

SER PARA LA MUERTE:  
EL TIEMPO EXTÁTICO Y EL TIEMPO DE LA MEMORIA

ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ\*

RESUMEN. La cuestión fundamental que atraviesa el presente escrito es la pregunta por un tiempo que históricamente la filosofía occidental en tanto metafísica de la presencia ha dejado a un lado: el futuro. Se parte del análisis que hace Heidegger en *Ser y tiempo* de la temporalidad que se desvela del análisis existencial del *Dasein* y que él llama “tiempo extático”, del tiempo de la *différance* derrideana como desplazamiento y, por último, del tiempo de la memoria de la psique que Freud reconoce como de *retardamiento* (*après coup*), pues estos tres fenómenos temporales son paradigmáticos para pensar el tiempo como posibilidad más que como presencia.

PALABRAS CLAVE. Temporeidad extática, memoria, fenomenología derrideana, *psique* freudiana, muerte.

La cuestión fundamental que atraviesa el presente escrito es la pregunta por un tiempo que históricamente la filosofía occidental en tanto metafísica de la presencia —que consiste, por decirlo de manera expedita, el gesto filosófico de pensar el ser como lo presente— ha dejado a un lado: el futuro. He decido partir del análisis que hace Martin Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>1</sup> de la temporalidad que se desvela a partir del análisis existencial de *Dasein*<sup>2</sup> y que él llama “tiempo extático”, del

\* Profesora de tiempo completo del Colegio de Filosofía de la UNAM. Dirección electrónica: rosauramart@hotmail.com

<sup>1</sup> He decidido trabajar con la traducción al castellano de *Ser y tiempo* (2003) de Jorge Eduardo Rivera por considerarla una obra que recrea el texto alemán y se aleja de la traducción casi literal y poco comprensible de José Gaos.

<sup>2</sup> Las dos traducciones de *Ser y tiempo* al español (la primera, por José Gaos publicada en México por el Fondo de Cultura Económica en 1951; la más reciente, por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga publicada primero por la Editorial Universitaria de Chile en 1997, reeditada en España por Trotta), traducen *Dasein* como “ser-ahí”. *Dasein* es un término

tiempo de la *différance*<sup>3</sup> derrideana como desplazamiento y, por último, del tiempo de la memoria de la psique que Freud reconoce como de

---

del alemán que combina las palabras *da* (ahí) y *sein* (ser) y que significa “existencia”. En alemán, es una palabra de uso cotidiano, y en ningún modo especializada o exclusiva de la jerga filosófica. Heidegger la utiliza para indicar el modo esencial de la existencia del ser humano que es estando siempre en el mundo (*ahí*). He decidido usar el término en alemán y no “ser-ahí” porque en un amplio ámbito académico se entiende, por un lado, que se trata de la categoría fundamental heideggeriana y, por otro, “ser-ahí” no es un término del español y, por lo tanto, no arropa el uso cotidiano que sí tiene en alemán.

<sup>3</sup> *Différance* ha sido traducida al español como *diferancia* o *diferenzia*. El interés central de Derrida con esta violencia ortográfica es que en francés resulta ser una falta silenciosa de ortografía, esto es, no hay manera de distinguir fonéticamente *différence* de *différance*. La única forma de saber si se trata de esta palabra con *e* o con *a* es en su forma escrita. Esta imposibilidad de reconocimiento desde la voz denuncia, según Derrida, lo falso de la creencia de la presencia plena en el discurso, en la *phoné*. Es por esto que la traducción al español por *diferenzia* me parece mucho más afortunada que *diferancia*, pues en esta segunda se reconoce la falta ortográfica desde la voz, cuestión que el cambio de *c* por *z*, salva. Yo he preferido usar el término en el original francés, pero en la mayoría de las citas a Derrida se encontrará *diferancia* por *différance*, respetaré la elección del traductor. Dice Derrida en “La *différance*”: “[...] designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye ‘históricamente’ como entramado de diferencias” (Derrida, 2003: 47-48). Y más adelante agrega: “La *diferancia* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ‘presente’, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis ‘originaria’ e irreductiblemente no-simple, pues, *sensu* estricto, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, análogicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar *archi-escritura*, *archi-rastro* o *diferancia*. Esta (es) (a la vez) *espaciamiento* (y) *temporalización*” (2003: 48-49).

*retardamiento*,<sup>4</sup> pues considero que estos tres fenómenos temporales son paradigmáticos para pensar el tiempo como posibilidad más que como presencia.

En *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene, por un lado, que la totalidad del ser de *Dasein* es el cuidado y, por otro, que el cuidado tiene como unidad originaria de su estructura a la *temporeidad*. Por un lado, la *temporeidad* es estar dentro del tiempo, dentro de cierta temporalidad y, por otro, el cuidado refiere fundamentalmente a la existencia de *Dasein* en tanto *pre-ocupación* sobre su final, esto es, sobre su muerte. El cuidado podría pensarse un habitar-se desde siempre anticipando la muerte. Pero esta temporeidad resulta además muy particular, pues, describe Heidegger, en ella todos los tiempos gramaticales están *fuera de sí*. Heidegger la llama *extático-horizontal*. El cuidado es “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo)-en medio-de” (Heidegger, 2003: 335): “*Temporeidad es el originario ‘fuera de sí’, en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente [...] los llamamos *éxtasis* de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*” (2003: 346. Cursivas de Heidegger).

