por así decirlo. No han muerto en todo tiempo de la misma manera. Aquí no se trata sólo de singularidades, sino ya de comunidades. ¿Hay que recordar todavía que hay culturas de la muerte? ¿y que de una cultura a otra, en el pasar las fronteras, la muerte cambia de rostro, de sentido, de lengua, e incluso de cuerpo?

«La muerte ha cambiado», escribe Philippe Ariès en sus *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*.¹ Esto es de sentido común. Sin duda hay que ir más lejos: la cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso *a priori*, cultura de la muerte. Y, por consiguiente, *historia de la muerte*. No hay cultura sin culto a los antepasados, sin ritualización del duelo y del sacrificio, sin lugares y modos institucionales de sepultura, incluso para las cenizas de una incineración. Tampoco hay cultura sin medicina, ni hay medicina sin ese horizonte, sin ese límite tan singular que, desde Grecia, se denomina «horizonte» y que la muerte garantiza, por así

1. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 236 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 182].

decirlo, a la enfermedad. El concepto mismo de cultura puede parecer sinónimo de cultura de la muerte, como si, en el fondo, *cultura de la muerte* fuera un pleonasma o una tautología. Pero semejante redundancia es la única que puede hacer que se lea la diferencia cultural y el enrejado de las fronteras. Puesto que toda cultura significa un tratado o un tratamiento de la muerte, cada una de ellas trata del fin según diferentes repartos. El reparto, sin embargo, seguiría siendo puramente humano, intra-antropológico. La diferencia entre la naturaleza y la cultura, incluso entre la vida biológica y la cultura, más concretamente entre el animal y el hombre, es —como suele pensarse a menudo de acuerdo con la misma *doxa* filosófica— la relación con la muerte. Con la muerte *como tal*. La verdadera frontera estaría ahí.

Ahora bien, aunque Heidegger repite en profundidad esta tradición, propone una notable rearticulación de la misma. Los saberes antropológicos —suele decirse— tratan de la muerte según la cultura y la historia; se supone que los saberes biogenéticos tratan de la muerte según la naturaleza. Sin embargo, por necesarios y ricos que puedan ser, semejantes saberes deben presuponer, dice en resúmenes Heidegger, un concepto de la muerte propiamente dicha. Éste sólo se lo proporciona la analítica existencial. Heidegger describe dicha relación de dependencia recurriendo a la idea clásica de un orden, orden de prelación, de precedencia y de presuposición (*vorliegen, voraussetzen*), orden asimismo de fundación: están los cimientos *fundadores* del fundamento y la estructura *fundada* que los presupone. La interpretación existencial de la muerte (por consiguiente, la analítica existencial del *Dasein*) «precede» (*liegt vor*) a toda biología y a toda ontología de la vida. Así-

mismo funda (*fundiert*) toda investigación sobre la muerte —y Heidegger enumera la serie de éstas: investigación histórica, biográfica, psicológica, etnológica—. Toda «tipología» de las formas del morir y de las modalidades según las cuales se vive (*erlebt*) el deceso (*Ableben*) «presupone ya el concepto de la muerte» (*setzt schon den Begriff des Todes voraus*). Este «ya» (*schon*) marca el tiempo de la clausura problemática: el campo de la antropología (historia y tipología de las formas del deceso) no puede establecer los linderos de su campo problemático si no es dando por supuesto ya, siempre ya, un concepto de la muerte. Éste sólo se lo proporciona la analítica existencial del *Dasein* —no sólo una antropología fundamental que también presupone, sino la analítica de un *Dasein* que todavía no está determinado como hombre (sujeto, *ego*, conciencia, persona, alma, cuerpo, etc.)—. A fin de identificar las diferentes maneras de vivir (*erleben*) el deceso (*Ableben*), dicho de otro modo, de vivir como tal el momento de «dejar de vivir», de franquear como ser vivo, en lo vivido (*Erleben*) del ser vivo, el paso fuera de la vida (*Ableben*); a fin de hablar competente-mente de estos modos de pasar, del transeúnte o del que pasa, hay que saber ya lo que quiere decir muerte, así como en qué se reconoce la muerte propiamente dicha. Hay que disponer ya de una comprensión (*Verständnis*) de lo que es la muerte para el *Dasein*; se precisa una inteligencia de la palabra «muerte» como aquello que relaciona esta palabra con su sentido. Esta lógica de la presuposición consiste en preocuparse por lo que hace posible ya y de antemano cualquier enunciado, cualquier determinación, cualquier tema, cualquier proyecto, cualquier objeto. Dicha lógica de la presuposición también es, en este contexto, una lógica o una petición del fundamento: Heidegger dice que la

interpretación existencial de la muerte precede, que es presupuesta pero también que fundamenta (*fundiert*) todos los demás discursos sobre la muerte.

Semejante petición del fundamento o de la condición de posibilidad habla a menudo el lenguaje de la metodología, del orden metódico («según el buen método», dice Heidegger, el análisis existencial viene, por orden, antes que la biología, que la psicología, y que otras disciplinas a las que aludiremos enseguida: dicho análisis, respecto de ellas, está «*methodisch vorgeordnet*»).² Ahí hay un *orden metodológico*, en todos los sentidos de esa palabra: por una parte 1) un orden en el sentido de la lógica de un conjunto, un elemento, un medio (en el sentido en que se dice: es del orden de —aquí, del orden del método—), pero asimismo 2) un orden como orden de marcha, de secuencia, de andadura o de procedimiento irreversible, un paso, una manera de proceder o de progresar, y por fin 3) un orden dado, la doble prescripción de seguir un orden y de seguir tal orden de encaenamiento secuencial o de consecuencia: ¡comienza aquí y *finaliza* allí! Orden de órdenes que pertenece a la gran tradición ontológico-jurídico-trascendental y que, creo —ésta es al menos la hipótesis que me orienta aquí—, es irrecusable, indismontable, invulnerable —salvo tal vez en este caso, el de aquello que se denomina la muerte, el cual es más que un caso y cuya unicidad lo excluye del sistema de posibilidades, así como del orden, justamente, que quizás ésta a su vez condiciona—. Entiendo por ello una «lógica» totalmente distinta del orden: si hay cuestiones legítimas y poderosas acerca del fundamento y del «ya» de la condición de posibilidad, éstas resultan asimismo posibles

2. *Sein und Zeit*, § 49, pág. 248 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 271].

y necesarias en virtud de una relación con la muerte, de un «la-vida-la-muerte» que no forma parte del caso de lo que éste hace posible. Es lo que yo denominaría la aporía, pero volveremos más concretamente sobre esta dificultad, tras haber acompañado a Heidegger lo más lejos posible.

Al estar seguro de esta lógica de la presuposición, me imagino que Heidegger sólo habría encontrado confirmaciones en algunas de las declaraciones de Ariès, por ejemplo. Ya que, a falta de haber basado sus investigaciones en una elucidación ontológica de lo que es y significa la muerte, Ariès no sabe de lo que está hablando, ni cómo reglamentar la clausura problemática de su ámbito. Y, en cierto modo, lo dice. El autor de los apasionantes *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours* reconoce, de esta forma, que no ha podido delimitar su campo. Lo confiesa con una honradez cuyo acento es a la vez el de una cortesía académica, siempre fingida y retorcida, y el de la ingenuidad filosófica más desarmante. En resumidas cuentas, Ariès jamás ha podido tener la garantía de una «frontera», ni —son palabras suyas— de una frontera cultural (tiempo y espacio histórico, área cultural y periodización), ni de esa frontera que es la línea de paso de la muerte, aquella que separa al moribundo del más allá de la vida: ambas fronteras se confunden la una con la otra y difuminan al mismo tiempo las del concepto mismo de la muerte:

Cada corpus, dice, me remitía a otro [¿se puede alguien sorprender por ello?]. La primera meta de mi investigación había perdido su poder motivador al desaparecer bajo otros problemas más esenciales que me llevaban al fondo del ser. Intuía relaciones entre la actitud ante la muerte [su verdadero tema, el cual, por lo tanto, no es *la muerte misma* sino

el comportamiento frente al deceso], en su aspecto más general y común, y las variaciones de la conciencia de sí y del otro, el sentido del destino individual o del gran destino colectivo. Remontaba de este modo el curso de la historia, feliz de tropezarme en el ascenso con una *frontera cultural*, el entierro *ad sanctos*, *frontera* de otro mundo. Yo había prolongado su duración más allá de los límites permitidos por el uso histórico más liberal.³

Habría demasiado que decir acerca de los axiomas metodológicos o teórico-metafísicos que rigen el trabajo de Ariès. Y señalar los límites del mismo —así como el límite de su pensamiento de los límites— no es en modo alguno denigrar el interés de su trabajo. Podemos hacernos una idea de todo esto si observamos lo que dice, de forma a la vez interesante y decepcionante, en su artículo «Inconsciente colectivo e ideas claras».⁴ Ahí también se trata de «frontera» y de «límite» —son las palabras de Ariès—, y esta vez de límite entre lo biológico y lo cultural, pero también de «hipótesis clasificadoras» y de lo que se bautiza tranquilamente y se remite para más tarde con el nombre de «¡problema teórico y especulativo!», con signos de exclamación:

Tengo tendencia a menospreciar la influencia de los sistemas religiosos y culturales: ni el Renacimiento, ni la Ilustración aparecen en mi periodización como hitos decisivos. La Iglesia me interesa más como indicador y revelador de sentimientos desapercibidos que como grupo de presión

3. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 15. Soy yo quien subraya [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 14].

4. *Op. cit.*, págs. 235-237 [Trad. cast., págs. 181-182].

que habría determinado los sentimientos desde sus fuentes. En mi opinión, las grandes derivas que arrastran a las mentalidades —actitudes ante la vida y la muerte— dependen de motores más secretos, más recónditos, en el límite de lo biológico y de lo cultural, es decir, del *inconsciente colectivo* [subrayado por Ariès quien cree poder disponer aquí de todos estos términos o conceptos —mentalidad, vida, muerte, límite, biológico y cultural, inconsciente colectivo— como si la inteligibilidad de éstos estuviese garantizada y no ocultase abismos o —si es que el historiador encuentra esto más tranquilizador— no ocultase montañas de archivos no clasificados y no clasificables hasta el día de hoy y todavía por algún tiempo]. Éste anima unas fuerzas psicológicas elementales que son conciencia de sí, deseo de ser más o, al contrario, sentido del destino colectivo, sociabilidad, etc.

Después, Ariès hace alusión a un debate que lo opone a Vovelle, el otro conocidísimo historiador de la muerte:

M. Vovelle admite también la importancia del inconsciente colectivo pero tiende a concederle, tal como ha mostrado en su hermoso *Mourir autrefois*, más peso a las costumbres de lo que yo le he otorgado a lo que hemos denominado, en nuestro brevísimo debate, las ideas claras: doctrinas religiosas, filosofías morales y políticas, efectos psicológicos de los adelantos científicos y técnicos y de los sistemas socioeconómicos [...] solamente hemos podido mostrar que ahí había un problema: ¡un problema que tal vez parecerá teórico o especulativo!

Después de lo cual, aunque no saca de ello ninguna consecuencia en su trabajo, Ariès reconoce en suma y con-

firma a su manera lo que Heidegger dice acerca de lo que condiciona y determina el saber y la investigación histórica (o antropológica en general):

Este [«el problema teórico o especulativo!»] determina de hecho la práctica del historiador dado que ¿cómo distinguir las cosas y organizarlas luego, sin una hipótesis clasificadora? y ¿cómo establecer dicha hipótesis sin una concepción de conjunto, declarada o no?⁵

Esta «concepción de conjunto» predetermina oscuramente al menos dos cosas.

1. Por una parte, todo lo que compete a la división del campo problemático: ¿es «historia»? (¿historia de qué?) ¿de las «mentalidades», como suele decirse? (¿qué es eso?) ¿del «inconsciente colectivo»? (¿qué es eso?) ¿de la «conciencia de sí»? (¿qué es eso?) ¿de los «efectos»? (¿efectos psicológicos de los adelantos científicos y técnicos», etc.? ¿es psicoanálisis, y de qué, de quién, exactamente?).

