

CENIZAS

ASHES

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Doctor en Filosofía
Profesor Titular de Universidad
Universidad de La Laguna
La Laguna/España
dferagi@ull.edu.es

Recibido: 24/11/2015

Revisado: 21/02/2016

Aceptado: 7/10/2016

Resumen: La experiencia de la finitud no otorga, en sí misma, un sentido a la vida, pero sí introduce en ella algo que la hace intensamente humana. La finitud de la existencia queda marcada por la certeza de la presencia ineludible de la muerte. La angustia que produce la certeza de la inevitabilidad de la propia muerte es la forma más radical en que se nos manifiesta la naturaleza del Ser, no la ausencia de éste. La referencia a las ideas de Derrida, Heidegger y Jankélévitch, nos permite perfilar en este trabajo una línea de reflexión relevante sobre un eterno problema filosófico: la significación de la muerte y su relación con el sentido de la vida. El modesto objetivo que persigo con este trabajo es mostrar, no sólo que sigue teniendo sentido reflexionar sobre uno de los temas ineludibles en la historia de la filosofía, sino también poner de manifiesto la pertinencia de la reflexión filosófica, aun cuando abordamos a través de ella asuntos que de antemano sabemos que jamás se podrán resolver de forma definitiva.

Palabras clave: Derrida, Heidegger, Jankélévitch, muerte, posibilidad, imposibilidad.

Abstract: The experience of finitude does not, in itself, a meaning to life, but it does introduce something that makes it intensely human. The finitude of existence is marked by the certainty of the inescapable presence of death. The anxiety produced by certain of the inevitability of death itself is the most radical way we manifest the nature of Being, not the absence of it. The reference to the ideas of Derrida, Heidegger and Jankélévitch allows us to profile in this work a line of thought outstanding about eternal philosophical problem: the meaning of death and its relation to the meaning of life. The modest objective of this work is to show not only that it still makes sense to reflect on one of the unavoidable issues in the history of philosophy, but also to demonstrate the relevance of philosophical reflection, even when she boarded through issues that we already know that ever can be resolved definitively.

Keywords: Derrida, Heidegger, Jankélévitch, death, possibility, impossibility.

Afirma Derrida en su *De la gramatología* que “todo grafema es de esencia testamentaria” (Derrida, 1967: 100). Habría en la escritura, en consecuencia, un entrecruzarse en un peculiar doble juego, tan fieramente humano, de la muerte y la perdurabilidad. La ceniza sería una forma testimonial de dicho juego, cuando se llega a la última expresión del mismo con el proceso en el que el propio soporte de la escritura queda amenazado de extinción. Algo perdura, pese a todo. A ese algo es a lo que podríamos denominar *ceniza*, si bien en esta forma peculiar de perduración coexisten presencia y ausencia.

En todo caso, en las páginas de *Points de suspension* aparece una referencia al concepto de “cendre” (ceniza), planteado como concepto filosófico. Anota allí Derrida que la ceniza es “lo que impide a la filosofía cerrarse sobre sí misma” (Derrida, 1992: 224). En este sentido, habría que pensar en la ceniza como rastro de un pasado desaparecido pero que, de alguna forma, como resto, como residuo o traza, sigue estando presente. En lo que se refiere de forma específica a la filosofía, las interpretaciones canónicas dejarían fuera un resto ininterpretado, e incluso ininterpretable, que impide la clausura o el cierre de una época del pensamiento o la filosofía de un autor. Por esa misma razón, la ceniza evidencia una traza, una huella a seguir. Nos induce a sospechar que hay algo que ha quedado por pensar, allí donde todo parecía pensado.

Este mismo concepto es clave en otras dos obras de Derrida, *Feu la cendre y Glas*. También se refiere a él en el libro dedicado a la poesía de Paul Celan, *Schibboleth*. En todos esos casos, la referencia a la ceniza explora la relación entre el fuego, el resto y la huella. En el pensamiento de Derrida tales términos tienen el valor de metáforas fundacionales, ya que son otras tantas vías de entrada a la filosofía. Derrida utiliza esa suerte de trampillas que dan acceso al sótano de la casa. De esa forma puede iluminar y mirar en un espacio en el que durante mucho tiempo nadie se había detenido, a no ser con extrema fugacidad.

Como es bien sabido, el uso de algunas palabras marca un camino para la escritura que, lo pretendamos o no, luego acabaremos teniendo que seguir. Así, más que volver a transitar como un peregrino cansado la ruta que lleva a la tumba del Apóstol, es preferible quedarse mirando con filosófico asombro un horizonte en el que no quisieras confundirte, pues sólo vienen a tu mente palabras-trampa cuando estás en disposición de emprender el camino hacia él.

