

Vida y muerte en fenomenología¹

Marc Richir

1. Husserl

Si bien el número de manuscritos de Husserl es enorme, sin duda son pocos los textos en los que afronta directamente la cuestión de la vida y de la muerte (véanse, por ejemplo, las alrededor de diez páginas transcritas que cierran el grupo K III 6, pp. 390-399)². Se trata de una cuestión que se sostiene en la correspondiente al estatuto transcendental de la “vida transcendental” constituyente –la más oculta por ser, justamente, la más profunda–, y en la que se juega la temporalización originaria de la experiencia, es decir, del sentido. ¿Qué se dice, bajo este horizonte, sobre la facticidad del nacimiento, la vida y la muerte? Se sabe que en otros textos, el nacimiento y la muerte constituyen el objeto de lo que Husserl y Fink denominan “construcción fenomenológica” o “fenomenología constructiva”, construcción o reconstrucción que se revelan necesarias allí donde toda intuición intrínseca falla radicalmente. Ahora bien, es precisamente a la búsqueda radical de los límites de la intuición fenomenológica a lo que Husserl va a consagrarse en dichas páginas. Se trata de páginas a la vez banales y

¹ “Vie et mort en phénoménologie”, en *Alter, No.2: Temporalité et affection*, Fontenay-aux-Roses, octubre 1994, pp. 333-365. Quisiera agradecer a Pablo Posada Varela –gran conocedor de la lengua francesa y de la obra de Richir–, sin cuya inestimable colaboración la presente traducción no hubiera llegado a buen puerto. (N.d.T.)

² Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie/ Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, editada por Reinhold N. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993, No.28, pp.321-338. Traducción francesa en *Alter*, No.1, 1993, pp. 271-290.

extrañas en las que Husserl descarta rápidamente la concepción heideggeriana de la muerte en *Sein und Zeit*, a la que describe como una forma profunda y deslumbrante de “hacer acrobacias” (*umspringen*) con la muerte. Husserl comienza diciendo que en régimen de reducción trascendental, “*la muerte es la eliminación del ego trascendental más allá de la auto-objetivación como hombre*”³. Es por ello que nadie puede experimentarla en sí misma. ¿Se sigue de aquí que el lugar de lo trascendental en sí –si guarda consistencia– ha de ser un “lugar de muerte”? Intentemos retomar los lineamientos del texto en su trama, que habrá de volverse cada vez más densa.

El primer movimiento de Husserl es, a fin de cuentas, bastante trivial: la muerte significa que el *Leib* (cuerpo-de-carne) deviene *Körper* (cuerpo o cadáver –*corpus*–). La muerte es “sensible” al menos como ruptura con la *Einfühlung* (siendo la locura otra forma de esta ruptura). Aun así, es claro que “sin vida, sin ser-Yo, no hay ni mundo, ni corporalidad, ni espacio-temporalidad, etc.”⁴. Volvemos así rápidamente a lo más interesante, a saber, la pregunta trascendental. Husserl escribe que “mi perspectiva (*Einsicht*) apodíctica desaparece en el mundo que vale para mí y también yo en tanto que hombre con mi cuerpo-de-carne”, y señala en el margen: “la vida originaria (*urtümlich*) no puede comenzar ni terminar (*aufhören*)”⁵. Esta indicación marginal refiere probablemente al siguiente pasaje:

¿Pero qué ocurre con la vida originaria y fluyente, en la que tiene lugar la temporalización y la mundanización? En tanto que sujeto cognoscente fenomenologizante, conozco esta temporalización, esta auto-objetivación, en todas sus estructuras. Así, pues, reconozco también que para este flujo originario surgen otros flujos (por ejemplo, los flujos de los otros) que están implicados intencionalmente, pero que no se dan ellos mismos originalmente, etc. ¿Puede este flujo comenzar y terminar? Y lo mismo para todo otro [flujo]⁶, los hombres que tienen comienzo y fin en el mundo. Esto es irrepresentable.⁷

³ K III 6, p. 390.

⁴ *Ibid.*, p. 393.

⁵ *Ibid.*, p. 394.

⁶ La adición es de Marc Richir (N.d.T.)

⁷ *Ibid.*

Para explicárselo a sí mismo y así poder comprenderlo, Husserl considera uno a uno los ejemplos del sueño, la fatiga y el dormir sin sueño. A la objeción de que la ausencia de comienzo y fin del flujo originario significaría la ausencia de sueño, Husserl responde de inmediato que dormirse es dormirse en el flujo, y que, análogamente, despertarse es despertarse en el flujo⁸. Así, al pasaje del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño no se lo puede identificar como un *instante* de surgimiento o desvanecimiento, lo cual significaría una ruptura de la continuidad del flujo. Sin embargo, en el sueño se constituye un tiempo y un mundo intermediarios (*Zwischenzeit, Zwischenwelt*) que ciertamente interrumpen el estado de vigilia, aun cuando, como Husserl lo muestra a través del ejemplo de la fatiga, el sueño es, para decirlo en un lenguaje casi freudiano, un desinvestimiento [*désinvestissement*] del mundo y del tiempo, del cual la fatiga nos ofrece sus estados graduales y de transición⁹. Además, incluso cuando dormimos todavía estamos con los sueños en una especie de “cuasi-mundo”. Queda, pues, el caso-límite del dormir sin sueño. En este caso, ciertamente, “dejo de ser en el mundo –para mí–, dejé de vivir una vida-de-mundo, una vida psíquica, una vida de auto-percepción de hombre sabiéndose viviente en el mundo”¹⁰. Pero incluso en este estado –explica Husserl– en el que la vida fluctuante se ha cerrado a toda excitación y a toda apercepción, la vida permanece siempre fluyendo aún en este encierro, como me lo muestra mi despertar, continuo en tanto que presente viviente provisto de protenciones y retenciones¹¹.

¿Pero qué ocurre con esta muerte que llega después de haber yo soportado los sufrimientos físicos y morales del pasaje que me ha librado a ella, esta muerte de la que sé –cuando lo sé– que no despertaré jamás? ¿Es la muerte un anonadamiento absoluto? ¿O bien, en la medida en que “la muerte es hermana del dormir”, “*la muerte no es también, vista desde el interior, un dejarse ir del mundo*”?¹² Más aún, ¿no podría decirse que, en

⁸ *Ibid.*, p. 395.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 396-397.

¹⁰ *Ibid.*, p. 398.

¹¹ Cf. *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 399.

este caso, la vida fluyente no cesa, “aunque este flujo tenga lugar en el modo de un no-despertar incapaz de conducir a un despertar”¹³ Ciertamente, escribe Husserl, “el hombre no puede ser inmortal”, “el hombre necesariamente ha de morir”¹⁴. Sin embargo, señala como conclusión que

[...] la vida transcendental originaria, la vida que crea (*schaffen*) el mundo en última instancia y su Yo último, no puede llegar a ser a partir de la nada (*Nichts*) y pasar por la nada; es “inmortal”, porque el morir, para ella, no tiene sentido, etc.¹⁵

En este texto extraño, hay más que la representación clásica de la muerte como un “dormir eterno”. En este sentido, quisiéramos aquí distinguir al menos dos elementos. Por un lado, la imposibilidad de concebir la muerte, la cual proviene de la representación del tiempo como continuidad en el transcurrir del presente viviente, es decir, de lo que por nuestra parte pensamos como una deformación coherente de la temporalidad y de la temporalización propiamente fenomenológicas por la perennidad a-histórica sin origen de la institución simbólica y, sobre todo, de la lengua y su presente intemporal. Por otro, las profundidades transcendentales de la vida transcendental con su historicidad transcendental que, sin embargo, no hacen más que parpadear en y por la *epoché*, y que constituyen la historicidad transcendental mediante enriquecimientos de sentido que inmediatamente se recodifican simbólicamente en tanto se los *re-presenta* como sucesivos y acumulativos: la *epoché* abre, en efecto, al correspondiente eclipse del sujeto psicológico (y de su mundo), es decir, del sujeto y del mundo simbólicamente instituidos. Husserl no va a llegar a considerar –pero quizás sí Fink, en la misma época, como lo atestigua la *VI Meditación cartesiana*– la posibilidad de que este eclipse del Yo instituido en el parpadeo de lo transcendental sea ya *una muerte*, ciertamente una muerte que en sí misma pulsa eclipsándose y que, en este sentido, parpadea *en* la vida misma. En cualquier caso, se trata una muerte simbólica

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*

en el campo simbólico, donde se esboza, en la travesía de sus palpitaciones en eclipses, lo que llamamos la experiencia fenomenológica de lo sublime.

Siempre tendríamos que volvernos un poco irónicos cuando se trata de algo tan grave como la muerte. En este sentido, hay que decir que Husserl no pudo concebir juntas dos figuras de la muerte: a la par de la muerte miserable que, contra todo lo concebible, todos habremos de afrontar, está la muerte en la vida misma, la muerte simbólica en lo simbólico, que nos hace vivir tanto a nosotros como a lo simbólico, y que muere siempre definitivamente (irreversiblemente) por no querer conocerla. Sin embargo, lo que Husserl presiente aquí como algo quizás inaccesible e irreductible es que entre estas dos figuras hay un *vínculo oscuro*. Es ciertamente una de las tareas de la fenomenología actual hacerlo explícito. En lo que sigue intentamos ofrecer un bosquejo de explicitación.

2. Heidegger

¿Qué ocurre con Heidegger? ¿Tenía razón Husserl al caracterizar los análisis de *Sein und Zeit* como “acrobacias con la muerte”? ¿Qué es lo que está aquí en juego de una perspectiva fenomenológica? Cabe preguntárselo, aun cuando la cuestión se vuelva muy complicada debido a la mutación que sufre la fenomenología trascendental en Heidegger.

Es conocido el rol central de la analítica del ser-para-la-muerte en la clarificación de la estructura existencial del cuidado. Se trata de “enfrentar” la muerte como posibilidad *intrínseca* del *Dasein*, es decir, no como un posible dependiente de la disponibilidad de la *Vorhandenheit* que le hubiera sido confiado *a priori* por una determinada estructura ontológica en sentido clásico. En la medida en que “*el Dasein no muere [...] y no muere nunca [...] en y por una vivencia de su deceso fáctico*”¹⁶, el ser para la muerte del *Dasein* no es un ser para una posibilidad que le sería dada y que simplemente aún no se habría hecho presente (*vorhanden*). En este

¹⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ¹¹1967, p.247. (La traducción al castellano más reciente es la de Jorge Eduardo Rivera C.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. (N.d.T.))

sentido, el error de Husserl habría sido el de buscar pensar la muerte bajo el modo de la experiencia vivida, lo que es, en efecto, imposible. Claro está, nada de esto quiere decir que el *Dasein* sea inmortal: la muerte es para él una suerte de posibilidad pura que no se actualizará jamás en un presente, “la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*” y, en este sentido, “la posibilidad más propia, absoluta, insuperable”¹⁷, “la posibilidad de ya-no-poder-ser-ahí”¹⁸, irremontable. En el anticiparse-a-sí (*sich-vorweg*) de la posibilidad de ya no ser ahí, el *Dasein* se encuentra *completamente* remitido, desde el comienzo, a su poder-ser más propio. En ese punto, “todas sus relaciones con otros *Dasein* se disuelven”¹⁹, el *ipse* del *Dasein* se descubre en una soledad radical, la del solipsismo existencial. Sólo entonces, una vez que ha sido remitido irreductiblemente a sí mismo, el *Dasein* descubre que “ha de asumir (*übernehmen*), sólo a partir de sí mismo, el poder ser en el que le va pura y simplemente su ser más propio”²⁰. Dicho de otro modo, la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein* “posibiliza” para él mismo, en su singularidad, su posibilidad de existir más propia, lo devuelve a su propiedad (*Eigentlichkeit*) de existir, lo despierta de su ser fáctico ya siempre arrojado o no-propio, porque ha olvidado en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) que el ser-arrojado (*Geworfensein*) dependía esencialmente de la posibilidad de existir en y por el proyecto (*Entwurf*).