Esto quiere decir que la temporalidad de la existencia de *Dasein* no es ontológica, fundamental o esencialmente lineal y que en un segundo momento por, digamos, avatares ónticos se desajusta y sale de su curso armónico. Lo que Heidegger sostiene en *Ser y tiempo* es que el tiempo existencial es ya desde siempre un horizonte en el que los tiempos gramaticales se traslapan o se especulan<sup>5</sup> para producir una temporalidad única. Subrayemos que esto no quiere decir que cada tiempo gramatical esté de manera *a priori* en el horizonte existencial de *Dasein* para después alterarse unos con otros; la temporeidad extática es ese espacio de especulación que se presenta pero en la forma de haber-

---

<sup>4</sup> *Nachträglichkeit* es el término en alemán que Freud utiliza para señalar este fenómeno temporal psíquico. Para el psicoanálisis, este fenómeno no refiere únicamente a cómo los recuerdos producen efectos en el momento de su impresión y tiempo después, sino también a que la recuperación de la huella mnémica nunca es tal y como fue en su primera inscripción, pues viene siempre modificada, por el simple paso del tiempo o por el nuevo contexto en el que se recupera.

<sup>5</sup> En el sentido de una mutua reflexión y, por lo tanto, alteración.

sido desde un futuro que no es un presente futuro, sino la anticipación de una finitud que irrumpe. El haber-sido del que habla Heidegger indica que la experiencia de esta finitud apunta a un ya desde siempre haber-sido finito o, como él lo formula, *ser hacia la muerte*.

Así, *Dasein ya desde siempre ha sido* futuro, haber sido es un haber sido futuro. *Dasein* se anticipa como haber sido futuro, en un movimiento que vuelve hacia atrás para un retornar comprensor de su más propio ser. En otras palabras, *Dasein* ha sido *ya desde siempre* arrojado hacia el futuro. El haber sido no tiene sentido más que desde la apertura al futuro como finitud, como *ser-hacia-la-muerte*. Que *Dasein* sea fundamentalmente futuro o “venidero” quiere decir que es posibilidad. Esto es, mientras llega el final y porque hay un final, *Dasein* es posibilidades, pues éstas solo son en tanto hay un límite (sin límite no hay posibilidades, pues solo la imposibilidad muestra lo posible). O, sólo porque hay muerte hay futuro, hay tiempo, lo otro implicaría eternidad.

Por lo tanto, la historia de *Dasein* es también presente en el “haber-sido”.<sup>6</sup> Esto es, el pasado de *Dasein* se hace presente en la forma de haber sido, pues el haber sido es una experiencia del ahora (soy lo que he sido). El haber-sido de *Dasein* no debe entenderse ni como hubiera-sido ni como haya-sido, pues el haber-sido no indica condicionalidad o tiempo hipotético que pudiese interpretarse como fantasías que no han producido efectos fundantes en la vida de *Dasein*. “Siempre he sido arrojado” podría ser la expresión que concentraría los movimientos de la temporalidad extática, pero su comprensión debe expandirse hacia todos los caminos de historización que esta frase abre y no pensarse de manera lineal o armónica. Se trata de una travesía con infinitas posibilidades de viaje desde los, digamos, tiempos gramaticales. Este haber-sido se juega desde la apertura al futuro y por eso es anticipación. Esto quiere decir que sólo porque *Dasein* es “venidero” o abierto a posibilidades es que “ha sido”, esto es, desde siempre ha estado arrojado o ha sido en el modo de arrojado hacia el fin. La existencia se juega con la carga del legado, pero en un itinerario proyectante. Cito a Heidegger:

---

<sup>6</sup> “Haber-sido” es una experiencia presente como su nombre gramatical de “presente perfecto” lo indica.

Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era*. Pero, hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede *ser* su más propio ‘como él ya siempre era’, es decir, su ‘haber-sido’. Sólo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un ‘yo *he sido*’, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venideramente en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El Dasein sólo puede *haber sido* en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro (Heidegger, 2003: 343. *Cursivas mías*).

Por lo tanto, el tiempo primordial de la temporeidad<sup>7</sup> extático-horizontal es el futuro. Esto es, el tiempo que domina la existencia es ese de lo que aún no ha sido, pero, se trata de un *aún no* que tiene efectos tanto en el presente como en el pasado. El futuro es un anticiparse a sí habiendo ya sido (Heidegger, 2003: 343). La existencia de *Dasein* es esencialmente su “proyecto”: “Anticipándose esencialmente a sí mismo, él se ha proyectado hacia su poder-ser *antes* de toda mera y ulterior consideración de sí mismo” (2003: 421, *cursivas de Heidegger*). Heidegger concluye esto en tanto *Dasein* es, dice, un *ser-para-la-muerte*. El cuidado es estar vuelto hacia la muerte. Sabemos que la muerte que Heidegger describe no es la biológica, sino la muerte existencial que *Dasein* vive: “El Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*” (2003: 347, *cursivas del autor*). *Dasein* se sabe finito, sabe que sus días están contados y con esto vive cada instante de su existencia, sin importar que lo asuma o intente denegarlo. La muerte, como el acontecimiento insuperable, hace de *Dasein* un ser que vive su vida en el presente cargando su historia, sí, pero también con el acecho de lo que aún no llega: “La muerte no se añade a Dasein al

---

<sup>7</sup> La estructura originaria de Dasein en tanto cuidado es la temporeidad.