En todo caso, la experiencia que más impulso puede dar a la filosofía es la insatisfacción. El asombro puede conducir al éxtasis inactivo o al goce contemplativo del monje. Por el contrario, la insatisfacción posibilita con mayor facilidad conducir a la acción transformadora del mundo (Critchley, 2007: 1-2).

Refiriéndose a aquello que pone en marcha el trabajo filosófico, en una carta a Deguy particularmente reveladora, en cuyo encabezamiento consta la fecha 20 de agosto, pero no el año en que fue escrita, Derrida habla de la “destrucción de la

metafísica” como una “máquina” que ya está en marcha. Pero se escandaliza pensando que dicha máquina puede ser puesta en marcha por alguien que no haya leído a Platón¹. Esta alusión nos conduce a asumir que es necesario mantener un trato respetuoso con las cenizas del pensamiento. Deberíamos concluir, por tanto, que hay mucho más de oportunidad de futuro, de porvenir, que de voluntad de demolición en el planteamiento de Derrida. Así lo hace notar él mismo, al señalar en “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement” que “es evidente que si hay acontecimiento, es preciso que éste jamás pueda predecirse, ser programado, ni siquiera ser verdaderamente decidido” (Derrida, 2001: 81).

Para adentrarnos en el enfoque que él da a este asunto, sería necesario explorar la relación entre *événement* y *succès*. Apenas iniciamos esa tarea, advertimos que el primero de estos términos tiene la connotación de un acaecer que desborda o destaca sobre el continuo de lo esperable. Mientras tanto, el segundo término posee el significado de un logro, de la realización de un objetivo o la consecución de una meta. Con ello, al conectar ambos significados, ponemos de relieve el carácter problemático del logro, la equivocidad del éxito, pero hablamos también de su luminosidad, por equívoca que ésta sea, frente a la gris configuración de la actualidad. Si bien es cierto que al hablar de *succès* nos referirnos, más que al logro propiamente dicho, a la emergencia de éste como actualidad inesperada.

La actualidad es presente, no *está* presente, porque está configurada con los materiales con los que el tiempo tropieza en un instante determinado, pero actúa en ella, de forma más o menos manifiesta, el logro de un objetivo, la consecución de una meta. Sin embargo, puede asimismo suceder que la actualidad sea un presente sin acontecimiento, un mero acaecer en el que se reitera el orden de lo ya acaecido.

El acontecimiento, diríamos también, no permite ser considerado siempre como un logro. La catástrofe inesperada, la muerte que se presenta sin avisar, el derrumbe de algo que considerábamos sólidamente establecido, son acontecimientos. Sin embargo, podríamos pensar que el mayor de los absurdos se produciría si alguien los considerase éxitos (*succès*) o logros de determinadas metas, algo que no merma en absoluto su carácter de acontecimientos en el sentido derridiano del término.

Sin alejarnos de esta apreciación, ya nos asalta la sospecha de la dispersión y la heterogeneidad de las valoraciones, al considerar que la destrucción y la muerte pueden ser concebidas como objetivo y meta. Por tanto, que nuestra relación con ellas puede ser considerada como éxito o fracaso.

1 Derrida, «Carta a Michel Deguy» (20.08), IMEC-Arhhives, Fonds Deguy, DGY 26.7.

Una vinculación más oscura entre acontecimiento y éxito se abre paso desde esta perspectiva. Pues se trata de una perspectiva en la que no es agradable demorarse, porque la violencia, en sus diversas formas, merece ser tan solo, para tanta gente, objeto de una breve recensión que condense el sentido y la encierre entre los límites de un discurso que parece conjurar el peligro de su reiteración. No se piensa, en efecto, en la violencia ejercida por el pensamiento y desde el pensamiento, aspectos sobre los que Derrida no dejó de meditar a lo largo de toda su vida.

En todo caso, él sabía bien que una cierta violencia marca siempre la emergencia del acontecimiento que, cuando es concebido como materialización inesperada de una esperanza -que, para él, sólo puede ser entendida como un esperar lo indefinible ya que es expectación ante la realización de lo imposible- nos seduce más y nos empuja el afán de aferrarnos a él, aunque los indicios la novedad de su acaecer brillen por su ausencia.

Que la muerte sea un acontecimiento no nos resulta, en modo alguno, chocante, ya que la muerte, aun cuando es más previsible, es siempre inesperada. No obstante, el acaecer puede estar asimismo centrado en una llegada, en lugar de hacerlo en un punto de partida. La llegada es acontecimiento cuando es realmente inesperada. Pero, ¿cuál es la densidad de ese acontecer?

En primer lugar, habrá que cuestionar la novedad de lo que llega o del que llega; preguntarnos si, en el fondo, era esperable su llegada y en qué medida lo era. Aun así, la llegada que no es esperable, aunque fuese en términos relativos, puede adoptar los matices del éxito o apuntar hacia un inesperado fracaso. La llegada inopinada de alguien cambiará el entorno social en que se produce, con una u otra intensidad, en una u otra dirección.