Ahora bien, algo que en esta potente reflexión sobre la muerte –que aquí condensamos al extremo²¹– tendrá siempre un carácter abismal y paradójico es que es por el pasaje a través del círculo de fuego de *la posibilidad de la imposibilidad* que *la posibilidad de existir* más propia del *Dasein* se revela para sí misma y, de aquí, por añadidura, la posibilidad de existir como “*poder-ser-total*”²², es decir, como poder-ser de *todas* las

¹⁷ *Ibid.*, p. 251.

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 263.

²¹ Para más detalles, véase nuestro análisis en *Du sublime en politique*, Paris, Payot, colección “Critique de la politique”, Paris, 1991, pp. 357-369.

²² Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 264.

posibilidades existenciales fácticas, incluidas las de los otros. Puede decirse así que el *Dasein* supera la singularidad fáctica de su *Jemeinigkeit* y de la *Jemeinigkeit* del mundo para entrar en lo neutro de una ipseidad devuelta a su propio abismo. Se trata de un movimiento que, en *Du sublime en politique*, aproximamos al movimiento de ascensión a lo universal en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Lo “neutro” de una ipseidad devuelta a su abismo es, en efecto, lo *Unheimlichkeit* del *Dasein* y del mundo, allí donde, en la inquietante extrañeza de un sorprendente anonimato –enteramente distinto del anonimato del “uno” [on]–, la posibilidad revelada por el ya no poder ser ahí de la muerte, por así decir, actualiza las posibilidades de existir *como posibilidades*, es decir, no como entes posibles que estarían ya ahí como entes pensados y pensables, ni tampoco como una “constelación” de posibles de cuño leibniziano, sino, para emplear el lenguaje de Aristóteles, como un puro ser-en-potencia no sedimentado aún en posibles y sobre cuyo fondo se configura el *acceso*, en cada caso fáctico, a tal o cual posibilidad fáctica de existir que pudiera comprender [*comprendre*] en mí o en los otros. La proximidad a Hegel no debe hacer olvidar la profunda transposición arquitectónica que ha tenido lugar con Heidegger. El poder-ser total y el todo de las posibilidades fácticas de existir no es un universal en sentido hegeliano, es decir, un universal de lenguaje –el supuesto todo de la institución simbólica de la lengua filosófica–, sino, en cierta medida, el todo común a lo humano en tanto que todo del *Dasein* en el hombre. El fondo de lo humano es el *Dasein* y el fondo del *Dasein* es lo *Unheimliches*: su *Grundstimmung* es, se sabe, la angustia. Angustia de la nada, de la posibilidad de un imposible no ser más ahí absoluto. Una vez más: imposible porque no podría nunca ni vivirlo ni “ser ahí”, aunque yo no sea inmortal (lo veíamos en Husserl). Sin embargo, lo aprehendo en la “anticipación” (*Vorlaufen*) como el muro de lo insuperable que, para decirlo en otro lenguaje, me devuelve a mi inmanencia radical. Es algo del orden de la irreductibilidad de la muerte a lo que Heidegger se ha enfrentado para extraer de ahí, por medio de sus potentes y originales análisis, toda una nueva forma de acceso a una transcendencia pensada de otro modo: transcendencia de la muerte, decimos, que está íntimamente ligada, como lo atestiguan numerosos

pasajes de los *Beiträge zur Philosophie*,²³ a la transcendencia del ser. En este sentido, se trata de un pensamiento muy moderno y muy próximo al nihilismo.

Para nosotros, toda la cuestión fenomenológica reside en la “anticipación”, ligada a la “precedencia” (*Bevorstand*) de la muerte. “*Con la muerte*”, escribe Heidegger, *el Dasein se pre-cede a sí mismo en su poder-ser más propio*”²⁴. Y se precede a sí mismo como posibilidad del poder-ya-no-ser-ahí, es decir, del poder-estar-muerto, por tanto, en cierto modo, de un poder de ausentarse del mundo [*pouvoir d’absence au monde*] irremediable y definitivo cuya certeza permanece indeterminada, no pudiendo arraigarse en nada del orden de lo existencial o de lo “vivido” (óptico). ¿Se sigue de esto que la precedencia depende de la posibilidad de existir del *Dasein*, aunque más no fuera negativamente, en la medida en que ahí, precisamente, ya no hay lugar para ningún existir posible? Si se responde por la afirmativa, se entra en un círculo: hay una posibilidad que se precedería como posibilidad, la posibilidad precedente siendo la posibilidad de la imposibilidad y la posibilidad subsiguiente siendo, casi por arte de magia, la del poder-ser más propio. Sin duda, tal circularidad existe en Heidegger, lo que ameritaría calificarlo como un “juego de acrobacias”. Ahora bien, hay algo que va más allá de esta circularidad, sobre todo en la medida en que al desarrollo de la posibilidad de la imposibilidad le corresponde la *Grundstimmung* de la angustia que, como *Stimmung* fundamental de la *Befindlichkeit* (afectividad, sentimiento de la situación), ya está siempre temporalizada *en pasado*. Si, por tanto, la anticipación significa la temporalización del *Dasein* en régimen de futuro —en un futuro en cierto modo transcendental justamente porque se trata del futuro vacío del “ya no” en el “ya-no-ser-ahí”—, a ella le corresponde rigurosamente el estupor mudo de la angustia en la que el *Dasein* “se encuentra” (*sich befindet*) tan

²³ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, editado por F.W. Von Herrmann, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe, vol.65, 1989. (Hay traducción castellana de Dina V. Picotti C.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Almagesto/Editorial Biblos, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003. (N.d.T.))

²⁴ *Ibíd.*, p. 250.

pronto como se le aparece la posibilidad de la imposibilidad. Dicho de otro modo, la temporalización del *Dasein* en el ser-para-la-muerte es a la vez temporalización en el futuro y en el pasado, en y por los éxtasis del futuro y del pasado, y la resolución (*Entschlossenheit*), que tenía que afrontar la posibilidad más propia, iniciará la temporalización del *Dasein* en la presencia verdadera (*eigentlich*) gracias o por medio de una captación instantánea, la *Augenblick*, el instante de la “decisión” (*Entschluss*). Sin embargo, en una suerte de “primer momento”, digamos, “transcendental”, el *Dasein* “vive” en el estupor de lo inhóspito (*Unheimlichkeit*) anónimo y de la angustia. Y si bien Heidegger no emplea jamás el término “vivir” (*leben, erleben*), ya que le parece una fuente de posibles malentendidos y una proyección inducida de lo existencial en lo existenciarío, cabe preguntarse si el término es meramente “metafórico” y, en última instancia, ilegítimo. He aquí una cuestión decisiva ya que de su respuesta depende el estatuto fenomenológico del ser-para-la-muerte: ¿se trata de una experiencia o de una suerte de “construcción especulativa” de segundo grado? ¿La apariencia de que, como señala Husserl, no hay ahí más que un juego de “acrobacias con la muerte”, no proviene acaso del hecho de que, en *Sein und Zeit*, su estatuto permanece *indeterminado*?

Así entendida, nos parece que la cuestión es también, irreductiblemente, la del estatuto de la experiencia *vivida*. Nadie duda que Heidegger se desentiende de Husserl un poco demasiado rápido –y escandalosamente– al asimilar lo vivido a lo óntico y a lo psíquico, como si hablar del “vivir” supusiera que éste estuviera siempre pleno de “algo” (“sentimiento existencial” en lugar de *Befindlichkeit*, aprehensión óntica e intencional del *Vorhandensein* en lugar de ser-en-el-mundo, etc.) y como si este “algo” estuviera siempre “presente”. Se trata de una cólera reductiva o simplificadora que no resuelve en modo alguno la cuestión del “vivir” –ni siquiera en Husserl–. ¿Pero es que puede haber un “vivir de una ausencia” o un “vivir en ausencia”? ¿No es el primero la *Stimmung* fundamental de la angustia y el segundo la precedencia de la muerte? ¿Y qué sería entonces del “vivir” de la posibilidad y, en particular, de la posibilidad más propia? ¿Resolvemos el problema si decimos que el *Dasein* está desde el comienzo requerido por la posibilidad más propia y reenviado a ella en la inquie-

tud de la *Gewissen*? ¿No es esta inquietud misma también un “vivir”? ¿No es un “experimentar” [*éprouver*] que no está necesariamente, *eo ipso* unívocamente referido a lo existencial y, por tanto, a lo óntico? Como se sabe desde la publicación de la *Gesamtausgabe*, Heidegger descubrió, hacia fines de los años 20, que todo “vivir” es un “vivir” humano y sin dudarlo desterró el término de su vocabulario tanto para evitar toda interpretación “vitalista” o “biologizante” de su pensamiento como para marcar su distancia respecto de Husserl. ¿Pero alcanza con desterrar un término del vocabulario para poder pensar la cuestión del estatuto fenomenológico de aquello que está en juego en lo ontológico-existencial y, en particular, en el ser-para-la-muerte? Vemos así que la propuesta heideggeriana, necesariamente ambigua, parece resultar –y ello a pesar de su fuerza argumentativa y de su profundidad– de un cierto evadir una cuestión sobre la que no se va a indagar.

A partir de esta constatación seguiremos dos líneas. La primera consiste en sostener que, evidentemente, si hemos de preservar en fenomenología el término “vivir” –y “vivido”–, y por ende una cierta fidelidad a la obra de Husserl, los términos “vivir” y “vivido” han de pensarse como siendo infinitamente más complejos que lo que lo haría creer una reducción eidética –a decir verdad, una reducción que Husserl sólo puso en práctica en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*– a la inmanencia de una conciencia auto-intuicionándose [*à l'immanence d'une conscience s'auto-intuitionnant*]. El “vivir” y lo “vivido” se efectúan siempre *en diversos niveles a la vez* y no sólo como un “vivir” o una “experiencia vivida” [*vécu*] de algo que está presente. Husserl lo había entendido a partir de los *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910²⁵ y por ello insistía sobre la mayor parte –la más importante– de todas las implicancias “intencionales”, implícitas e *infinitas*, de todo “vivir” y de toda “experiencia vivida”. En este sentido, todo “vivir” y toda “experiencia vivida” están atravesados, incluso perforados, por ausencias, inactualidades que son tanto, por un lado, potencialidades arraigadas en la “vida transcendental” del *ipse*

²⁵ Cf. la traducción francesa (con un importante aparato crítico) de English, J., *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, Colección “Épiméthée”, 1991.

