

De otro modo que ser-(para-la-muerte)

Diego Fernández

I. Del saber sobre la muerte (o de su posibilidad)

Mi muerte es insignificante, a no ser que arrastre en mi muerte la totalidad del ser, como lo desearía Macbeth en el momento de su último combate.

E. Levinas, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

¿Cómo volver una vez más sobre aquello de lo cual no es posible hablar? Vale la pena declarar desde ya entonces: *no sabemos nada de la muerte*. No hay experiencia posible de la muerte, la muerte se anuncia como el límite de toda experiencia. Curiosa forma de decirlo, pues de alguna manera, la muerte es al mismo tiempo, lo que *nos* sucede, lo que *nos* pasa, la marca inminente e inevitable de un paso.

En este paso –paso de la vida a la muerte, paso que siempre nos pasa, o mejor, como veremos, que nos *sobrepasa*– es donde debiera centrarse toda la cuestión, toda la cuestión que en tanto cuestión se interroga por un saber de o sobre la muerte. La cuestión que permanece ahí, debiera ser aquella que se interroga por el paso mismo, permaneciendo en el tránsito, en la suspensión de ese tránsito, *entre* vida y muerte: no pensar más la muerte como un paso del ser al no ser, paso del ser a la nada, concepción que orienta toda relación de occidente con la muerte.

De cualquier forma, que no sepamos nada de la muerte, no quiere decir, desde luego, que no nos importe, pues no sólo nos importa, sino que –así es como Heidegger lo ha pensado– la muerte nos configura esencialmente en la estructura del *Dasein* como *ser-para-la-muerte*, como *la manera de ser en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte*¹. Es en este sentido que Heidegger traza una serie de distinciones aparentemente semejantes (*fenecer*, *dejar de vivir* y finalmente *morir*), para decirnos que a diferencia de otros entes dotados de vida sólo el *Dasein* propiamente muere, en tanto la muerte (reservada sólo para el *Dasein*) designa un modo de ser de ese ente que somos, cuya constitución de la existencia propia es el *estar vueltos hacia el fin*².

Sin embargo, teniendo en cuenta el *de otro modo que ser*, con que Levinas discute con la ontología heideggeriana (al menos hasta *Ser y Tiempo*) es posible pensar la muerte no ya meramente por su relación al ser. Sin duda alguna para todo el proyecto que implica *De otro*

1 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998. §49, Pág. 267

2 *Ibid.* §49 y §50

modo que ser o más allá de la esencia, aunque no explícitamente, la muerte debe volverse un ámbito privilegiado para pensar el ser y lo de otro modo que ser, precisamente porque la muerte aparece como ahogada frente al dilema de Hamlet: *ser o no ser*.

Desde el principio del texto recién citado, Levinas planteará la cuestión de otro modo (aunque plantearla no quiere decir todavía que se haya efectuado una ruptura, una “salida”, o ese movimiento que Levinas llama, a su modo, *trascendencia*, y ciertamente, el *modo* de decir este movimiento no es algo que quede por fuera del proyecto levinasiano). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* constituye debiera ser leído como un esfuerzo por emprender el movimiento de trascendencia que no quede prisionero de la dicotomía ser – no ser, precisamente en la medida en que el no-ser, o la nada, queda inmediatamente referido a la lógica del ser: la nada como ausencia de ser. Nos dice Levinas:

*Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser.*³

¿Qué puede, pues, *significar* la muerte para un pensamiento y un *decir* que quiere *pasar a lo otro que el ser*? Ya está dicho: el paso de la muerte, pensado en el orden de la metafísica y la ontología, no puede significar el paso a lo otro que el ser, sino apenas el paso del ser al no ser. ¿Pero constituye la muerte, por tanto, la evidencia irrecusable de la imposible de salir de la lógica del ser, y por tanto, una demostración del fracaso del proyecto de Levinas?

Antes de responder, ciertamente, habría que interrogarse con Heidegger y más allá del él, por *eso* extraño que *es* la muerte, aquel no-fenómeno que sin embargo es esencial a nuestra condición de *Dasein*. Interrogarse, como decíamos –y permanecer– en el paso para detenerse ahí (tampoco es posible otra cosa, en la medida en que nada sabemos de la muerte). Sólo en cuanto podamos preguntar la muerte, y en cuanto podamos preguntarla *de otro modo*, quizá podamos saber algo sobre ella, o quizá apenas sobre el paso, pues tal vez no se trate de un saber, lo que sin duda nos abriría una pregunta por el trabajo mismo de la filosofía–*amor por el saber*, por decirlo con una torpeza extrema que no nos saque ahora del camino.