Lo que *está a la mano*, puede ser objeto de manipulación y apropiación. Lo inesperado no estaba a la mano ni va a estarlo, al menos durante el tiempo necesario para que la actualidad lo absorba en su seno. El acontecer es ruptura y, en cierta manera, ese desgarro en la homogeneidad que produce es siempre positivo.

Derrida señala que “el otro es la condición de mi inmanencia” (Derrida, 1994: 63). Pero no olvidemos que también es el otro la posibilidad de la trascendencia. El otro y lo otro constituyen la sustancialidad del acontecimiento y la más obvia posibilidad de afrontar el reto del fracaso. Éxito y fracaso acaban siendo consumidos por una actualidad de la que ya no pueden formar parte de otra forma que como cenizas.

Hoy podemos imaginar, sin que ello suponga un desproporcionado derroche de energía imaginativa, que en el futuro llegue a elaborarse una máquina que reconstruya la individualidad y la dote de existencia virtual. Sería de este modo posible dar una nueva existencia a un individuo fallecido, en función de los testimonios

audiovisuales que deja en este mundo cuando muere: Facebook, Twitter, fotografías, grabaciones de audio, grabaciones de video, metadatos de diverso tipo, etc. Podemos, pues, preguntarnos cómo sería esa nueva existencia reconstruida a partir de las cenizas electrónicas. ¿Qué valor concederemos a los espectros que se construirán con ellas?

Derrida nos dice que el término

Phantasma denomina también, para los griegos, la aparición del espectro, la visión del fantasma o el fenómeno del aparecido. Por lo tanto, lo fabuloso y lo fantasmático tienen un rasgo en común: *stricto sensu*, en el sentido clásico y prevalente de estos términos, no indican ni lo verdadero ni lo falso, ni lo veraz ni lo mentiroso. Pertenecen más bien a una especie irreductible del simulacro o quizá de la simulación, en la penumbra de una virtualidad: ni ser ni nada, ni incluso un posible, por tanto, del que una ontología o una mimetología podría dar cuenta u otorgar razón. En no menor medida que el mito, la fábula o el fantasma no son, indudablemente, verdades o enunciados verdaderos como tales. Pero tampoco son errores, engaños, falsos testimonios o perjuros (Derrida, 2004: 495).

Nos encontramos aquí con un excelente ejemplo del terreno que Derrida se ha dedicado a explorar. Un terreno ajeno a los temas más trillados de la filosofía tradicional pero, sin embargo, lleno de interés filosófico y casi virgen para la investigación. Entre lo uno y lo otro, bien sea previamente definidos o inexplorados, aún quedaba –y queda- mucho por pensar.

Derrida hace que quien lo sigue se sienta interlocutor suyo, lo induce a escuchar su palabra y a responder frente a lo que dice. Hay en su escritura una incitación permanente a la discusión. Percibimos que, mientras escribe, está esperando una objeción, un comentario, una palabra que le lleve a esforzarse aún más en la búsqueda de otros planteamientos y otras respuestas. Nunca pretende haber proporcionado la solución definitiva, nunca nos dice que la salida del laberinto ha quedado expedita. El sueño del filósofo es un diálogo, amable pero proyectado en el tiempo. Su contenido apunta a que no sea el silencio sino el eco, lo que marque un cierto final. La dispersión de los ecos no señala un final tajante pero, honestamente, en filosofía, eso es lo más parecido a un final.

En todo caso, una de las cuestiones que Derrida plantea de forma reiterada, sobre todo durante los últimos años de su vida, es la del *revenant*. Historias de infancia, de esas que se contaban para dar miedo, para sentir miedo juntos, en las oscuras y frías tardes de invierno, son como ecos en esa insistente voz de Derrida, que resuena durante esos años como si ya no fuese del todo la suya.

El espectro del que regresa, el que regresa en forma espectral, nos trae a la mente otro gran asunto, de esos grandes asuntos en los que se relativizan todos los demás: la muerte. La muerte aparece, en relación con el *revenant*, como algo relativo o relativizable desde la constatación de la presencia espectral y el regreso

desde el más allá que esa presencia testimonia. Así, el espectro de Derrida sigue recorriendo el mundo, continúa hablando a quienes saben escuchar.