‘final’, sino que Dasein es, en cuanto cuidado, el fundamento arrojado (es decir, negativo) de su muerte” (Heidegger, 2003: 325).

Lo que parece esencial y revolucionario de esta temporalidad es que despoja de todo fundamento al tiempo de la presencia peligrosamente comprometido con las identidades. Sin embargo, para que este cambio de dirección resulte radicalmente tropológico, debemos prestar atención a la modificación que tanto la historia como el porvenir sufren con cada decisión o elección de proyecto (de posibilidad). La fenomenología de la escritura, que describe Derrida, y la ontología que de ahí se desprende, resultan especialmente reveladoras en este punto del análisis. La deconstrucción es además un puente privilegiado entre Heidegger y Freud, pues el tiempo de la *différance* vincula el tiempo extático de *Ser y tiempo* con el tiempo de la memoria del aparato psíquico freudiano. Digo los vincula porque sabemos que las preguntas del pensar de Heidegger y aquellas de Freud, aunque coinciden en puntos importantes en *Ser y tiempo* (esta temporalidad fuera de sí misma o no lineal, el análisis sobre la angustia y el de lo ominoso), no son las mismas, no parten de las mismas preocupaciones como tampoco pertenecen a la misma región del pensar. Sin embargo, por un lado, en el análisis existencial de *Dasein*, Heidegger aborda cuestiones ontológicas que conciernen al psicoanálisis y, por otro, la concepción de memoria psíquica del psicoanálisis tiene consecuencias ontológicas fundamentales. Derrida es el pensador que *en este punto* puede aparecer como un eslabón entre Heidegger y Freud, pues la fenomenología de la escritura muestra cómo el ser y la existencia humana tienen vasos comunicantes. En otras palabras, hay en el pensamiento de Derrida un camino que permite transitar entre la ontología y la existencia específicamente humana.

Líneas antes dije que el tiempo como presencia estaba peligrosamente liado con el pensar en términos de identidades. Me refiero a que entender el tiempo como un pasaje continuo de presentes y de presencias está comprometido con la metafísica de la presencia, esto es, con la posibilidad de pensar las cosas o los fenómenos como esencias a-históricas y, por lo tanto, inalterables e idénticos a sí mismos. Derrida es uno de los pensadores contemporáneos que dedicó gran parte de su trabajo a la denuncia de las consecuencias ético-políticas del compromiso metafísico con la identidad. Más allá de las prescripciones éticas que

puedan pensarse para proteger la dignidad de todo *Dasein*, de toda comunidad o Estado, lo que resulta fundamental es que si el tiempo está *esencialmente* fuera de sí mismo, una ontología de la presencia es insostenible y, por lo tanto, el Ser no es sustancia pura y plena. Esto es lo que el ser en tanto tiempo devela.

Si el Ser no es presencia sino tiempo, todos los compromisos que la filosofía ha adquirido con la metafísica resultan insostenibles (identidad, sustancialidad, verdad, conciencia, razón, etcétera) y la ontología debe reformularse. El ser como tiempo y como existencia devela una ontología en la que se muestra siempre acechado por la ausencia —la ausencia le va. En *Espectros de Marx*, Derrida explica que el ser es lo que es y al mismo tiempo lo que no es. Esto quiere decir que lo que es, es fantasma, es espectro y el ser es, en consecuencia, el espacio y tiempo de la *indecidibilidad*.<sup>8</sup> En otras palabras, acerca de todo lo que es y se “presenta” no podemos juzgar si está presente o ausente; la decisión es imposible, pues los entes y los fenómenos son al mismo tiempo lo que han sido y lo que aún no. Los tiempos del “haber-sido” y del “aún no ha sido” se “presentan en tanto ausencia” o habitan y atraviesan lo que se presenta. Todos estos juegos del lenguaje en los que parece que lo que se dice no tiene sentido porque hay una contradicción deben más bien interpretarse desde el reconocimiento de que la gramática de nuestras lenguas se corresponde con una interpretación metafísica del mundo. En consecuencia, el verbo ser y el principio de no contradicción son el fundamento de la sintaxis y del *buen* sentido. Derrida no sostiene que no haya nada presente y que no tomemos decisiones. Para la deconstrucción, por un lado, hay presencia no plena; presencia escribiría Derrida para señalar que la tachadura deja ver algo presente aunque no plenamente, pues

---

<sup>8</sup> Los indecibles son conceptos indeterminados que muestran dónde el orden clasificatorio se cae. Esto es, marcan el límite del orden y disturban la lógica de las oposiciones. Los indecibles no tienen carácter propio o determinado; se trata de un juego de posibilidades, de un movimiento dentro y fuera de las oposiciones. El suplemento, por ejemplo, es un indecible pues es, a la vez, algo que suple, que puede estar en lugar de y algo que está de más, que se adhiere o se adiciona. Es importante aclarar que, por un lado, para Derrida la filosofía no tiene escapatoria de los indecibles y, por otro, que la deconstrucción no es un intento por dominar la indecidibilidad.