—potencialidades que no son tales sino en la medida en que actúan como tales (no-actuales), *a distancia*, sobre la actualidad vivida del “vivir” y de lo “vivido”— como, por otra parte, las virtualidades inéditas de esta misma “vida transcendental”, siempre susceptible, en su “vivir”, de encontrar o realizar lo *imprevisto*, lo nuevo, y que, por su contingencia, no estaba ya contenido “en potencia” en las profundidades del *ipse*. Así, lo que se puede reconocer o identificar en cada “experiencia vivida” no es más que la parte visible de un iceberg que, en lo esencial, se hunde en el océano de un “vivir” que, aún siendo parte de la consciencia, no le está presente an acto, sino que la acompaña, por así decir, como in-consciencia. Lo que en cada caso es identificable o reconocible en lo vivido es precisamente aquello por lo cual lo vivido constituye un *ser de lenguaje*, en verdad extremadamente complejo, cuya denominación lingüística no debiera llamar a engaño, y ello en la medida en que no se reduce a la univocidad supuestamente lógica del nombre, sino que se designa sólo como problema a resolver y, más aún, como *cuestión*.

Lo anterior nos conduce a un segundo ámbito de problemas. En *Sein und Zeit*, Heidegger fue sin duda más lejos que Husserl en la medida en que realizó una suerte de *epochè* radical de toda psicología, entendiendo que una reducción psicologista de las “experiencias vividas” de una subjetividad hace de los “estados” del *Dasein* meras “experiencias vividas”. Sin embargo, según Heidegger, estos estados del *Dasein* son mucho más que “experiencias vividas” y juegan y se juegan en distintos “niveles” de profundidad simultáneamente, niveles con los que juega a su vez el texto mismo (por cierto que muy hábilmente, aunque, es preciso reconocerlo, sin siempre dominarlos). Las formidables creaciones lingüísticas de *Sein und Zeit* dan cuenta de este modo de ver las cosas, no sólo porque buscan evitar la reducción psicologista, sino, sobre todo, porque aspiran a conferir a los “estados” del *Dasein* el estatuto de *seres de lenguaje*, aún reconocibles en estas “fórmulas” —con frecuencia acrobáticas y “bárbaras”— creadas por Heidegger. De este modo se instaura, por así decir, una dinámica de los “estados” del *Dasein*, en un lenguaje que parece con frecuencia excesivamente abstracto, incluso pedante, donde la simplicidad de lo que está en juego parece “perderse” justamente a causa de los artificios,

lo que da a la obra entera ese “clima” tan singular. Así, pues, no hay que leer *Sein und Zeit* como si las condensaciones simbólicas (lingüísticas) heideggerianas fueran las únicas apropiadas (lo que no conduciría sino a la eterna paráfrasis y al dogmatismo), sino entendiendo que ellas son como los signos de preguntas infinitas y de problemas a resolver indefinidamente. Es en este sentido que *Sein und Zeit* puede ser considerado como una obra de fenomenología: porque extiende el campo de la fenomenología al “todo” de “nuestro vivir” humano, mucho más allá de las cuestiones referidas exclusivamente al ámbito del conocimiento que obsesionaban a Husserl. Desde este punto de vista, el cambio de época que tuvo lugar en los años veinte nos autoriza –aún de manera polémica– a reintroducir, en *Sein und Zeit*, y en particular con relación a la problemática del ser-para-la-muerte, la cuestión del “vivir”, incluso cuando no se la llegue a captar y concebir en su infinita complejidad.

Preguntemos de nuevo: ¿cómo pensar la “anticipación”? ¿A qué profundidad del “vivir” su “experiencia” se sitúa? Heidegger nos ha permitido entender que la muerte que así se anticipa ni es en modo alguno un accidente empírico (aunque por lo general se la designe como tal) ni se la puede aprehender existencialmente como una limitación del vivir en el tiempo. También hemos comprendido que de inmediato y por lo general tendemos a evadir esta anticipación y que, sin saberlo, nos pensamos, en el fondo de nosotros mismos, como inmortales (“la muerte sólo le ocurre a los otros”). ¿Pero de dónde proviene y cuál es el estatuto fenomenológico de esta apertura a un futuro que, justamente por no tratarse del futuro de “algo” (es el futuro del *Dasein*) que “será”, de algo que será presencia, podemos llamar “transcendental”? Sin duda alguna, esta apertura se nutre de la aprehensión empírica de la muerte –que en cierto modo la “recarga” de intensidad–, pero hunde sus raíces mucho más profundo que ella. En efecto, no es de un saber aprendido o adquirido que tenemos, para hablar como Heidegger, la certeza indeterminada del morir, sino de un “saber” primordial o inmemorial, un saber que, sin embargo, es “saber” de lo imposible y horizonte de un futuro sin presencia donde toma sentido mi futuro como futuro de mi “vivir” –“vivir” en presencia que tiene que asumir su posibilidad más propia de “vivir”, o, en términos heideggerianos, de existir–.

La “magia” o la “acrobacia” heideggeriana provienen del hecho de que no hay, en toda su obra, respuesta para esa pregunta, como si se tratara de una pregunta impertinente –en los dos sentidos del término–. Es preciso –y en cierto sentido muy justo– admitir como algo que hace a la facticidad del *Dasein* que esta temporalización por el futuro en la que el *Dasein* no es sino fuera de sí, en la ausencia radical de mundo, es originaria e irreductible. El éx-tasis del futuro transcendental es este éx-tasis, este “estado” en el afuera o hacia fuera, en ausencia, en el que no voy a estar nunca. No tengo necesidad ni de razonar ni de imaginarme nada en particular para saber que un día ya no estaré más “ahí”, en el mundo. Ciertamente, puedo “vivirlo” mediante la imaginación, pero sólo como una contradicción que es, justamente, la del vivir y el morir: nadie puede estar vivo y muerto al mismo tiempo.

Hasta aquí al menos la evidencia. Pero, como siempre, la evidencia debe despertarnos a la atención más extrema. ¿Se puede declarar irreductible y, sobre todo, originaria a la situación problematizada por una aporía sólo porque ésta nos resulta inmanejable? ¿No puede decirse que las aporías husserliana y heideggeriana son, en un cierto sentido, simétricas y antinómicas? ¿Que ellas se oponen como la inquieta certeza de la inmortalidad de la vida transcendental profunda –que es, por su parte, una certeza indeterminada– y la certeza, no menos inquieta, pero quizás más radicalmente indeterminada, de la mortalidad del ser-en-el-mundo del *Dasein*? Oposición que se mantiene a pesar de que, en Husserl, la temporalización siempre tenga lugar como temporalización *continua* del presente viviente, provisto, *en su interior*, de sus protenciones y retenciones, y, en Heidegger, como hemos visto, la misma temporalización en presencia se efectúe, en la repetibilidad del instante, sólo sobre el fondo de los éx-tasis en los que el *Dasein* es, para hablar con propiedad, en el modo de la ausencia –éx-tasis del pasado (transcendental) de la *Befindlichkeit* y del futuro (transcendental) de la muerte–. Esta situación antinómica, simétrica o casi-simétrica, ¿no proviene del hecho de que, a pesar de estas diferencias y divergencias, la temporalidad tiene siempre la estructura *monomorfa* del pasado-presente-futuro? La inmortalidad sería así la del presente viviente –aunque se lo enterrara en las profundidades casi extra-mundanas de la vida transcen-

dental—, un presente viviente en temporalización continua e inagotable sin posibilidad de interrupción. La mortalidad, por otra parte, sería la del propio tiempo de la presencia, inserto entre un pasado que no ha hecho —sino que ya está hecho en la *Stimmung*— y un futuro que no hará porque no lo será nunca —el futuro de la muerte—, tiempo de la presencia que no vive más que de la decisión (*Entschluss*) que se repite en el instante y se decide para todo lo que hace al *Dasein*, como cuidado, a lo largo de toda su “vida” —una vida que pende tanto de la decisión y su consecución como de la decisión de su destino (*Geschick*)—. ¿No estamos ante una antinomia entre la finitud y la infinitud del tiempo? ¿Y no sería por medio de una suerte de decreto dogmático, arbitrario desde el punto de vista fenomenológico, que habría que decidirse por uno u otro de los términos de la alternativa? ¿No habría que afrontar el hecho de que la inmortalidad del flujo de temporalización del presente viviente es tan inconcebible como la mortalidad total del tiempo de la presencia? Así, quizás habría que plantear la única pregunta pertinente desde una perspectiva fenomenológica: en las concepciones de Husserl y Heidegger, ¿qué es lo “abstracto” o “especulativo” y qué lo verdaderamente *concreto*?

3. Condiciones para una fenomenología del vivir y del morir

Nuestra puesta en cuestión de las concepciones husserliana y heideggeriana de la muerte despierta cuanto menos la sospecha de que las aporías subyacentes y las que cada una, a su modo, “contiene” —en los dos sentidos del término—, provienen sin duda más de la “abstracción” o de la “especulación” que del tomar en consideración las concretudes fenomenológicas mismas —sea que se las identifique como “experiencias vividas” o como “estados” del *Dasein*—. Una simple constatación preliminar basta para verlo: la comprensión de la vida y de la muerte ha cambiado mucho con el tiempo y varía substancialmente según las épocas y los individuos. Es bien sabido que en la infancia se ignora la muerte casi por completo, que la adolescencia se hace de ella una idea abstracta —como si a la muerte, sentida como un escándalo, se la confinara a las profundi-

dades insondables de un futuro indeterminado—, y que la edad adulta la confronta de manera diversa según las vicisitudes de la vida, pudiendo la muerte significar su extrema precariedad o un accidente brutal que la interrumpe, pero en todo caso algo del orden de lo intemporal. Por lo demás, del modo en que la muerte sea más o menos “domesticada” a lo largo de la edad adulta dependerá, sin duda, su modo de ser en la vejez: desde el estupor horrorizado, aunque demasiado tardío, de que la muerte ciertamente me puede llegar también a mí, hasta el desencanto con una vida que, sin embargo, nos agota y de la que sabemos que está lejos de haber revelado todos sus secretos. Además, todos vivimos creyendo, de manera más o menos confusa, que somos inmortales, e incluso cuando tomamos la decisión, en el sentido heideggeriano, de aprehender el “ya-no-ser-ahí”, no lo hacemos por temor —que depende de circunstancias completamente diferentes— sino en un arrebato de horror que parpadea por un instante para eclipsarse de inmediato bajo las necesidades de la preocupación cotidiana. Hay algo espantoso —o imaginario— en la “resolución” heideggeriana, porque si la muerte nos conduce a lo esencial —a nuestra “*posibilidad más propia*”—, ésta, ante la muerte, se revela como una posibilidad irrisoria, prácticamente nula. En este sentido, el pensamiento de Heidegger —lo intentamos mostrar en *Du sublime en politique*— está atravesado por la idea de una cierta “transfiguración” del *Dasein* por la muerte, como si las posibilidades ontológico-existenciales del *Dasein*, transfiguradas por el pasar de la ausencia, les vinieran del pasar de una muerte que nunca puede tener lugar —un poco como en Hegel, aun cuando en Hegel esta transfiguración es la del saber y no la de las posibilidades del *Dasein*—. Estas últimas no son sólo posibilidades de *ex-sistir* del *Dasein*, sino posibilidades *de ser*, y le corresponde al *Dasein* dejar de evitarlas y comprometerse con ellas. La finitud del *Dasein* corresponde a la finitud del tiempo y a la finitud del ser.