Digo esto por una razón: no son sólo sus textos, es su imagen y su voz lo que sigue estando ahí, incitándonos a seguir la inacabable tarea de afrontar la dispersión sin sentido, de resistir en el empeño de filosofar, que asume el riesgo de perderse entre los ecos pero que no por ello se resigna al silencio. Sus textos parecen estar escritos para que sea él mismo quien los lea para nosotros -de hecho, literalmente es así en muchos casos-. Su escritura parece demandar la presencia de su voz. En eso se aprecia que la escritura de Derrida es una escritura poética, se ve que es la escritura del poeta que durante toda su vida él quiso ser. En efecto, la escritura poética pide siempre la voz del poeta que la concibió y se concibió a través de ella. Todo poeta lo sabe. ¿Cuántas veces no se habrá preguntado Michel Deguy por el ritmo y la voz que han de permanecer latiendo en el poema? El latir de un corazón hace tiempo detenido, un corazón que vibra en el lenguaje por medio del sucesivo e interminable proceso de reavivamiento que la lectura provoca, cuando el lector se piensa a sí mismo, se dice en el decir otro, se reconoce en la otredad. Otro filósofo poeta, Martin Heidegger, al que tanto Derrida como Deguy admiraban profundamente, escribió estos extraños versos, bajo el título de “Correspondencia”:

Ateo solamente / El dios; por lo demás, / Ninguna de las cosas – / Sólo la muerte/ Corresponde nuevamente / En el anillo / Al poema matinal / Del Ser (Heidegger, 2000: 75).

El poema “Correspondencia” forma parte de un grupo de cinco que Heidegger dedicó a Hannah Arendt. Siguiendo su estela, hemos de continuar estas páginas, preguntándonos qué tipo de definición puede darse de la muerte, al margen de la caracterización como acontecer biológico que pudiera ofrecerse en términos científicos. Como es bien sabido, Heidegger ensayó en *Ser y tiempo* una definición de otra índole, fruto de una reflexión acerca de la muerte en el contexto de su ontología existencial. Es casi imprescindible que nos detengamos ahora en ella. Ante todo, hay que recordar que para construirla toma como punto de partida la conceptualización que de forma previa ha realizado del *Dasein*. Nos dice así que “la muerte, como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna ‘cosa por realizar’, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia ..., de todo existir” (Heidegger, 2005: 262)².

² Las citas de la obra de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, se realizan siguiendo la paginación original de la obra, cuya numeración aparece en los márgenes del volumen II de la *Gesamtausgabe*, tomado por Jorge E. Rivera como base para su traducción. Los fragmentos de la obra reproducidos en el texto siguen esa traducción, tal como se hace constar en la bibliografía.

Posibilidad de la imposibilidad, la muerte acecha como la quietud parece estar esperando la ocasión propicia para imponerse al movimiento. La hipótesis del movimiento continuo recuerda el planteamiento de la virtualidad de la vida eterna. Lo más llamativo es que, en la interpretación metafísico-religiosa de esta última, se haya hablado de inmovilidad en lugar de hacerlo de eternidad del movimiento. Al plantearlo de tal forma, ese supuesto género de vida que definimos como *eterna* no se distinguiría en lo esencial de la eternidad de la muerte. Aunque nos remitiría, al propio tiempo, al rasgo primordial con el que Aristóteles distinguía al Absoluto. Compartiría el ser humano el don de la inmortalidad al precio de ser asimilado como insignificante engranaje por el Primer Motor, que es inmóvil.

Por el contrario, la finitud de la existencia humana queda, como es obvio, marcada por la presencia ineludible de la muerte. Lo singular, no obstante, del modo de existencia del *Dasein* es la comprensión de esa finitud, el actuar teniendo presente que ese final ha de llegar³. Se trata, por decirlo en otros términos, de no vivir como si fuera posible escapar de la muerte. La *hora incierta* no lo es hasta ese punto. La experiencia de la finitud no otorga, en sí misma, un sentido a la vida, pero sí que introduce en ella algo que la hace densamente humana.

El planteamiento de Heidegger descansa, como no podía ser de otro modo, en la incidencia de la muerte sobre el hacer proyectivo. Nos dice que “el adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. La muerte no ‘pertenece’ tan sólo indiferentemente al propio *Dasein*, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*” (Heidegger, 2005: 263). Asumir la inevitabilidad de la muerte singulariza su modo de existir, lo hace diferente de otras formas de estar en la existencia en las que la muerte no es horizonte o es negada como tal.

En efecto, el *Dasein* es consciente de su ser como ser para la muerte. Al propio tiempo, la identificación de su esencia como algo que ha de construirse a partir de su existencia, le confiere la posibilidad de elaborarse un destino. No puede escapar a la muerte pero sí hacer que la certeza de la misma le proporcione el impulso necesario para trascender un modo concreto de estar en el mundo. Hay un límite que no puede ser superado. Ante eso caben actitudes muy diferentes, pero tan sólo algunas de ellas entran en lo que podríamos considerar como la estrategia más consecuente con lo que en realidad somos. Sabemos, en efecto, que

