

La muerte hoy: aportes de Emmanuel Lévinas

JOSÉ JUAN GARCÍA *



1. Introducción

Irremediablemente, desde que nacemos, vamos al encuentro de la muerte. Sin embargo, el deseo de vivir se agita en nuestro corazón y se alza como protesta ante la sola idea de cesar en el ser. No queremos caminar hacia la nada, porque el hombre no posee vocación sino de plenitud. Nuestra vida no es un paréntesis entre dos nada, la original y la póstuma, como indica el nihilismo agobiante. Pero lo cierto es que nos enfrentamos ante el enigma de la muerte. ¿Qué es? ¿Qué somos ante ella? ¿Postulará la completa desaparición del yo personal? ¿Puede la finitud humana ser sujeto activo de esperanza? A la sombra de la muerte, ¿le sigue la luminosidad de una vida sin término? Será la muerte en cuanto “nada”, el desafío permanente para el pensamiento occidental, como quiere Lévinas? ¿Porqué hoy el hombre se esfuerza en “olvidar” el momento de morir? ¿Porqué persiste ese deseo de “no pensar en el tema”? ¿Será que Epicuro aún tiene vigencia, cuando indicaba que la muerte no está si estoy yo, y por lo tanto, no tengo de qué preocuparme y vivir así sin miedos?¹. Estos y más interrogantes aún, se presentan ante la razón humana.

Objeto de la presente publicación es tratar de describir el actual fenómeno del desinterés de nuestra cultura por el tema de la muerte, que ha quedado relegada a la clandestinidad; luego, indagar en los escritos de un filósofo de nuestro siglo XX, Emmanuel Lévinas, el rico filón que trata del morir humano.

Articulamos nuestras páginas del siguiente modo: 1) Nos preguntamos por qué el hombre hoy cae en el olvido frecuente de la cuestión del morir. 2) Recorreremos

* Universidad Católica de Cuyo, Mendoza, Argentina

¹ Cfr. EPICURO, *Carta a Menecio*, en J. MEWALD, *Epikur. Philosophie der Freude*, Stuttgart 1965, p. 39.

el pensamiento de Lévinas, en sus principales hitos y momentos, a fin de delinear en trazos generales la arquitectura de su filosofía. 3) Interpretamos y comentamos su reflexión sobre la muerte. Finalmente, las observaciones críticas y las conclusiones finales.

1. El olvido de la muerte

Empresa vana sería intentar construir una antropología al margen de ese elemento tan humano como es la muerte. No cabe en modo alguno antropología sin tanatología. Es ridículo proclamar la muerte como *extraterritorial*, como quería Ernst Bloch². La muerte marca los límites de la vida del hombre y ha de ser entendida desde la vida misma. El desgarró más profundo del ser humano se da entre el dinamismo autoafirmativo que lo constituye como viviente e individuo, y la dinámica nihilista que la muerte introduce en él.

Es ya lugar común recurrir a Platón, pues a él se debe el primer esbozo acertado acerca de la naturaleza de la muerte. En el *Fedón*, Platón define la muerte como separación de alma y cuerpo³. El hombre, al morir, asiste a ese desgarró; se da la ruptura de la unidad del ser humano como alma y cuerpo, espíritu encarnado o cuerpo espiritualizado. Santo Tomás de Aquino afirmaba: «Ratio mortis est animam a corpore separari»⁴, y esa separación constituye algo “contra natura”, máximo dolor involuntario. Además, la muerte impacta categóricamente en la vida del hombre, pues corta toda continuidad de relación social, saca al hombre del tiempo y el cosmos. La muerte desmundaniza y destemporaliza al ser humano.

De algún modo la muerte nos enfrenta a la soledad de la última hora; morir es un acontecimiento de abandono⁵. Centinela del porvenir absoluto, no deducible del presente, la muerte compendia en sí todo el enigma de la condición humana.

Ahora bien, en nuestros días se ha caído en un lamentable olvido de la cuestión. Este fenómeno ya lo atestiguaba Heidegger en las primeras décadas del siglo, en *Sein und Zeit*, dando origen a la distinción entre existencia auténtica e inauténtica. Pero las cosas hoy van más allá: se ha dejado la cuestión del morir en

² Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, p. 1390. Traducción castellana, *El principio esperanza* I, Madrid 1977.

³ Cfr. PLATÓN, *Fedón* 84b.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae* I, 230, n 483. En el mismo tratado: «Mors enim corporis nihil aliud est quam separatio animae ab ipso». I, 229. La muerte como cesación de la vida, cfr. *Summa Theologiae* III, q. 53 a. 1, ad 1. Para el tema de la muerte en los escritos del santo, puede leerse la ponencia de Lucas Mateo Seco, *La muerte como mal en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, «Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», Roma-Napoli 1974, T. 7, pp. 467-480.

⁵ «Con la visión de la muerte como perecimiento de nuestro ser personal, del ser de esta nuestra persona individual, corre también parejo un derrumbamiento del sentido y del valor del mundo» [D. VON HILDEBRAND, *Sobre la muerte*, Encuentro, Madrid 1983, p. 29].

la clandestinidad; en no pocos casos, se le oculta al enfermo terminal la verdad de su destino inmediato; morir discretamente, desaparecer en silencio, sin turbar la vida de los que quedan, pareciera ser la versión moderna de la “dignidad del morir”.