Desde este ángulo, la antinomia entre mortalidad e inmortalidad toma otra forma, a saber, la que existe entre una inmortalidad propia del tiempo de la presencia, sin comienzo ni fin concebibles, y una mortalidad que, por así decir, recarga de sentido la cuestión del *comienzo* y del *fin* del tiempo de la presencia —la única decisión ontológica (no estamos ante

una decisión individual en el sentido de una elección) para la posibilidad más propia capaz de *iniciar* la verdadera temporalización, es decir, el “compromiso” total en el ser –temporalización que tiene lugar entre los éx-tasis del futuro y del pasado que hemos llamado transcendentales–. Cuestión, lo decíamos, del comienzo y no del origen: el carácter originario de la anticipación, como el de la *Befindlichkeit* en el pasado, son irreductibles, pero sólo la resolución que se decide a comenzar el tiempo es capaz de ponerlas en movimiento. Ahora bien, este comienzo, que se supone va a “movilizar” todas las “energías” del *Dasein* resolutivo y realizar más o menos ciegamente las posibilidades de ser que no existen más que por esa resolución, ¿no se revela, desde el punto de vista fenomenológico, y para decirlo con Hegel, como un “pistoletazo” [“*un coup de pistolet*”]? ¿Y no es un disparo de una rara violencia ya que es el de la *Unheimlichkeit* del ser, de su costado para nosotros bárbaro e inhumano? ¿No hay una barbarie fundamental en *Sein und Zeit*, la cual, precisamente, ha impresionado vivamente, y a justo título, a tantos lectores? ¿Y no se hace esta barbarie aún más evidente en la medida en que todo evadirla es algo unilateralmente puesto a cuenta de la *Uneigentlichkeit*, de la “impropiedad” o “inautenticidad”? ¿Es éste el caso en la infancia, en la adolescencia, y en la mayor parte de nuestra vida? Y la aprehensión demasiado firme o resuelta de la mortalidad, ¿no nos conduciría rápidamente a una complacencia patológica, a una escisión del propio vivir que no estaría lejos de la psicosis melancólica? En cierto sentido, esta “decisión” está ya tomada desde siempre, pero aún cuando fuera una decisión por lo más propio, ¿no correría el riesgo de aparecer como una fatalidad que desdice [*parle contre*] todo “vivir” fáctico concreto? ¿No tendría éste otro recurso que la queja melancólica por no haber estado nunca “a la altura” de una resolución siempre desfalleciente? ¿No habría sido mejor, para hablar como Plotino, “no haber nacido”? Si con respecto a una mortalidad inconcebible el “vivir” está siempre, “inmediatamente y por lo general”, en la impropiedad, ¿puede esta “impropiedad” calificarse simplemente como un evadir? Y esto tanto más en la medida en que, en cuanto a su fondo, la inmortalidad es enteramente *inconcebible*. ¿Qué podríamos decir de una “vida eterna” aprehendida con idéntica “resolución”?

¿No sería, según las célebres palabras de Haller citadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*, un “eterno hastío”? ¿No se trataría de una igualdad por un tiempo infinito y uniforme que lo volvería todo equivalente o indiferente, y que conduciría, por su parte, a la psicosis maniaco-depresiva? Esta cercanía de patologías diversas como posibilidades no realizadas en y por la persona del filósofo no debiera alertarnos sobre el peligro de este modo de pensar —este peligro es imaginario—, sino precisamente sobre lo que hay de excesivo en ellas con relación a las concreciones fenomenológicas.

Ahora bien, el punto de vista de las concreciones fenomenológicas empieza a ganar consistencia justamente desde el momento en que, alertados por las diferentes maneras de aprehender la muerte según las diferentes épocas e individuos, y preparados como estamos a no concebir más el “vivir” como un “vivir” de algo presente en acto, comenzamos a comprender que nunca vivimos sólo en un único “nivel”, ni lo hacemos conforme a la estructura matricial uniforme de la temporalidad, sea husserliana o heideggeriana. En nosotros coexisten a la vez la infancia, la adolescencia, la edad adulta y la vejez (claro está, para decirlo rápidamente y a grandes rasgos, “dosificadas” de modo diverso). Nuestro “vivir” se hunde siempre, y lo hace con extrema sutileza al diferenciarse de manera prodigiosamente compleja, en diversos estilos o figuras de la ausencia —y no sólo por el recuerdo o el sueño lúcido que anticipa el porvenir—. Estamos siempre, múltiplemente, atravesados por ritmos de temporalización diversos, la mayor parte de las veces no consumados, algunos muy lentos y otros muy rápidos. En todo esto, que se asemeja a una indefinición incoativa múltiplemente enredada, y por tanto confusa en sentido cartesiano, quisiéramos poner un poco de orden o, mejor, encontramos *ya siempre* un cierto orden, el orden de la institución simbólica, que nos ha sido legado por el pensamiento mitológico y religioso, el pensamiento filosófico, la religión o, en la actualidad, la ideología (de la que forma parte la psicología e incluso el psicoanálisis). Vivimos en un mundo que, en su parte visible, es decir, la parte manifiesta que nos es *dada*, está íntegramente escindido en seres simbólicos en los que reparamos, las más de las veces, sólo cuando están ahí como cuestiones cuyo

carácter dado y manifiesto obnubila, precisamente, todas las cuestiones *de sentido* que así se disimulan, y esto porque lo que parece obvio eclipsa aquello mismo en virtud de lo cual lo obvio no es tan obvio como parece. Seres simbólicos que son, como significaciones, *condensados* simbólicos de sentidos sumidos en ellas, latentes, como tantas cuestiones que nunca llegan a plantearse y que están enredadas desde el comienzo. Hasta cierto punto, se trata del dominio heideggeriano del “Uno” [“*On*”], pero no desde el momento en que comprendemos que es imposible pensar y actuar sin él, y que, en particular, todo pensamiento filosófico se dice en un *lenguaje* [*langue*] filosófico instituido a lo largo de los siglos, y al que resulta un tanto fácil y apresurado calificar de “lenguaje de la metafísica”.

Si hay aquí “metafísica” es precisamente, a no dudarlo, en la aprehensión de la temporalidad como estructura matricial (transcendental) uniforme y en el hecho de poner, correlativamente, el vivir y el morir en una situación de antinomia irreductible, lo que lleva a las aporías que hemos puesto de relieve, y que son tributarias, como siempre ocurre en casos semejantes, de una positivización *excesiva* de los términos en los que se plantean: *la vida* y *la muerte*, ¿no son en sí mismas condensados simbólicos? Si vivimos según diversos ritmos de temporalización y estilos de ausencia, ¿no hay siempre un morir en el vivir y un vivir en el morir? ¿Y no se cumple esto de múltiples formas, de modo que nunca vivimos (ni morimos) al compás de un único paso, sino que a veces estamos por delante y otras por detrás de tal o cual ritmo, lo cual daría al vivir una cierta concretud experiencial, no sólo con relación a la presencia sino también a la ausencia y la muerte? No se trata, ciertamente, de un vivir uniforme, siempre según la misma modalidad, sino de un vivir múltiple, a primera vista múltiplemente estratificado, como lo muestra el hecho de que los seres de lenguaje están muy diversificados: para decirlo con un lenguaje clásico, las sensaciones, las afecciones, la afectividad, las pasiones y los pensamientos. Habría que pensar todo esto de otra manera, según sus ritmos propios de temporalización. Así nos daríamos cuenta, aunque más no fuera por la oposición clásica entre lo sensible y lo inteligible, que dicho replanteo implica que no hay “vivir” concreto

que no sea ya un vivir *encarnado*, y que es quizás a partir de esta constatación, y a partir de las diferencias de ritmos de temporalización, que se puede repensar de otro modo tanto la escisión como la unión del alma y el cuerpo, y que, además, y en la medida en que estas cuestiones están ligadas al problema de la mortalidad (en lenguaje clásico: del cuerpo) y la inmortalidad (en lenguaje clásico: del alma), es también a partir de aquí que se puede repensar de otro modo la cuestión del vivir y del morir. En efecto, si el alma ha sido caracterizada clásicamente por su tendencia a separarse del cuerpo y en cierto modo pensada así como inmortal, ¿no será que, por razones no necesariamente metafísicas, lo que el lenguaje filosófico mienta con el término “alma” (*psychè*) *no viviría al mismo compás* [*ne vivrait pas du même pas*] que aquello que, en el mismo lenguaje, se mienta con el término “cuerpo” (*soma*)? ¿No es una “evidencia”, no la de un condensado simbólico, pero sí la de la experiencia más concreta, que las miserias del cuerpo, lo que por nuestra parte llamamos las afecciones (males, enfermedades, decrepitud, envejecimiento, muerte), no van al mismo compás que la “vida” de esta otra parte de nosotros mismos que llamamos “alma”? ¿Y no puede decirse lo mismo tomando como punto de partida las “maravillas” del cuerpo, los placeres, máxime cuando los males pueden ser tenaces pero los placeres son siempre efímeros? ¿No ha de modificar esto substancialmente nuestras concepciones del vivir y del morir? ¿No hay que emprender, en este sentido, toda una fenomenología tanto de las “experiencias vividas” como de los “estados” al margen de toda psicología? Se trataría de una fenomenología de estos “seres de lenguaje” cuya reconocibilidad, en las diversas lenguas, no debiera obnubilarnos, sino, por el contrario, abrirnos a las múltiples profundidades de sentido y sin-sentido que estos seres enredan, confunden y disimulan, en lo que constituye en cada caso sus respectivos modos de temporalización.

De todo esto presentamos a continuación un primer esbozo, en gran medida programático.

4. Bosquejo de un breve tratado fenomenológico del vivir y del morir²⁶

a) Las sensaciones

Siempre y cuando las diferenciamos de la señal física, “filtrada”, por así decir, por los órganos sensitivos, las sensaciones se caracterizan por su carácter siempre efímero y por el hecho de que, al mismo tiempo, al aparecer parecen llevar consigo la concreción de las cosas mismas, como si, auto-transparentes, tuvieran la tendencia a dejar aparecer solamente lo sentido, las cosas sin más. Esta cualidad se hace más evidente en el caso de la visión, en la que el ver, sin poder verse a sí mismo, se identifica con su afuera, con la existencia luminosa o colorida de las cosas. Lo mismo ocurre, aunque en menor medida, con la audición, el olfato y el gusto, en los que se esboza una cuasi-reflexividad del sentir. Y también, pero aún más claramente, en el caso del tacto, donde lo que toco es el ser rugoso o liso de las cosas, aun cuando, según una reversibilidad reflexiva que, como se sabe, impresionó enormemente a Husserl y a Merleau-Ponty, el tacto se pueda tocar a sí mismo. Sin embargo, lo que distingue a las sensaciones no es tanto su situación con relación a sus respectivos órganos, sino sus propios ritmos de temporalización. En efecto, si la visión es de una rapidez tal que parece ser casi instantánea, el tacto o el gusto son ciertamente más lentos: cada sensación requiere su tiempo. Hay también, pues, en la masa de sensaciones que siempre tienen lugar conjuntamente, una diferenciación correlativa a su carácter efímero. Además, paradójicamente, son las sensaciones de ritmos más rápidos –en especial la visión– las que parecen menos efímeras y más estables, como si su mayor velocidad de temporalización, que las hace parecer instantáneas, las liberara hasta ponerlas, en apariencia, fuera del tiempo, susceptibles de repetirse en su identidad. Lo mismo sucede cuando oímos un ruido o un sonido, aunque no cuando escuchamos una pieza musical. Averiguar qué consti-

²⁶ Desarrollamos aquí, en una de sus posibles vertientes, lo esbozado en el capítulo II de nuestro *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

tuye el sabor único de cierto vino puede requerir mucho tiempo. De modo que, aun en este “nivel” muy elemental, el conjunto de sensibles [*sensibles*] no es homogéneo: su emergencia y desvanecimiento se distribuyen de acuerdo a distintos ritmos que se despliegan simultáneamente, y, si acaso todo tiempo es tiempo de la presencia, habrá que decir que se distribuyen incluso en simultaneidades plurales [*en même temps pluriels*], en lo que ciertamente hay que concebir como la espacialización del mundo.