2. Por otra parte, en la hipótesis de que fuera historia, puesto que se presenta con ese nombre, la susodicha «concepción de conjunto» predetermina oscuramente, de forma confusa o desordenada, las divisiones intra-históricas, esa periodización que, según confiesa Ariès (aunque éste sea más modesto que Thomas y se atenga, por atrevernos a decirlo así, al Occidente cristiano desde la Edad Media hasta nuestros días), le da tanto quehacer. Reconoce tener muchas dificultades, recordémoslo, con algunas fronteras

5. *Op. cit.*, pág. 237 [Trad. cast., pág. 182].

de la periodización, pero existen muchas más de las que confiesa. A veces pone en guardia contra el anacronismo,⁶ aunque en muchas ocasiones no tiene más remedio que mencionar casos «anacrónicos», es decir, casos significativos que no pertenecen al tiempo en el que el historiador cree poder inscribirlos y supone que se pueden inscribir. Se tiene incluso la impresión de que, a la vista de estas divisiones, un cierto anacronismo es la regla. «La vida habrá sido tan corta» significa también que se muere siempre a contratiempo. El momento de la muerte no pertenece ya a su tiempo, al menos en algún aspecto que, sin embargo, no deja de historiarse y tal vez de dar lugar a la historia de la que se ocupan los historiadores. Habría que preguntarse por qué esta anacronía se hace insistente en lo que respecta a la muerte. Remito, en particular, a lo que Ariès juzga «próximo al erotismo moderno»,⁷ aunque haya sobrevenido antes de la modernidad; a lo que describe también «La muerte del libertino», título de un capítulo de *L'homme devant la mort*.⁸ Al hablar entonces de semejantes artes de morir (el *de arte bene moriendi* de Bellarmino) que son asimismo y ante todo artes de vivir, Ariès insiste en la recurrencia de ideas que *anuncian* la Ilustración antes de la Ilustración y que, por «anacrónicas» o «excepcionales» que parezcan, no por ello son menos recurrentes y están «confirmadas y ratificadas» por testimonios. Pienso sobre todo, por no multiplicar los ejemplos, en el extraordinario testamento de Sade. Éste merecería un análisis del que, desgraciadamente, hay que prescindir aquí. El historiador define

6. *Op. cit.*, pág. 17, por ejemplo [Trad. cast., pág. 15].

7. *L'homme devant la mort*, t. 2, pág. 85 [Trad. cast.: *El hombre ante la muerte*, pág. 312].

8. *Op. cit.*, t. 2, págs. 24-25 [Trad. cast., págs. 261-262].

dicho testamento, «redactado con seriedad y convicción» —apunta Ariès—, como «a la vez utópico para el siglo XVIII y ya anacrónico» [¿qué es esta categoría de «ya anacrónico»?] para el año 1806, «utópico ... y ya anacrónico» porque «da testimonio de una confusión total entre dos opiniones hasta entonces próximas pero separadas, el desprecio del cuerpo y el rechazo radical de la inmortalidad». Ante las contradicciones internas de este testamento que, como apunta el propio Ariès, pide tanto que se monumentalicen las huellas de ese borrarse que reclama como que se haga una ceremonia de la ausencia de ceremonia,⁹ el histo-

9. Conviene citar, aquí mismo, un testamento por medio del cual Sade confía a la supervisión de un tal Le Normand tanto su cuerpo como la ceremonia de su entierro en cierto castillo. «Finalmente, un último caso, a la vez utópico para el siglo XVIII y ya anacrónico para el año 1806, es el del testamento redactado con seriedad y convicción por el divino Marqués. Éste da testimonio de una confusión total entre dos opiniones hasta entonces próximas pero separadas, el desprecio del cuerpo y el rechazo radical de la inmortalidad. Nada más morir, Sade pide "que se envíe una nota urgente al señor Le Normand, mercader de maderas [...] a fin de pedirle que vaya él mismo, seguido de una carreta, en busca de mi cuerpo para ser transportado, bajo su escolta y en la susodicha carreta, al bosque de mi tierra de Malmaison [...] cerca de Epernon donde quiero que sea depositado sin ninguna ceremonia, en el primer matorral espeso que se encuentra a la derecha del susodicho bosque, al entrar por el lado del antiguo castillo desde la gran avenida que lo divide. La fosa practicada en el matorral será abierta por el granjero de la Malmaison bajo la supervisión del señor Le Normand, quien no se separará de mi cuerpo hasta haberlo depositado en la susodicha fosa. Podrá hacer que le acompañen en dicha ceremonia, si quiere, aquellos parientes y amigos míos que, sin ningún tipo de parafernalia, hayan querido darme esa muestra de afecto. Una vez recubierta la fosa, encima se sembrarán bellotas, a fin de que, más adelante, una vez que el terreno de la susodicha fosa esté guarnecido y el matorral vuelva a ser tan espeso como antes, las huellas de mi tumba desaparezcan de encima de la tierra, igual que yo me precie de que mi memoria se borrará del espíritu de los hombres [vanidad de querer imponerla con un monumento], con la excepción, no obstante, del reducido número de aquellos que han tenido a bien quererme hasta el último momento y de quienes me llevo un dulce recuerdo a la tumba"» (Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, t. 2, págs. 61-62 [Tra. cast.: *El hombre ante la muerte*, pág. 292]). La observación entre corchetes, como ya se habrá entendido, es de Ariès, quien concluye el capítulo del modo siguiente: «El testamento utópico del marqués de Sade indica una inclinación de la época que no se apurará nunca hasta el final, pero que atrajo incluso a algunos cristianos y proporcionó, a una parte de la sociedad, el vértigo de la nada».

riador no se pregunta nunca si la anacronía o la aporía interna de dicho testamento significa otra cosa que no sea la intempestividad de un excéntrico que se equivoca de época.

De la misma manera en que dejaba de lado los problemas por «teóricos», por «especulativos» o por «su concepción de conjunto», Ariès no duda en denominar «metafísico», igual que lo hará Thomas, todo aquello ante lo cual el historiador ha de abstenerse con respeto por suponer que es accesible al sentido común o a la experiencia universal. *Metafísica, naturaleza metafísica de la muerte*: ésta sería la «razón más profunda» de los problemas de límite y de frontera con los que tropieza el historiador. Ahora bien, en lugar de preguntarse lo que significa aquí «metafísica», y sin dejar que esas «razones profundas» lo detengan, Ariès prosigue valientemente su investigación y describe lo que se atreve a llamar la «lentitud de su progresión», a saber, el hecho de haber tenido que consagrar «quince años» a esa tarea. ¡Quince años! Quince años: es algo que le parece enorme al historiador para escribir una historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días, y dicha lentitud se explica finalmente, según él, por la oscuridad metafísica de la muerte, por la «naturaleza metafísica de la muerte»:

Podrá sorprender que haya hecho falta tanto tiempo para llegar hasta aquí: quince años de investigaciones y de meditaciones sobre las actitudes ante la muerte en nuestras culturas cristianas occidentales! La lentitud de mi progresión hay que atribuírsela no sólo a los obstáculos materiales, ni a la falta de tiempo, ni al desánimo ante la inmensidad de la labor. Hay otra razón, más profunda, que concierne a

la naturaleza *metafísica* de la muerte: el campo de mi investigación retrocedía cuando me parecía estar tocando sus límites, y cada vez me veía arrastrado más lejos, más arriba y más abajo de mi punto de partida.¹⁰

¿Por qué la pluma de Ariès ha subrayado la palabra «metafísica» —Ariès quien, por su parte, tiene el mérito de no citar a Heidegger allí donde Thomas, todos nos acordamos de ello—, le atribuye a diestro y siniestro lo que denomina la «verdad metafísica» de una frase que ni siquiera es de Heidegger? Volvamos un momento a la delimitación heideggeriana de las clausuras problemáticas. ¿Cuáles son aquí las disciplinas o las problemáticas que, según Heidegger, no dilucidan sus fundamentos presupuestos, aquellos mismos que la analítica existencial de la muerte justamente debe recordarles? No son sólo las ciencias antropológicas, la etnología, la psicología, la historia, en una palabra, todas las teorías que tratan de una cultura de la muerte. También es la metafísica, y asimismo la teología. Por razones de método, Heidegger distingue en efecto la analítica existencial de la muerte, que de derecho viene en primer lugar, de *cualquier otro* discurso sobre la muerte, los saberes biológicos y antropológicos, ciertamente, pero también la metafísica y la teología de la muerte. Respecto de todas estas problemáticas, la analítica existencial es a la vez anterior y libre, primera y neutra. Los saberes antropológicos pueden ser psicologías o etnologías de la muerte. Ahora bien, la psicología (y, sin duda, Heidegger incluiría dentro de ella, con o sin razón, al psicoanálisis) puede ser, en la mejor de

10. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 12 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 12].

las hipótesis, una psicología del *moribundo*, por lo tanto, del *ser vivo*, de aquél que está todavía de este *lado de aquí* de la muerte, mucho antes que un discurso sobre el morir. (Lo que apunta entonces Heidegger bien podría volverse contra la analítica existencial de la muerte. El *Dasein* tampoco puede *dar testimonio* de la muerte; asimismo sólo en tanto que ser vivo o moribundo —moribundo *que permanece en vida*— atestigua el ser-para-la-muerte.) Nos queda por el momento que, en opinión de Heidegger, si la susodicha psicología sigue siendo psicología de la vida, es decir del moribundo más que del morir, esto refleja simplemente, como un reflejo (*Widerschein*), el hecho de que el *Dasein* no muere o no muere propiamente (*nicht eigentlich stirbt*) en el curso de una experiencia, de un vivir, de una experiencia-vivida, como se dice a veces de manera un tanto ridícula para traducir *Erleben*, *Erlebnis*. El *Dasein* no tiene jamás el *Erleben* de su propio deceso (*Ableben*) ni de su propia muerte (*Sterben*). Esto no significa que no pueda *dar testimonio*, de acuerdo con un concepto del testimonio (*Bezeugung*) que habría que interrogar aquí, porque juega un papel primordial en *Sein und Zeit* y porque no es simplemente ni fenomenológico ni está libre de la fenomenología, si es que, al menos, el *Erlebnis* es la medida de lo fenomenológico.

Según un esquema análogo, lo que vale para la psicología, para el psicoanálisis, incluso para la psicología fenomenológica, vale también para la etnología, disciplina especializada en suma en el estudio de las fronteras culturales que separan la relación con la muerte, con el homicidio, con el sacrificio de la vida, con el duelo y con la sepultura. Heidegger no le dedica más que una frase en un párrafo que recuerda las presuposiciones y, por consiguiente, la clausu-

ra problemática de cualquier «tipología» del «morir». Tras haber evocado igual de rápidamente la psicología del moribundo, Heidegger hace constar que lo mismo ocurre con el estudio de la relación con la muerte «entre los primitivos» (*bei den Primitiven*), de sus actitudes, de su magia y de su culto. Todo esto esclarece, en primer lugar (*primär*), el hecho de que los «primitivos» en cuestión dispongan de un acceso al *Dasein*, a la muerte para el *Dasein*, una comprensión del *Dasein* (*Daseinsverständnis*) que requiere pues, asimismo, una analítica existencial y un concepto que corresponda a dicha comprensión. No hay, por consiguiente, límite alguno para la universalidad de esta analítica. Aun en el caso de que se la considerase una antropología —cosa que no es—, dicha analítica, al menos, sería en este aspecto general o fundamental, puesto que es universal.