algo lo tacha, lo atraviesa y lo habita como otro. Por otro lado, más allá de que debamos o no tomar decisiones y hacer juicios, dice Derrida, las tomamos y los hacemos. De hecho, asumir la indecidibilidad más bien radicaliza la responsabilidad sobre el juicio en tanto la decisión se hace sobre algo que no está plenamente presente, esto es, la certeza es imposible. La deconstrucción no abandona la necesidad de hacer ontología porque decir que el ser es fantasma no implica que haya nada. Eso sería teología negativa y la deconstrucción no apunta hacia la afirmación y privilegio de la ausencia sobre la presencia, sino al movimiento pendular —rítmico, mas no armónico— entre presencia y ausencia. El fantasma (el ser) es una presencia-ausencia, un indecible sobre el que podemos decir “está presente” y “está ausente”; el fantasma ocupa el espacio sin saturarlo, esto es, lo asecha. A la reformulación —que no abandono— de esta ontología, Derrida la nombra *fantología*.<sup>9</sup>

Llamemos a esto una *fantología*. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (del *to be* en el supuesto de que haya ser en el *to be or not to be*, y nada es menos seguro que eso). Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las *comprendería*, pero incomprehensiblemente. ¿Cómo *comprender*, en efecto, el discurso del fin o el discurso sobre el fin? ¿Puede ser comprendida la extremidad del extremo? ¿Y la oposición entre *to be* y *not to be*? *Hamlet* ya comenzaba por el retorno esperado del rey muerto. Después del fin de la historia, el espíritu viene como (*re*)*aparecido*, figura a la vez como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez (Derrida, 1995: 24, cursivas de Derrida).

<sup>9</sup> Para la traducción de la palabra *fantologie* de Derrida por “fantología”, véase la nota al pie de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, traductores de *Espéctros de Marx* (Derrida, 1995: 24n.).

“Todo *está* ausente” sería una buena formulación de esta ontología. Pues la ausencia *está*...

Por otro lado, si el espectro regresa compulsivamente, lo que habría que preguntarse es si podemos sostener algo como el fin de la historia; pues el retorno del fantasma sigue la lógica de la iterabilidad, esto es, de la repetición en diferencia. En esa lógica, cada acontecimiento modifica, al mismo tiempo, la memoria y el destino. Lo más interesante en este punto es que eso que el Ser no es y que le va, no es sólo lo que fue y lo atraviesa ahora como herencia, sino también lo que podrá ser —o no— en un futuro. La misma idea de espectro remite a esta proyección expectante, en tanto su ominosidad recae en que puede “aparecerse” —o no— en cualquier momento y circunstancia. En este sentido, la historia está más bien siempre por venir —por escribirse—, y la experiencia ontológica inmersa en la lógica del *a posteriori*, constantemente desplazada y en retardamiento; pero se trata de un retraso que es siempre una espera radical.

El espectro es uno de esos nominativos que Derrida califica de indecibles, esos términos que escapan toda lógica binaria, que indican dos sentidos opuestos y que, por lo tanto, ponen en cuestión la metafísica de la presencia. El fantasma no está ni presente ni ausente o, está presente y ausente al mismo tiempo. No podemos decir que un espectro se presente, pero su atípica aparición produce efectos que le anuncian. La espectralidad es una economía de fuerzas que “hace cosas”. Pero hay otro sentido de espectro, el de posibilidad de visibilidad:

El espectro, como su nombre lo indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello, aquello que uno cree ver y que proyecta: es una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera la pantalla, a veces; y una pantalla siempre tiene, en el fondo, en el fondo que es ella, una estructura de aparición desapariciante (Derrida, 1995: 117; las cursivas son de Derrida).

Es el espectro lo que posibilita al Ser; paradójicamente, la espectralidad es lo que echa luz sobre los entes y los muestra.

El Ser en Derrida, como en Heidegger, es Tiempo. Pero, como dije antes, la fenomenología de la escritura, tan cardinal para la crítica a la metafísica de la presencia de la deconstrucción, resulta develadora para el tema que aquí me ocupa. La escritura de traza —que no la fonética— despliega esta temporalidad extática. En “Freud y la escena de la escritura” (1989), Derrida, haciendo uso de la analogía de Freud entre la *psique* y un artefacto de escritura, describe el proceso de la inscripción de una huella como un fenómeno temporal. Hay un tiempo de la escritura, dice Derrida, pero hay que radicalizar esta idea: el tiempo es el tiempo de la escritura.