Habría que agregar enseguida que, a pesar de las apariencias, la temporalización de los sensibles no se logra jamás, como lo testimonia la reminiscencia de la que habló Proust: su generación y olvido en el “flujo” del tiempo no siempre excluye su extrema singularidad –todo sensible, más allá de la institución simbólica que lo hace reconocible, es radicalmente singular–. Es por ello que pueden reaparecer inesperadamente, con su vitalidad original –y a veces incluso de manera aún más pura– en el recuerdo: he aquí un signo de que lo sensible, si es temporalizado en un tiempo pasado, en una presencia que ha sido, todavía lleva consigo su enigma, y que éste, latente en el pasado, puede siempre volver a despertar. “Tiempo perdido y después recobrado”, decía muy bien Proust. Tiempo en el que lo sensible, en lo que tiene de más singular, ya lleva en sí la pregunta por la vida y por la muerte. La muerte de lo sensible, que es aquí su desvanecimiento más allá de los poderes de la memoria voluntaria, de la anámnesis o la rememoración activa, es un “ya-no-poder-ser” que, si bien no es definitivo, puede nuevamente llegar a ser en virtud de aquello mismo que habitaba, desde el origen, en la precariedad de lo efímero que había provocado su desvanecimiento. En este sentido, la reminiscencia de lo sensible es una suerte de “metempsicosis” en la que lo sensible, en efecto, se separa, por su precariedad misma, de la subjetividad. Yendo aún más lejos, ¿no podemos incluso decir que, en efecto, lo que constituye lo esencial de lo sensible, es decir, su singularidad radical, no es tanto el hecho de que ya esté temporalizado en el pasado, como el que carezca de una temporalización que aún lo estuviera esperando y que se pudiera, así, retomar en el recuerdo? ¿No hay, entonces, una “inmortalidad” de la sensación, de un orden, claro está, totalmente diferente al de la perennidad sin origen de los códigos simbólicos que la recortan condensándola y que niegan su singularidad, “inmortalidad” íntegramente

presente en aquello que conforma su carácter inagotable respecto de toda temporalización finita? ¿No es que el enigma de lo sensible siempre me ha estado esperando, me sigue esperando y va a esperarme siempre, y esto aun cuando, en sentido propio, nunca me haya esperado por no haberme sido destinado (lo que no quiere decir que sea reductible a lo que Heidegger pensó como *Vorhandensein*)? En efecto, este sensible no tiene nada del orden de una presencia que me hubiera precedido y que debiera seguirme, pero sí lo profundo de la ausencia de un secreto inextinguible, del cual sólo los fragmentos entran en el tiempo, se temporalizan –conforme a las proto-temporalizaciones que escapan a la medida del tiempo–, y constituyen todo el carácter fortuito, inesperado y sorprendente de la reminiscencia.

Tanto lo sensible como lo inteligible requieren una atención extrema. Y es en virtud de esta atención que, más allá de la palabras que lo disfrazan y trivializan, y por tanto lo borran, lo sensible se revela con una juventud extraordinaria, un poder emocional, de *Stimmung* –a la que vamos a volver–, que atraviesa las épocas de la vida intensificándose en la medida en que, envejeciendo, sentimos cada vez más la precariedad de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo. En este sentido, nadie duda que la *Stimmung* puede llegar a tener la crueldad de una juventud inalterable que algún día habremos de abandonar sin haber llegado a comprenderla. Así, resulta claro que la paradoja de lo sensible consiste en que su carácter efímero va de la mano, en sus profundidades, del carácter extremadamente lento de sus temporalizaciones, que exceden largamente la temporalización en presencia propia de una vida humana. De esta manera, el carácter insostenible del “ya-no-ser-ahí” de la muerte toma la espesura concreta de un “experimentar” o de un “vivir” *fenomenológico* que nada tiene de la “vivencia” de un “ente presente”, pero todo de un habitar o de una morada acechada por la sombra de la muerte.

b) La afectividad (*Befindlichkeit*)

¿En qué sentido lo sensible es, como acabamos de sugerirlo, indisociable, en su singularidad, de la afectividad? Si por afectividad entendemos, en

una primera aproximación, el conjunto de “estados de ánimo” [*“humeurs”*], emociones y sentimientos (a los que hay que distinguir de las pasiones, cosa que explicaremos más adelante), notaremos de inmediato que es propio de la afectividad parecer autonomizarse en sí misma con el fin de *transfigurar* los seres y las cosas: hacia lo alto (lo luminoso, transparente, claro) o lo bajo (lo tenebroso, opaco, oscuro), hacia la vida (el amor) o la muerte (el odio), hacia la ligereza (el buen humor, el ánimo alegre) o la pesadez (el mal humor, el ánimo sombrío), etcétera. Si las sensaciones nos hacen acceder a los sensibles como los sensibles de los seres y las cosas, la afectividad, como bien lo mostró Heidegger, nos hace acceder al mundo, pero al mundo siempre “colorido” por el color dominante o el tono de tal o cual tonalidad afectiva. Es el mundo mismo el que es ligero en una hermosa mañana de primavera o el que languidece en la irremontable pesadez de una gris tarde invernal. El amor exalta –y no sólo el ser amado–; el odio destruye –y no sólo el ser odiado–. La exaltación lo es tanto de sí mismo como del mundo, y por tanto de uno mismo en el mundo y del otro en el mundo; la destrucción, que es tanto –o más– destrucción de sí mismo como del mundo, hace desaparecer el sí-mismo [*soi*] del mundo y lo desmembra en incesantes motivos que producen insatisfacción. Si bien no hay solución de continuidad entre el estar-afectado [*état-affecté*] por el estado de ánimo o el sentimiento y el *estado del mundo*, hay, por el contrario, continuidad de la *Stimmung* –Heidegger lo ha desarrollado muy bien en *Sein und Zeit*–, que es también una continuidad entre el estado de ánimo y el sentimiento, cumpliendo aquí la emoción (e-moción), al menos hasta cierto punto, un rol mediador.

Ahora bien, los estados del mundo son múltiples y no tienen *a priori* nada de “psíquico”, aun cuando hayamos desarrollado el hábito de considerarlos “objetos” teñidos de psicología: lo marino, lo montañoso, el campo cultivado y opulento, el bosque, el desierto, lo urbano, etcétera, lo celeste, lo luminoso, lo tempestuoso, lo nuboso, la mañana en calma, el crepúsculo tranquilo, el viento, la tempestad, la lluvia, lo gigantesco, lo encantador, etcétera –todos estos son estados que nos maravillan o asustan, emocionan, irritan o aburren, etcétera, sin que la sensibilidad o la afectividad puedan separarse de ellos. La lengua de la literatura está cargada, no

de esta confusión, pero sí de esta coalescencia en la que estamos, cada vez, con todo nuestro ser, y en la que los sensibles, en su singularidad, se separan, como ecos indefinidamente repercutidos en tornasol, llevando también consigo una parte inescrutable del enigma del mundo-estado.

¿De qué orden es, pues, la experiencia [*épreuve*] fenomenológica, el “vivir” de la *Stimmung*, y cuál es su estilo de temporalización? En y con la *Stimmung* me encuentro (*ich befinde mich*, lo que da *Befindlichkeit*) siempre en el mundo, y en un mundo, por así decir, “hecho” en tal o cual estado del mundo. Es por ello que Heidegger tiene cierta razón cuando sostiene que la temporalización de la *Befindlichkeit* en *Stimmung* ya está siempre cumplida, pero en pasado, un pasado que, en la medida en que el *Dasein* no tiene sobre él ninguna influencia, podríamos calificar de transcendental. En este sentido, como bien lo señala M. Haar²⁷, la *Stimmung* es muda, pero esto no significa que sea indecible, como lo muestran los ejemplos de la poesía y la música. Temporalizada en el pasado, la *Stimmung* da ciertamente el tono, el color de fondo del mundo al que el *Dasein* accede, en el que se encuentra y en el que es(tá) en la presencia. Sin embargo, estos ejemplos muestran que la *Stimmung* misma puede inscribirse en una economía de la presencia, es decir, adherirse en cierto modo a las sensaciones que, recortándose, se desprenden de ella —es, en expresión de E. Straus, el “*momento pático*” de las sensaciones—. Hay, en otros términos, una temporalización siempre posible de la *Stimmung*, mucho más compleja que la vislustrada por Heidegger, en virtud de la cual, amplificándose o atenuándose según el caso, la *Stimmung* se redistribuye en el presente, el pasado y el porvenir. Es sin duda de este modo que ha de vislumbrarse la indeterminación de principio entre lo que el lenguaje clásico designa, en cada caso, como estado de ánimo, emoción y sentimiento: el estado de ánimo, se sabe, puede ser muy versátil, desaparecer así como ha llegado, sin haber verdaderamente participado del tiempo haciéndose de la presencia; la emoción parece ocasionada por una armonía sutil que

²⁷ Cf. su obra sobre Heidegger a aparecer por la editorial Jérôme Millon, en la colección “Krisis”. (En Julio de 1993, J. Millon publicó “Heidegger et l’essence de l’homme” y en Septiembre de 1994, “La fracture de l’histoire. Douze essais sur Heidegger”. No hemos podido determinar con certeza a cual de estos dos libros se refiere Richir. (N.d.T.))

comienza a crearse en el tiempo entre el estado del mundo encontrado en el estado de ánimo y su reflexión todavía incipiente –y esto en la medida en que la emoción nos “transporta”–; el sentimiento, por su parte, puede ser duradero, madurar lentamente en el tiempo, cambiar (no de naturaleza sino de aspecto), complejizarse, refinarse y profundizarse –siempre y cuando no se lo confunda con la pasión, la cual, librándose del tiempo o buscando librarse de él, es más bien, en cierto sentido, un sentimiento endurecido, condensado o enquistado en el ser del *Dasein* (volveremos sobre este punto más adelante)–. Al venir del fondo del *Unheimlichkeit* del mundo, el estado de ánimo me abandona tal como me ha tomado –a no ser que persista en la *Verstimmung* patológica–, testimoniando así un mundo que, sin ser reductible a la *Vorhandenheit*, se ha hecho sin mí, a pesar de mí, y por tanto un mundo cuya ausencia resulta inminente *con relación a la presencia en la que me sé existiendo*. Si no hubiera más que la *Stimmung* en el sentido del estado ánimo, yo permanecería, con relación a ella, a la vez suelto (desencarnado) y atrapado por su mutismo (incorporado) –como en el caso de las psicosis–, “al margen” del mundo y simultáneamente en el mundo, sin ninguna influencia sobre él, sin posibilidad de que exista nada más que lo ya hecho, espantosamente, sin mí. Por así decir, a este mundo sólo lo podría ver a través del cristal que me excluye. Forma de la muerte en el mundo que es al mismo tiempo forma del “vivir” o del experimentar fenomenológico concreto (de lo vivido) del “ya-no-ser-ahí”. Y no basta con decir que por lo menos el estado de ánimo alegre me “pone” siempre en el mundo, ya que, preso de su exceso, a distancia de los momentos páticos que lo temporalizan penetrando las sensaciones, dicho estado no sería sino el estado de ánimo propio de la psicosis maníaca, desmesuradamente exaltada en un presente y escindida del pasado y del porvenir²⁸. El ánimo triste, por su parte, se troca en *Verstimmung* depresiva o melancólica, en lo que Heidegger describió correctamente como “*hastío profundo*” (donde el tiempo entero es suspendido sin volver a hacerse tiempo) y en el retorno interminable de la “*queja melancólica*”²⁹.