3 Es interesante traer aquí a colación una apreciación de Ortega y Gasset. “Como no es frecuente que coincida con Heidegger me complace subrayar que en este punto estamos de acuerdo. El fenómeno –realidad V[ida] consiste ante todo en un sabor, temple o –*Befindlichkeit*. Mas por mala ventura esta concordancia es la de dos tangentes que se cortan en un punto para seguir luego, como traían antes, distinta dirección. En efecto, ya en el punto contiguo nos alejamos: en cuanto se habla de concretar ese ‘sabor’ –a *qué sabe* im Grunde la V[ida] resulta que tenemos paladar distinto” (Ortega y Gasset, 2001: 18).

la posibilidad más propia e irrespectiva es *insuperable*. El estar vuelto hacia ella hace comprender al *Dasein* que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo. Sin embargo, el adelantarse no esquivo la insuperabilidad, como lo hace el impropio estar vuelto hacia la muerte, sino que se pone en *libertad para ella*. El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia alcanzada (Heidegger, 2005: 264).

El adelantarse es anticipación de la muerte. Puede considerarse, por tanto, como vivencia intelectual o representación de la no presencia. Este es el requisito preliminar para poner en pie una ética de corte estoico, que nos impele a concentrarnos sobre el presente con toda la intensidad que puede transmitirnos la certeza de su fugacidad y la presencia de la nada en el horizonte.

El *Dasein* asume la certeza de la muerte como el hecho más radical de cuantos ha de afrontar en la tarea de la búsqueda un sentido a la existencia⁴. En efecto, la certeza de la muerte es una certeza de otro género. “El tener-por-verdadera la muerte –muerte que es siempre la mía propia– muestra una forma distinta y más originaria de certeza que la relativa a un ente que comparece dentro del mundo o a objetos formales; en efecto, aquella certeza de la muerte está cierta del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2005: 265). El vivir ignorando la muerte es una pieza primordial en la composición de la existencia inauténtica. Es ésta una forma de vida que, en la confrontación con la concepción existencial de la muerte, manifiesta plenamente su fatuidad.

El estar en el mundo propio del *Dasein* necesita saberse un estar limitado, aunque desconozca sus bordes precisos⁵. La certeza de la muerte supone la percepción de un límite absoluto, por eso marca la existencia de una frontera cuyo trazo nos es desconocido pero de cuya existencia no nos cabe duda alguna. Ante ella puede surgir la angustia, que convierte la existencia humana en un vivir de modo permanente bajo el peso de una amenaza indefinida. Ya hemos visto que

4 Ortega y Gasset plantea, a propósito de este enfoque, una curiosa objeción: “Contra Heidegger.- Es imposible que la V[ida] tenga ninguna ‘*eigentliche Möglichkeit*’ –porque entonces tendría una esencia. El que el H[ombre] muera no quiere decir que ‘esté ahí’ para morir –No es imposible la inmortalidad –y desde luego no lo es la perpetuación progresiva de la V[ida]”. (Ortega y Gasset, 2001: 20).

5 En este punto resulta también sugerente la inflexión orteguiana: “Mi idea de que el mundo es lo que es bajo la presión determinada del yo-proyecto. Viceversa el yo-proyecto lo es con respecto, en vista del mundo y por tanto la V[ida] es lo que positiva o facticiamente es por esa presión. En Heidegger 193 –*Das Sinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisk ist*. Es decir, que la ‘realidad’ del mundo depende de mi posibilidad”. (Ortega y Gasset, 2001: 15).

la dificultad de superar la angustia tiene su origen en la imposibilidad inicial de determinar su causa. En el límite, podemos reconocer como causa el conocimiento del carácter inexorable de la muerte, pero eso no nos permite encontrar modos de superación que no resulten ser, al fin, ilusorios. No podemos atacar la causa de la angustia porque, en última instancia, no nos es posible remontar la muerte. Como Heidegger señala, “*la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*”. Estando en ella, el *Dasein* se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia” (Heidegger, 2005: 266).

La angustia nos urge a un hacer, en ocasiones desesperado, sabiendo que existirá el momento en el que todo hacer será ya imposible. La angustia que produce la certeza de la inevitabilidad de la propia muerte es la forma más radical en que se nos manifiesta la naturaleza del ser. Lo que para nosotros aparece envuelto en un dramatismo desmesurado es, en suma, que la naturaleza del ser remita a la nada. Si algún consuelo puede encontrarse, éste ha de estar envuelto en los pliegues de la existencia cotidiana. Oculto, a buen seguro, por la materialidad del mundo y la deliberada ignorancia del límite radical de nuestro existir. No olvidemos, pues, que “el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia” (Heidegger, 2005: 266).

Sin embargo, para el *Dasein* el estar vuelto hacia la muerte se torna estarlo, de la manera más consciente y comprometida, hacia la vida⁶. En este permanente conflicto entre la posibilidad del ser y la certeza de la nada queda atrapada la existencia cuando asumimos que ha de sobrevenirle la forma radical de acabamiento que supone la muerte.