La inscripción de un trazo depende de una economía de discontinuidad, esto es, un espaciamento entre el ejercicio de presión y su interrupción. La continuidad de estimulación no daría ni cualidad ni sentido. Freud, en su “Nota sobre la ‘pizarra mágica’” (1984a), describe este mismo fenómeno en relación con el tiempo de la *psique*. En este curioso texto, la memoria está representada por una tablilla de cera dentro de un mecanismo de escritura de tres capas. Se trata de un juguete infantil, una pizarra mágica. Y es mágica precisamente porque cumple con dos funciones que ningún útil de escritura (pensemos en el pizarrón o en una hoja de papel) podía cubrir al mismo tiempo: recepción infinita de signos y archivamiento duradero. El particular diseño de este artefacto permite que, al mismo tiempo que se traza, se guarde y, si se borra, la desaparición del signo es meramente aparente; hay una parte de la pizarra que archiva todo lo inscrito en ella. Lo que facilita el cumplimiento de estas dos funciones es que se trata de un diseño estratificado. Decía que hay tres capas: la última, es una capa de cera de color oscuro sobre un cartón, sobre ella hay una hoja encerada transparente y una hoja que sirve de protección al estrato medio para que no se rasgue. Estas dos hojas están fijas en el extremo superior y libre en el inferior. La hojas pueden separarse entre sí, salvo en los lados laterales. Lo más interesante es que para escribir sobre este dispositivo no es necesaria la tinta, sino que se hace con un punzón que graba las inscripciones sobre la capa de cera. Cuando se traza, la capa de papel encerado se adhiere a la cera y se percibe la impresión. Pero si

este contacto se rompe, la escritura desaparece. Así que la capacidad de recepción es ilimitada. Pero también lo es la capacidad de archivamiento, pues, como describe Freud, la desaparición o borradura de lo escrito es tan sólo una ilusión. Si levantamos la lámina de celuloide y el papel encerado podemos ver cómo todo trazo ha quedado grabado en la capa de cera.

El problema que resuelve esta analogía de la psique con un artefacto de escritura era uno de los más viejos del psicoanálisis: ¿cómo representar un único sistema psíquico que cumpla con dos funciones que se excluyen entre sí: percepción y memoria? Para Freud, el sistema percepción-conciencia y el sistema mnémico-inconsciente son funciones opuestas que deben llevarse a cabo en espacios distintos (por eso sus dos diseños de aparato psíquico son topológicos). La pizarra mágica cumplía perfectamente con esta condición, pues primero, la hoja de protección y expuesta hacia el exterior que recibe la fuerza irruptora del punzón no guarda registro o huella alguna de las excitaciones y queda siempre libre para la recepción de nuevos estímulos; segundo, la huella sólo se registra en la capa de cera. Cuando sale al mercado la pizarra mágica, Freud queda fascinado; por fin una máquina que, como el aparato psíquico, archiva y recibe infinitamente.

Muchas cuestiones medulares para el psicoanálisis se desprenden de esta analogía, pero la cuestión de la temporalidad de la *psique* o de la memoria me parece la más revolucionaria y a la que menos atención se ha prestado. En Freud, el fenómeno del tiempo es un problema, sorprendentemente, dejado de lado. Las principales referencias que Freud hace sobre el tiempo en “Más allá del principio del placer” (1984c: 27-28), “La negación” (1984b: 256) y en la “Nota sobre la ‘pizarra mágica’” (1984a), son todas simples menciones y ninguna se sigue de un análisis a profundidad sobre la experiencia psíquica de la temporalidad. En estos tres pasajes, Freud apunta principalmente dos cuestiones: primero, que el tiempo es un fenómeno exclusivo de la vida consciente, esto es, que el inconsciente es *atemporal* y segundo, que la sensación del paso del tiempo es un efecto de la interrupción de la excitación o *catexis* ejercida por el inconsciente sobre la conciencia. El segundo fenómeno Freud lo ilustra con tentáculos o antenas que “salen” del inconsciente y excitan la conciencia de forma periódica. Cada vez que la conciencia es “tocada” por

estas inervaciones hay percepción; es la discontinuidad en esta excitación lo que provoca la sensación del paso del tiempo. Dice Freud en la “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”:

He supuesto que inervaciones de investidura son enviadas y vueltas a recoger en golpes periódicos rápidos desde el interior hasta el sistema *P-CC*, que es completamente permeable. Mientras el sistema permanece investido de este modo, recibe las percepciones acompañadas de conciencia y transmite la excitación hacia los sistemas mnémicos inconscientes; tan pronto la investidura es retirada, se extingue la conciencia, y la operación del sistema se suspende. Sería como si el inconsciente por medio del sistema *P-CC* extendiera al encuentro del mundo exterior unas antenas que retirara rápidamente después que estas tomaran muestras de sus excitaciones. Por tanto, hago que las interrupciones, que en la pizarra mágica sobrevienen desde afuera, se produzcan por la discontinuidad de la corriente de inervación; y la inexcitabilidad del sistema de percepción, de ocurrencia periódica, reemplaza en mi hipótesis a la cancelación efectiva del contacto (Freud, 1925: 247).