²⁸ Cf. Binswanger, L., *Manie und Melancholie*, Pfullingen, Gunther, Neske, 1961.

²⁹ *Ibíd.*

De este modo, el estado de ánimo se ve, en la mayoría de los casos, alejado de aquello que lo haría persistir duraderamente como un estado del mundo que le hubiera caído en desgracia a la presencia, paralizándola en su hacer precisamente en virtud de esta misma persistencia. Como dijimos, la mayor parte de las veces el estado de ánimo desaparece así como llega o, mejor, se atenúa, reinstaurándose así un “equilibrio anímico”, una suerte de estado neutro donde el estado de ánimo es *puesto a distancia* o, al menos, a esa distancia que hace posible su temporalización. Es sin duda de esta manera que, madurando en el tiempo (temporalizándose), el estado de ánimo, tomando forma en la emoción, puede convertirse en sentimiento (*Gefühl*), sentimiento que también procede de la sensibilidad (*Fühlung, fühlen*) y, por tanto, de la afectividad o *Befindlichkeit*, pero cuya amplificación o atenuación pertenece ya al poder del *Dasein*, quien puede acompañarlo en su esplendor o combatirlo con vistas a su extinción. Es por ello que el sentimiento parece más “subjetivo”, susceptible, como de hecho lo es, de caer en las artimañas y los cálculos que tienen su asidero en aquello que hemos convenido en llamar la *psique*. Dado que los sentimientos, “por definición”, se temporalizan en presencia, los sentimientos son siempre más “medidos” y, en el sentido literal de la palabra, más “razonables”. En cierto modo, encarnan el “vivir” mismo en su temporalidad *intrínseca*, es decir, en su precariedad y mortalidad. El que nadie pueda nunca elegir experimentar un sentimiento (pensemos, por ejemplo, en el sentimiento de amor por alguien o algo) da cuenta, en los momentos páticos que acompañan emocionalmente las sensaciones, de que su origen está en la *Stimmung*. Esta imposibilidad no impide que el sentimiento (no la emoción) sea algo sobre lo que se pueda pensar, ni que pueda cultivarse, hacerse más sutil y profundizarse, a no ser que, precisamente, sus condiciones lo hagan imposible, en cuyo caso el sentimiento muere suavemente o cambia de naturaleza. Más que dar testimonio del “ya-no-ser-ahí”, del ser-al-margen del mundo, el sentimiento da cuenta de nuestro ser-en-el-mundo mismo y de que éste nunca se adquiere de una vez por todas, sino que requiere una atención constante, una sabiduría práctica, una cultura en el sentido activo del término, es decir, una elaboración consciente *de su sentido*.

c) Las pasiones

Hemos dicho que hay que distinguir entre sentimientos y pasiones. Un ejemplo nos servirá de hilo conductor: es el caso de la pasión amorosa. El sentimiento de amor por la persona amada es el amor por esta persona única, irremplazable. Porque tiene su origen en la *Stimmung*, el sentimiento transfigura a la vez los seres y las cosas. Por el contrario, la pasión amorosa es tanto la pasión por este sentimiento (la pasión amorosa ama el amor) como la pasión por la persona amada, la que tiende a volverse el pretexto de la pasión amorosa. Y ello porque, aún cuando el sentimiento está librado a las vicisitudes del tiempo y parece depender de la persona amada y de las circunstancias más o menos favorables de su maduración en el tiempo, puede decirse que la pasión está tomada tanto por el deseo de dominar *el sentimiento* a través del tiempo como por el ser casi intemporal del sentimiento, condensado así en un “estado”, estado que impone a la totalidad del ser del *Dasein* sus exigencias imperativas. En este sentido quisiéramos sugerir que la pasión es un sentimiento *endurecido*, y que, en la medida en que el deseo es deseo de apropiarse del otro al mismo tiempo que de sí mismo, la pasión se adhiere a esta intemporalidad propia del deseo, insaciable por definición y llamado a renacer ininterrumpidamente. Según la definición de Hegel, que liga de manera irreducible el deseo a la institución simbólica de la humanidad, el deseo es deseo del otro, lo que hay que entender en ambos sentidos del genitivo: no sólo deseo de dominarse dominando el deseo del otro, sino también –según la asombrosa inversión que constituye el punto de partida de Hegel en la *Fenomenología*– deseo de lo que el otro desea. En nuestro ejemplo: el amor hecho pasión desea el amor, un amor que no es pasión a no ser que sea a su vez pasión de la pasión del otro, en un torbellino donde los protagonistas tienden a eclipsarse en los confines de lo imposible, y donde la pasión defraudada está condenada a cambiar de “objeto” indefinidamente. La pasión, como decía Marivaux, nos hace ser más que vivir, y su ilusión característica es la de hacernos ser en un “lugar” que sólo nos parece nuestro en la medida en que, de manera más o menos oculta, es también el lugar de los otros. La pasión nos ciega y nos posee (y no nosotros a ella).

Así, las argucias de la pasión para con el sentimiento son múltiples e inextricables. En la medida que las pasiones proceden del exceso que, condensado, individualiza a los sentimientos –una condensación que, además, parece surgir del tiempo mismo–, siempre estamos más o menos ilusoriamente apegados a las pasiones. Hay, pues, tantas pasiones como sentimientos posibles, pero el ser casi indiferente, intemporal de las pasiones y su pluralidad las ponen en una situación de *conflicto* –un conflicto consigo mismas y con las demás tan exacerbado que el mundo parece depender de él–. No es por azar, ni por mera arbitrariedad, que el psicoanálisis haya puesto a las pasiones a cuenta del inconsciente –que, como se sabe, ignora el tiempo y la contradicción– ni que los antiguos les asignaran un origen divino. Furor, desorden, impetuosidad de las pasiones: en este punto, la literatura es inagotable, y ello porque las pasiones siempre han fascinado al pensamiento humano al punto que, en la literatura (al contrario de lo que ha hecho por lo general la filosofía) se las suele tomar como el origen de todo lo que existe. Y, sin embargo, como se sabe, hay pasiones que se extinguen. ¿A qué tipo de muerte nos expone la extinción de una pasión? Y, ante todo, ¿cuál es su relación, si la hay, con la *Stimmung*?

Para comprenderlo debemos considerar, como los antiguos, que la pasión es *hybris*, desmesura, que desacredita el orden mismo del mundo, mientras que, como hemos visto, la *Stimmung* encuentra *el mundo* como algo ya cumplido de una cierta manera. ¿Hasta qué punto llega este “des-crédito”? ¿Cómo es que despierta, o parece despertar, “fuerzas” extraordinarias que parecían hasta entonces dormidas, armónicamente gobernadas por el orden del mundo? Es por este poder de destrucción con respecto al mundo revelado en y por la *Stimmung* que la pasión testimonia, negativamente, su afinidad con ella: sólo algo del mismo origen fenomenológico puede desacreditar aquello a lo que la *Stimmung* ha dado acceso, a saber, el mundo. Pero esta “mismidad” enigmática y compleja en modo alguno significa que sus comienzos sean idénticos. Autonomizándose respecto del sentimiento al adherirse a la intemporalidad del deseo, condensándose al punto de separarse de las condiciones concretas de temporalización de la afectividad, la pasión parece investirse ciegamente en una determinada parte del mundo para fijarse en un cierto estado sobre un

determinado “objeto”. Sin embargo, este último sólo le es esencial en la medida en que la pasión se “sostiene” en él –no en lo que sería la temporalización de una maduración, sino en la repetición que sin cesar reaviva la pasión–. Es incluso en este sentido preciso que, en la medida en que sólo “vive” retomándose, sempiternamente, al borde de su extinción, la pasión “ignora” la temporalidad. También, porque se consume con su abuso, su “objeto” le es siempre provisorio: la pasión es insaciable –siempre necesita más– y su desmesura, sin límite, la vuelve exclusiva e imperiosa. La pasión no es capaz de satisfacerse en un goce que le resulta inaccesible, sino sólo de encontrarse a sí misma en una satisfacción casi inmediata, cuyas repercusiones la hacen volver a comenzar. Dicho de otro modo, la cruel contradicción de la pasión consiste en que es una suerte de juego a vida o muerte: su realización en el goce la haría morir al revelar-le la clave de su enigma y, como en última instancia sólo se refiere constantemente a sí misma, como en el fondo no es más que el deseo de sí misma, la pasión sólo se puede mantener viva en la medida en que no se realiza en su vida ni experimenta las vicisitudes del tiempo.

De este modo, el “vivir” de la pasión, siempre próximo de la muerte –lo que le da la apariencia de ser la única “verdadera autenticidad”–, es “voraz”, no encontrando el mundo y el orden del mundo (lo “real”) más que como aquello que le hace resistencia. En consecuencia, fijando la afectividad en la intemporalidad, la pasión encuentra sus diversas modalidades sólo como “fuerzas” o “núcleos duros” intemporales: creemos que así se explica propiamente que la pasión esté inmediatamente en conflicto con otras pasiones y que el mundo esté *dislocado* en una pluralidad de pulsiones o poderes –a las que sólo cabe imponerse mediante artilugios– cada uno de los cuales tiende, por su parte, a la exclusividad. Así, la pasión no encuentra el mundo y el orden del mundo como algo “ya hecho”, sino más bien como algo “mal hecho” que ha de someter a su poder y que, a partir de la dislocación que le ha inducido, busca conmover en lo más hondo. La pasión desea la eternidad –es, en este sentido, divina, inhumana– porque es también deseo de someter la totalidad del tiempo, de reapropiarse del pasado trascendental y de vencer la muerte –su propio “ya-no-ser-ahí”– en la repetición, identitaria, de sí misma –en

lo que los moralistas identificaron tan bien como su monotonía—. En este sentido, podemos decir que la pasión es la ilusión o la perversión de la autenticidad, de la *Eigentlichkeit* –ilusión o perversión en un doble sentido: por un lado, siendo que está fija como una parte y sobre una parte del mundo, y por tanto en la medida en que es parcial, la pasión se desea como el todo del tiempo y del ser, y, por otro, estando condensada a distancia de toda condición de temporalización, la pasión se toma, se captura a sí misma como siendo para sí misma su propio origen, confundiendo así su origen y su comienzo.