Hoy se da la “expulsión” del morir en el ámbito de la vida. Esto se manifiesta de forma que el hombre del presente inmediato vive como si no tuviese que morir. Los esfuerzos y tareas van encaminados a actuar como si tuviera que vivir para siempre, sin que la muerte intercepte este destino de felicidad. La muerte no “tiene derecho” a cortar la pretensión de vivir gozando aquí y ahora.

«Así el hombre vive de la fuerza engañosa de un ‘como si’, en vez de vivir de la verdad dura de la muerte real. Siempre desplaza más allá la pared que le separa de la muerte con la esperanza de poder superar todavía otro decenio de vida, lo cual sólo es consecuente cuando se mira la muerte sobre esa base falsa de referirla únicamente al punto final del trecho de tiempo a vivir»⁶. Philip Aries, sociólogo que ha estudiado con detenimiento esta cuestión, dice que en la sociedad hoy se da un rechazo de la muerte, como un no querer pensar nunca el tema; signo de ello es la desaparición del viejo carro negro y de plata, para volverse un auto gris capaz de perderse en el flujo de la circulación. «En la ciudad, todo se desenvuelve como si ninguno muriese»⁷. E. Colloca, estudioso de temas filosóficos en el arte y el cine, afirma que en cierto modo, para el hombre de hoy la muerte se presenta como blasfema y pornográfica. Lo primero porque el hombre, muriendo, no alcanza a estar a la altura del mundo que dura, que no muere. Pornográfica, porque la reacción ante su realidad y sus símbolos, es la misma que asume en público ante la pornografía: se la evita, quitando los ojos de su presencia y haciendo las cosas de modo tal que los niños no la vean ni hagan preguntas⁸. En todo caso, no es raro observar en el cine, que ante la pregunta de niños ante la muerte de seres queridos, se responde: “el abuelito se fue a hacer un largo viaje”.

Incluso el desinterés se pone de manifiesto ante la muerte inminente de seres queridos: se les oculta la verdad por razón de ‘piedad’, y a la vez se les deja solos, sin afecto ni compañía, ¿y la piedad?. Como expresa C. Almedal, «hoy se vive el rechazo relativo a la muerte: no se permite a la muerte *turbar* a los vivos»⁹. José R. Flecha anota que conviven en nuestra cultura, a la vez que el olvido de la muerte del yo, la exhibición en público de los muertos y las muertes con irritante obscenidad. «Se silencia la muerte y se comercia con los muertos. O, al menos, con el espectáculo de los cadáveres y su ostentación. Se oculta el fallecimiento y se transmite la occisión»¹⁰.

⁶ H. THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1984, p. 185.

⁷ Ph. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari 1989, p. 660.

⁸ Cfr. E. COLLOCA, *Quando la morte diventa blasfema*, «Film Cronache», 46 (1994), p. 22.

⁹ C. ALMEDAL, *Mourir à l'hôpital*, «Lumière et Vie», 138 (1978), pp. 5-12. También puede verse el tema en J. ZIEGLER, *I vivi e la morte*, Milano 1978.

¹⁰ J.R. FLECHA, *Sobre el derecho a disponer de la vida humana*, «Moralia», 48 (1990/4), p. 383.

La muerte viene vista en cuantiosas oportunidades como consecuencia de la impotencia de la medicina y la técnica. Para el médico, el bien más importante es la vida en sentido biológico, aunque sea artificial. «En la actualidad, la medicina se apodera del moribundo, le aparta física y psicológicamente de los seres queridos de un modo más o menos radical, incluso le sustrae a sí mismo»¹¹. Ciertamente es mucho lo que ofrece el centro hospitalario al enfermo hoy – reanimación, supresión del dolor, instrumentación adecuada, fármacos especiales, personal cualificado, etc – pero también ofrece su inconveniente desde el punto de vista humano: incapacidad del diálogo con el enfermo terminal, la sensación de soledad y abandono a que se ve expuesto el enfermo, visitas reducidas, etc. Todo lleva a pensar que los deberes del moribundo en la hora actual es no saber que va a morir y si lo sabe, obrar como si no lo supiera.

«Con gran frecuencia, la muerte se considera como un asunto de familia; a pesar de ello, el contacto con el cadáver es realizado por empresas funerarias especializadas; de igual modo, las disposiciones sucesorias y los seguros de todo tipo regulan las relaciones de propiedad... Asimismo, las costumbres de luto han variado; se limitan a la asistencia al entierro (nos referimos a la cultura urbana). Por parte de los parientes del difunto la expresión de su tristeza debe hacerse privadamente (incluso las ropas de luto van perdiendo significado); lo que importa, se dice, son las vivencias y experiencias internas. Se han restringido las manifestaciones de duelo a los familiares y amigos íntimos y a la representación minoritaria de compañeros de trabajo. Los cementerios, asimismo, ya no forman parte de la vida ciudadana, son apéndices olvidados de la gran ciudad»¹². El “estilo de muerte” que se busca para el hombre tecnológico está en armonía con esta atmósfera de clandestinidad que rodea la defunción. La muerte en lo posible, no ha de crear problemas a los que quedan vivos. Estos a su vez, ya tienen mucho por hacer en el ámbito de la producción y las ganancias, y allí la muerte no cuenta.

Ante esta situación, quizá lo mejor sea seguir pensando en torno a la muerte y cómo ésta ha de ser presentada. La filosofía y la teología manifiestan hoy, claros signos de rica reflexión en torno a ello. En buena medida, una sociedad preocupada por ocultar la muerte y no hablar de ella, es una sociedad enferma, centrada sólo en el vivir bien, en el tener y en el gozar.