El tiempo es un tema poco estudiado por Freud precisamente porque lo identifica con la experiencia consciente. El inconsciente, en tanto atemporal, sería el sitio del almacenamiento perfecto, pensando la perfección como el archivamiento de presencias plenas. En esta interpretación, “el tiempo, en lugar de roer los recuerdos, sería el efecto de un sistema que los protege” (Doane, 1996: 342). Pero Freud se equivoca cuando piensa el inconsciente como atemporal. Es verdad que el tiempo del inconsciente no es precisamente el mismo que aquél de la conciencia, pero la memoria tiene una temporalidad. El tiempo que Freud identifica como el efecto de la interrupción de la excitación —o de la escritura en el caso de la pizarra mágica— es el tiempo de la metafísica de la presencia. Esta temporalidad que es continua, fluida y que puede también pensarse como una acumulación y secuencia de presentes no corresponde a la del inconsciente. En el diseño de la pizarra mágica que he descrito

antes, las huellas de lo escrito se van traslapando unas sobre otras, se adhieren unas a otras y forman, en esta combinación, no una suma de dos (o más) huellas que pudiesen diferenciarse, sino una unidad, sí compleja, pero unidad. Por lo tanto, la temporalidad del inconsciente es una economía de la *sobre-escritura*. En este sentido, la memoria, como tejido de huellas mnémicas que se superponen, implica una historicidad donde el tiempo es un fenómeno conflictivo y no armónico. Y es conflictivo precisamente porque la superposición de los registros mnémicos hace imposible que se pueda colegir una temporalidad lineal.

El tiempo de la existencia es éxtasis y el tiempo de la memoria es implosión. El *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)* cita que *implosión* es la “acción de romperse hacia dentro con estruendo las paredes de una cavidad cuya presión es inferior a la externa”. Pienso en esta imagen pues me parece que los tiempos gramaticales de pasado, presente y futuro se fragmentan en la memoria, pero no dispersándose sino amalgamándose. Esta misma figura viene a mi mente cuando intento comprender la temporeidad extática del acontecer del Ser. Si dijera que se trata de una cierta explosión, la imagen sería la de un estallido donde los elementos se separan tomando distintos caminos, pero si el rompimiento es hacia dentro se puede pensar en que se mezclan e incluso que en algunos casos se fusionan. Aquí los tiempos se traslapan y se confunden haciendo imposible la tarea de diferenciar con total puntualidad los acontecimientos del pasado y del presente, pero también del futuro.

El tiempo de la conciencia es un efecto del trabajo psíquico inconsciente, pero se trata también de un efecto que tiene la característica de una fantasía. El tiempo de la experiencia consciente no es independiente de la temporalidad implosiva del inconsciente. Clínicamente, esto tiene muchas consecuencias importantes. En primer lugar, la práctica psicoanalítica se ha empeñado en hacer de la interpretación una herramienta con la que se devela que el paciente neurótico está “leyendo” la realidad “presente” con la impronta de su tormentoso pasado. Pero, tormentoso o no, ¿de qué otra manera se puede leer el presente si no es a través de la historia? Lo importante aquí es no caer en una concepción del tiempo, en la que, historia y presente pueden distinguirse. El fenómeno de la implosión temporal indica que el presente se modifica por la historia tanto como la historia se modifica

por el presente. Pero además, la huella mnémica no sólo se altera por las nuevas impresiones que se presentan “hoy”, sino que también se modifica por aquello que podría venir y presentarse. El futuro, como aquello que está *por venir* pero que no sabemos exactamente qué es,<sup>10</sup> y la expectación de este futuro toman parte en la formación y alteración de la huella mnémica. No analizaré a profundidad esta parte, pero para entender la angustia como señal de alarma pueden verse todos los estudios de Freud<sup>11</sup> sobre este estado de ánimo, y lo determinante que como emoción es para el psiquismo humano. La angustia, dice Freud, es una señal para el proceder psíquico de que “algo” amenazante puede aparecer (en el futuro). Y hay que subrayar el *puede*, pues se trata de una posibilidad y no de un hecho. En Freud, como en Heidegger, la angustia es una emoción cuyo objeto es desconocido, no se sabe ante qué se está angustiando y se diferencia del miedo precisamente en que éste último tiene un objeto identificable.

Otra cuestión de consecuencias teóricas —y clínicas— que Freud señala en este texto y que no fue estudiada a profundidad, ni por el mismo Freud ni por Derrida, es que las huellas mnémicas son “duraderas —aunque no *inalterables*” (Freud, 1984a: 244, las cursivas son mías). En el modelo de la pizarra mágica, la capa de cera tiene un perímetro y una materia delimitada, así que cada trazo que se inscriba irá llenando el área y escribiendo encima de lo ya dibujado. Y además, lo ya inscrito hará que las nuevas marcas tomen ciertos caminos, esto es, condiciona el nuevo trazo. La escritura en la pizarra mágica, como en la *psique*, es sobreescritura.

Por lo tanto, el futuro, como en Heidegger, juega un papel fundamental, pues la huella mnémica está siempre abierta a la modificación por venir; esta apertura es performativa en el sentido de que altera

<sup>10</sup>Derrida distingue entre el futuro (*futur*) y el porvenir (*avenir*). El futuro sería aquello que podemos predecir, se presentará, mientras que el porvenir es totalmente incierto. Para Derrida, lo predecible no le quita al futuro su carácter de incierto, pero hace una diferencia conceptual entre estas dos aperturas a lo venidero señalando que el porvenir radicaliza este tiempo gramatical en tanto nunca se presenta. En otras palabras, el futuro para Derrida es “predecible que se presente” mientras que el porvenir es pura apertura a lo venidero.