Dentro de ese paisaje desolador surge a veces lo que Heidegger denomina la *llamada*. Ésta se presenta como una apelación a la conciencia, aunque su contenido no resulte especificable en términos discursivos. En efecto, se pregunta el autor de *Ser y tiempo*, “¿cómo determinaremos lo *dicho* en este discurso? ¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando – nada. La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Y menos que nada pretende abrir en el sí-mismo interpelado un ‘diálogo consigo mismo’” (Heidegger, 2005: 274). No trae, pues, un mensaje ni puede interpretarse en el contexto de las experiencias discursivas.

El fenómeno de la llamada tiene, no obstante, una importancia crucial, pese a que ésta tan sólo dice que es posible la conciencia en tanto que conciencia moral.

6 En ese sentido, el planteamiento de Lévinas a propósito de la muerte, en contra de lo que él mismo sostiene, está también incurso en el horizonte del pensar heideggeriano en torno a la muerte, tal como éste se manifiesta en *Ser y Tiempo*. (Lévinas, 1991: 11).

Es decir, que no nos transmite otro mensaje que el de la aludida posibilidad. Hay, no obstante, un sustrato subyacente con el cual hemos de vincular al *Dasein* si pretendemos expresar las connotaciones de la misma en el interior de un discurso. “La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras –y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al *Dasein* interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo” (Heidegger, 2005: 273).

Sobra la palabrería, falta el hacer proyectivo. Después de la llamada, todo decir sin compromiso con la acción es un decir engañoso. “La conciencia llama al sí-mismo del *Dasein* a salir de su pérdida en el uno. El sí-mismo interpelado permanece indeterminado y vacío en su ‘qué’. La manera como el *Dasein* interpreta inmediata y regularmente *lo que él es desde aquello de que se ocupa*, es dejada de lado por la llamada. Pese a ello, el sí mismo es inequívoca e inconfundiblemente alcanzado” (Heidegger, 2005: 274).

La llamada de la conciencia apela a superar la indeterminación. ¿Para qué existir si nuestra existencia no es un existir singular y diferenciado? Ésta podría ser una verbalización de la pregunta que la llamada deja flotando en el interior de la conciencia. Porque la llamada en sí se capta en forma de desasosiego, inquietud o desazón frente a la propia existencia, pero no como mensaje que llegue hasta nosotros desde no se sabe qué lugar⁷. La palabra es puesta por el *Dasein*, en respuesta a la llamada. Sólo él puede aventurar las palabras con las que puede decirse el contenido de la llamada y esbozar el discurso que ha de corresponder a su actitud frente al mismo, a su actuar en consonancia con él.

En un pasaje de singular belleza, Heidegger nos dice que

la llamada no relata ningún hecho, ella llama sin ruido de palabras. La llamada habla en ese modo desazonante que es el *callar*. Y habla así tan sólo porque la llamada no llama a entrar en la habladuría pública del uno, sino que, sacando de ésta, llama al silencio del poder-ser existente. ¿Y en qué se funda la desazonante, fría y ciertamente inevidente seguridad con la que el vocante acierta en el interpelado, sino en que el *Dasein*, aislado en sí mismo dentro de su desazón, es para sí mismo absolutamente inconfundible? ¿Qué es lo que le arrebató al *Dasein* tan radicalmente la posibilidad

7 Un paso más en esa dirección lo da Jankélévitch en *La mala conciencia*, al abordar de una forma peculiar el análisis de la experiencia de la vergüenza. Para él, “la vergüenza lucha contra la falta como la fiebre lucha contra la infección; pero así como la fiebre prueba la vitalidad de un organismo que resiste desesperadamente al peligro de la muerte, así la vergüenza es testimonio de nuestro pudor o, como suele decirse, de nuestra conciencia; no nos ruborizaríamos si no tuviésemos mala conciencia, pero no tendríamos mala conciencia si no hubiésemos guardado el sentimiento de nuestra dignidad y esta especie de orgullo delicado y secreto que ennoblece a tantas conciencias caídas” (Jankélévitch, *La mala conciencia* 106).

de malentenderse desde alguna otra parte y la posibilidad de desconocerse, sino el desamparo en el cual está abandonado a sí mismo?

La desazón es el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo (Heidegger, 2005: 277).