Sin embargo, y en la medida en que, por así decir, el juego de fuerzas que ha puesto en movimiento es más fuerte que ella, la pasión destruye, se agota. En sus límites, la pasión es conducida a descubrirse, en la devastación del mundo, como su propia nada. En efecto, su “verdad”, para hablar como Hegel, no es sino su propia muerte: la clave de su enigma es que ha movilizó todo el sí mismo del *Dasein* para sí misma y no, como lo muestra la trampa en la que ha caído, para el *Dasein* mismo. La identidad que cree encontrar en la pasión no es la suya, sino una identidad intercambiable adherida al deseo y al deseo del otro, es decir, una identidad simbólica, que circula en el campo simbólico y que, en este sentido, es anónima. Identidad-signo que es prácticamente la identidad de un concepto y que devora toda *Jemeinigkeit* y toda *Jeseinigkeit* –al punto de dejarla “al margen”–. El *Dasein* tomado por la pasión no se encuentra desgarrado sólo por el conflicto, sino que está también *dividido* en dos partes: la parte de la *Jemeinigkeit* –que juzga accesoria o miserable, entregada a un mundo banal, trivial, llano– y la parte de las pasiones –que juzga esencial y la única que merece experimentarse, y esto en la medida en que parece poner en cuestión el todo del ser y del mundo, pareciendo, así, intemporal. La pasión, con sus tumultos y tempestades, parece ser lo único digno de ser “vivido”. En efecto, es por la pasión que el *Dasein* hace la experiencia del ser-para-la-muerte, aunque en verdad esta experiencia no sea la suya propia, sino una experiencia de la muerte, de la extinción de la pasión. En ese sentido, toda pasión que se apaga –sea por el agotamiento de sus fuerzas o por el descubrimiento de su inanidad, o por ambas cosas– es una oportunidad que se ofrece, a través del duelo, para experi-

mentar lo sublime como paso de esta muerte, como muerte de la ipseidad extrapuesta en la pasión como identidad. He ahí un “tipo” de experiencia de lo sublime que en cierto modo ha sido llevado a su expresión canónica por las tragedias griegas, en las que el héroe trágico es despedazado por el desencadenamiento de sus pasiones, como en una experiencia extrema y última de lo que en otro lugar llamamos “desencuentro simbólico” [*malencontre symbolique*]. Habría que estudiar más de cerca, cosa que no podemos hacer aquí, el modo en que en los trágicos griegos se produce el pasaje de este “momento” negativamente sublime a su “momento” positivo, algo que en el marco simbólico del politeísmo sólo puede ser del orden del “reencuentro” con una afectividad múltiple y encarnada que supuestamente se cumple en el espectador al término y más allá de esta suerte de “*catarsis*”. En cualquier caso, debiera ser claro que, al menos lateralmente, la experiencia de lo sublime no está –a pesar de las apariencias– intrínsecamente ligada a la institución simbólica del monoteísmo³⁰.

d) El pensamiento

En el sentido más amplio y lo más alejados posible –vía la *epojé* fenomenológica– de cualquier tipo de presupuestos, puede decirse que hay pensamiento desde el momento en que algo no se da por sentado, en que nos encontramos perplejos frente a una cuestión que nos obsesiona –desde lo más elemental en el campo práctico hasta lo más complejo en el campo “especulativo”–, cuando se articula una pregunta y se formula un problema a resolver. Así pues, es necesario que lo que no se da por sentado aparezca, y que, a partir de allí, se de con la pregunta. Ahora bien, en la medida en que la pregunta ya está operando en la aparición de lo que no se da por sentado y en su hallazgo como pregunta, es imposible determinar el momento en que comienza el pensamiento. Sin embargo, la formulación del problema está íntimamente ligada no sólo a la *manera* en la que tiene lugar el surgimiento y el hallazgo de la pregunta, sino también –he aquí la

³⁰ Véase nuestro ensayo, “La question du vécu en phénoménologie”, en *Césure*, Paris, 1994.

paradoja del pensamiento— a la manera en que en ella ya *se anuncia*, aunque todavía sin darse, la vía de su resolución. En otras palabras, todo pensamiento se sostiene a sí mismo en la cohesión *intrínseca* de tres momentos: el surgimiento de lo que no se da por sentado, la posición de la pregunta, y su formulación como problema en términos que hacen posible su resolución. Lo que no se da por sentado no necesariamente ha de aparecer como problema a resolver, y es por ello que puede manifestarse en el estu- por, el asombro, la decepción o la revuelta, los que participan a su vez del estado de ánimo y del sentimiento. Por el contrario, para que la pregunta se haga problema es preciso una elaboración previa que investigue, en la situación que no se da por sentado, lo que ha suscitado tanto que la pre- gunta haya sido formulada en tales o cuales términos como los términos en que ha sido puesto el problema susceptible de resolución. Así, pues, esta elaboración incipiente sólo puede llevarse a buen puerto si su organización, en cierto modo, se precede a sí misma (aunque sólo pueda conducir a su resolución si, análogamente, es capaz de ceñirse a la huella de sus propios pasos —si puede calcar los pasos de la pregunta sobre los pasos del proble- ma a resolver—) y si concuerda consigo en su resolución. En este sentido, un problema irresoluble es por lo general un problema mal planteado o un problema cuya elaboración incipiente se enreda en sí misma en la medida en que no concuerda consigo. En este último caso se produce el retorno más o menos brutal a los estados de ánimo y sentimientos ligados a lo que no se da por sentado. Así, antes que captar lo que no se da por sentado, somos nosotros los que quedamos presos de lo que no se da por sentado, presos, precisamente, de esta incomprensión (no comprendemos lo que no comprendemos). De modo que también en este sentido, la elaboración inci- piente consiste en intentar comprender por qué lado y cómo es posible que no comprendamos lo que no se da por sentado y su pregunta.

La elaboración y organización del problema sólo se pueden efectuar en el lenguaje. Esto significa ante todo un *poner en el tiempo*, una *tempora- lización* de lo que no se da por sentado en problema. En cierto sentido, la elaboración es un análisis que des-compone la situación que no se da por sentada en elementos reconocibles en un lenguaje —que, en el sentido más amplio y ciertamente más allá de los enunciados lingüísticos, puede ser el

de las sensaciones, las afecciones, los gestos— de tal manera que de ahí se desprende *cómo* lo que no se da por sentado no se da por sentado. Sin embargo, como hemos visto, cuando no concuerda con la síntesis del problema en la que los elementos se organizan conjuntamente, el análisis puede enredarse en sí mismo, volverse estéril. Esta organización es siempre una organización en etapas, en secuencias temporales de elementos distribuidos de los que resulta una apariencia de tiempo y espacio, de manera tal que en esta organización espacio-temporal se vislumbra la resolución, esto es, la síntesis cumplida del problema. Así, pues, la concordancia entre elaboración y organización resulta ser una concordancia entre el tiempo y el espacio con ellos mismos, y es en esta concordancia que propiamente consiste, por así decir, el paso al lenguaje de aquello que no se da por sentado en estado bruto. En este sentido, la resolución que se da al problema es definitiva, y ello porque el conjunto del surgimiento de lo que no se da por sentado, de la posición de la pregunta, de la elaboración, de la organización y de la resolución del problema, constituye un *todo*, un tiempo y un espacio *del problema* que, como tal, puede desprenderse de las condiciones prácticas concretas de las que ha surgido y resolverse o, a fin de cuentas, *autonomizarse* al punto de parecer independiente de las circunstancias y vicisitudes concretas, no sólo de todo el proceso de resolución sino también de la vida.

Hay por tanto un tiempo (y un espacio) propio del pensamiento que le hace llevar su propia vida al margen de otros ritmos de temporalización. Ahora bien, en la medida en que a esta vida se la puede interpretar en dos sentidos, la cuestión del pensamiento es doble. 1) Se puede decir —es sin duda lo que está en el fondo de las actitudes dualistas en las diversas culturas— que la cuestión se autonomiza a tal punto que, con el fin de constituir su propio tiempo (y espacio), ese tiempo es tan rápido y fugaz (además de tan autónomo) que constituye el tiempo de lo “definitivo”, un tiempo sin tiempo, el tiempo de la iluminación del pensamiento casi sin medida común con los otros tiempos. Así, el pensamiento, condensándose, se toma por objeto, tal como ocurre con la pasión. El hecho de que el pensamiento sea engendrado y comience en su propio tiempo no lo hace inmortal, trans-temporal o trans-histórico. Como decía Husserl, el teore-

ma de Pitágoras no es menos cierto hoy día que el día de su descubrimiento, pero de ahí a decir que los pensamientos –como problemas a resolver y como vías para su resolución– son “divinos”, no hay más que un paso –el que se ha dado con la institución griega de la filosofía–.

Se dirá con justa razón que no todo pensamiento se reduce a un problema por resolver, y menos aún a problemas que ya han encontrado resolución. Si así lo fuera, el pensamiento permanecería siempre atrapado en la circularidad –en el sentido de que se presupondría siempre a sí mismo– y, como decía Marx, la humanidad nunca podría plantearse problemas que no pudiera resolver. 2) Así, pues, podemos también interpretar que el pensamiento sólo alcanza su límite de manera enteramente provisoria, que la resolución de un problema es siempre relativa en la medida en que es siempre *dependiente* de su elaboración y su organización, e incluso que el pensamiento puede llegar al extremo de que esta misma relatividad se manifieste, por así decir, a cielo abierto, y ello en la medida en que hay, evidentemente, diversos modos de elaborar, organizar y resolver la misma *pregunta*, aunque *de ninguna manera bastan para agotarla* –sea que se los tome individualmente o en conjunto–. Es el caso de las grandes preguntas metafísicas, de las que puede decirse que aún cuando son tratadas y, en cierto sentido, “resueltas” como problemas, su tratamiento y resolución nunca podrán agotarla –no, al menos, si no se adopta una posición dogmática, sea religiosa o filosófica–, quedando así pendientes como *preguntas*. Sólo un etnocentrismo tan violento como inocente podría sostener que esto es así sólo para nosotros y no para los que viven o vivieron en otras culturas, y que esta suerte de exceso de la pregunta sobre el problema sólo existe en nuestra cultura (a lo que habría que agregar el hecho indudable que nosotros mismos estamos expuestos a todo tipo de dogmatismos).

El pensamiento en forma de *preguntas inagotables* no es, pues, del mismo tipo de intemporalidad, o más bien de trans-historicidad, que el pensamiento en forma de *problemas resueltos*. Mientras que a este último se aplica lo que Husserl mentaba cuando hablaba de la repetibilidad de la idealidad –que lo confina a la intemporalidad o a la a-temporalidad pura y simple, libre de las condiciones concretas de su temporalización–, el primero requiere o supone un nuevo estilo o modo de temporalización, una

suerte de inscripción histórica en la trans-historicidad. En una primera aproximación, esta inscripción histórica se hace en los mismos términos, surgidos de la institución simbólica, en los que se plantea la pregunta. Precisamente, cada cultura tiene su modo, no tanto de tratar, sino más bien de *encontrar* lo inagotable. Este encuentro, que no es otro que el de lo sublime en el pensamiento es, en sus profundidades fenomenológicas, a la vez *temporal y de todas las épocas*, ya que nos vuelve a poner, cada vez, en el enigma de nuestra condición, de la que no somos ni los primeros ni los últimos en hacer la experiencia concreta. Enigma de nuestra ipseidad mortal, por cierto, pero también enigma de la humanidad entera en su mortalidad en el seno de la inmensidad del devenir natural o cósmico –o, según otras instituciones simbólicas, en el seno de la dichosa inmortalidad de los dioses–. En la experiencia del pensamiento bajo la forma de preguntas inagotables hay una cierta desindividualización del *ipse* pensante que le hace aprehender la muerte, “vivir” su ser-para-la-muerte de una manera completamente diferente al modo puro y simple del “ya-no-ser-ahí”: por sus raíces y en virtud de su profundidad, la pregunta se dirige a la humanidad de aquel que pregunta y a la humanidad entera como el conjunto virtual de aquellos que le darán respuesta, más allá del tiempo positivo y finito de la existencia. No es éste el tiempo sin tiempo de la idealidad, indefinidamente repetible, que se encuentra en cierto modo suspendido “por encima” del tiempo, sino el tiempo de la interrogación infinita capaz de reanudarse –y deformarse– en distintas épocas y en el transcurso de las generaciones. El “vivir” del pensamiento está también íntegramente en este modo de retomarse al volverse a poner en marcha en su propio tiempo, pero en su tiempo entendido como finitud –no simplemente una finitud limitada sólo por la muerte, sino una finitud finita precisamente por la ausencia de un límite determinado entre lo finito y lo infinito–. La experiencia de lo inagotable es también la experiencia de lo infinito (cosa que, sin duda, Husserl vio mejor que Heidegger). La razón es que este tiempo de todas las épocas está, en su concreción fenomenológica, mucho más allá de la perennidad sin tiempo y sin origen de la institución simbólica, propia del pensamiento condensado en “problemas resueltos”. Este tiempo de todas las épocas, que ha hecho “creer”, desde Platón, en la inmor-

talidad de la *psychè*, sólo vuelve la experiencia de la muerte aún más paradójica. Si hay una muerte para el pensamiento, ella ocurre precisamente cuando éste se condensa en problemas resueltos, lo que hace creer al pensar que en cierto modo siempre estuvo agotado en la maquinación (*Gestell*) del “cálculo” –maquinación que excede, y por mucho, el modo matemático de pensar–. En efecto, todo sistema simbólico muere cuando se condensa a resguardo de las preguntas mismas que lo hacen vivir, al fijarse en la evidencia aparentemente estable de lo que se da por sentado, al cerrarse en lo que, en cada caso, es del orden de lo dogmático o escolástico, y al reafirmarse ritualmente a sí mismo, tanto en el fanatismo como en la superstición. Una cultura bien puede subsistir aún cuando, en rigor de verdad, ya esté muerta, funcione maquinalmente, y se piense a sí misma como “maquinación” ciega.