Si la muerte no encuentra en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* un tratamiento privilegiado, será necesario avanzar también por el curso que dictara Levinas en la Sorbona durante el año académico 1975-1976, curso titulado *La muerte y el tiempo*⁴ y que discute el problema de la muerte y su relación con la ontología y la metafísica. Y que es prácticamente contemporáneo a la publicación del llamado segundo gran texto de Levinas que acá seguimos con más detención.

3 Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ed. Sígueme, Salamanca/España. 1987. Pág. 45.

4 Levinas E. *La muerte y el tiempo*. En *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Catedra, Madrid, 1998.

Trazamos, pues, un camino: intentar pensar aquello que Heidegger reserva como exclusivo y esencial del *Dasein*, la muerte, en su relación con el ser de este ente que cada vez somos, para intentar pensar y discutir con Levinas cómo el movimiento de trascendencia que implica la salida del ser a lo otro que el ser, necesariamente requiere repensar la muerte más allá de las categorías tradicionales. Respecto de este *Dasein* (que muere), por lo demás, se centrará toda una discusión con Heidegger respecto de la reivindicación levinasiana del sujeto y de la subjetividad, no ya para volver a las categorías tradicionales –que ya Heidegger despacha para siempre en *Ser y Tiempo*, denunciando que el *Dasein* no es en ningún caso un sujeto– sino para repensar una subjetividad radicalmente descentrada en su constitución co-originaria a una alteridad jamás reducible a lo mismo. Algo de esto intentaremos vislumbrar también, pues la salida del *Dasein* como un no-sujeto hacia un *humanismo del otro hombre* se juega también en la relación de ese ente que cada vez somos con la muerte; discusión que debiera ceder también, y como consecuencia, a la propia reivindicación una de subjetividad de Otro tipo.

II. Del ser-para-la-muerte en Heidegger

Para especificar este modo de ser del *Dasein*, modo esencial de *existir* del *Dasein* (será preciso recordar que la *esencia del Dasein es la existencia*⁵), Heidegger ha trazado algunas distinciones que es necesario revisar para dar cuenta, precisamente, de este modo de ser particular que corresponde al *Dasein*. Una breve mirada a las distinciones trazadas por Heidegger nos ayudan a poder preguntar por la muerte –y a su vez, por lo que dejamos de preguntar con esa palabra– pues en lo que respecta a Levinas, éste se mantiene en principio dentro de la *analítica existencial del Dasein* (al menos éste es el recorrido en *La muerte y el tiempo*), sin que esto implique que su pensamiento quede consumido por la pregunta por el *sentido del ser* en sentido heideggeriano, tal como veníamos señalando al comienzo.

La segunda sección de *Ser y Tiempo* se abre, pues, con una declaración que dejará marcado el camino para lo que la muerte “implica” para el *Dasein*, es la declaración de que el análisis precedente se *Ser y Tiempo* (es decir, hasta el §44) no se ha llevado a cabo aún de acuerdo a una interpretación originaria del *Dasein*:

⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Op. Cit. §9, Pág. 67 y ss.

*Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a luz el ser del Dasein en su posible propiedad e integridad.*⁶

Esta complemento en la determinación ontológica del *Dasein* es que el *Dasein* sabe su fin y existe con visitas a su fin, ‘*ser-de-cara-al-fin*’⁷. Pero éste fin, si la existencia queda determinada como la esencia del *Dasein*, es la muerte sólo en la medida en que se logre elaborar un concepto *ontológicamente suficiente, esto es, un concepto existencial de la muerte*.

Es sobre la base de esta exigencia fundamental que Heidegger se abre paso planteando y desechando algunos conceptos que hacen referencia a la muerte, pero que no son todavía conceptos ontológicos de la muerte. Como ya se ha adelantado, un concepto de la muerte que está a la altura de la ontología heideggeriana es aquel que permite dar cuenta del esencial *estar vuelto hacia la muerte* del *Dasein*, lo que Heidegger designará, como propiedad del *Dasein*, con ‘muerte’.