2. Elementos del itinerario intelectual de Lévinas

El discurso filosófico del lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995) aparece como esencialmente paradójico y dialéctico. En él se van contraponiendo ideas e

¹¹ S. URRACA, *La muerte en la sociedad contemporánea*, AA. VV., *Dilemas éticos de la medicina actual*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1986, p. 187.

¹² *Ibidem*, p. 173.

imágenes: el yo y el otro, Dios y el hombre, lo santo y lo sagrado, lo dicho y el decir, la libertad y la justicia, la vigilia y el insomnio¹³.

Entre los estudiosos de su arquitectura filosófica, se ha tornado habitual distinguir tres períodos: el primero, que va de los años 1929 a 1951 – tiempo en el que incluso padece la prisión en manos nazis –, marcado por el estudio de la fenomenología alemana; el segundo, entre 1952 y 1964, en donde el punto de atención será Heidegger¹⁴ y signado por la aparición de *Totalité et Infini* (1961); y el tercer período, en donde despliega su concepción filosófica clave en términos de *alteridad*. Este último es el tiempo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* (1974) y también *De dieu qui vient à l'idée* (1982)¹⁵.

Lévinas no describe al hombre de modo estático, ni menos aún abstracto, sino que más bien se acerca a la subjetividad del hombre en su desarrollo dinámico, en su hacerse. Sus análisis parten de la descripción de una situación de falta de sujeto, de la falta de sujeto en el ser puro y anónimo. La subjetividad se constituye como una salida del anonimato, como diferencia. El intento del filósofo es el de decir la identidad misma del yo a partir de la responsabilidad. Este es el asunto que trata en su última obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*¹⁶. Se trata entonces para el autor, de romper la totalidad en que ha sido pensada la metafísica desde los griegos hasta los modernos, para descubrir la alteridad verdadera, irreductible al simple existir disponible del ente y por tanto revolucionaria respecto a la violencia ejercida – según el filósofo – por los totalitarismos propios de los sistemas de la filosofía occidental.

Encontramos en sus escritos una búsqueda doble: la de la trascendencia y la de la alteridad. La subjetividad humana se relaciona con el otro absoluto, alteridad

¹³ Cfr. C. BALZER, *El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, «Criterio», 2175 (23-5-1996), pp. 228-230. Entre otros trabajos, para una lectura complexiva de nuestro autor, puede leerse: S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milano 1980; G. MURA, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e 'separazione'*, Città Nuova, Roma 1982; E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1985; S. MALKA, *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986.

¹⁴ Nuestro autor fue un admirador perenne del alemán: «Descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía... Mi admiración por Heidegger es sobre todo una admiración por *Sein und Zeit*. Intento siempre revivir el ambiente de esas lecturas, cuando 1933 resultaba impensable» [E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, Fayard, Paris 1982, p. 35]. Páginas más adelante dirá también: «un hombre que, en el siglo XX, emprenda la tarea de filosofar no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso *para salir de ella*. Ese pensamiento es un gran acontecimiento de nuestro siglo» [*ibidem*, p. 40. El cursivo es nuestro].

¹⁵ Cfr. J. PEÑA VIAL, *Lévinas y el olvido del otro*, «Scripta Theologica», 28 (1996/2), p. 547.

¹⁶ La responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella antes de la relación ética. La responsabilidad para el filósofo judío, no es un para sí sino un para otro: «La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición –o la incondición– de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responder hasta expiar por los otros» [E. LÉVINAS, *Éthique et infini*, cit., p. 94].

exterior e inasible al yo. Ese otro existe identificándose a través de lo que en *Le temps et l'autre* recibe el nombre de la *lumière*. La luz es la que instaura la relación que juega el otro para con el sujeto, haciendo posible que la alteridad pueda manifestarse en esa relación. Al plantear la trascendencia hacia una alteridad absoluta, Lévinas plantea la necesidad de evasión del sujeto de sí mismo, de su conciencia o su comprensión del ser. Precisamente su primer escrito filosófico recibe el nombre de *De l'évasion*¹⁷. Desde allí buscará expresar una alteridad que asciende al límite de lo decible y en relación con la cual la subjetividad humana se evada de sí y trascienda.

El yo es sujeto del “gozo”, de la vida económica y laboral; es un sujeto cerrado, egocéntrico, solitario. Este sujeto, rompiendo en el proceso de identificación la totalidad del ser en general, del mundo y de la historia, produce *otra totalidad*, de la cual él mismo llega a ser centro¹⁸. Para romper la cerrazón de la inmanencia, el sujeto –en el proceso de apropiación del mundo– encuentra una alteridad que escapa a su poder: el rostro del otro. Además, el lenguaje en cuanto posibilidad de hablar, pone en contacto al sujeto con lo exterior a sí; finalmente, el sujeto advierte el deseo de trascendencia, que es tensión hacia la exterioridad: la idea del Infinito. Estos aspectos señalados significan la irrupción de la trascendencia en el cerrado universo del yo. El modo concreto de manifestación de la alteridad absoluta, sin peligro de la anulación de la distancia, es el *rostro* del otro hombre. El rostro no es un concepto, un ideal o un símbolo del Otro, sino la presencia concreta del otro que es hombre¹⁹. La presencia del otro en su rostro es para mí, una presencia activa, y su manifestación no consiste en dejar una simple señal, sino en el *expresarse*.