Aunque es bien cierto que la encubre la distracción y el ruido que la acompaña. En efecto, para hacer frente a la desazón hay que salir de uno mismo, distraerse, alienarse en cierta forma. Debido a esto, nada más fácil para el que la padece que hundirse en el zumbido del enjambre. Perderse en la masa proporciona una confianza tal que quien ha llegado a ella huyendo de la desazón tiene dificultades para apartarse y volver a ubicarse en la diferencia.⁸

En consecuencia, ninguna ilusoria visión de la muerte, ninguna elucubración acerca del más allá, puede conducirnos a la superación de la misma. La muerte está-ahí, para cada uno de nosotros, esperándonos en un claro del bosque, y la aceptación de ese hecho incuestionable tan sólo se convierte en algo positivo cuando actúa como un aldabonazo que nos despierta de la modorra y nos revela con absoluta claridad la posibilidad de imponernos la tarea de llegar a ser lo que queremos ser. Ser para la muerte es al mismo tiempo ser en plenitud para la vida. La dicotomía se manifiesta tan superficial y equívoca en este nivel de interpretación que parece extraño que Heidegger haya podido ser, en ese punto, objeto de tan erráticas interpretaciones. El mismo Sartre se queda en esa engañosa superficialidad. Porque, ¿acaso cabe definición alguna de nuestra existencia haciendo abstracción del horizonte de la muerte? Como certeramente afirma Vladirmir Jankélévitch,

la furtiva muerte no está encerrada en la vida como el contenido en el continente, la joya en un cofre o el veneno en un frasco. ¡No! La vida está a la vez investida y penetrada por la muerte; envuelta por ella de cabo a rabo, empapada e impregnada por ella. El que el ser hable únicamente del ser y la vida de la vida es debido únicamente a una lectura superficial y demasiado literal. La vida nos habla de la muerte, no habla de otra cosa más que de la muerte (Jankélévitch, 2002: 66).

8 Pero, por otra parte, nada más ilusorio que pretender una existencia *pura*. Jankélévitch lo ha planteado en estos términos: “El hombre no es a la vez ángel y bestia, es mitad-ángel-mitad-bestia, es alternativamente ángel y bestia, pero la bestia, por su parte, es para el ángel a la vez órgano y obstáculo. Las relaciones infinitamente equívocas entre la bestia y el ángel nos demuestran que si la pureza no está nunca al alcance de la mano, la impureza no es más inextricable, irremediable y definitiva” (Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro* 180).

Previamente había insistido en que “La pureza semeja a la muerte, que también es una especie de pureza y que, para todo nuestro ser, representa lo mismo que la nada para el todo”. (Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro* 9).

Jankélévitch se aproxima así, más de lo que le hubiese gustado reconocer – dada la fobia a todo lo alemán que desarrolló tras las aberraciones del nazismo–, al planteamiento heideggeriano del problema de la muerte. Esta impresión se fortalece aún más cuando le vemos detallar su forma de aproximación al asunto que nos ocupa. En efecto, para él, “hay al menos tres maneras de eludir el obstáculo de la indecibilidad: la primera es el *eufemismo*, la segunda la *inversión apofántica*, y la tercera, que será la nuestra, la *conversión a lo inefable*” (Jankélévitch, 2002: 68). Aun así, en la posibilidad de filosofar acerca de la muerte, la *conversión a lo inefable* es en realidad reconocimiento de lo inefable, confrontación con aquello que es absolutamente imposible rodear. Porque no es un obstáculo en el camino, sino que es el final del camino mismo para cada uno de nosotros.

Por otra parte, también plantea con claridad los elementos que permiten remarcar su distancia con respecto a Heidegger pues, para él,

la muerte representa la precariedad, la fundamental inconsistencia de todo lo que es humano: lejos de proporcionar a una vida esencialmente infundada el fundamento y la base que le faltan, abre en esta vida, por el contrario, el hueco y el vacío problemático del no-sentido; la mortalidad termina por hacer fugaz, poroso, fantasmal, ese devenir privado de antemano de consistencia. La muerte no es del mismo signo ni tiene el mismo sentido que la continuación del ser, sino un sentido y un signo contrarios: contradice esa continuación es el menos de su más, la negación de su positividad. La relación de nuestro ser con su propia nada arruina completamente los cimientos de este ser. ¿Cómo iba a poder la muerte cimentar el sentido de la vida? La muerte tiene tan poco de cimiento, que si hay algo que necesite cimentarse es precisamente ella misma (Jankélévitch, 2002: 75-6).

En efecto, pensar la muerte se aproxima más a indagar a propósito de la nada que a una labor destinada a fundamentar la existencia. Aunque se haya intentado tantas veces, la reflexión sobre la muerte no conduce, por sí misma, a una fundamentación del sentido de la vida. Más bien sucede lo contrario, ya que alumbramos pensamientos que nos incitan a vaciar la vida de sentido o a fiar la posibilidad del sentido en alguna forma de trascendencia. No sin razón afirma Jankélévitch que “la muerte cierra todas las salidas y detiene toda futurición. En ningún caso, de ninguna forma, en ninguna circunstancia, bajo ninguna condición, en ningún momento la muerte desmiente su gran rechazo. La muerte no es el horizonte infinito que nos atrae, sino el muro opaco que nos detiene” (Jankélévitch, 2002: 84).