La misma clausura problemática y, por lo tanto, las mismas presuposiciones metodológicas atañen a la «metafísica de la muerte» (*Metaphysik des Todes*). La analítica existencial de la muerte también es anterior, neutra e independiente respecto de todas las cuestiones y de todas las respuestas que dependen de una metafísica de la muerte: aquéllas que conciernen a la supervivencia, a la inmortalidad, al más allá (*das Jenseits*) o al más acá de este lado (*das Diesseits*), a saber, lo que conviene hacer o pensar *aquí-abajo* ante la muerte (normas éticas, jurídicas, políticas). Dado que esta figura de la frontera y de la línea entre el más acá y el más allá nos interesa aquí muy particularmente, conviene apuntar que, tras haber excluido de la analítica existencial todas las consideraciones acerca del más allá y del aquí (el «de este lado», *das Diesseits*, que no hay que traducir por el aquí-abajo platónico o cristiano), con el pretexto de que son —respecto de la susodicha analítica—

fundadas, dependientes y derivadas, Heidegger no por ello deja de subrayar que la analítica existencial se encuentra no ya en «la inmanencia», como traduce Martineau perdiendo el hilo, sino simplemente de este lado de aquí: ésta es «*rein diesseitig*». De este lado de aquí, del lado del *Dasein* y de su aquí, a saber, el nuestro, es donde se distinguen, después, las oposiciones del aquí y del allí, del más acá y del más allá. Podría decirse, en este mismo sentido, que siempre *a partir* del aquí idiomático de mi lengua, de mi cultura, de mis pertenencias es como me relaciono, después, con la diferencia del *allá*. Preguntarse qué hay después de la muerte no tiene sentido y no es posible de derecho (*mit Sinn und Recht*), no es «metódicamente seguro» (*methodisch sicher*, y rara vez tanto como en esas páginas habrá reivindicado Heidegger el orden del método y el derecho de la derivación), más que si se ha elaborado un concepto de la esencia ontológica de la muerte y si se recuerda que, en el fenómeno de la muerte, se halla empeñada, implicada, inscrita (*in dieses hereinsteht*), la posibilidad de ser de cada *Dasein*. Se podría discutir este metodologismo. Su axioma es que no se puede *partir* más que de *aquí*, de este *lado de aquí*: el mejor punto de partida es el punto del que podemos partir y éste es siempre aquí. ¿De dónde partir si no es de aquí? Ésta es la fuerza de una cuestión que tal vez no es tan invencible como parece. Su presuposición, a saber, que se parta de *aquí*, rige la axiomática que, al principio de *Sein und Zeit*,¹¹ justifica la «primacía óntico-ontológica» del *Dasein*, el punto de partida «ejemplar» de la analítica existencial en el *Dasein*, en tanto que éste es *ese* poder de cuestionamiento que *nosotros* somos, *nosotros aquí*, que podemos pre-entender

11. *Sein und Zeit*, § 2, 3, 4, [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*].

el ser, comprenderlo pre-ontológicamente, esperarnos, esperarnos-en, esperarnos-algo, y entendernos. Cuando se trate del análisis existencial de la muerte,¹² se tomará la misma decisión respecto del punto de partida: ésta se toma *aquí*. La determinación de Heidegger parece a la vez decisoria, es decir, tajante, considerándose inmediatamente justificada por el hecho mismo de que ésta se toma *aquí* respecto del *aquí* —y, sin embargo, es bastante inestable—. Heidegger deja, en efecto, vislumbrar que algo indecidedo queda en suspenso respecto del punto de partida «de este lado de *aquí*» y no de ese lado de *allá* de una frontera posible. Porque entonces declara, tal vez a modo de confesión: «Que semejante cuestión representa una cuestión *teorética* posible [*theoretische* está subrayado], esto es lo que debe permanecer aquí indecidedo (*bleibe hier unentschieden*)». No lo dice en indicativo. No dice: esto permanece indecidedo (*bleibt unentschieden*), sino que, mediante otra decisión cuya tajante performatividad ha de quedar aún indiscutible, indiscutida (digamos más bien, ya que se trata ante todo de una lógica del testimonio y no de la prueba: irrecusable o incontestada), dice en subjuntivo: «que esto permanezca indecidedo, esto debe permanecer indecidedo (subjuntivo: *bleibe unentschieden*, y «aquí», *bleibe hier unentschieden*)»: la cuestión teórica respecto del aquí, de este lado de aquí como punto de partida, *debe* permanecer *aquí*, *de este lado de aquí*, indecideda, es decir, decidida sin cuestión teórica, antes de toda cuestión teórica: sin prueba. Debe ser así porque no se puede hacer otra cosa, es necesario; y debe ser así porque, desde el momento en que no se puede hacer otra cosa, hay que hacerlo así, es mejor hacerlo

12. *Op. cit.*, § 49.

así: *aquí en todo caso*. La cuestión teórica sólo puede ser ulterior y de naturaleza especulativa, no fenomenológica. Ésta es la conclusión autoritaria del párrafo: «*Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch —jenseitigen Spekulation—*»; «en tanto en cuanto opera de este lado de aquí [*citra, intra*, más acá de la frontera: *diesseitige*], la interpretación ontológica de la muerte precede a cualquier especulación óntica que opere más allá, del otro lado [*en ultra-, meta-, trans-*]».

No resulta posible exagerar la importancia de lo que *se decide* de forma a la vez tan autoritaria, tan decidida, en el momento mismo en que se trata de decidir acerca de lo que *debe quedar indecidedo*. Su significación parece justamente decisiva en relación con todas las fronteras de las que hablamos. Por *tres razones* al menos.

1. Por una parte, no hay límite en los efectos de una decisión semejante, la cual —presentándose como «metodológica»— organiza y jerarquiza, en suma, todas las delimitaciones que llamamos aquí clausuras problemáticas. Aquélla se hace extensiva a todas las problemáticas, a todas las disciplinas y a todos los saberes de la muerte. «El análisis existencial precede, en el orden del método (*ist methodisch vorgeordnet*), a la problemática (o a esas cuestiones: *den Fragen*) de una biología, de una psicología, de una teodicea y de una teología de la muerte.»¹³ Evidentemente, al preceder de este modo a todo contenido de saber, semejante analítica puede parecer formal y vacía. Al menos desde el punto de vista del contenido óntico, pues toda ontología parece entonces formal y vacía. Heidegger lo reconoce, pero no ve en ello sino

13. *Op. cit.*, § 49, pág. 248 [Trad. cast., pág. 271].

una apariencia. Ésta no debería cegarnos respecto de la riqueza diferenciada de las estructuras fenomenales descritas por semejante analítica. Nos quedará preguntarnos, dentro de un momento, si el contenido así llamado ontológico, a fin de alimentar dicha analítica existencial, no reintroduce subrepticamente, a modo de repetición ontológica, unos teoremas o unos teologemas que competen a las disciplinas así denominadas fundadas y dependientes —entre otras, la teología judeo-cristiana, pero asimismo todas las antropologías que se enraizan en ella.

2. Por otra parte, no basta con decir que Heidegger interpreta la muerte a partir de una decisión consistente en privilegiar el «de este lado de aquí» (*das «Diesseits»*) de la línea, aun cuando neutralice al mismo tiempo el interés por el otro lado de un más allá que se opondría a este lado de aquí. Antes bien, hay que decir, en mi opinión, lo contrario: el carácter originario e inderivable de la muerte, como la finitud de la temporalidad en la que se enraíza, es el que decide y obliga a decidir que se parta, en primer lugar, de aquí, de este lado de aquí. Un mortal sólo puede partir de aquí, y de su mortalidad. Su eventual creencia en la inmortalidad, su irresistible interés por el más allá, los dioses o los espíritus, etc.; lo que hace que la supervivencia estructure cada instante en una especie de torsión irreductible, la de una anticipación retrospectiva que introduce el a-contratiempo y lo póstumo en lo más vivo del presente vivo, el retrovisor de un esperarse-(en)-la-muerte a cada instante, el futuro anterior que precede incluso al presente al que sólo parece modificar: todo esto, diría Heidegger, se debe ante todo a su mortalidad. Todo esto sería, por consiguiente, secundario, por grave que siga resultando, e incluso dicha secundariedad atestigua

la primordialidad del ser-para-la-muerte, del ser-hasta-la-muerte o, como también podría decirse, del ser-relativamente-a-la-muerte. Sólo un ser-relativamente-a-la-muerte puede pensar, desear, proyectar, incluso «vivir» la inmortalidad *como tal*. (Hay ahí una afirmación de la finitud originaria que Hegel habrá creído poder, no sin poderosas razones, trastocar en Kant: no se puede pensar la finitud originaria sin retirarla de un fondo de infinito, ni se puede pensar el ser-relativamente-a-la-muerte sin partir de la inmortalidad. Como ocurre casi siempre, Heidegger está aquí del lado de Kant, de este *lado de aquí* de la finitud, y no del lado de Hegel. Pero ¿acaso Hegel no es aquél que ha querido pensar la unilateralidad de la frontera y, para ello, ha querido mostrar que ya se está siempre del otro lado del aquí? Dejemos esta enorme cuestión entre paréntesis.) El tema de la inmortalidad, al igual que el de cualquier forma de supervivencia o de (re)aparición (y la sociedad, la cultura, la memoria, el espíritu y los espíritus, etc., no están hechos sino de esto —por/para esto mismo—), no se opone al ser-para-la-muerte, no lo contradice, no es simétrico a él pues está condicionado por el ser-para-la-muerte al que confirma a cada instante. La irrecusabilidad del ser-para-la-muerte, la no-derivación de la certeza al respecto, al menos tal y como Heidegger va a plantearla, no dejaría más elección metodológica rigurosa que la de partir de «este lado de aquí».

3. Finalmente, si ésta es *indiscutible* (¿quién podría testificar en contra? y ¿desde dónde?), la prevalencia de «este lado de aquí» también es una cierta prevalencia, en esta analítica, de la tradición fenomenológica. Ésta va *de la mano*, y se trata de una indisociabilidad absoluta, de todo

lo que en la analítica existencial se torna *la prevalencia misma*, no ya una prevalencia o una valoración jerarquizante entre otras, sino el prevalecer de toda evaluación y de toda posible jerarquía, el *pre-ferir* de la *pre-ferencia* misma, a saber, la originariedad pre-arquica de lo propio, de lo auténtico, de lo *eigentlich*.

Antes de llegar a esto, como a la ultimísima aporía, permítanme situar al menos, esquemáticamente y a título de indicación, unos cuantos corolarios. La decisión de decidir desde el *aquí* de este lado de aquí no es simplemente una decisión metodológica, ya que ésta decide el método mismo: de que un método es *pre-ferible* y vale más que un no-método. No resulta nada sorprendente ver que esta decisión absoluta, puesto que es una decisión incondicional respecto del lugar y del tener-lugar de la decisión, se invierte convirtiéndose en una no-decisión. No es siquiera, no es todavía o ya no es una decisión, puesto que remite a una prevalencia que se enraíza en aquello que no se decide, la muerte, y deja, por otra parte, indecidas (*unentschieden*), por ello mismo, las cuestiones teórico-especulativas que podrían imponerse entonces, esas cuestiones que harían dudar entre la decisión y la no-decisión como entre los dos polos de una alternativa. (Tal vez se podría sacar la conclusión de que la esencia de la decisión, aquello que la convertiría en el objeto de un saber temático o de un discurso teórico, debe permanecer indecidible: para que haya, si es que la hay, decisión.)

¿Cuáles son esos corolarios? Atengámonos a aquello que enlaza con los temas de nuestra década.