El otro, decíamos, no es un concepto abstracto, sino que se presenta en la epifanía del rostro, en la majestuosidad del Maestro y en la miseria del Extranjero. En el rostro desnudo es posible percibir el vestigio de la gloria del Infinito. Vemos cómo la reflexión metafísica intenta ser asumida y superada en la reflexión ética: sólo gracias a la responsabilidad por el rostro del otro, el sujeto sale de la prisión de sí mismo, rompe la totalidad ilusoria de su mundo y acepta convertirse en rehén del otro. Por este camino es por el que Dios viene a la idea, por las huellas de aquel que se ofrece en la faz de los demás²⁰.

¹⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982.

¹⁸ Cfr. E. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Milon, Grenoble 1992, pp. 26-27.

¹⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1988, p. 194.

²⁰ «Pensamos que la idea-del-Infinito-en-mí –o en mi relación con Dios– me acontece en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad por el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna ‘experiencia’, pero de la que habla el rostro del otro, en virtud de su alteridad, en virtud de su misma extrañeza, como del mandamiento venido no se sabe de dónde..., como si el rostro del otro ser humano, que de pronto ‘me interpela’ y me ordena, fuese el nudo mismo de la intriga de la superación por parte de Dios de la idea de Dios» [E. LÉVINAS, *De dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1992].

3. La muerte y el yo

El yo, el sujeto es para Lévinas de por sí finito. La finitud significa que está por ello expuesto a la muerte. Pero ¿qué sabemos de ella? ¿Cuál es la actitud del sujeto humano frente a la propia muerte? ¿qué sentido tiene la muerte para el ser del hombre? Según nuestro autor todo lo que sabemos de ella es un saber de “segunda mano”: «Todo lo que nosotros podemos decir y pensar de la muerte y del morir y de su inevitable realidad, nos parece en primer término que lo tenemos de segunda mano»²¹. Lo tenemos por la opinión común, por el lenguaje, por las tradiciones religiosas, artísticas, culturales y científicas de la humanidad. Pero no es un saber en sentido estricto. Las descripciones del fenómeno de la muerte son hechas por los vivos, por tanto no es posible conocer en qué consiste la esencia de la muerte ni el después de la muerte²².

Lo que observamos en la muerte del otro es en primer lugar el cesar de los movimientos expresivos; el muerto calla, no usa la palabra, no responde más. «La muerte acaba ante todo, con la autonomía y la expresividad de los movimientos que llegan a cubrir a alguien en su rostro. La muerte es lo *sin-respuesta*»²³. La muerte reduce a la descomposición. Es por tanto el aniquilamiento de un modo de ser; es un pasaje, «del ser al no-más-ser entendido como resultado de una operación lógica: negación»²⁴; una partida dramática hacia lo desconocido.

Si bien el análisis levinasiano de la muerte se inspira en buena medida en la fenomenología heideggeriana, existen diferencias notables entre ambos. Para Heidegger la certeza de la muerte es la certeza por excelencia, *a priori*, fuente de las demás certezas. Para nuestro pensador, la conciencia de la muerte se hace también por la experiencia de la muerte de los otros y de las repercusiones emocionales e intelectuales que la acompañan²⁵. Además, en el alemán, la conciencia de la propia muerte se manifiesta como *angustia*. En Lévinas, la angustia de la muerte no es tanto por no-ser, sino que se inscribe en el miedo por la propia existencia, y también por ser *anónimo*, o sea, existir después de haber perdido en la muerte la propia subjetividad.

Para los dos autores, la muerte es siempre una amenaza, y ésta consiste en la inminencia de la muerte²⁶. Esta viene siempre como una violencia que arruina

²¹ E. LÉVINAS, *La mort et le temps*, L'Herne, París 1991, Le Livre de Poche, p. 9. Hay traducción española, ed. Cátedra, Madrid 1994.

²² «La descripción del fenómeno de la muerte está hecha entonces por quienes viven. Y si alguna cosa sucede después, nosotros debemos convenir que eso no es sino dentro del orden de la experiencia de los vivientes» [E. LÉVINAS, *Le philosophe et la mort: Emmanuel Lévinas*, en C. CHABANIS, *La mort, un terme ou un commencement*, Fayard, París 1982, p. 342].

²³ E. LÉVINAS, *La mort et le temps*, cit., p. 9.

²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 11.

²⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, p. 209. «La muerte, es lo inexorable... Todo el resto es inexorable en función de la muerte. Ella es 'por

un proyecto humano. «En la muerte, yo estoy expuesto a la violencia absoluta»²⁷.

Dicha violencia es como una tiranía obrada por una voluntad extraña²⁸. Pero la conciencia de la muerte no es sólo la de su inevitabilidad y violencia sino conciencia del “no todavía” de la muerte. La conciencia de la muerte se puede definir como la tensión entre la amenaza de que llega y el “todavía no”, o como «la ambigüedad de un tiempo que falta y de un tiempo misterioso que resta todavía»²⁹.

Ahora bien, continuando el análisis del encuentro del hombre con su muerte, encontramos su primera aproximación en *Le temps et l'autre*, donde el pensador se detiene en el sufrimiento. Su contenido está ante todo en la imposibilidad de alejarse de él, imposibilidad de distancia o fuga³⁰. El sufrimiento es un cargar solitariamente con el ser. El sufrimiento como tal contiene en sí una apertura hacia la muerte³¹.