e) Las afecciones

Las afecciones (placeres, displaceres, malestares, dolores) son clásicamente atribuidas a nuestro cuerpo, como si, a través de ellas, su carácter endógeno se manifestara abiertamente. Es por las afecciones que nuestro cuerpo pareciera llevar, oscura y rebeldemente, una vida “aparte”. En ese sentido, esta “vida” para nosotros ciega, parece depender, legítimamente, de rigurosos órdenes de causalidad, objetos de la medicina y del conocimiento científico. Las afecciones no son, sin embargo, meras “señales” del cuerpo físico. Hay en ellas un exceso que adquiere concreción fenomenológica en la manera en que las *vivimos*: en el placer, como satisfacción o gozo, y en el displacer, como carencia, debilidad o agresión. Es típico que cuando el placer o el disgusto son intensos tienden a deslocalizarse: en el primer caso, como placer que “colma” o “llena” por completo el ser que somos; en el segundo, como afección extremadamente desagradable que no podemos poner a distancia, y así disciplinarla, y que, cuanto más insiste, más parece agredir el núcleo mismo de nuestro ser e incluso absorberlo hasta lo insoportable. Nuestro cuerpo está hecho de tal forma que, en esos extremos, tendemos a ser puro placer o puro sufrimiento –y esto

más allá de las ideas que nos hacemos a partir de la irradiación nerviosa del placer o del dolor—. Además, si el placer intenso es siempre efímero, el dolor extremo puede ser terriblemente tenaz, asediar nuestro ser hasta invadirlo. Así, la afección se manifiesta de tal modo que hace que el cuerpo aparezca como un invasor, como aquello en relación con lo cual la vida parece “etérea”, casi incorpórea. Por lo mismo, el cuerpo oscuro y rebelde en tanto sede de las afecciones se nos aparece como el desencadenamiento, a veces inhumano, de una violencia anónima venida de lo más hondo que acogemos, como una especie de *ek-stasis* de todo el ser, en el gozo, y que tememos cuando nos amenaza con absorbernos en el sufrimiento: expansión casi ilimitada, aunque fuera muy breve, en el primer caso; contracción hasta cierta región o a tal punto que, en el límite, ya no son ni región ni punto del cuerpo, sino del mundo, en el segundo.

Las afecciones, por tanto, autonomizan el cuerpo oscuro y rebelde. Esta característica proviene del hecho de que el cuerpo parece resistir ciegamente, desde su interior, a todo pensamiento que lo piense, a toda temporalización. Hemos dicho que el cuerpo lleva una vida “aparte”, lo cual también quiere decir que el cuerpo la vive oscuramente, al punto que en ocasiones su aparente obstinación puede tragarnos y ponernos en el afuera que es el mundo [*nous mettre dans le dehors du monde*], suprimirnos, reducirnos, al vaciarnos de todo interior, a esta parte del mundo que sufre, obligándonos a presenciar el horror de un tiempo monótono que transcurre inexorablemente. Puede decirse, pues, que aunque el cuerpo no conoce la muerte, le da un sentido para nosotros, llevando consigo, cuando es afectado y cuando nos afecta, la inminencia del “ya-no-ser-ahí”, librándonos así de nosotros mismos en el gozo y asediándonos en el dolor. Es de este cuerpo, del que tenemos un saber inmemorial, este cuerpo que tiene tan poca relación con lo empírico pero que se nos mantiene por lo general oculto, que nos vendrá la muerte, una muerte que será, precisamente, ciega, indiferente y miserable. Cuando este cuasi-acompañante, “bienintencionado” en la salud y en el placer, se vuelva “malintencionado” en la enfermedad, nos tragará azarosamente y sin remedio –azar que no es contingencia, porque cuando eso ocurra ya no será posible dar sentido alguno: la contingencia es más bien aquella del “vivir” teniendo ese saber

como horizonte, que aquella de la muerte, que me sorprenderá tanto a mí como a cualquier otro—. Si la muerte es capaz de sorprenderme, no lo será por prometerme novedades que quedan por vivir, sino precisamente porque la muerte se rebela contra los modos o ritmos de temporalización que se habrán formado en mí y conmigo, ritmos que exceden el accidente brutal, se hunden más profundamente, en las concreciones fenomenológicas, y llevan más lejos, abriéndonos a la experiencia fenomenológica del “vivir” (por lo demás, una experiencia extremadamente compleja y cuya caracterización como presencia a sí de la conciencia en la así llamada “vivencia” psíquica no es sino su caricatura).

f) Conclusión provisional

¿Cuánto hemos avanzado, con relación a nuestras premisas, a lo largo de este recorrido tan corto? En primer lugar, sabemos ahora que las relaciones entre la muerte simbólica de la institución simbólica —que tiende a “funcionar” por cuenta propia— y la muerte física y miserable —que sin duda todos habremos de padecer (nótese que decimos “padecer” y no “conocer”)— son múltiples y se dan en diversos estratos, lo cual se debe a que estas relaciones están incesantemente mediadas por los diferentes modos o estilos de temporalización que operan en las sensaciones, la afectividad, las pasiones, el pensamiento y las afecciones. Comprendemos también que si bien en cierto modo la institución simbólica siempre se presenta como una forma de domesticar la muerte, de instituir la en una red más o menos cerrada o determinada de códigos, lo hace codificando o determinando al mismo tiempo las sensaciones, los estados anímicos, los sentimientos, las pasiones, los pensamientos y las afecciones. Ahora bien, la filosofía ha estado siempre dominada por la codificación simbólica, dualista, del alma y el cuerpo; así, por lo general, las “vivencias” o “estados” del *Dasein* se han pensado como vivencias o estados del cuerpo o del alma. Declarar que esta división es pura y simplemente “metafísica” sería apresurarse demasiado: en efecto, esta división está siempre *mediada* y lo está, justamente, de manera *indeterminada*, por las concreciones fenome-

nológicas que no cesamos de encontrar en tanto *preguntas* más allá de las codificaciones que supuestamente habrían de articularlas. En este caso, la “metafísica” está más bien del lado de los problemas que se dan por “resueltos” que del lado de las preguntas que esperan respuesta indefinidamente.

De este modo, el ser-para la muerte está tan intrínsecamente diferenciado y es tan complejo como lo puede ser el “vivir”. En este preciso momento, podría tanto ya “no ser más ahí”, perderme en mis quimeras [*rêveries*] o en lo maquinal (por no hablar del enigma de la psicosis), como seguir siendo “ahí”, en el elemento de la reminiscencia, en un pasado tan lejano que todo lo que supuestamente lo rodea en el tiempo, en lo que era entonces su pasado y su futuro, parece estar definitivamente sepultado, “perdido”, muerto –o, al menos, carecer por completo de fuerza, como esas sombras que Ulises llega a vislumbrar en la antesala del Hades–. Si bien desde Heidegger nos parece “evidente” que el tiempo es finito, que no es el flujo continuo e inmortal del presente viviente temporalizándose sin ruptura, no es tan claro que su finitud consista en estar intrínsecamente finitizada (quizás complejamente) por una muerte enorme, opaca e implacable, una suerte de muro ciego que obtura para siempre el horizonte del futuro (en nuestros términos: un horizonte trascendental). Y no lo es porque su finitud consiste más bien –lo hemos visto a propósito del pensamiento– en la ausencia de límites que pudieran designarse y localizarse entre lo finito y lo infinito, lo que Husserl descubriría bajo la forma de una aporía. La polarización heideggeriana del *Dasein* por la muerte masiva y opaca es incluso lo que, sin lugar a dudas, ha extenuado al *Dasein* al punto de privarlo casi por completo de toda sensibilidad –de la que subsiste sólo la *Befindlichkeit* y sus *Stimmungen*, las que, justamente, se encuentran ya siempre ahí cuando se abre el mundo–. Cuando se repara en ello, resulta curioso constatar cuán lejos estuvo su pensamiento de prestar atención a lo que es capaz de *sorprender* por su novedad, advenir como algo fortuito e inesperado, y renovar las fuerzas del “vivir” con su jovialidad incorruptible: es como si, puesto de manera demasiado unilateral bajo el horizonte de la muerte, el *Dasein* no pudiera más que esperar el cumplimiento de un destino que en cierto modo se

decide siempre sin él. Filosofía “depresiva”, puede decirse, que se elabora bajo la amenaza de una “melancolía” que, al serle constitutiva, resulta incurable.

La capacidad de sorpresa, el advenir de lo inesperado –he aquí algo que Henri Maldiney, con su concepto de “transpasibilidad”, ha intentado pensar hasta el final–. Si el “vivir” no se vuelve “loco” al estar encerrado en su prisión es porque simultáneamente es *transpasible* a sí mismo y a lo otro que sí mismo,³¹ es decir, también *transpasible* a la muerte como al más allá indefinido de la muerte. Habría ahora que estudiar tanto *las diversas modalidades diferenciadas del ser-para-la-muerte bajo el horizonte de la transpasibilidad* como los diversos “estados” del *Dasein* a los que sólo pudimos estudiar brevemente, lo que volvería a conducirnos, aunque de otra manera, a través de la fenomenología del lenguaje que hemos esbozado en otro lugar³² y a una reconsideración global de la experiencia fenomenológica de lo sublime,³³ la cual, lo entrevemos, es susceptible de redistribuirse al hilo de estos mismos “estados” del *Dasein*. Hay, en efecto, diversas “economías” *fenomenológicas* de lo sublime –la de los trágicos griegos, la que encontramos en la obra de Kant, o incluso en la poesía moderna–: esta diversidad no proviene sólo del hecho de que hay una multiplicidad de culturas, ya que es en cada caso en la experiencia fenomenológica de lo sublime que, encontrándose con la muerte en su doble rostro de muerte física y de muerte simbólica, la cultura misma se pone íntegramente en cuestión, conmoviendo hasta lo más recóndito los diversos “estados” del *Dasein* y sus infinitos entreveramientos.

Traducción: Nicolás Garrera

³¹ Cf. Maldiney, H., op.cit., passim.

³² Véase nuestra “Quinta Meditación” en *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, colección “Krisis”, 1992.

³³ Véase *Du sublime en politique...*, op.cit.