Es, en definitiva, el §49 el que se propone esta *delimitación* de un concepto estricto que corresponda al *Dasein*. Heidegger comienza por decirnos, pues, que *la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida*⁸, lo que autoriza una interpretación e investigación *óntico-biológica*⁹ de la muerte. Estas interpretaciones e investigaciones (las que serían en distintos ámbitos, desde las investigaciones epidemiológicas, antropológicas, médicas y biológicas) se atienen a un concepto de muerte entendido como *término de lo viviente* (referido a todo aquello que tiene vida, y que en ese sentido es extensivo al hombre y a todos los seres vivos). Concepto vago, el más básico, genérico e inesencial, que Heidegger denominará *fenecer* [Verenden], tal como fenecen las plantas. Hay, sin embargo, todavía un concepto que Heidegger denominará *intermedio*, el concepto de *deceso*, de *fallecer*¹⁰ o también, meramente como *dejar de vivir* en la traducción de J. E. Rivera para *Ableben*. Con *Ableben*, concepto intermedio, Heidegger intenta designar la relación a la muerte propia del hombre, pero que no es *todavía* la muerte en sentido ontológico existencial. A diferencia del fenecer que es algo que le ocurre a la planta, por ejemplo, el fallecer es previsto por el hombre, como un acontecimiento sabido, esperado o temido.

⁶ *Ibid.* §45, Pág. 253.

⁷ *Ibid.* Pág. 254.

⁸ *Ibid.* Pág. 267.

⁹ *Ibid.* Pág. 267.

¹⁰ *Deceso y Fallecer* son los nombres que propone Derrida para traducir *Ableben* en Derrida, J., *Aporías: Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998. Pág. 68.

Pero el *morir* propiamente será el término que Heidegger se reserva rigurosamente para designar este modo exclusivo de ser del *Dasein* (y no meramente del hombre, se sobrentiende) y que se acusa, por lo tanto, como la más originaria:

*la interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida*¹¹.

La reserva que contiene la *muerte*, es que designa este modo de ser propio de *Dasein*, como *ser-para-la-muerte*, *ser-consagrado-a-la-muerte*, *ser-relativamente-a-la-muerte*, *ser-que-tiende-hacia-(o hasta)-la-muerte*¹², modo esencial que le pertenece esencialmente al *Dasein*. En adelante, por lo tanto, ‘muerte’ ya no designará en ningún caso un mero dejar de vivir al modo de del fenecer o del fallecer, sino únicamente el estar vuelto hacia el fin como modo estructural del ser del *Dasein*. O, dicho de otro modo, la *muerte* implica el estar vuelto hacia su propio fin, la relación de cada *Dasein* con el fallecer, que no es meramente un *todavía no*, sino que más bien la propia *inminencia*¹³ [Bevorstand] del fallecer, es decir que ya está ahí, en tanto *inminencia*. ‘Muerte’ designa, entonces, esta *inminencia* perteneciente originariamente a la existencia del *Dasein*, a su *estar-en-el-mundo*.

Heidegger destaca acá que inminente pueden ser muchas cosas (enumera: *una tormenta, la transformación de la casa, la llegada de un amigo, etc.*), sin embargo la inminencia de la muerte tiene otro estatuto en la medida en que amenaza la posibilidad más propia del *Dasein*, esto es, su *poder-ser*, pues la muerte constituye la posibilidad para el *Dasein*, precisamente, de *no-poder-existir-más*. Por esto, ‘muerte’ designa para Heidegger esta posibilidad en tanto posibilidad, la inminencia que acecha el poder-ser del *Dasein*:

*la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.*¹⁴

Ahora bien –y lejos de agotar los múltiples e inagotables problemas que a suscitado y que no dejará de suscitar el ser-para-la-muerte heideggeriano– en un párrafo anterior, Heidegger se pregunta por un problema que en vistas de la discusión con Levinas se torna tremendamente gravitante, a saber, la muerte de los otros, la muerte de los demás. No es casual que sea un párrafo anterior, en la medida en que Heidegger prepara rigurosamente el párrafo 50 que es el central del primer capítulo de la sección segunda. Antes de llegar ahí –donde definitivamente expone Heidegger a la muerte como el modo esencial de ser

11 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 268.

12 Derrida, J., *Aporías*. Op. Cit. Pág. 71

13 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 270

14 *Ibid.* Pág. 271.

del *Dasein*– Heidegger se pregunta por el sentido, podríamos decir, que tiene pasar por la experiencia de la muerte de otro *Dasein* (§47).