Pero la muerte misma es un misterio para el yo, que sobrepasa la experiencia misma, porque dicha experiencia comporta una actividad del sujeto, luz e iniciativa³². El sujeto, que en la fenomenología es entendido como actividad y poder, frente a la muerte demuestra su debilidad, pasividad insuperable. La muerte «es una experiencia de la pasividad del sujeto»³³. Notamos aquí una diferencia con Heidegger, porque el *Dasein* es una posibilidad de ser –la posibilidad por excelencia– que mira activamente hacia la muerte. El hombre es libre para morir en cuanto se apropia esa posibilidad. Para Lévinas en cambio, la muerte aparece como la imposibilidad de tener un proyecto, la imposibilidad de poder³⁴.

El carácter *misterioso* de la muerte viene del hecho que «la muerte no es jamás un presente»³⁵. La muerte es siempre un “advenir”. La relación del hombre en cuanto sujeto pasivo con la muerte es por tanto una relación con el advenir. La muerte es en sí inaferrable, no se deja dominar; «la muerte no es nunca ahora»³⁶.

La relación con la muerte representa para Lévinas la primer apertura del sujeto hacia el más allá, hacia el otro³⁷. Ese otro que aparece en la muerte es miste-

sí' inexorable, y en este sentido es siempre lo espantable (*l'effrayant*). La muerte es lo que viene y lo que no lo puedo asumir» [E. LÉVINAS, *Le philosophe et la mort*, art. cit., p. 343].

²⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 210.

²⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 210-211.

²⁹ *Ibidem*, p. 27.

³⁰ Cfr. E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Quadrige, PUF, Paris 1991, p. 55.

³¹ «Existe al interior del sufrimiento, al mismo tiempo que la llamada a una nada imposible, la proximidad de la muerte» [*ibidem*, p. 56].

³² Cfr. *ibidem*, p. 57.

³³ *Ibidem*, p. 57.

³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 62-63.

³⁵ *Ibidem*, p. 59.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 64.

rioso, incognoscible. En *Totalité et Infini*, Lévinas ve la muerte como una amenaza que le llega al sujeto desde una alteridad, violencia obrada por otro.

Y aquí se da el carácter humano del morir, porque se da tanto el miedo al otro, como la esperanza en el otro. «La soledad de la muerte no hace desaparecer el otro, pero se encuentra ante una conciencia de la hostilidad y, por lo mismo, hace todavía posible un llamado al otro, a su amistad y a su medicación... La muerte se acerca al miedo de alguien y en la espera de alguien. ‘Lo Eterno hace morir y hace vivir’»³⁸.

El tiempo en la reflexión heideggeriana sobre la muerte es pensado como advenir del *Dasein* a la muerte, advenir definido por esta relación única en la que el *Dasein* siendo lo que aún no es, en su ser en relación a ello, es sin embargo enteramente y propiamente él mismo. La muerte es entonces, el polo desde donde se despliega el tiempo. Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*³⁹. Pero, ¿cuál es mi relación con la muerte? ¿Se despliega el tiempo desde la muerte, o, por el contrario, habrá que pensar la muerte en función del tiempo?

El filósofo se pregunta si el anonadamiento que la muerte trae aparejado resuelve el misterio del morir. Para Heidegger, la muerte es propiamente nada en tanto fin del ser ahí. Pero esta nada que se deja anticipar como posibilidad inminente y que permite que el tiempo se despliegue a partir de ella, no traducirá la *medida* de la muerte. Pero, ¿qué es lo que autoriza a decir que la muerte es tal cosa, que ella se reduce al fin de mi ser, al fin de un modo de existir, a mi anonadamiento? ¿De donde viene esa certeza siendo que la muerte aún no está? En los análisis heideggerianos hay un desconocimiento, un dejar de lado el considerar lo desconocido de esta nada de la muerte, expresa el pensador lituano. El análisis de la muerte debe partir del hecho que con la muerte aparece una situación o una cosa absolutamente incognoscible⁴⁰. De modo que el pensamiento acerca de la muerte, para ser fiel al fenómeno, deberá abordarla como una *nada*, como un evento, que sería más nada aún que la nada del dejar de ser ahí.

El análisis de la muerte ha de partir de este preguntar por la aparición de esto absolutamente desconocido y no de la substitución de la muerte por un modo de relacionarme con ella, que, ilegítimamente, la transforma en posibilidad. Así visto, el preguntar por la muerte levinasiano, invierte de modo radical el preguntar heideggeriano⁴¹. Lévinas pregunta sin dato positivo previo, no a partir de una

³⁸ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 210.

³⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *La Mort et le Temps*, cit., p. 68.

⁴⁰ Cfr. E. LÉVINAS, *Le Temps et l'autre*, cit., p. 58.

⁴¹ Lévinas ha sido un admirador de Heidegger, ya lo dijimos al inicio. Valga todavía este otro testimonio de una entrevista a Lévinas: «Lo más grande que encontré fue la manera en la cual Heidegger prolongaba y transfiguraba la vía de Husserl y haber encontrado a Heidegger... Supe enseguida que era uno de los más grandes filósofos de la historia. Como Platón, Kant, Hegel, Bergson» [F. POINÉ, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, Paris 1987, p. 74].

cierta comprensión de la muerte; pregunta por la muerte en sí, sin que nada refiera en esa pregunta a una comprensión predeterminada, de la que la pregunta sería la tematización o modificación.