1. *Primer corolario: la muerte no tendría frontera.* Conceder, de este modo, a la analítica existencial de la muerte una prioridad y una independencia absoluta respecto de cualquier otra problemática, disciplina, investigación, religión, es, sin duda, la única manera consecuente de intentar un discurso efectivamente universal. Las estructuras existenciales entonces ya no dependen de ninguna cultura antropológica y no se detienen ni en la visión del mundo, ni en la lengua, ni en la religión de ninguna sociedad determinada, europea o no, en ninguna diferencia sexual. La analítica existencial del *Dasein*, en el fondo, sería la única disciplina para la que la muerte no conoce frontera alguna. Ningún límite histórico, ninguna periodización, vendría a afectar el principio de la misma. Los análisis heideggerianos desbordarían y condicionarían implícitamente tanto una historia del tipo de la que propone Ariès (historia de la muerte en Occidente, en el Occidente cristiano, desde la Edad Media hasta nuestros días) como una «antropotanatología» del tipo de la de Thomas, que pretende ser «comparativa» («cualquier antropología de la muerte sólo puede ser comparativa»).¹⁴ Por lo demás, el antropólogo historiador y el antropotanatólogo comparativista multiplican, más allá de su saber supuestamente teórico y constataivo, las evaluaciones culturales y políticas. Ambos *deploran* y *denuncian* lo que creen que deben constatar, a saber, por así decirlo, una especie de desaparición de la muerte en el Occidente moderno y en las sociedades industrializadas. Ambos *declaran* incluso ese deplorar y ese denunciar, los sacan a relucir y reconocen en ellos una mo-

14. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, pág. 531 [Trad. cast.: *Antropología de la muerte*, pág. 631].

tivación determinante de sus investigaciones. Entre nosotros, en Occidente, dentro de nuestras fronteras, y cada vez más, la muerte estaría como vetada, disimulada, excluida, denegada: «Los vetos de la muerte, dice Ariès, nacidos en los Estados Unidos y al noroeste de la Europa del siglo XX, penetraban en lo sucesivo en Francia».¹⁵ Volvemos a encontrarnos con una afirmación tan masiva e imprudente en Thomas, a quien ésta inspira una nostalgia admirativa por el modelo de un África que él llama «tradicional». Ésta, según él, nos «ofrece un notable ejemplo de cómo resolver los problemas de la muerte, ejemplo que existe probablemente en otras poblaciones no industrializadas y que, tal vez, existió en el pasado de Europa».¹⁶ Porque Thomas quiere *resolver* el problema de la muerte, ni más ni menos. Al igual que Dalí, pensará sin duda hasta el final que «esto se va a arreglar». Al tiempo que deplora que se quiera denegar o mantener la muerte a raya, en el Occidente industrial, propone que se la conozca mejor para «reducir[la] a su justo lugar»: «Conocer mejor la muerte es *reducirla a su justo lugar* [el autor subraya esta increíble expresión], evitando a la vez el no querer tomarla en consideración (denegación), la fascinación obsesiva, que nos haría perder de vista el combate por una vida mejor y, por fin, la evasión hacia unas fantasías de consuelo (narcisismo) o de compensación (conductas mortíferas)».¹⁷

La analítica existencial se encuentra mucho más acá de todas esas necedades de predicación comparativista, a pesar

15. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 15 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 14].

16. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, pág. 531 [Trad. cast.: *Antropología de la muerte*, pág. 631].

17. *Op. cit.*, pág. 534 [Trad. cast., pág. 634].

de que, en su raíz —sin duda volveremos sobre ello—, un juicio acerca de la pérdida de autenticidad en la relación con la muerte acusa asimismo, a su manera —la de Heidegger—, cierta incapacidad para mirar la muerte de frente, para asumir resueltamente el ser-para-la-muerte, cierta nivelación cotidiana que no siempre es ajena a lo que acentúa, en todo caso, una determinada modernidad de la ciudad industrial moderna. Brevemente, para todos, a través de todas las diferencias, el sentimiento que domina es que la muerte —ya lo ven— no es lo que era. ¿Y quién iba a negarlo?

¿Y quién, aquí, no reconocería en esto el pasar las fronteras? Ya que si la muerte figura como ese tema o ese concepto fundamental que garantiza a la analítica existencial su posibilidad misma, es también y ante todo porque adopta una figura. La muerte tiene un esquema privilegiado, el pasar la línea (entre la existencia y la no-existencia, entre el *Dasein* y el no-*Dasein* —por no decir entre el vivir y el morir—), del cual van a depender todos los hilos de la trenza de la que hablábamos hace un rato:

A. El hilo que pasa entre dos *fronteras* culturales o históricas: el ser-relativamente-a-la-muerte carecería aquí de frontera y sería, por lo tanto, universal, pero universal dentro de las fronteras que separan al *Dasein* de cualquier otro ente y de cualquier otro ser vivo, sobre todo, del animal;

B. el hilo entre dos *clausuras problemáticas*: la diferencia entre la analítica existencial de la muerte y cualquier otro saber regional o disciplina general de la muerte;

C. el hilo que sigue, finalmente, la línea de *demarcación* lógica entre todos los conceptos que conducen a estas problemáticas.

2. *Segundo corolario: una política de la muerte.* Si la analítica existencial de la muerte quiere ser, a la vez, primera y universal (aunque Heidegger no utilice aquí dicha palabra cuyas connotaciones son demasiado humanistas, demasiado formales y tributarias de una cierta *Aufklärung*), si pretende seguir siendo neutra respecto de la cultura, de la moral, de la teología y de la metafísica, también ha de serlo, esto es algo que cae por su propio peso, respecto de toda política. No hay política de la muerte —de la muerte *propriadamente dicha*—. La analítica existencial no aspira a ninguna competencia, y en efecto no tiene ninguna, para tratar de problemas políticos de la sepultura, del culto de los muertos y, sobre todo, de la guerra y de la medicina. Es verdad que las antropologías históricas no tienen tampoco mucho que decir al respecto, especialmente acerca de las formas más inéditas que dichos problemas pueden revestir hoy en día. Pensemos, por ejemplo, en la guerra de los rehenes, la cual parece ser (¿seguro?) uno de los datos irreductibles de la modernidad, ante todo, de la modernidad técnica y de su tratamiento de la velocidad: modos de transporte ([aviación], de comunicación [teléfono, *mass media*, televisión, etc.]). En la medida en que depende de esta modernidad técnica, la guerra de los rehenes implica también una heterogeneidad económico-cultural masiva entre varias experiencias de la relación con la muerte, con la mortalidad del individuo y con el lugar del individuo en la sociedad. Una sociedad no está en situación de tratar a sus sujetos individuales de la misma manera que otra. Aquí, lo único que se puede hacer es recordar, sin abusar de ningún *pathos*, ese espacio de una política de la muerte o de los exterminios masivos, los desarrollos de cierta guerra moderna de los rehenes que, sin duda, comenzó con el

kidnapping (no hay *kidnapping*, en el sentido estricto, sin automóvil, sin un cierto estado del correo, teléfonos y telecomunicaciones, por ejemplo) y que, después, se ha desarrollado en Europa bajo el régimen nazi y, recientemente, ha adoptado formas mundiales. Esta diferencia en el tratamiento de la muerte individual o masiva afecta a la guerra moderna; no se bombardea de la misma manera, aunque sea de forma presuntamente «quirúrgica», Iraq y los alrededores de Sarajevo, en nombre del derecho internacional, y la desproporción en la evaluación de la muerte de los enemigos no deja de cambiar, al igual que ha cambiado todo el espacio del «morir por la patria». Esta misma mutación transforma la medicina y la biogenética moderna. En todos los sentidos de la palabra «tratar», no se trata el sida en las sociedades europeas industrializadas como se lo trata, sin tratarlo, en África; ni siquiera se tratan las estadísticas del sida de la misma manera; y el progreso de las investigaciones sobre el genoma así llamado humano (bancos de datos, medicina predictiva, por el momento, pues, sin seguridad social, etc., que no son o son poco transferibles a los países en vías de desarrollo) acentuará dramáticamente las diferencias entre los ricos y los menos ricos en nuestras sociedades, y más aún entre nuestros países y los países pobres. Y esto va a ser así respecto de la vida y de la muerte, de la enfermedad y de los seguros médico-sociales, de todos los datos de lo que se denomina la bioética que es también, al mismo tiempo, una tanato-ética —y una tanato-ética es, necesariamente, una eutanato-ética general, una filosofía de la eutanasia y del bien morir en general (*ars de bene moriendi*)—. No queda más remedio que morir (bien).

De hecho, si no de derecho, y al igual que las antropo-
tanatologías que acabamos de evocar, la analítica existen-

cial de la muerte no tiene nada que decir acerca de un asunto que no es el suyo —eso es lo que ella dice, ya que no es seguro que Heidegger no nos proponga, finalmente, un discurso sobre la *mejor* relación, a saber, *la más propia y la más auténtica*, con el morir: por consiguiente, *de bene moriendi*.

3. El *tercer corolario* puede ser también político. Nos haría pasar, en espíritu, del rehén al huésped/anfitrión y del huésped/anfitrión al fantasma (se trata de la serie *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost* y *Geist*). La analítica existencial no quiere saber nada del (re)aparecido ni del duelo.¹⁸ Todo lo que de ella puede decirse, por interesante que a veces pueda parecer, tendría sin duda que ver, en opinión de Heidegger, con esas disciplinas derivadas que son la psicología o el psicoanálisis, la teología o la metafísica. Y esto concerniría más a las figuras o a las experiencias del deceso (*Ableben*) que a la muerte propiamente dicha. Eso es lo que Heidegger le respondería rápidamente, demasiado rápidamente en mi opinión, a cualquiera que se inclinase a considerar el duelo y la (re)aparición, la espectralidad o la super-vivencia, como unas categorías no derivables o como unos derivados no reductibles (y no reductibles al debate fundamental cuyos tres ángulos más determinantes —tal y como señalé a título de indicación—

18. Que yo sepa la palabra «fantasma» (*Phantom*) no aparece más que una vez en *Sein und Zeit* § 80, pág. 419 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 452]. ¿Es casualidad que se trate ahí de una cuestión —que algunos podrían considerar ficticia o «retórica»— acerca del tiempo? Si el tiempo no es presente, en la forma de la *Vorhandenheit*, ni dentro ni fuera, ni como «sujeto» ni como «objeto», si «es» más «antiguo» (*früher*) que la subjetividad y que la objetividad ¿tiene aún un «ser» en general? «Y, si no, ¿es, por ende, un *fantasma*, o bien es más «ente» (*Seiender*) que cualquier ente posible?»

permiten situar los nombres de Freud, Heidegger y Levinas): si la *Jemeinigkeit*, la del *Dasein* o la del yo (en el sentido corriente, en el sentido psicoanalítico o en el sentido de Levinas) se constituye en su *ipseidad* a partir de un duelo originario, entonces esa relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí-mismo como diferente de sí. Y viceversa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada por el duelo. La cuestión de saber si la relación con la muerte o la certeza de la muerte se instaure a partir de la propia muerte o de la muerte del otro ve así que su pertinencia, de entrada, está limitada. Incluso allí donde se habla de *Jemeinigkeit*, esos límites serían los del *ego* y a veces, simplemente, los del yo consciente y de aquello de lo que cree poder *dar testimonio*. A cualquiera que tratase, como a mí me gustaría hacerlo, de sacar de ahí las consecuencias necesarias (éstas son incalculables, son lo incalculable mismo), se le acusaría de dar todavía por supuesta la analítica existencial del *Dasein* en el momento mismo en que, por el contrario, pretendería liberarla de las presuposiciones o liberarse de sus ya presupuestos axiomas. Pero, como también sería necesario lo contrario, dejemos este corolario en suspenso. Aunque, en cierto modo, éste lo abarque todo, señalo simplemente que también comporta una dimensión política. Tal vez implique incluso lo político en su esencia. No hay política —diremos de forma económica, elíptica y, por consiguiente, dogmática— sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topología de la sepultura, sin relación anamnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales. Se podría

hacer extensiva al respecto, más allá de los límites que él le asigna, a saber, los «primitivos», una frase de Valéry con la que recientemente me he encontrado en su prefacio a *La crainte des morts* de Frazer (París, 1934). Al hablar de la «antigua creencia de que los muertos no están muertos, o no están del todo muertos», Valéry define el proyecto de Frazer del siguiente modo: «Representarnos, por medio de una cantidad de ejemplos, lo que podría denominar *la Política de los Primitivos en sus relaciones con los espíritus de muertos*». Esta «cantidad de ejemplos» apasionantes describe siempre una travesía de las fronteras: de la frontera que separa el mundo de los vivos del de los muertos ciertamente pero, desde el momento en que la travesía va en ambos sentidos, ida y vuelta, la misma frontera es más o menos que una, y más o menos que una de una cultura a otra.