Heidegger comienza constatando la obviedad con la que comenzáramos, la imposibilidad de la experiencia de la muerte propia (digamos muerte acá en sentido lato, como fallecer):

*sin duda esta experiencia [la muerte] le está vedada a cada Dasein respecto de sí mismo. Tanto más se nos impone entonces la muerte de los otros.*¹⁵

Si no hay experiencia de la propia muerte, la relación más próxima a un acontecimiento del morir –y ya lo sabemos, este no es el sentido heideggeriano para ‘morir’, pues ‘morir’ ya no será más el en cuanto tal de ese acontecimiento– la tenemos respecto de la muerte de los otros, y puesto que, como recuerda Heidegger –como si lo pudiésemos haber olvidado– el *Dasein* es por esencia un coestar con los otros¹⁶.

Sin embargo es preciso tomarnos de esto que Heidegger nos recuerda: la muerte de los otros, la experiencia de la muerte de los otros, no es todavía la ‘muerte’ en el sentido ontológico existencial que mencionáramos más arriba. En primer lugar, porque tampoco es el caso que podamos tener, a falta de una experiencia propia de la muerte en cuanto tal (fallecer), una experiencia en cuanto tal de la muerte de los otros. Ciertamente que podemos presenciar la finalidad de otro (asistir a su funeral, por ejemplo, mientras yace el cuerpo del difunto), pero el *Dasein* que muere es algo que nosotros experimentamos como pérdida (el difunto [*verstorbene*], a quien se le recuerda, se le llora y se le rinden homenajes), pero es una pérdida para quienes quedan, los testigos de esa muerte, quienes, sin embargo no podemos dar testimonio de ese paso¹⁷.

*No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “asistimos” a él.*¹⁸

15 Ibid. Pág. 259

16 Ibid. Pág. 259. El *co-estar* o *ser-con* [*Mitsein*] lo trabaja Heidegger en el IV capítulo de la Primera sección y específicamente en el § 26.

17 Hay dos palabras en latín –recuerda Agamben– para referirse al testigo: *testis*: *aquel que se sitúa como tercero en un proceso o litigio*; *superstes*: *aquel que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está pues en condiciones de dar testimonio sobre él*. Agamben, G., citado por Valderrama, M., *Posthistoria, Historiografía y comunidad*, Ed. Palinodia, Santiago de Chile, 2005. Pág. 19. Quizá en esta diferencia etimológica se juegue buena parte del problema de la relación con la muerte del otro. Precisamente, sólo podemos atestiguar, en el primer sentido del término (*testis*) la muerte del otro, casi como una cuestión jurídica (por mucho que nos pueda doler o sentir: tomar noticia, verificar y comprobar que el otro ha muerto, y que el otro muere (aunque éste sea un conocimiento que afecte, en el pleno sentido de este término, mi propia relación a la muerte). Mientras tanto, lo que nunca podemos, ni con la propia ni con la del otro, es ofrecer testimonio de la muerte, dar el paso y volver para contarle, hacer el viaje y llegar con un relato del viaje. Lo que, en otras palabras, es la imposibilidad de tener una experiencia de la muerte, si tenemos en cuenta la etimología alemana esta vez, en la *Erfahrung* [experiencia] que contiene una apelación al viaje [*fahr*]. Por esto, experimentar [*erfahren*] la muerte, podemos decir, es imposible, porque de ese viaje no se puede volver.

18 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 260

Todo el camino queda despejado, pues, para la determinación del morir en un sentido ontológico-existencial, como ser-para-la-muerte, estar volcados, remitidos a nuestra propia muerte, que es cada vez la mía y sólo la mía y que tiene su radicalidad en tanto posibilidad e inminencia. No sólo no se puede hacer la experiencia de la muerte del otro, en sentido enfático, sino que tampoco es posible morir por los demás, pues en cada caso el estar-vuelto-hacia-la-muerte tiene que ser siempre sólo mi muerte, de lo contrario nos atenemos a un concepto de muerte aún no lo suficientemente fundamental (biológico, fisiológico o médico), es decir no un concepto que se atiene cada vez al modo de ser del *Dasein*.