La muerte es la puerta obligada que conduce hacia lo otro, que da lugar a la tan ansiada evasión. Pero la puerta que la muerte abre no ha de ser entendida como la inmortalidad del alma. Sería entender mal el fenómeno. Sobre la inmortalidad del alma en el sentido que lo entiende el horizonte clásico del pensamiento, el fenomenólogo Lévinas rehúsa –lamentablemente– pronunciarse. La muerte no ha de ser comprendida en el sentido de la alternativa entre ser y nada, o como paso a una existencia distinta que se prolonga en un nuevo decorado⁴² o, en otra alternativa, como «pasaje a la nada»⁴³. La puerta que abre la muerte hacia lo otro ha de ser entendida en el sentido del *misterio*.

Sin realizar suposiciones sobre el más allá, para nuestro autor, es obvio que con la muerte se produce un evento desconocido, cuyo ser – si es que de ser aquí se puede hablar – es ajeno a cualquier comprensión. La muerte es *extraña* a la soledad del existir y no es traducible en términos de luz. Lo desconocido de la muerte no se reduce a la nada de ser. La muerte como tal está más allá de toda luz y es una experiencia que el sujeto *sufre*.

Nada sabemos de la nada de la muerte. No podemos partir de un recomenzar imaginario que seguiría a la nada de la muerte. Se ha de ser fiel al fenómeno. La muerte es un evento absolutamente desconocido e incognoscible, extraño a toda luz y aparece volviendo imposible toda posibilidad y acabando con todo asumir. Ese evento nos toca, nos concierne de cerca.

Es la muerte entonces, el misterio de un advenir incierto. ¿De qué amenaza la muerte? ¿de la nada o de un volver a empezar? No se sabe, responde nuestro autor. En esta imposibilidad de conocer el después reside la esencia misteriosa del instante supremo⁴⁴. Y el misterio no puede ser asumido, porque el tiempo que me separa del advenir de mi muerte, implica un último intervalo que mi conciencia no puede franquear y en el que se produciría de algún modo un salto desde la muerte hacia mí. El tiempo de la muerte escapa al presente en el que el yo se constituye a través de sus actos de conciencia. El hecho de que la muerte escape al presente no se debe a una evasión del instante supremo o a la distracción del *Dasein* caído, sino al hecho de que la muerte es inasible, inaferrable, y por tanto marca el fin del poder del sujeto.

En todo presente, se da una afirmación del señorío del sujeto. En el ahora, el yo es señor de lo posible. Pero la muerte no es jamás “ahora”, porque escapa a la posibilidad, es inasible. Al tiempo de la muerte, el filósofo lo llama *l'avenir*. Lo propio de este advenir es su carácter sorprendente. El advenir es eso que no puede ser asido, tomado por uno y disponible para sí, sino que ese advenir se vuelve

⁴² Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 245.

⁴³ *Ibidem*, p. 245.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 248.

sobre sobre nosotros y nos domina. Es lo otro. La relación con el advenir será entonces una relación con lo otro.

A esta relación se le llama tiempo. Porque hay otro es que hay tiempo. Sólo hay tiempo en la relación con lo absolutamente otro, que se instala en el advenir. El hecho que la muerte es siempre advenir, es para Lévinas fuente de la temporalidad de la existencia humana. La temporalidad de la existencia significa ser 'para' la muerte y a la vez 'contra' la muerte⁴⁵.

4. La muerte y el Otro

Con la muerte se hace presente algo cuyo contenido mismo es la alteridad. De este modo el existente abandona la soledad de la existencia. Por la muerte, la existencia es pluralista. La pluralidad no radica en que haya una multiplicidad de existentes, sino en la relación con el Otro, que encuentra su ejemplo paradigmático en la relación con la muerte. La alteridad de la muerte no participa conmigo de una existencia común. La relación con el otro es siempre una relación con el misterio, pues el otro se agota en su alteridad irreductible.

«Llegados a este punto vemos que Lévinas ha encontrado en la relación con la muerte el modelo de la relación interhumana. En efecto, el otro hombre, como la muerte, llega al sujeto sin que éste lo pueda asumir como tal otro, puesto que si lo hiciera lo habría convertido en posibilidad suya, en objeto –al modo en que Heidegger reconvirtió la muerte en posibilidad– y habría perdido su alteridad. El otro y la muerte no son lo mismo... La relación con ellos es la transcendencia»⁴⁶. La relación del sujeto con la muerte es entonces con lo absolutamente otro, con el misterio.

En toda la reflexión levinasiana, el tema del *rostro* del otro, es tema recurrente. El otro *me mira*, esto es, la subjetividad se presenta como acogedora del otro, como hospitalidad. «El tercero me mira en los ojos del otro, quien me trae a mí la

⁴⁵ Nuestro autor dice que todas las aproximaciones al tema de la muerte desde Aristóteles a Hegel y Heidegger, son aproximaciones ontológicas. Para una filosofía que busca el 'sentido' en las relaciones interhumanas, la muerte no asume el significado de 'nada' o 'fin'. Por eso busca en la filosofía de Ernst Bloch, una posible respuesta. El tiempo allí no se identifica con el ser-para-la muerte, sino con el cumplimiento de lo humano en el advenir. Lévinas ve que el tiempo en Bloch, es pensado como esperanza de la utopía y no a partir de la muerte. «El utopismo de la esperanza es la temporalización del tiempo, paciencia del concepto. El tiempo como esperanza de la utopía no es más el tiempo pensado a partir de la muerte» [E. LÉVINAS, *La mort et le temps*, cit., p. 114]. Esta invitación de Bloch pensar la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte como en Heidegger, quizá tenga el acierto de quitarle a la muerte la pretensión de ser fuente del 'sentido'. El sentido de la muerte no se reduce a la muerte misma, no se limita a ser signo de la nada, sino que su significado la sobrepasa. Cfr. E. LÉVINAS, *La mort et le temps*, cit., p. 119.