<sup>11</sup>Véanse, por ejemplo, “Inhibición, Síntoma y Angustia” (1986b) y la primera parte de la 32a conferencia en “Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis” (1986a).

o modifica la huella mnémica a cada instante. La memoria, como la existencia humana, si bien es histórica, tiene la “mirada” puesta hacia el futuro, ¿qué es la memoria sino un recuerdo por venir?

El texto de la pizarra mágica cierra así: “Si se imagina que mientras una mano escribe sobre la superficie de la pizarra mágica, la otra separa *periódicamente* su hoja de cubierta de la tablilla de cera, se tendría una imagen sensible del modo en que yo intentaría representarme la función de nuestro aparato anímico de la percepción” (Freud, 1984a: 247, cursivas mías). Se escribe y se borra, esto es, se archiva y se olvida. Lo importante en este punto es que esto sucede al mismo tiempo. No se traza y luego se desvanece la huella; se trata del instante, de ese imperceptible momento en el que la presión y la cera se confunden. En otras palabras, lo que da lugar a la nueva escritura es que la anterior se va borrando, pero esta pérdida es más bien una fusión; el signo va absorbiendo el contexto y al mismo tiempo lo va resignificando. Esta resignificación no es sólo la de un signo con distintos sentidos dependiendo del lugar de su injertación, esta modificación del sentido tiene su origen en una doble escena en la que, por un lado, cambia el contexto, pero por otro, el signo mismo se modifica. La reescritura tiene este doble efecto en el que el contexto modifica al signo —podemos incluso pensar en la modificación de su arquitectura—, pero el contexto queda también alterado por el signo. La doble escena y el doble efecto requieren de un espaciamiento temporal. La mano que escribe debe tomar respiros y suspender la presión para poder hacer trazos y no boquetes o canales. Debe haber movimiento que abre espacio y tiempo. Cito a Derrida:

La temporalidad como espaciamiento no será simplemente la discontinuidad horizontal en la cadena de los signos, sino la escritura como interrupción y restablecimiento del contacto entre las distintas profundidades de las capas psíquicas, el tejido temporal, tan heterogéneo, del propio trabajo psíquico. No se vuelve a encontrar ahí ni la continuidad de la línea ni la homogeneidad del volumen; sino la duración y la profundidad diferenciada de una escena, su espaciamiento (Derrida, 1989: 309).

¿Pero, la temporeidad extática de la existencia y la temporeidad implosiva de la memoria, no podrían pensarse como una misma temporeidad?

En *Ser y tiempo*, Heidegger dice que, en cierto sentido, la temporeidad y la historicidad dependen de la memoria. El tiempo de la ocupación cotidiana, el tiempo que *Dasein* “se da” tiene agujeros: “Frecuentemente no logramos reconstituir un ‘día’ entero cuando volvemos nuestra mirada sobre el tiempo ‘usado’. Esta falta de integridad del tiempo horadado no es, sin embargo, un desplazamiento, sino un modo de la temporeidad ya siempre abierta y extáticamente *extendida*...” (Heidegger, 2003: 424, cursivas en el original); para aclarar cómo transcurre el tiempo que nos damos, agrega, es necesario primero deshacernos de la “representación teórica de un flujo continuo de horas” (2003: 425). Parece entonces oportuno y productivo añadir —que es lo que he intentado hacer en esta reflexión—, al análisis existencial de *Dasein*, la fenomenología derridiana de la escritura y la formulación freudiana de la *psique* como tejido textual. Haciendo uso de una deducción simple *á la modus ponens*, sabemos que la memoria es escritura y la *psique* es memoria, por lo tanto, la *psique* es un texto.

El ahora, dice Heidegger, no es más que una “articulación discursiva de una *presentación* que se temporiza en la unidad con un estar a la espera que retiene” (2003: 431, cursivas del autor). Cuando decimos “ahora”, referimos, la mayoría de las veces sin darnos cuenta, a otros tiempos. Decimos ahora e implicamos “ahora que ya... ha pasado esto” o “ahora que termine con esto seguiré con esto otro”. El ahora va siempre hacia el pasado y hacia el futuro. No hay tiempos puros. El presente no es un casto ahora, el pasado aún no ha sido y el futuro ya ha sido. Cualquier fenómeno cobrará nuevas dimensiones y nuevos sentidos por el paso del tiempo; y esto no es sólo por una re-interpretación, sino porque hay mutación, esto es, el Ser de los entes, como las huellas de la memoria, se altera porque los nuevos acontecimientos van modificando la historia y el porvenir. Es en este sentido que la historia está aún por escribirse. Pero este “aún no” es liberador y no paralizante.

Esta contingencia hace del Ser fenomenológicamente abierto a la alteración. Esta apertura y fisura ontológica hace imposible pensar en fundamento, origen y esencialidad. Como lo explica Mónica Cragolini:

La fantología, como filosofía de umbrales, se mueve ‘entre’: entre los vivos y los muertos, entre el pasado y la espera. Pero este ‘entre’ no supone un espacio de dialectización posible, sino un ámbito de incertidumbre que no puede ser saldado por ninguna dialéctica, por ninguna síntesis. Este ‘entre’ supone una disyunción del presente que dificulta las filosofías de la presencia y, con ellas, las lógicas identificatorias de lo mismo (Cragolini, 2002: 235-241).