Nos dice, pues, Heidegger:

Nadie puede tomarle al otro su morir [...]. El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del Dasein. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia.¹⁹

¿Cómo no escuchar en Levinas una réplica enfática contra el “sentido” de la “muerte”, como propiedad única y constitutiva del *Dasein*? Justamente, en referencia a la cita anterior nos convoca y nos confronta lo siguiente. Dice Levinas:

La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o «morir mil muertes» por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin como si se fuera culpable. Es la posibilidad definitiva: sobrevivir como culpable [...]. Mi muerte es mi participación en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía.²⁰

III. De la muerte del Otro hombre

La muerte trabaja con nosotros en el mundo; poder que humaniza la naturaleza, que eleva el ser a la existencia, está en nosotros, como nuestra parte más humana; sólo es muerte en el mundo, el hombre la conoce sólo porque es hombre, y sólo es hombre porque es muerte en devenir. Pero morir es romper el mundo; es perder al hombre, aniquilar al ser; por tanto es perder la muerte, perder lo que en ella y para mí hacia de ella la muerte...

Maurice Blanchot, en *La literatura y el derecho a la muerte*.

Si nos abriéramos paso al pensamiento de la muerte en Levinas desde el ser-para-la-muerte de Heidegger, ello se debe, en principio, y tal como lo señaláramos ya, a la discusión de algún modo explícita que el pensador francés tiene con éste último, y precisamente a propósito del “sentido” que cabe darle a la muerte y más precisamente a la muerte del otro, del prójimo. Es necesario, a su vez, inscribir la meditación levinasiana sobre la muerte –aunque dicho de este

¹⁹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Op. Cit. Pág. 261. Destacado en el original.

²⁰ Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 53. Destacado en el original

modo, como si la muerte fuese un tema, un concepto, del cual Levinas se hiciera cargo, ya nos pone en aprietos— dentro del extenso proyecto que es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Precisamente comenzábamos por poner de manifiesto la importancia que la muerte tiene para un pensamiento cuyo esfuerzo consiste en un movimiento de trascendencia hacia lo otro que el ser (y del no-ser). Por esto, no se trata sólo de reconocer que el texto citado funcione, por decirlo mal, como un “marco teórico” para abordar el problema o el concepto de la muerte en Levinas. Lejos de eso. Es preciso reconocer en la provocación de la muerte, en todo lo que ésta abre en tanto límite de la experiencia, un problema que le corresponde intrínsecamente al proyecto levinasiano.

Pero ¿qué de la muerte implica al proyecto de lo otro que el ser?, ¿por qué la muerte? ¿Puede, pues, la muerte ser arrancada de la lógica de la finitud y del dejar de ser, de la nada, en suma? ¿Puede la muerte ponernos en contacto con una experiencia radical de la temporalidad que no se remite a las categorías presencia y ausencia de ser? Sin duda, la muerte da qué pensar en relación a la temporalidad, a una relación al tiempo, y todo el sentido del ser-para-la-muerte heideggeriano remite a esta referencia ontológico-existencial que la muerte tiene en relación con la finitud del ser, que, como se ha dicho, no es que tenga “lugar” en el acontecimiento del morir, en el *Ableben*, sino en la existencia finita del *Dasein*. En *Ser y Tiempo*, es posible decir que el tiempo está concebido, remitido, referido y volcado —en sentido existencial de *Dasein*— hacia la muerte. La muerte está inscrita en la existencia del *Dasein*, en cuanto existe el *Dasein*, en su poder-ser, lo que implica una relación siempre presente a la finitud del tiempo. Es el tiempo mismo el que está inscrito ya en relación y remisión a la muerte, y sólo en esa medida hay *Dasein*, o en ese límite el *Dasein ex-siste*.

Pero el pensamiento de Levinas sobre la muerte —ya habíamos advertido tímidamente la dificultad y la errancia a la que nos vemos sometidos por el mero hecho de decir la muerte, el “pensamiento sobre la muerte”— podría quedar descrito como una ausencia de pensamiento, o un pensamiento de la ausencia, un vacío que precisamente señala la muerte, que la muerte (se) señala como vacío. Pues no se trata de que contra Heidegger, Levinas contraponga una tesis diversa sobre la muerte —por lo demás difícilmente en Heidegger ya se podría hablar de tesis sobre la muerte— sino de poder preguntar la muerte, y permanecer ahí, en tanto cuestión y pregunta por algo que no tiene respuesta, pero que sí tiene se las tiene que ver con la cuestión del sentido. Pues no es la muerte la que tiene sentido, ni en la inscripción que esta pudiera tener en la existencia en sentido ontológico (Heidegger) ni en la inscripción en el trasmundo, en sentido teológico; lo que hace sentido, más bien es la permanencia en el sin-

sentido radical que abre una interrogación desinteresada por la muerte, una interrogación que ya sabe de antemano que no puede ser satisfecha, y preguntar de todos modos, sin embargo, una vez más.