La realización de nuestras posibilidades tiene un acicate y un momento de balance radicales debido a la conciencia de la inevitabilidad de la muerte. Jankélévitch señala que “la muerte permite la realización de nuestros posibles, pero no crea esos posibles”. Y añade además que “la muerte, contándonos parsimoniosamente los años, impide la realización íntegra de la mismidad, y la mismidad irrealizada se queda fuera y más allá de una muerte siempre prematura” (Jankélévitch, 2002: 422).

La muerte siempre llega a destiempo, por esperada que sea. Con su arribada, para aquellos que sobreviven a la muerte del otro, se hace imperiosa la obligación de gestionar, tanto de forma individual como colectiva, los peligros de la nihilización de la existencia. Para lograrlo, Jankélévitch propone lo siguiente:

El misterio de la nihilización es por tanto paradójicamente nuestra esperanza, a pesar de que no sea en absoluto una razón para esperar (pues no tiene pruebas ni razones para ello). La consagración del intervalo vivido, consagración que resulta de la muerte, nos remite en definitiva a la vida misma. Pues no hay nada más precioso que la vida. La inminencia de la muerte pone al descubierto este infinito valor del Ser que durante el transcurso de su continuación permanece generalmente insensible. Y este valor infinito es independiente del género de vida que se haya vivido (Jankélévitch, 2002: 430).

Para terminar esta aproximación a una cuestión que siempre habrá de superarnos, parece imprescindible una referencia a la filosofía, que ha considerado desde su mismo origen que el problema de la muerte era una de sus cuestiones centrales. Al mismo tiempo, la importancia de esta cuestión en la historia de la filosofía nos conduce a evocar su vinculación con las cuestiones éticas esenciales. Pongamos pues de relieve cómo, en *La paradoja de la moral*, recuerda Jankélévitch que “Pascal, al considerar lo irracional de la muerte y el vacío al que estamos abocados, se preguntaba si filosofar valía la pena”. Y respondía con contundencia: “Claro que sí, la filosofía vale la pena a condición de no eludir el problema radical de su propia razón de ser, que siempre es, en algún grado, moral” (Jankélévitch, 1983: 12).

El poema de Heidegger que he citado páginas atrás, nos hablaba de un dios ateo, de un dios que era en realidad el único ateo posible, el único que no podía creer, creer en sí mismo, en su omnipotencia, en su omnisciencia, en su intemporalidad. También nos hablaba de la muerte, como lo único que se renueva sin cesar, formando parte de la realidad anular del Ser, entregada a un eterno recomenzar (Heidegger, 2000: 75). Tal vez, ante palabras como esas, ante cada una de las palabras de ese breve poema, lo mejor habría sido seguir el consejo de Wittgenstein, guardando un cauteloso y fascinado silencio. A pesar de ello, he intentado, de la mano de Derrida, Heidegger y Jankélévitch, romper ciertas inercias, arriesgándome así a quedar enzarzado en el insondable enredo en que uno se mete al tratar de hablar de lo indecible. Bien sabía al inicio de estas páginas, como bien sé al finalizar las mismas, que el resultado jamás podrá ser satisfactorio. Aun así, reconozcamos que tan humano como irreprimible es el deseo de pensar la muerte y, desde ese pensar, buscar alguna forma de apuntalamiento del sentido de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, H. - HEIDEGGER, M., (2000) *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.
- CRITCHLEY, S., (2007) *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*. London : Verso.
- DERRIDA, J., (1967) *De la grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit.
- , (1992) *Points de suspensión*. Paris: Galilée.
- , (1999) *Feu la cendre*. Paris : Des Femmes.
- , (1974) *Glas*. Paris: Galilée.
- , (1986) *Schibboleth, pour Paul Celan*. Paris : Galilée.
- , “ Carta a Michel Deguy ” (20.08), IMEC-Arhives, Fonds Deguy, DGY 26.7.
- , (1994) *Politiques de l’amitié*. Paris : Galilée.
- , (2001) “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement“. En: SOUSSANA, G. – DERRIDA, J. – NOUSS, A., *Dire l’événement, est-ce possible ?*, Paris: L’Harmattan, 79 - 112.
- , (2004) “Histoire du mensonge“. En: VVAA, *Derrida*, Paris : Cahier de L’Herne.
- HEIDEGGER, M., (2005) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- JANKÉLÉVITCH, V., (1987) *La mala conciencia*: México, FCE.
- , (1990) *Lo puro y lo impuro*. Madrid: Taurus
- , (2002) *La muerte*. Valencia: Pre-textos.
- , (1983) *La paradoja de la moral*. Barcelona : Tusquets.
- LÉVINAS, E., (1991) *La mort et le temps*. Paris: Éditions de l’Herne.
- ORTEGA Y GASSET, J., (2001) “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte“. (Edición de MOLINUEVO, J. L. y HERNÁNDEZ, D.), *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, 9 -27.