⁴⁶ A. GARRIDO-MATURANO, *La Muerte entre la posibilidad y el misterio*, «Diálogos», 67 (1996), p. 187. El autor realiza una concisa y bien lograda exposición sobre el tema.

humanidad entera...»⁴⁷. La relación de responsabilidad no se cierra en un solip-sismo. La muerte del otro preocupa seriamente al sujeto. En una conferencia pronun-ciada en 1987 al *Colegio Internacional de Filosofía*, dirá: «La prioridad del otro sobre el yo, por la que el ser ahí humano es elegido y único, es precisamen-te su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad»⁴⁸. El rostro del otro es el símbolo de la mortalidad del otro hombre⁴⁹. La muerte del otro preocupa al sujeto antes que su propia muerte, y ello es revelador de la responsabilidad por el otro. «Es desde allí que se pasa de la preocupación por su muerte o del ‘morir por él’ y ‘de su muerte’ a la prioridad en relación a la muerte ‘auténtica’. No en una vida *post mortem*, sino en la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Ese futuro de la muerte en el presente del amor es probablemen-te uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora»⁵⁰.

Abordamos ahora la última pregunta: ¿cuál es la relación del yo, del sujeto y la muerte? Heidegger pensaba la angustia como el temple del *Sein zum Tode*. Pero la angustia es un modo de asumir nuestras posibilidades en relación a la muerte y no una posición ante la muerte misma. Para Lévinas, ante la muerte no cabe nin-gún modo de ser posible; sólo cabe el *estar*. Uno es de algún modo en relación a sus posibilidades. Ante la muerte sólo se está. Lévinas, que no dispone de esa palabra en francés, habla de “espera”. Acerca de la naturaleza de esa espera, se dan interpretaciones varias. Podría ser un modo de vigilancia que la conciencia obra. Puede ser quizá un estar incondicional, pasivo, ante el evento ultramundano de la muerte.

El último tramo del camino de la vida, está llamado a ser transitado sin mí. La muerte es una amenaza que se acerca a mí como un misterio. Su secreto la deter-mina. Ante ese infranqueable e inasible misterio, que me viene desde una alteri-dad absoluta, para Lévinas sólo cabe esperar y nada más.

Realizamos ahora algunas valoraciones críticas. Lévinas está de acuerdo con muchos otros autores acerca de la imposibilidad de la experiencia de la muerte. En este sentido, disiente respecto a Gabriel Marcel. En efecto, Marcel insiste en que el verdadero problema de la muerte es representado por el conflicto entre muerte y amor (“amar a alguien es decirle: tú no morirás nunca para mí”); en la muerte del ser querido tenemos la experiencia de la realidad de la muerte. Pero

⁴⁷ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 188.

⁴⁸ E. LÉVINAS, *Mourir pour...*, «Revista de Filosofía», Universidad de Chile, vol. XXXV-XXXVI (1990), p. 30.

⁴⁹ «Rostro del otro que – bajo todas las formas particulares de la expresión donde el otro, ya en la piel de un personaje, o jugando un rol – y toda otra *expresión pura* - es extradición sin defensa, ni cobertura: rectitud extrema, precisamente, de estar *frente al rostro de...*; en esta desnudez se está en la exposición a la muerte: desnudez, desenvoltura, pasividad y vulnera-bilidad pura. El rostro como *mortalidad* misma del otro hombre» [E. LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 186].

⁵⁰ E. LÉVINAS, *Mourir pour...*, art. cit., pp. 30-31.

veamos que el uso de la expresión “experiencia de la muerte” en Marcel es impropio, porque se trata en realidad de la experiencia de los sentimientos frente a la muerte, sea la ajena o la propia, pero no de la experiencia de la muerte misma.

Estando de acuerdo entonces con Lévinas respecto a la imposibilidad de la experiencia de la muerte, un punto resta objetable: de aquí no se podría concluir la incognoscibilidad absoluta de la muerte, negando incluso la capacidad de comprender la naturaleza de la muerte. Parecería ilícito extender la impotencia del hombre ante la muerte a su capacidad cognoscitiva.

Respecto al tema de la muerte como *amenaza*, Lévinas está de acuerdo con Heidegger acerca de la presencia de la angustia de la muerte en la vida del hombre, pero no acepta su propuesta de ver en la muerte la fuente del sentido mismo de la existencia. Está más bien cerca de la línea de Jean Paul Sartre en *El Ser y la Nada* cuando afirma la exterioridad y la violencia que la muerte ejerce sobre la vida. Claro que rechaza de Sartre que la muerte torne la vida absurda. En Lévinas está el ‘sentido’, dado no por un más allá sino por la bondad, la responsabilidad y el amor al otro.