La muerte, en suma, antes que caer en cualquier modo de explicación (y esto es lo que en principio Levinas comparte con Heidegger), antes de ser *tematizada*, debe permitirnos pensar un *de otro modo que ser*, es decir, pensar un pensamiento que ya no sea deudor o esclavo de la lógica de la esencia, de la presencia, del interés y la inmanencia, un pensamiento que rompa con cualquiera de los modos en que ser y pensamiento buscan su unidad.

Es este el “no-lugar” que puede tomar la muerte para Levinas. Si para la ontología heideggeriana la muerte tiene un sentido, pues, como hemos insistido, la muerte participa radicalmente del tiempo y de la existencia del *Dasein* y puesto que la muerte es mucho más que el *fallecer*, Levinas intenta permanecer en lo que abre la muerte en relación con la imposibilidad de ser traída, inscrita e incorporada en la lógica del ser y de la esencia, en otras palabras, que la muerte tenga un sentido. La muerte mucho más que marcar un horizonte en cada momento de la existencia –y donde el tiempo es pensado siempre en relación con la presencia y su finitud, *su muerte*– es el señalamiento de un no saber radical por el vacío en el universo de la significación:

El no saber, el sinsentido de la muerte, la deferencia hacia el sinsentido de la muerte, constituyen lo necesario para la unicidad del yo, para la intriga de su unicidad [...]. La muerte, en lugar de dejarse definir por su propio acontecimiento nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (= nuestra relación con el infinito) es un puro signo de interrogación: una apertura hacia lo que no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser.²¹

Este sinsentido, afecta pues, en cuanto a su sinsentido, lo que no es ya la disposición afectiva de la angustia ante la muerte, la que es, de algún modo, una introducción de la muerte en la existencia. Anterior y más originaria que la angustia ante la muerte, es, nos dice Levinas, la muerte por que ésta rompe con el sentido y la significación y señala por lo tanto la fractura misma del ámbito de la significación, señala su vacío. Ciertamente, podemos decir la muerte y darnos una re-presentación de lo que esta palabra *quiere decir*, pero a lo que el pensamiento de Levinas de algún modo convoca es a permanecer en una incomodidad extrema respecto de este sentido y este querer decir de la muerte. Para lo que, en un sentido enfático, Levinas quiere pensar en la muerte es algo para lo cual no tendríamos ni medida ni palabra, algo que nos envía fuera de lo que las palabras quieren decir, de su sentido, un no lugar radical que no

21 Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 32.

se reduce a la nada, pues la muerte, al decir de Blanchot, trabaja en el mundo, trabaja “positivamente” –en ésta paradoja reside la cuestión– no en cuanto sentido ni volcamiento hacia un fin, sino en cuanto a una nada más allá del no ser, una nada que rompe el mundo.

Por lo demás, toda la incomodidad respecto a *tener* que decir el pensamiento de Levinas sobre la muerte obedece al trabajo del ser, al interés que es la esencia y a *nuestras lenguas tejidas alrededor del verbo ser*²². Por esto, decir la muerte, decir *lo otro que el ser*, es una traición, una incorporación inevitable a la lógica del ser. Por esto no basta con *decir lo otro que el ser*, apelando al lenguaje en cuanto sentido y significación; porque el ser trabaja en el lenguaje y la salida hacia lo otro que el ser tiene que pagar el precio de decirse en él (en lo dicho) lo mismo que la muerte²³.

Pero –y otra vez– ¿Qué hay de la muerte que nos convoca en cuanto a un sinsentido, y porqué lo que ella convoca no puede inscribirse, ni pensarse, ni si quiera decirse, sino al precio de una traición (la mayor de todas), sino sólo dar qué pensar, ser una donación de vacío que nunca podrá llenarse, pregunta fundamental e insistente que no puede –ni quiere– ser contestada, donación que quiere permanecer libre, *más allá de ser*?