La abertura hacia lo *por venir* es entonces radical. La pregunta obligada en este punto es por aquello que, en última instancia, está en el por venir. ¿Dónde termina el horizonte? Ese punto invisible es la muerte, pero como el espectro, es el punto también que posibilita la visión y el horizonte mismo. Aquí convergen los análisis ontológico, fenomenológico y psicoanalítico. Es la finitud lo que pone en marcha una especie de compulsión archivadora. Hacemos memoria porque nos persigue el peligro de olvidar y, aún más, la amenaza de la muerte. La memoria, como escritura psíquica, es el rodeo que el organismo toma para protegerse de una muerte sin mediaciones o, digamos, de corto circuito.

En términos heideggerianos, *Dasein* es primariamente su ser posible o un pro-yecto. Esto quiere decir que se trata del comprender el *por-mor-de* de algo como una posibilidad del estar-en del estar-en-el-mundo. “El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser-fáctico. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organizara su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe” (Heidegger, 2003: 169). *Dasein* es entonces proyecto en el sentido de estar arrojado o lanzado hacia delante, hacia su futuro. Pero el futuro no es otra cosa sino posibilidad y la posibilidad más radical es, como lo señala el mismo Heidegger, la muerte. La muerte existencial es esa de la que el *Dasein* tiene que hacerse cargo cada vez porque:

[en] cuando poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de

la radical posibilidad de existir. La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción. El estar vuelto hacia el fin cobra mayor claridad fenoménica cuando se lo concibe como un estar vuelto hacia la posibilidad eminente del *Dasein* así caracterizada (Heidegger, 2003: 271, cursivas mías).

*Dasein*, en tanto es un ser vuelto hacia la muerte, vive su finitud existencialmente. La existencia es extática y la presencia siempre es representación. Incluso la muerte (que no el dejar de vivir, como Heidegger resuelve la posible confusión entre la muerte existencial y la muerte, digamos, biológica del organismo), es re-presentación, pues desde el principio era ya una repetición.

La muerte es, dice Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad, pero hay aquí un movimiento paradójico donde este límite en el que *Dasein* ya no es más posibilidad, es al mismo tiempo la posibilidad de toda posibilidad. La imposibilidad es la condición de la posibilidad. Este límite nos mueve y está fundido a la vida como lo único que la afirma. La muerte como imposibilidad no es parálisis sino ocupación, cuidado.

Tanto en la temporalidad extático-horizontal como en la implosión temporal, hay borradura y olvido. La huella que se altera y se re-diseña, implica una ganancia y una constante pérdida de identidad. Lo mismo pasa en la existencia extática en la que la presencia está siempre contaminada por otros tiempos. La pérdida y el olvido son liberadores porque abren la posibilidad de la desviación. ¿Qué es el olvido sino la posibilidad misma de la felicidad? Recordemos a Nietzsche cuando dice que la capacidad de olvido es “una guardiana de la puerta [...]”, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (Nietzsche, 2009: 76, cursivas en el original).

Esta fenomenología devela una ontología donde lo que está radicalmente borrado es la esencialidad. Dice Derrida que “[la] huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousía* y no una semilla, es decir, un germen mortal” (Derrida, 1989: 315).

Esta grieta, este Ser fisurado, a la espera de nuevas formas y sentidos, debe ser leído como una afirmación. La experiencia de lo imposible no es otra cosa que la existencia siempre expectante, mirando hacia adelante, apostándole al porvenir, a la acción. Si ontológicamente el Ser está, es, abertura a la alteridad, a la alteración, la acción tiene sentido revolucionario y creador.

#### FUENTES CONSULTADAS

- CRAGNOLINI, M. (2002), “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, en *Escritos de Filosofía*, núms. 41-42. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos-Academia Nacional de Ciencias, pp. 235-241.
- DERRIDA, J. (2003), “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, 4a ed., Madrid: Cátedra, pp. 37-62.
- (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta.
- (1989), “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, pp. 271-317.
- DOANE, M. A. (1996), “Temporality, Storage, Legibility: Freud, Marey and Cinema”, en *Critical Inquiry*, vol. 22, núm. 2, invierno, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 313-343.
- FREUD, S. (1986a) [1933], “32a conferencia. Angustia y vida pulsional”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. xxii: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 75-103.

- (1986b) (1926 [1925]), “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas*, vol. xx: *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, y otras obras (1925-1926)*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 71-164.
- (1984a) (1925 [1924]), “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”, en *Obras completas*, vol. xix: *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, 2a ed., Buenos Aires: Amorrortu, pp. 239-247.
- (1984b) [1925], “La negación”, en *Obras completas*, vol. xix: *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, 2a ed., Buenos Aires: Amorrortu, pp. 249-257.
- (1984c) [1920], “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, vol. xviii: *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, 2a ed., Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-62.
- HEIDEGGER, M. (2003), *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, F. (2009), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 20 de septiembre de 2012

Fecha de aprobación: 2 de abril de 2014