Respecto a la *alteridad* de la muerte y la *pasividad* de su sujeto, encontramos algo valioso: el hecho de que el hombre ante la muerte sea impotente y no pueda obviarla más que por un tiempo, ha recibido en Lévinas una elaboración filosófica. Creo justo reconocer este mérito. Pero hay un problema. La muerte queda como algo absolutamente externo al hombre, no integrable a la vida del hombre. Dado que la muerte es un ‘advenir’, no aferrable en su esencia misma, entonces no se da nunca un encuentro libre del hombre con su muerte. Y aquí aparece de nuevo en sus rasgos principales, la posición de Epicuro. Ahora bien, la pasividad del sujeto ante la muerte es algo que tiene su límite. Puede ser aceptable dicha afirmación en lo que hace a la inexorabilidad de la muerte y en cuanto a su carácter amenazante, violento y sorpresivo. Pero nada más. No se ve que Lévinas justifique racionalmente y en toda sus dimensiones el tema de la pasividad del sujeto ante la muerte, que lógicamente, sigue apareciendo como exterior a la vida y no una instancia de la misma. Ante la muerte no cabe sino *estar*, nos decía Levinas. Creo que el hombre puede dar mucho más de sí. Esperar más de sí. Este es un punto débil de la tanatología levinasiana.

Respecto a la *muerte del otro*. Hacer del otro el centro de interés del yo, y fijar en el amor y la responsabilidad la clave de las relaciones humanas, es sin duda alguna una contribución singular de nuestro autor a la antropología filosófica. Lévinas habla de la realización concreta del amor en categorías de justicia social, ayuda a los pobres, a la viuda, etc. Pero al negar la inmortalidad personal del hombre, esa misma responsabilidad por el otro en el momento de su muerte se traduce en ‘acompañamiento’ y ‘calor’, pero privado de la esperanza de una vida sin fin. La falta de una perspectiva de eternidad no reduce sin embargo, la vida al absurdo. El problema del ‘sentido’ intenta ser salvado por la bondad y el amor al rostro del pobre.

Podemos decir que Lévinas ha realizado ricas y válidas exploraciones por el fenómeno del morir humano, analizando a fondo casi todos los problemas particulares que el misterio de la muerte nos pone. Claro que la fenomenología privada de ontología, se aproxima al misterio sin toda la luz necesaria⁵¹.

5. Conclusión

Martín Heidegger afirmaba que en ningún otro tiempo como en el nuestro, el hombre ha llegado a ser un verdadero problema⁵². Hoy el hombre inserto en la cultura postmoderna, crece en complejidad y por ende dilata casi al infinito el campo de investigación respecto de sí. El *logos* sobre la muerte, si es algo más que la constatación de su facticidad, es al mismo tiempo, discurso sobre la finitud del hombre, es decir, sobre el distintivo más infalsificable y permanente de la condición humana. De ahí que cuando ese *logos* sobre la muerte explora el objeto de su indagación, se encuentra con temas aledaños e importantes: el sentido de la vida y la historia, el hombre, sujeto finito de la esperanza, la sociedad ante la muerte y la vida, la relación presente-futuro, etc.

Hemos visto cómo el momento cultural que vivimos hoy, le da la espalda al tema del morir. Espanta la alegría a la que se cree llamado a vivir en todo momento. Es obvio que la promesa de vida después de la muerte, no cala hondo en su corazón. De ser así, otra sería la actitud, dinamizada por la esperanza y el horizonte de lo definitivo a lo que nos llama el Creador. Vimos también en líneas breves, el itinerario intelectual de este gran pensador contemporáneo, E. Lévinas. Al inicio, no se percibe la propuesta de una tanatología sistemática, pero ya en los cursos en La Sorbona, de 1974-75, el tema conoce una explicitación y madurez nada despreciables. Quizá nadie como Lévinas ha llevado a tal grado de plenitud la reflexión fenomenológica sobre la muerte en nuestro tiempo. Se echa de menos la falta de pensamiento metafísico, al menos como propuesta explícita. Es la falta del fenomenólogo puro⁵³. La descripción tiene que dar con el ser. De lo contrario, se torna fragmentaria.

⁵¹ E. Baccarini nos deja esta frase conclusiva: «Si se quisiese recoger en una fórmula el sentido del recorrido de investigación de Lévinas se podría decir, que ha intentado pensar la *diferencia ontológica sin la ontología*, lo que después concretamente significa salir del ser, y aún de los tranquilos campos del saber que, englobando e identificando lo diferente, lo aseguran» [E. BACCARINI, *Emmanuel Lévinas (1905-) Dire Dio 'Altrimenti'*, en G. Penzo – R. Gibellini (a cura di), *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia 1993, p. 363].

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37, Frankfurt a.M., 1951, p. 189.

⁵³ Cornelio Fabro dice que en realidad, bien entendidas y complementadas, Fenomenología y Metafísica «se corresponden como el exterior y el interior de un mismo edificio: para nosotros que podemos penetrar la realidad solamente desde fuera, la fenomenología brinda un primer e indispensable punto de apoyo para la interpretación metafísica de lo real» [C. FABRO, *Percezione e Pensiero* Morcelliana, Brescia 1962², p. 587].

Sin embargo, es justo destacar la lucidez con la que *intenta* asumir en la reflexión ética, el momento “metafísico”: la alteridad, la trascendencia, el rostro del otro, el decir, el hacer, la responsabilidad, la solidaridad, etc.. Creo que la lectura de este filósofo puede ayudar a la sociedad actual a salir de sus deficiencias, del individualismo agobiante y la indiferencia nihilista. Reproponer nuevamente la cuestión del morir, sacarla de su actual estado de clandestinidad y mudez, será ayudar a vivir bien y en libertad, el último tramo de la existencia personal.