Es que la muerte no es nunca mi propia muerte, no es nunca *cada vez la mía*, sino precisamente la muerte del otro, la muerte del *otro hombre*. Y la muerte del otro hombre nunca es ya simplemente la muerte. Ahí donde Heidegger nos dice: *Nadie puede tomarle al otro su morir*. Levinas responde, desde la *nota preliminar* de *De otro modo que ser*, con lo siguiente:

*percibir en la sustancialidad del sujeto, en el duro nudo del «único» en mí, en mi identidad sin par la substitución del otro.*²⁴

La noción radical que resuena como contraposición a la frase de Heidegger es la de substitución. Ahí donde para el *Dasein* la muerte es cada vez la mía, para el “sujeto del otro hombre”, la muerte es ya siempre la muerte del otro, porque la muerte del otro, es un acontecimiento sin lugar. Yo soy responsable en tanto que el otro me es asignado, soy el

22 Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. de Antonio Pintor R. Ed. Sígueme, Salamanca/España, 1987. Pág. 46.

23 Sin embargo, respecto de esta *inevitable* captura de toda(s) la(s) lengua(s) en el ser, Levinas intentará trazar una distinción en el lenguaje respecto del *decir lo dicho*. Precisamente esta distinción nos permite pensar lo *inevitable* de la captura. Esta acontece sólo en la medida en que *el decir* es ya subsumido por *lo dicho*. La lengua, teñida por el ser, auspiciada por el ser, lenguaje en la medida en que *hay* (ser), parece formular este enunciado: *Todo está dicho ya*. Nada de lo que se diga puede escapar del ámbito del sentido y la significación, es decir, de lo dicho. Pero Levinas, en este movimiento infinito de la trascendencia piensa la “posibilidad” del decir también como un más allá de lo dicho si es que lo dicho es lo *ya* dicho, lo que está, al modo de la presencia, en el presente. El *más allá de la esencia*, necesariamente tiene que ser también un *más allá de lo dicho*. Pues el lenguaje como lo dicho es el ámbito en que reina el ser.

24 Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. Cit. Pág. 42.

rehén del otro, algo para lo cual no tengo opción ni decisión, pues no soy libre de responder por el otro, sino responsable de su propia muerte, como un afecto incomprensible, desmesurado, más allá de la angustia:

El para el otro de la responsabilidad para con el Otro no procede de ningún compromiso libre, de ningún presente al que germinaría su origen y donde tomaría aliento una identidad al identificarse.²⁵

Por esto, porque la muerte no es nunca en primer lugar mi propia muerte, porque la muerte es siempre ya la muerte del otro en la medida en que soy responsable por él o mejor, en la des-medida responsabilidad en que soy *por* él: soy por él –*rehén del otro*. La muerte es un “acontecimiento” irreductible al *sentido* de la ‘muerte’, pues no hay comprensión, palabra o medida para esa muerte, y porque la palabra es ya siempre comprensión y medida, reducción de lo otro a lo mismo, a no ser que pueda traicionarse hasta el límite, límite en que rompa con la significación totalizadora y totalizante del sentido²⁶.

Se trata de una responsabilidad que rebasa cualquier libertad; precisamente no soy libre respecto del otro en tanto responsable de él, en tanto responsable *por* él. No se trata, por tanto, de la muerte del otro en el sentido de otro *Dasein*, sino que, si la muerte trabaja ya en el mundo, es únicamente porque la única muerte que tengo, la tengo porque el otro me tiene a mi, como responsable por él, lo que hace a la muerte –que no podemos evitar decir– una muerte irreductible, justamente porque es la muerte del otro en tanto radicalmente otro.

Si hay una noción de subjetividad en Levinas –y desde luego la hay, explícitamente– ésta ya no puede reducirse en ningún sentido a cualquiera de los modos en que éste concepto ha quedado establecido por la tradición filosófica en sus diversos momentos. Principalmente no puede ser ya una subjetividad concebida como *autonomía*. La constitución subjetiva en Levinas es, pues, originariamente –o más precisamente dicho, pre-originariamente– exposición al otro como irreductible, a quien no puedo conocer ni nombrar: una *heteronomía* radical. Y es una heteronomía radical porque no se trata meramente de que el sujeto se constituya en *relación* con los otros -lo que correspondería al concepto socio-antropológico de *socialización*, por ejemplo, como un proceso mediante el cual un individuo se incorpora al espacio social, comprende las normas, respeta a los otros y se pone en el lugar de ellos porque comprende que los otros son tal cual él es. En definitiva, sabe esperar su turno y puede inclusive constituirse en un buen ciudadano. Esta es la dimensión que ya Heidegger

25 Ibid. Pág. 231.

26 Dice Levinas: *Si pudiese poseer, captar y conocer lo otro, no sería lo otro. Poseer conocer, captar son sinónimos de poder*. Citado en Derrida, J., *Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. En *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. Pág. 124.

había pensado (en el *convivir*) y desechado para llevarla mucho más lejos. Pero la radicalidad de lo que Levinas nos da a pensar con el nombre de subjetividad es la constitución del sujeto bajo la substitución del otro en mí, y que rompe cualquier identidad de un *para sí* del sujeto, alteridad que se cuele en ese pliegue que es el *sí mismo* de un yo.