Llego aquí, ahora, al final. Si es que es posible.

El concepto de *posibilidad* va a permitirnos, legítimamente o no, filtrar en la analítica existencial de la muerte, tal como ésta se inscribe en *Sein und Zeit*, un determinado número de motivos. La única regla sería aquí la de un título (*Aporías. Morir —esperarse (en) los «límites de la verdad»—*), allí donde éste suscribe el contrato de esta década.

Un cierto pensamiento de lo *posible* está en el corazón de la analítica existencial de la muerte. (Éste, por lo demás, nunca está muy lejos del pensamiento del corazón para Heidegger). Esta posibilidad de lo posible acumula, *por una parte*, el sentido de la virtualidad o de la inminencia del porvenir, del «esto siempre puede suceder en todo momento», *hay que esperárselo, me lo espero, nos lo esperamos y, por otra parte*, el sentido del poder, de lo posible como de

aquello de lo que soy capaz, aquello cuya potencia, cuyo poder o cuya potencialidad tengo. En *die Möglichkeit* cohabitan ambos sentidos de la posibilidad. Ahora bien, desde el final de esa «*Abgrenzung* (deslinde de la analítica existencial de la muerte respecto de otras interpretaciones)»,¹⁹ por consiguiente, respecto de lo que hemos denominado las otras clausuras problemáticas, Heidegger propone una especie de diagnóstico. Al marcar la insuficiencia de todas estas problemáticas, dicho diagnóstico traza, pues, la línea general de una delimitación. Estas problemáticas descuidan, olvidan, desconocen la esencia del *Dasein*. Éste no es un ente ahí-delante o a-mano, como si fuera un objeto sustancial (*Vorhandensein*); la esencia de este ente que es el *Dasein* es, justamente, la *posibilidad*, el ser posible (*das Mögliche*). Dicho de otro modo, porque excluyen o ignoran esta extraña dimensión de lo posible, todas esas clausuras problemáticas encierran al *Dasein* en una determinación ontológica que no es la suya, la del *Vorhandensein*. Y si éstas lo hacen es, ya, para ceder a una confusión entre la muerte y un fin nivelado por la cotidianidad media, mediocre y niveladora del *Dasein*. Dicha confusión hace que se diga cualquier cosa y empuja a todas esas problemáticas bio- o tanato-antropo-teológicas hacia lo arbitrario. Para evitar lo arbitrario, hay que volver a una determinación ontológica del tipo de ser que es el *Dasein* y del límite que lo separa del *Vorhandensein* y del *Zuhandensein*. De manera que, dicho sea demasiado deprisa y en una palabra, si el límite que pasa entre esos tres tipos de ente que son el *Dasein*, el *Zuhandensein* y el *Vorhandensein* no estuviera garantizado (tal como he tratado de sugerirlo en otra parte,

19. *Sein und Zeit*, § 49, [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*].

en *La main de Heidegger* sobre todo), todo este discurso sobre la muerte correría el riesgo de perder algo de su fundamentalidad; pero ahí dejo, por el momento, ese argumento que no se refiere a nuestro propósito sino de forma demasiado mediata.

Si el ser-posible es el ser propio del *Dasein*, entonces la analítica existencial de la muerte del *Dasein* tendrá que hacer de esta *posibilidad* su tema. La analítica de la muerte está sometida, como un ejemplo, a esa ley ontológica que regula el ser del *Dasein* y que tiene el nombre de «posibilidad». Pero, por otra parte, la muerte es la posibilidad por excelencia. Ésta guía ejemplarmente la susodicha analítica existencial. Y eso es, precisamente, lo que pasa en las páginas que vienen inmediatamente después del deslinde (*Abgrenzung*).

En cuanto a la posibilidad, por consiguiente, hay que señalar *dos series típicas de enunciados ontológicos*. Éstos se articulan, se suplen y se engendran el uno al otro como los dos momentos de una misma frase de aspecto aporético.

Los unos, los primeros, si se quiere, son afirmativos. Caracterizan a la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*. El ser-posible es propio de ese ente que es el *Dasein* y la muerte es la posibilidad más propia de esa posibilidad. Este enunciado típico se distribuye, se matiza, se argumenta de múltiples maneras, pero su recurrencia marca el compás de todo el final del capítulo, es decir, de los cuatro grandes párrafos o sub-capítulos (50 a 53 inclusive). Esta posibilidad de ser no es un mero carácter que hay que constatar o describir. En su esencial y constante inminencia, ésta debe ser asumida, se puede y se debe dar testimonio de ella, y el testimonio no es aquí un mero levantar acta: los enunciados de la analítica existencial son origina-

riamente prescriptivos o normativos. Más concretamente, éstos analizan, pero al modo de la atestiguación fenomenológica (éste es el temible problema de la *Bezeugung* que señalé demasiado deprisa un poco más arriba), una irreductible prescriptividad que, a su vez, está relacionada con el ser como ser-posible:

La muerte es una posibilidad de ser que el *Dasein* mismo tiene que asumir (*zu übernehmen hat*). Con la muerte, el *Dasein* se espera él mismo [y tiende, *s'at-tend*] en su poder ser *más propio*.²⁰

¿Qué es lo que traduzco así, de manera un poco insólita, por «*s'at-tendre*» («esperarse»)? En la gramática francesa del *s'attendre*, allí donde la intraducibilidad del idioma puede producir efectos de *schibboleth*, varias transitividades se entrecruzan y se fecundan en cierto modo. Una, poco corriente, parece ser reflexiva y carecer de objeto propiamente dicho; carece de cualquier objeto al que tender que no sea uno mismo (simplemente *se* espera uno mismo: me espero a mí mismo, y nada más, me espero yo mismo a mí mismo, y ésta es la relación consigo más identificable, la más identificante, la memoria o la promesa de sí); la otra sintaxis de la transitividad se refiere a alguna cosa, incluso a otra cosa totalmente distinta: uno se espera (*en*) algo —y el subtítulo— (*Mourir —esperarse (en) los «límites de la verdad»*)— deja en movimiento esa inestabilidad: esperarse en los límites, esperarse a encontrarse con los límites y esperarse uno mismo en los límites, estar citado consigo mismo en ese lugar, en esos parajes que se denominan los «límites

20. *Op. cit.*, § 50, pág. 250 [Trad. cast., pág. 273].

de la verdad», en las cercanías de esos límites. Pero dicha inestabilidad todavía puede llevarnos a otra parte y, en verdad, a los límites de donde procede la inestabilidad misma, al origen mismo del movimiento desestabilizador.

¿Cómo? Ante todo, recapitulemos.

1. Uno puede, pues, esperarse a sí mismo, esperarse *uno mismo a sí mismo*.

2. Desde el momento en que la espera sólo puede tender hacia el otro y hacia el arribante, se puede y se debe ante todo esperarse alguna otra cosa, por consiguiente, a algún otro, igual que se dice también esperarse *que* alguna cosa llegue o que algún otro llegue —y, en ambos casos, el *esperarse uno mismo* y el *esperarse-(en)-algo* o el *esperarse-que* pueden tener una relación insigne con la muerte, con lo que se denomina— la muerte (ahí es, y tal vez sólo ahí, finalmente, donde uno *se espera* o *se espera-[en]-algo* o, sólo ahí, donde uno *se espera-que*, y donde el *esperarse uno mismo* no es sino el *esperarse al otro* o *que* el otro llegue).

3. Pero hay una tercera y tal vez primera posibilidad en esta gramática: uno (una) puede esperarse *el uno al otro* (a la otra), *la una a la otra* (al otro), y lo reflexivo del esperarse absoluto no sólo no es incompatible, sino que está inmediatamente en consonancia con la referencia más heterológica al cualquier/radicalmente otro; y dicha referencia es más heterológica que nunca, otros dirían también que está más cerca que nunca de los límites de la verdad, cuando el *esperarse el uno al otro* tiene que ver con la muerte, con las fronteras de la muerte, allí donde se espera el uno al otro sabiendo *a priori* de forma absolutamente innegable que,

al ser siempre la vida demasiado corta, el uno espera en ella al otro, pues el uno y el otro no llegan nunca juntos a aquélla, a aquella cita; la muerte, en el fondo, es el nombre de la simultaneidad imposible y de una imposibilidad que sabemos simultáneamente, que, sin embargo, nos esperamos juntos, al mismo tiempo, *ama*, como se dice en griego: al mismo tiempo, simultáneamente, nos esperamos esa anacronía y ese contratiempo; el uno y el otro no llegan nunca juntos a esa cita y el que allí espera al otro, en esa frontera, no es el que llega allí el primero o la que acude allí la primera. Para esperar allí al otro, en esa cita, hay que llegar a ella con retraso, por el contrario, y no con adelanto. Si se tomase en consideración la anacronía del esperarse en ese contratiempo del duelo, se cambiarían sin duda las premisas común y apresuradamente asumidas en el debate triangular al que dábamos los nombres de Freud, Heidegger y Levinas: respecto de la muerte, de la muerte de uno mismo y de la muerte del otro.

El «esperarse» con el que he traducido determinada frase de Heidegger implica la inminencia, ciertamente, la anticipación inquieta de algo pero también esa doble o, más bien, triple transitividad (no reflexiva y reflexiva) del «esperarse» algo que llegará como lo cualquier/radicalmente otro de uno mismo, pero del esperarse esperándose al tiempo uno mismo, precediéndose uno mismo como si tuviera una cita con un consigo mismo que uno es y que no se conoce. La frase en alemán dice «*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor...*». Martineau traduce el «*steht sich bevor*» por «*se pré-cède*» («En la muerte, el *Dasein* se pre-cede él mismo en su poder-ser *más propio*»). Vezin traduce el «*steht sich bevor*» por «*a rendez-vous*» («En la muerte, el *Dasein* tiene una cita

consigo mismo en su poder-ser *más propio*). Macquarrie y Robinson recuerdan otra connotación del ser-ante-sí traduciendo más literalmente por «*stands before itself* («*With death, Dasein stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being*). En la muerte, el *Dasein* está en efecto *ante* sí mismo, *antes de* sí mismo (*before, bevor*), a la vez, como delante de un espejo y ante un porvenir: el *Dasein* se espera, se precede, tiene una cita consigo mismo. *Tiende*, tiende *hacia* su poder-ser más propio, tiende su poder más propio, se lo tiende a sí mismo tanto como tiende hacia él, dado que aquél no es otro que él mismo. Lo más importante es ese «*in seinem eigensten Seinkönnen*» —y Heidegger subraya el *eigensten*, lo más propio—. Repite un poco más abajo la misma expresión; la subrayará de nuevo más adelante, cerca de la palabra *Bevorstand* que da un nuevo impulso al «*steht bevor*»: «*So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezüglliche, unüberholbare Möglichkeit. Als solche ist er ein ausgezeichneter Bevorstand*»: «Así, la muerte se desvela como la *posibilidad más propia, absoluta (absolutamente sin comparación), insuperable*. Como tal, ésta es una inminencia *insigne*», la inminencia del esperarse. El desvelamiento de sí (*So enthüllt sich der Tod*) dice, en efecto, una verdad de la muerte, incluso una verdad como verdad de la muerte, cuyo límite interno volveremos a considerar dentro de un momento. La definición de la muerte como la posibilidad más propia es recordada con insistencia, y en los mismos términos, en los párrafos 51 y 52,²¹ a la vez para describir la angustia que ha de referirse a esta posibilidad más propia y el miedo que impide al «uno» de la cotidianidad tener el valor o las agallas (*Mut, coeur, corazón*)

21. *Op. cit.*, págs. 255, 259, 260 [Trad. cast., págs. 275, 278, 279].

suficientes para acercarse o enfrentarse (*aufkommen*) a esa angustia ante la muerte. Una huida temerosa le hace desconocer el tipo de certeza no empírica que cerciora de la muerte. El *Dasein*, entonces, se refugia en la palabrería (*Gerede*), en el apaciguamiento, en el disimulo, en evitar el deceso, en la carrera hacia el anonimato del «se muere», lejos de la *Unheimlichkeit*, otras tantas modalidades, por lo demás estructurales y no accidentales, del *Verfallen*. Los valores de certeza y de verdad son esenciales en este análisis. No pudiendo adentrarnos en él aquí, señalemos solamente que la certeza de la muerte se describe como heterogénea a cualquier otra certeza (apodíctica, teórica o empírica, es decir, derivada o inducida —por ejemplo, ante el espectáculo del deceso del otro—). En cuanto a la existencia inauténtica, que huye de la posibilidad propia de la muerte, Heidegger la define como no-verdad (*Unwahrheit*), tanto en este contexto como en otros lugares.²² Todo pasa, pues, cuando se habla de morir, en los límites de la verdad y de la no-verdad. Para acercarnos todavía más a ese límite, tenemos que pasar a la segunda serie de enunciados. La hemos definido, en su momento, como el suplemento aporético de la primera.