Esta exposición al otro en tanto otro es lo que funda la relación ética, y es lo que hace que la ética adquiera así la gravitación de la *filosofía primera*, puesto que soy responsable y no libre del otro. La indecible muerte del otro, será siempre ya el propio modo en que la muerte trabaja en el mundo, primera en el sentido de que abre un sin-sentido en el cual somos convocados como responsables.

IV. Breve nota sobre lo infinito y la muerte

La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal.

E. Levinas, en *La muerte y el tiempo*.

Si la muerte tiene un sentido, y si ésta tiene un sentido para el proyecto de la salida del ser, ‘muerte’ ya no puede designar más la mera finitud de la existencia del *Dasein*; ‘muerte’, más bien, es otro modo inevitable y traicionado de decir lo otro que ser, pues la muerte –que no podemos dejar de nombrar– es ya primeramente la muerte del otro. ‘Muerte’ designa –en una incomodidad extrema, pero inevitable– la muerte-del-otro en cuanto desconocido y extranjero. Sin nombre. ‘Muerte’, entonces, que en las comillas no porta el signo de un concepto, o el signo de la referencia a la palabra por contraposición a su uso, sino éste desajuste irrecuperable que la obliga a insistir en el lenguaje en cuanto a *lo dicho*, y puesto que el ser se *ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia*²⁷.

Este modo en que el ser trabaja o se ejercita es el propio sentido del ser en cuanto a su interés: *Esse es interesse*²⁸, nos recuerda Levinas. El sentido del ser no es otro que el interés de los entes en su poder-ser como afirmación de sí en la presencialidad del presente, insistencia de cada ente a partir de sí mismo, en su propio presente, y puesto que el interés es dominación, voluntad y fuerza:

*La esencia es el sincronismo extremo de la guerra.*²⁹

Por esto, si la muerte tiene un sentido para la salida del ser, es por que ésta nos somete y nos obliga en cuanto responsables a una experiencia que rompe con el sincronismo extremo que domina la ontología, es decir, a una experiencia de la temporalidad donde ésta no es más

²⁷ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Op. Cit. Pág. 46.

²⁸ Ibid. Pág. 46.

²⁹ Ibid. Pág. 47.

pensada en relación a la muerte como final y agotamiento del ser, sino que la muerte en cuanto irreductible nos convoca a pensar y a experimentar otra relación con el tiempo.

Si lo otro que el ser implica la muerte, es porque lo otro que el ser está inscrito en el sentido de un movimiento de trascendencia, de *salida* hacia lo otro que el ser, lo infinito, experiencia de la muerte del otro en tanto sin-sentido radical, irreciclable dentro de la lógica del sentido y la significación, experiencia que no se acumula *a lo largo de la vida, a lo largo del tiempo*, sino que señala una ruptura de la temporalidad lineal y continua:

¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él.³⁰

Pero tal vez la relación al infinito la suscita una permanencia en la pregunta por la muerte del prójimo, pues la muerte del otro nos afecta, precisamente, en cuanto pregunta que no puede responderse. Del mismo modo, la muerte afecta y nos comunica el Infinito no ya en la muerte, y en todas las incomodidades e imprecisiones a que esta palabra da lugar, sino en un desinteresado interrogar por la muerte, por esa muerte que no es nunca ya la mía. Por eso la muerte parece mejor guardada, mejor resguardada y cuidada en cuanto cuestión y pregunta y que a cada rato se amenaza con responder. Pero será imposible atinarle a todo el despliegue de su sinsentido apenas respondemos por la muerte, respondemos y hablamos por el Otro como si lo conociéramos, como si supiéramos su nombre. En cuanto cuestión y pregunta respondemos por el Otro por su mero ser otro, con el asentimiento silencioso y desinteresado en que movemos la cabeza para decir: *hème aquí*.

³⁰ Levinas E. *La muerte y el tiempo*. Op. Cit. Pág. 138.