Suplemento aporético porque en la misma frase, en cierto modo, en la unidad interrumpida de la misma sintaxis proposicional, la imposibilidad viene a añadir un complemento imposible, un complemento de imposibilidad a la posibilidad. En la medida en que es su posibilidad más propia, y justamente en cuanto tal, la muerte es también para el *Dasein*, dice en suma Heidegger, la posibilidad de una imposibilidad. Hay varios casos tipificados de esta

22. *Op. cit.*, por ejemplo, en el § 44, pág. 222 [Trad. cast., pág. 243].

proposición nuclear. Se la cita con frecuencia. Apenas se destaca en ella una paradoja sobrecogedora, sin calibrar quizá todas las explosiones en cadena que guarda en reserva en el subterráneo de la analítica existencial. Más vale citar algunos de esos casos. Éstos nos obligarán a preguntarnos: ¿es esto una aporía? ¿dónde situarla? ¿en la imposibilidad o, lo cual no viene a ser necesariamente lo mismo, en la posibilidad de una imposibilidad? ¿qué puede ser la posibilidad de una imposibilidad? ¿cómo pensar eso? ¿cómo decirlo en el respeto de la lógica y del sentido? ¿cómo acercarse a ello, cómo vivirlo, cómo existirlo? ¿cómo dar testimonio de ello?

El primer caso va inmediatamente después de la alusión al «esperarse», a la inminencia del *bevorstehen*, debido al cual el *Dasein* se espera (en) la muerte como su posibilidad más propia: «Con esta posibilidad, prosigue abruptamente Heidegger, de lo que va simplemente, para el *Dasein*, es de su ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Su muerte es la posibilidad del poder-no-estar-ya-ahí (*die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*)». Heidegger no dice la posibilidad de ya no poder ser *Dasein* sino la posibilidad de poder no estar ya ahí o de ya no poder estar ahí. Es la posibilidad de un poder-no o de un ya-no-poder, pero en modo alguno la imposibilidad de un poder. El matiz es casi inconsistente. Su fragilidad misma es la que me parece a la vez decisiva y significativa; sin duda, ésta cuenta de forma esencial para Heidegger. La posibilidad más propia del *Dasein*, a saber, la muerte, es la posibilidad de un poder no-estar-ya-ahí o de un ya-no-poder-estar ahí como *Dasein*. Y, de eso, el *Dasein* tiene plena certeza, puede dar testimonio de ello como de una verdad única y no comparable con ninguna otra. El *Dasein* puede huir inauténtica-

mente (impropiamente) de esta verdad o puede acercarse a ella auténticamente, *esperándosela* entonces propiamente, en la angustia y en la libertad. Esperándosela, es decir, esperándose (en) la muerte, y esperándose en ella a sí mismo:

En tanto que poder-ser, el *Dasein*, prosigue Heidegger, no puede sobrepasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*.²³

Ciertamente, habría que hacerlo, pero yo no puedo reconstruir aquí un determinado número de etapas, sobre todo, aquélla que concierne a los modos de la espera o de la anticipación y el «todavía no» propio del *Dasein*. Desde un punto de vista ontológico, ese «todavía no» no es la anticipación de una completud o de una realización plena. Hay que distinguirlo de lo que Heidegger denomina el *Ausstehen* del *Ausstand* (léxico tan difícil de traducir, entre la «prórroga», el resto [*Rest*] que es, por lo demás, un ejemplo de ello], lo «*restant en attente*» [lo «*restante en espera*»] [Vezin], el «*excédent*» [el «*excedente*»] [Martineau], el «*still outstanding*» [Macquarrie y Robinson]). Eso «*restante*», esa «*carencia como restante*» (*als Ausstand*) queda, en suma, por ser vivida, como el trozo de un conjunto del que es homogéneo, la parte aún ausente de un todo que hay que completar, una «suma», en suma. Por eso, y en tanto en cuanto todavía pertenece a la *Zuhandenheit*, aquello que se puede esperar, aquello con lo que se puede contar, aquello que podemos ver venir como un resto para ser vivido, forma parte de un orden totalmente distinto del

23. *Op. cit.*, § 50, pág. 250 [Trad. cast., pág. 274].

«no todavía» del *Dasein*. El esperarse, en el «no todavía» que hace que tendamos hacia la muerte, es absolutamente incalculable, es decir, no se puede medir y es desproporcionado con todo el tiempo de lo que nos queda por vivir. Ya no se cuenta con ese «no todavía», y el suspiro que reclama no dice la medida sino la desmedida: ya dure todavía un segundo o un siglo, que corta habrá sido la vida. Por un camino muy interior, pero que Heidegger no indica, se pasa entonces necesariamente del «no todavía» (*Noch-nicht*) ontológico, en tanto que dice, en indicativo, lo que es, al «no todavía» de la oración o del deseo, a la exclamación murmurada, a la subjuntividad del suspiro: ¡que la muerte *no* llegue *todavía*!

Tras estas etapas, Heidegger vuelve dos veces más a la carga con la proposición que acabo de citar. Lo hace de acuerdo con un encadenamiento diferente, ciertamente, pero sin prestar jamás la más mínima atención o el más mínimo interés temático a la forma lógica de la contradicción, o a lo que aquí puede chocar con el sentido o con el sentido común. Heidegger parece ver, incluso, en la resistencia de esta contradicción aparentemente lógica (la posibilidad más propia como posibilidad de una imposibilidad), la condición de la verdad, la *condición de verdad*, el desvelamiento mismo, en un sentido de la verdad que no se mide ya por la forma lógica del juicio.

Antes de repetir que la muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein* (*eigenste* está subrayado y la expresión «*die eigenste Möglichkeit*» abre, con un tono un tanto litúrgico, toda una serie de párrafos en el subcapítulo 53 consagrado, como su título indica, al auténtico [*eigentliche*] ser-para-la-muerte), Heidegger ya está subrayando:

*La proximidad más próxima (die nächste Nähe) del ser-para-la-muerte como posibilidad está tan alejada como sea posible (so fern als möglich) de algo efectivo (einem Wirklichen).*²⁴

Esta proximidad absoluta es la propiedad más propia. Pero, como está tan alejada como sea posible (*so fern als möglich*) de toda realidad efectiva, es la posibilidad de un imposible, de un no-real como imposible. Ahora bien, tenemos —se trata de la frase siguiente— que el esquema del desvelamiento, a saber, la *verdad* de esta sintaxis, convierte lo imposible, en genitivo, en el complemento de nombre o en el suplemento aporético de lo posible (posibilidad *de* lo imposible), pero también en la manifestación de lo posible *como* imposible, tornándose el como (*als*) la figura enigmática de ese emparejamiento monstruoso:

Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento (*Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird*), tanto más puramente (*um so reiner*) penetra (avanza en el interior de, *dringt vor*) ese entendimiento en la posibilidad *como tal de la imposibilidad de la existencia en general* (Heidegger subraya: *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*).

El «*als*» significa que la posibilidad es a la vez desvelada y asumida *como* imposibilidad. No es sólo la posibilidad paradójica de una posibilidad de la imposibilidad, es la posibilidad *como* imposibilidad. Y esta posibilidad *como* imposibilidad, esa muerte como posibilidad más propia

24. *Op. cit.*, § 53, pág. 262 [Trad. cast., pág. 286].

del *Dasein* en tanto que su propia imposibilidad, la vemos ahí a la vez desvelada (*unverbüllte*) y desvelada por, para, y en el transcurso de un penetrar en profundidad (*vordringen*). La singular moción así denominada, un penetrar en profundidad, da o da previamente acceso al sentido del morir. Gracias a ella, el *Dasein* está como de acuerdo (*Verstehen*) con su propia muerte. Ésta es, a la vez, su posibilidad *más propia* y esa misma posibilidad (más propia) en tanto que imposibilidad (por consiguiente, *la menos propia*, diría yo, pero Heidegger no lo dirá jamás de este modo). El «*als*» (como, en tanto que) guarda en reserva lo más impensable, pero todavía no es el «*als solche*» (en tanto que tal), pues tendremos que preguntarnos cómo puede todavía una posibilidad (la más propia), *en tanto que imposibilidad*, aparecer *en tanto que tal* sin desaparecer inmediatamente, sin que el «como tal» *se vaya a pique de antemano* y sin que su desaparición esencial haga que el *Dasein* pierda todo lo que lo distingue —tanto de otras formas de ente como, incluso, del ser vivo animal en general, del animal—. Y sin que su *morir-propiamente* quede originariamente contaminado, parasitado, contrabandeado por el *perecer* y por el *fallecer*.

Por el momento, observemos cómo se traduce el «*als*» o cómo hace éste que el genitivo de un complemento de nombre tome su relevo. Se pasa insensiblemente de la posibilidad *como posibilidad de* la imposibilidad a la simple posibilidad *de* la imposibilidad. Dos ejemplos, por lo menos:

1. «La muerte como posibilidad no da al *Dasein* nada que haya que efectuar (*nichts zu "Verwirklichendes"*) ni nada que pueda *ser* él mismo en tanto que algo efectivo. Ella (la muerte) es la posibilidad de la imposibilidad (*die*

Möglichkeit der Unmöglichkeit) de toda relación con ... algún existir».

2. Después: «En la carrera hacia delante (en la precariedad anticipadora, en el *tender-hacia* del *esperarse*, en cierto modo, *im Vorlaufen*) que precipita hacia esa posibilidad, aquélla se torna "cada vez mayor" ("*immer grösser*" entre comillas: extraña observación: ¿cómo es que la posibilidad de la muerte puede seguir creciendo siempre, y cuál es aquí la medida? pero ésta es, sin duda, la respuesta: a saber, lo "sin medida", la desmesura incalculable de la verdad con la que se mide esa medida), es decir, se desvela (*sich enthüllt*) como tal, ésta que no tiene medida en general, sin más ni menos, pero significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia (*die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz*)».²⁶ Invirtiendo de nuevo el orden de presentación, Heidegger se preguntará más abajo²⁷ cómo se torna posible la simple imposibilidad de la existencia, a pesar de que el momento en que dicha imposibilidad se torna posible sigue siendo a la vez *absolutamente cierto* y *absolutamente indeterminado*.

Se aproxima el final. La precipitación y la premadura son ley, aun cuando esto ya esté durando demasiado tiempo. Hay que interrumpir, pues, de forma sin duda injusta y arbitraria, la paciente e interminable lectura que aún requerirían *Sein und Zeit* y tantos otros textos, para precipitarnos sin más dilación hacia algunas cuestiones a modo de conclusión provisional o de llamadas para una discusión.

25. *Sein und Zeit*, § 53, pág. 262 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 286].

26. *Op. cit.*, § 53, pág. 265 [Trad. cast., pág. 289].

Hay varias maneras de pensar la posibilidad de la imposibilidad *como aporía*. Heidegger, sin duda, no aceptaría que convirtiésemos *esta* posibilidad de la imposibilidad, a saber, el morir, o lo que hemos llamado el «esperarse (en) la muerte», en un ejemplo más entre otros, en uno de esos casos en donde una extraña figura lógica de la contradicción tomaría la forma de una antinomia o de una aporía, de un problema lingüístico o lógico que hay que resolver. La muerte —(en la) que hay que esperarse— es el único caso de esta posibilidad de la imposibilidad. Porque de lo que se trata es de la imposibilidad de la existencia misma, no de esto o de aquello. Cualquier otra posibilidad o imposibilidad determinada tendría sentido y se definiría en sus límites a partir de esta posibilidad de la imposibilidad, de *esta* imposibilidad.

Teniendo en cuenta esa unicidad absoluta, desde la cual se define toda unicidad, en particular, toda *Jemeinigkeit* del *esperarse (en) la muerte*, se puede conservar, no obstante, el ímpetu de esta cuestión. ¿Por qué no reclamar, en efecto, la misma excepcionalidad para la aporía de la que aquí hablamos? No es sólo un juego de lenguaje o de lógica, y no se la debe clasificar demasiado aprisa como tal. ¿Y no podemos preguntarnos también cuál es el lugar de esta única aporía en semejante «esperarse (en) la muerte» como la única posibilidad de lo imposible? ¿El lugar de este no-pasar es la imposibilidad misma o la *posibilidad* de la imposibilidad? ¿Y que lo imposible, entonces, sea posible? ¿Es la aporía lo imposible mismo? Se dice, en efecto, que la aporía es la imposibilidad, la impracticabilidad, el no-pasar: aquí, el morir sería la aporía, la imposibilidad de estar muerto, tanto la de vivir o, más bien, la de «existir» la muerte de uno mismo como la de existir una vez muerto,

esto es, en el lenguaje de Heidegger, la imposibilidad para el *Dasein* de ser lo que es, ahí dónde es, ahí, *Dasein*. ¿O acaso dicha aporía es, por el contrario (¿pero, es esto lo contrario?), que semejante imposibilidad sea posible y aparezca *como tal*, como imposible, como una imposibilidad que, sin embargo, puede aparecer o anunciarse *como tal*, una imposibilidad cuyo aparecer como tal sería posible (para el *Dasein* y no para el ser vivo animal), una imposibilidad que puede esperarse o (en) la cual, (en) los límites de la cual, puede uno esperarse, siendo esos límites del *como tal*, como hemos visto, los límites de la verdad, pero asimismo la posibilidad de la verdad? La verdad y la no-verdad serían inseparables, y esa pareja sólo sería posible para el *Dasein*. No hay no-verdad, ni tampoco muerte o lenguaje, según Heidegger, para el animal. La verdad es la verdad de la no-verdad, y a la inversa. Desde *Sein und Zeit*, muchas declaraciones de Heidegger lo dan a entender.²⁷

Todo se concentra, por consiguiente, en ese enigma del «como tal» y del aparecer que *a la vez marca y borra* los tres tipos de límites que habíamos distinguido:

1. Las fronteras antropológico-culturales;
2. las delimitaciones de la *clausura problemática*;
3. las *demarcaciones conceptuales* de esa analítica existencial.

Marcar y borrar a la vez esas líneas que *no llegan sino a(l) borrarse* sigue siendo trazarlas como posibles, al tiempo que se introduce en ellas o que se deja que en ellas se infiltre el principio mismo de su imposibilidad, ese principio de ruina que también es su oportunidad y que promete la línea comprometiéndola en el parasitaje, el injerto, la divi-

27. *Op. cit.*, § 44, pág. 229, por ejemplo [Trad. cast., pág. 250].

sibilidad. Ese principio de ruina no es sino la muerte, no el morir-propiamente sino —lo cual es totalmente distinto— el fin del propiamente-morir. Dicho fin amenaza y torna posible la *analítica* misma como discurso de la de-limitación, de la disociación garantizada, de la frontera o de la clausura determinada, en el doble sentido de la de-terminación, el de la lógica del término (*terma, peras, finis*) y el de la decisión resuelta, de la resolución (la analítica de *Sein und Zeit* es asimismo, no lo olvidemos, el gran discurso de la resolución determinada, de la *Entschlossenheit*).

Heidegger no dice esto, ni puede decirlo, en *Sein und Zeit* —y así hasta su interrupción—, aun cuando semejante forma (aporética) de lo no-dicho se puede interpretar siempre como revelación denegada: confesión, traición o transgresión sintomática, un secreto que no se puede guardar y que se expone en clave. *Muerte*, por lo demás, dice siempre el nombre de un secreto, puesto que firma la singularidad irremplazable; emite el nombre público, el nombre común de un secreto, el nombre común de un nombre propio sin nombre, por lo tanto, siempre un *schibboleth*, pues el nombre manifiesto de un secreto es, de entrada, un nombre privado, y convierte cualquier lenguaje sobre la muerte en una gran historia de sociedad secreta, ni pública ni privada, semi-privada, semi-pública, en la frontera entre ambas, una especie asimismo de religión oculta del *esperarse* (uno mismo como el uno al otro) con sus ceremonias, sus cultos, su liturgia o sus rituales de marrano. Marrano universal, por así decirlo, más allá de las formas hoy finitas, quizá, de la cultura marrana.

Para el *Dasein*, diría así Heidegger, la imposibilidad como muerte, la imposibilidad de la muerte, la imposibili-

dad de la existencia que tiene como nombre «muerte», puede aparecer como tal y anunciarse, puede *hacerse esperar* o *dejar que se la espere* como posible y como tal. Sólo el *Dasein* sería capaz de esta aporía, él solo tiene relación con la muerte *como tal* y esto no es disociable de su poder-hablar, dado que el animal carece, según Heidegger, de ambos posibles o de ambos poderes. Y esta aporía *como tal* no se anunciaría *como tal* y puramente al *Dasein* como su posibilidad más propia, por consiguiente, como la esencia más propia del *Dasein*, su libertad, su poder de cuestionar, su apertura al sentido del ser, sino en la asunción auténtica (*eigentlich*) y resuelta, determinada, decidida, por medio de la cual aquél se haría cargo de la posibilidad de esa imposibilidad.

Ahora bien, éste es el esquema, al menos, de una cuestión posible-imposible: ¿qué diferencia hay entre, por una parte, la posibilidad del aparecer *como tal* de la posibilidad de una imposibilidad y, por otra parte, la imposibilidad de aparecer *como tal* de la misma posibilidad? La imposibilidad del existir o del *Dasein* de la que habla Heidegger con el nombre de muerte es la desaparición, el fin, el aniquilamiento del *como tal*, de la posibilidad de la relación con el fenómeno *como tal* o con el fenómeno del «*como tal*». La imposibilidad, aquélla que es posible para el *Dasein*, es precisamente que no haya o que ya no haya *Dasein*, que él ya no lo *sea* más, que eso mismo que es posible se torne imposible, dejando, a partir de entonces, de aparecer como tal: nada menos que el fin del mundo, en cada muerte, cada vez que nos esperamos no volver a poder esperarnos. Ni, por consiguiente, entendernos. La imposibilidad del «*como tal*», *como tal*, sería posible para el *Dasein* y no, según Heidegger, para cualquier otra forma de ente

o de ser vivo. Pero si la imposibilidad del «como tal» es, en efecto, la imposibilidad del «como tal», también es lo que puede no aparecer como tal. Ahora bien, esa relación con el desaparecer como tal del «como tal», de ese «como tal» que Heidegger quiere convertir en la marca distintiva y en el poder propio del *Dasein*, es asimismo el rasgo común tanto de las formas inauténticas como de las formas auténticas de la existencia del *Dasein*, de todas las experiencias de la muerte (morir propiamente, perecer y fallecer) y luego, fuera del *Dasein*, de cualquier ser vivo en general. Rasgo común no significa homogeneidad, sino imposibilidad de un límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (en términos de existencia o de conceptos) entre una analítica existencial de la muerte y una antropo-teología fundamental y, seguidamente, entre unas culturas antropológicas y unas culturas animales de la muerte. En contra de Heidegger o prescindiendo de él, se podrían poner en evidencia mil signos que muestran que los animales también *mueren*. En medio de las innumerables diferencias estructurales que separan a una «especie» de otra y que deberían ponernos en guardia frente a cualquier discurso sobre la animalidad o la bestialidad *en general*, los animales tienen una relación muy significativa con la muerte, con el asesinato y con la guerra (y, por lo tanto, con las fronteras), con el duelo y con la hospitalidad, etc., aun cuando no tengan relación con la muerte *como tal* ni con el «nombre» muerte como tal. Ni, por las mismas, con el otro como tal, con la pureza como tal de la alteridad del otro como tal.

Pero, ¡tampoco el hombre, precisamente!, ni el hombre en tanto que *Dasein*, suponiendo que, en adelante, se pueda decir el hombre, y el hombre en tanto que *Dasein*, de

forma muy rigurosa. ¿Quién nos asegurará que el nombre, el poder de nombrar la muerte (como lo otro, y es lo mismo) no participa tanto de la disimulación del «como tal» de la muerte como de su revelación, y que el lenguaje no es, justamente, el origen de la no-verdad de la muerte? ¿Y del otro?

Porque, al revés, si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre, o el hombre como *Dasein*, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte del otro vuelve así a ser «primera», siempre primera, como la experiencia del duelo que instauro mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* —ni interna ni externa— que la estructura, tanto la egoidad del *ego* como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esa muerte del otro en «mí», es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma «mi muerte», con todas las consecuencias que se puedan sacar de ello. Es otra dimensión del esperarse como *esperarse el uno al otro*; uno mismo se espera (en) la muerte esperándose el uno al otro hasta la edad más avanzada en una vida que, de todos modos, habrá sido tan corta.

Ese no-acceso a la muerte como tal, sino sólo a aquello que no puede ser más que el umbral de la frontera, el paso —como suele decirse— de las cercanías de una frontera, es también lo que Heidegger denomina lo imposible, el acceso a la muerte como no-acceso a una no-frontera, como posibilidad de lo imposible. Pero se puede dar la vuelta en contra de todo el dispositivo de *Sein und Zeit*, en contra de la posibilidad misma de la analítica existencial, a lo que se encuentra así en el corazón de su posibilidad. Cuando

Blanchot dice constantemente²⁸ —éste es entonces un largo lamento y no un triunfo de la vida— el imposible morir, la imposibilidad ¡desgraciadamente! del morir, dice a la vez la misma cosa y otra muy distinta que Heidegger. Se trata de saber solamente en qué sentido (en el sentido de la dirección y del trayecto) leemos la expresión «posibilidad de la imposibilidad».

Si la muerte, posibilidad más propia del *Dasein*, es la posibilidad de su imposibilidad, aquélla se convierte en la posibilidad más impropia y más ex-propiante, más inautenticadora. Desde ese momento, lo propio del *Dasein* se ve, desde el adentro más originario de su posibilidad, contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio. Sin duda, Heidegger recuerda que la inautenticidad no es ni un accidente externo, ni un pecado ni un mal que sobreviene por sorpresa a la existencia auténtica. Ahí es donde pretende al menos dissociar el *Verfallen* del pecado original así como de toda moral y de toda etología. Pero necesita esencialmente esa distinción entre lo auténtico y lo inauténtico, y asimismo entre las diferentes formas del *fin(liza)r* que son *el morir propiamente dicho, el perecer y el fallecer*.

28. Véase sobre todo *L'attente l'oubli* (1962), *Le pas au-delà* (1973) [Trad. cast.: C. de Peretti, *El Paso* (no) más allá, Barcelona, Paidós, 1994], *L'écriture du désastre* (1980) [Trad. cast.: P. de Place, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990], que ahora habría que releer y citar de parte a parte. Al no poder hacerlo aquí, remito al menos, de forma muy insuficiente, a las páginas de este último libro que empiezan por «Morir quiere decir: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, con una muerte que no fue la tuya [...] Esa muerte incierta, siempre anterior, testimonio de un pasado sin presente, nunca es individual [...]. La muerte imposible necesaria [...] sólo se vive y se habla matando al *infans* dentro de uno mismo (también en el otro), pero ¿qué es el *infans*?» (pág. 108 y sigs. [Trad. cast., pág. 61 y sigs.]). Tanto aquí como en otros lugares, se puede reconocer la referencia a Heidegger, sobre todo, a ese pensamiento de la muerte como «posibilidad de la imposibilidad» (pág. 114 [Trad. cast., pág. 64]). La aparente neutralidad de esta referencia (ni aprobación ni crítica) merecería un paciente y original tratamiento que no podemos emprender aquí.

Ahora bien, semejantes distinciones se hallan amenazadas en su principio, resultan en verdad impracticables desde el momento en que se admite que una posibilidad última no es sino la posibilidad de una imposibilidad —y que una cierta expropiación del *Enteignis* habrá habitado siempre lo propio de la *Eigentlichkeit* antes incluso de ser nombrada en ella—, tal como sucederá más tarde.

Esto, que habita salvo si porta el nombre, lo apodaremos: *marrano*, por ejemplo. Jugando con la arbitrariedad relativa de toda nominación, decidimos ese apodo, que un nombre siempre es, en memoria de y de acuerdo con una figura del marrano, de lo cripto-judaico y de lo cripto-X en general. Se dice que la historia de los marranos acaba de terminarse —como sugerimos hace un momento— con cierta declaración de la corte de España. Siempre cabe creérselo.

No despleguemos por más tiempo esta «lógica» aporética. El principio de todas las consecuencias que se puedan sacar de ella parece temible. Porque lo que garantiza su último recurso a la analítica existencial del *Dasein* (a saber, el «como tal» de la muerte) es asimismo lo que arruina desde dentro su posibilidad misma, comprometiendo: 1. *Tanto* el principio fenomenológico del «como tal» que regula su método; 2. *cómo* las clausuras problemáticas que ésta dibuja en su relación con otros saberes; 3. *como* los límites conceptuales que pone en marcha: por ejemplo, los límites entre el *Dasein* y el ser de otros entes (*Vorhandensein, Zuhandensein*) o los otros seres vivos, entre el ser hablante que tiene un mundo y el animal «pobre en mundo» (*welt-arm*) (toda la diferencia del mundo; de lo que aquí va es de todas las fronteras del mundo), pero también los límites entre *fin(liza)r* y perecer (*enden/verenden*), morir y perecer (*sterben/verenden*), morir y fallecer (*sterben/ableben*).

Podríamos añadir, en el idioma escogido para esta sesión, la distinción entre: 1. El esperarse *uno mismo* ([en] la muerte) en una vida siempre demasiado corta; 2. el esperarse (*en*) la muerte y *que* la muerte venga (siempre demasiado pronto o demasiado tarde, a contratiempo) y 3. el esperarse *el uno al otro (en) la muerte como (en) los límites de la verdad*.

Lo que parece que se niega es la posibilidad pura de (re)cutar. Entre la *frontera*, la *clausura* y la *demarcación*, ¿quién sabría cortar esa trenza en la que me he dejado apresar y que aquí abandono? Dejándola abierta o que se deshilache por todos sus extremos, describamos, para terminar, los tres movimientos de entorchado que la mantienen abierta y que, en el fondo, la hacen interminable, dicho de otro modo, *sin fin*.

De lo que va, en *primer lugar*, es de la aporía, puesto que ése era el tema.

Lo que acabamos, espero, de vislumbrar y la lección que de ahí saco para el uso que he podido o que podré hacer en adelante de la aporía es que, si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*. Las reservas de este enunciado parecen incalculables; éste se dice y cuenta con lo incalculable mismo.

La muerte, en tanto que posibilidad de lo imposible *como tal*, o también del *como tal* imposible: ésta es una figura de la aporía en la que «muerte» y la muerte pueden sustituir —metonimia que arrastra al nombre más allá del nombre y del nombre de nombre— a todo lo que no es

posible, *si lo hay*, más que como lo imposible: el amor, la amistad, el don, el otro, el testimonio, la hospitalidad, etc.

En *segundo lugar*, de lo que aquí va es de lo que, de antemano, desbarata cualquier estrategia metodológica y cualquier estratagema de la delimitación. La circunscripción es lo imposible. Espero haber conseguido convencerlos de que mi propósito no era justificar un pasar más allá del saber, de la antropto-tanatología, de la biología o de la metafísica de la muerte hacia un pensamiento más radical, originario o fundamental. Ya no podemos hacer como si el límite entre la antropología, por una parte, (aunque fuese una antropología fundamental) y una ontología, una analítica existencial y, de forma más general, un pensamiento más cuestionante de la muerte fuese una linde segura. Por el contrario, mi propósito consistía en sugerir, con el ejemplo de Heidegger o del debate virtual entre Heidegger, Levinas y Freud, que esa dimensión fundamentalista no se puede sostener, ni puede siquiera aspirar a coherencia o especificidad rigurosa alguna. Resulta insostenible, aun cuando se piensen de forma original los límites de dicha coherencia o de dicha especificidad bajo la forma del sistema, de la unidad de un campo o de una archi-región, etc. Si la antropto-tanatología más rica o más necesaria no se puede fundamentar sino en unos presupuestos que no dependen de su saber ni de su competencia, y si estos últimos remiten, pues, a un estilo de cuestionamiento cuyos notables testigos son Heidegger, Freud o Levinas, dicho cuestionamiento fundamental, por el contrario, ya no puede protegerse contra una recóndita contaminación bio-antropto-tanatológica.

Finalmente, ese contrabando contaminante, al seguir siendo irreductible, se infiltra desde el idioma mismo de la

analítica existencial. Siempre se podrá considerar a ésta como un *testigo* y le dejo a esta palabra de *testigo* la ambigüedad con la que, tal vez aún lo recuerden ustedes, hemos caracterizado aquella cláusula de pertenencia sin pertenencia que es la condición de todo testimonio. Y, en primer lugar, de su lengua. ¿Un testigo de qué? Pues bien, precisamente, de aquello mismo de lo que ésta se desmarca, aquí ante todo de la cultura marcada por las religiones así llamadas del Libro. Ya que, a pesar de todas las distancias adoptadas respecto de la antropo-teología, incluso de la onto-teología cristiana, la analítica de la muerte, en *Sein und Zeit*, reinscribe o reimprime todos los motivos esenciales de la misma mediante una repetición que sigue excavando su originariedad hasta su fundamento ontológico, ya se trate de la caída o del *Verfallen* en la inautenticidad de la distracción o del divertimento, de la *sollicitudo* y de la *cura* o de la preocupación (*Sorge*), del pecado, de la culpabilidad originaria (*Schuldigsein*) o de la angustia y, en cuanto a los textos, tanto si se trata de san Agustín, del Maestro Eckhart, de Pascal, de Kierkegaard como de algunos otros. Cualquiera que sea el enigma de esa repetición, así como del concepto de repetición puesto en marcha por Heidegger, diremos solamente, sin podernos adentrar aquí en el corazón de las cosas, que ni el lenguaje ni la andadura de esa analítica de la muerte son posibles sin la experiencia cristiana, incluso judeo-cristiano-islámica, de la muerte que aquélla atestigua. Sin dicho acontecimiento y sin la irreductible historicidad que éste atestigua. Lo mismo se podría decir de los pensamientos de Freud y de Levinas, *mutatis mutandis*. El único rasgo que aquí podemos retener, habida cuenta de lo que acabamos de vislumbrar respecto de las fronteras, demarcaciones y límites, es el de una

inclusión irreductiblemente doble: el incluyente y el incluido intercambian con regularidad sus lugares en esa extraña topografía de los bordes. En lugar de desplegar más extensamente su concepto, indico solamente un ejemplo de ello.

Por una parte, se puede leer semejante historia de la muerte en el Occidente cristiano, por ejemplo la de Ariès, y cualesquiera que sean su riqueza o su novedad, como una pequeña monografía que viene a ilustrar en nota hasta qué punto ésta depende, en sus presupuestos, de la potente y universal delimitación que es la analítica existencial de la muerte en *Sein und Zeit*. Ésta desborda y, por consiguiente, incluye de antemano ampliamente el trabajo del historiador, por no decir del biólogo y del teólogo de la muerte. Y asimismo lo condiciona y está constantemente presupuesta en él.

Pero, por otra parte, se puede tener la tentación, por el contrario pero igual de legítimamente, de leer *Sein und Zeit* como un pequeño documento tardío entre tantos y tantos otros en el gran archivo en el que se acumula la memoria de la muerte en la Europa cristiana. Cada uno de estos dos discursos sobre la muerte es mucho más comprensivo que el otro, más grande y más pequeño que lo que trata de incluir o de excluir, más o menos originario, más o menos antiguo, joven o viejo.

Tal vez tengamos la edad, una edad entre otras, de esa anacronía.

¿Cómo se puede tener una edad entre otras? ¿Cómo calcular la edad de un marrano, por ejemplo?

Si se llama marrano, figuradamente, a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, en casa del habitante o del ocupante, en casa

del primer o del segundo arribante, allí mismo en donde reside sin decir *no* pero sin identificarse con la pertenencia, pues bien, en la noche sin contrario en donde lo mantiene la ausencia radical de cualquier testigo histórico, en la cultura dominante que, por definición, dispone del almanaque, dicho secreto conserva al marrano antes incluso de que éste lo guarde a él.

Pues, ¿no se puede pensar que semejante secreto sustrae a la historia, a la edad y al envejecimiento?

En virtud de esta anacronía, marranos de todas formas, marranos que somos, lo queramos o no, lo sepamos o no, y disponiendo de un número incalculable de edades, de horas y de años, de historias intempestivas, a la vez más grandes y más pequeñas las unas que las otras, esperándose todavía la una a la otra, seríamos constantemente más jóvenes y más viejos, en una última palabra, infinitamente finitos.

15 de Julio de 1992



Aporías
Jacques Derrida

Este volumen contiene dos conferencias en las que se tratan desde una perspectiva inusitada temas clásicos de la filosofía como el límite, la verdad, la muerte, la hospitalidad o la inefable paradoja de la aporía.

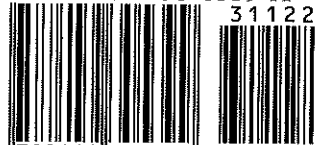
Derrida sigue el rastro de ciertas etimologías en una hermenéutica orientada por los principios de la de la construcción: Aristóteles, Cicerón, Séneca, Diderot, Kant, Sade, Heidegger... son algunos de los autores que sirven de referencia en esta «genealogía» del límite y de su verdad. Como afirma el propio Derrida, ambos conceptos mantienen un diálogo estrecho en todo el libro: «Desde el momento en que es o en que tiene límites, los suyos, y suponiendo que conozca —como suele decirse— unos límites, la "verdad" sería una determinada relación con lo que (la) termina o la determina.»

Esta reflexión en torno a la verdad, sus términos y determinaciones, nos enfrenta a otro modo de pensar nuestros propios límites.

Jacques Derrida (Argel, 1930), figura clave del pensamiento contemporáneo, es autor de libros como *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, *Resistencias de psicoanálisis* o *Dar (el) tiempo*, publicados también por Paidós.

Paidós
Studio

ISBN 84-493-0539-X



9 788449 305399

Diseño: Mario Eskenazi

© 2005
No se Copiarlo
95-342 1816
C.