



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**ALTERIDAD Y EUTANASIA. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA
VIVENCIA DEL ENFERMO TERMINAL DESDE LA ÉTICA DE EMMANUEL LEVINAS**

Tesis para obtener el grado de:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JESÚS FERNANDO SOSA TAPIA

Director de tesis:

Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

Cotutora de tesis:

Mtra. Claudia Tame Domínguez

PUEBLA, PUE. MÉXICO

AGOSTO 2025

Agradecimientos

Esta tesis no habría sido posible sin el rostro y la presencia de quienes, en distintos momentos, me han sostenido con amor, paciencia y fe. A todos ellos, mi gratitud más sincera.

A María Elena Meneses Valerio, mi esposa, compañera de vida y de camino, gracias por estar ahí en cada desvelo, en cada duda, en cada obstáculo. Tu amor sereno, tu escucha inagotable y tu fe en mí, incluso cuando yo flaqueaba, han sido una fuerza silenciosa pero constante que me ha sostenido más allá de las palabras. Este trabajo también es tuyo.

A mi hijo Esteban, por ser motivo de crecimiento humano, por recordarme cada día que la vida es siempre un llamado a salir de uno mismo y cuidar del otro. En ti reconozco el futuro que vale la pena imaginar y construir.

A mi madre, por su amor firme y sin condiciones. A mis hermanos, por estar siempre, aún a la distancia, respaldando cada paso que doy.

A mi padre, que ya no está físicamente pero cuya presencia me acompaña. Partió a la casa de Dios, pero lo siento cerca en cada logro, en cada silencio profundo. Esta tesis también es una forma de honrar su memoria. Sé que está orgulloso, y eso me da paz.

Agradezco también al Dr. Diego Ulises Alonso Pérez, mi director de tesis, por su guía, paciencia y claridad durante todo este proceso. A la Mtra. Claudia Tame Domínguez, mi cotutora, por su acompañamiento y cercanía. A mis suegros, Silvia Valerio y Juan Meneses, por su apoyo constante y generoso hacia mí y mi familia.

Como sugiere Levinas, el otro nos llama desde su vulnerabilidad, y en ese llamado encontramos el verdadero sentido ético de nuestra existencia. Gracias a todos los que, con su presencia, me han llamado a ser más humano.

**ALTERIDAD Y EUTANASIA. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA
VIVENCIA DEL ENFERMO TERMINAL DESDE LA ÉTICA DE EMMANUEL
LEVINAS.**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo I: bioética y eutanasia. La moralidad detrás de su escándalo y el camino hacia una visión desde la alteridad	9
Introducción.....	9
1.1 Breve acercamiento al concepto y definición de bioética.	11
1.2 Breve acercamiento al concepto y definición de eutanasia.	15
1.3 Eutanasia como <i>muerte buena</i> en la filosofía estoica. Epicteto, Marco Aurelio y Séneca.....	16
1.4 Eutanasia en el sentido de la discusión bioética actual.	23
1.5 Distinción entre eutanasia, suicidio médicamente asistido, tratamientos paliativos, ortotanasia y distanasia.....	28
1.6 La moral detrás del escándalo de la eutanasia.....	32
1.6.1 El argumento religioso de la <i>vida sagrada</i>	33
1.6.2 El juramento Hipocrático.....	37
1.7 Hacia una bioética y eutanasia vista desde la ética de la alteridad.....	40
Capítulo II: La filosofía de Levinas. Una ética de la responsabilidad ante el sufrimiento del Otro.	43
Introducción.....	43
2.1 La ética como filosofía primera. Una vía diferente a la ontología occidental.....	55
2.2 El Otro y su lugar primero ante el yo	65
2.3 El rostro del Otro, la mirada de la trascendencia y la vulnerabilidad.....	85
2.4 La responsabilidad infinita, un llamado que nos antecede	97
2.5 La hospitalidad, ser-para-el-otro.....	102
Capítulo III: La ética de Levinas y la fenomenología del paciente terminal. Una vía para pensar de otro modo el problema de la eutanasia.....	107
3.1 ¿Es posible abordar la bioética y la eutanasia desde la ética levinasiana?	107

3.2 La suspensión del <i>porvenir</i> a partir de la experiencia del dolor y angustia en el enfermo terminal.....	119
3.2.1 Una reflexión fenomenológica de la muerte y el <i>porvenir en Levinas</i>	119
3.2.2 De la experiencia <i>atencional</i> del dolor en Agustín Serrano de Haro.....	122
3.2.3 La vivencia de la angustia excedente en Philip Nemo.	135
3.3 La manifestación del peso del <i>ser indeterminado (il y a)</i> en el paciente terminal ...	155
3.3.1 El insomnio. La vigilia sin sentido en la experiencia del enfermo terminal	155
3.4 La escucha, la hospitalidad y la generosidad, una vía abierta para ver y pensar <i>de un modo Otro</i> la petición del paciente terminal.....	163
Conclusión	174
Bibliografía.....	178

INTRODUCCIÓN

La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que el Otro cuenta allí más que el yo mismo.

Emmanuel Levinas

En el marco de la discusión bioética actual uno de los dilemas que más divide la opinión pública y especializada por lo controvertido y complejo de su naturaleza es sin duda el fenómeno de la eutanasia. Esto es así, porque en la decisión de un paciente que pide se le ayude a morir sin dolor pone sobre la mesa los temas fundamentales por los que la humanidad misma se ha preguntado lo largo de la historia, cuestiones que tienen que ver tanto con el sufrimiento, como con el bien y el mal, con la dignidad humana y el sentido de la vida, pero, principalmente, con la pregunta sobre la muerte.

Asimismo, el avance que la ciencia ha tenido en los últimos años en el campo de la medicina ha permitido prolongar la vida más allá de sus expectativas, con lo cual se han inaugurado nuevas interrogantes que desde el campo de la ética y la filosofía solicitan ser reflexionadas, pues con dichos avances se ponen en juego cuestiones como el derecho a morir, la dignidad humana, la autonomía del paciente, la justicia, y el papel de la sociedad, la ley y la política frente a la gestión de la muerte asistida.

Es así que, en este trabajo, nos proponemos explorar el fenómeno de la eutanasia desde una perspectiva filosófica que combine, hasta cierto punto, el enfoque de la bioética con la ética de la alteridad del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas, ya que creemos que desde el abordamiento de algunas de sus ideas claves podemos ver dicho fenómeno desde una perspectiva diferente, más abierta y receptiva a lo que un paciente, en este caso, de etapa terminal¹, solicita cuando pide que se le ayude a morir sin dolor.

¹ Es importante decir que en esta investigación nos enfocaremos, sobre todo, en lo que respectará en el tercer capítulo, a la experiencia del enfermo terminal, pues aunque podemos encontrar en el marco del fenómeno de la eutanasia otras experiencias como la del paciente cuadripléjico, el paciente en estado vegetativo o aquellos

Ahora bien, respecto a la estructura de esta investigación, esta se desarrollará en tres capítulos. El primero de ellos se titula: “*Bioética y eutanasia. La moral detrás de su escándalo y el camino hacia una visión desde la alteridad*”. En dicho capítulo nos proponemos acercarnos de manera general a la comprensión de los conceptos de bioética y eutanasia, ya que será relevante, en este primer momento, tener presente cuál es el marco de las problemáticas que la bioética discute, pero, sobre todo, acercarnos al fenómeno de la eutanasia y sus implicaciones más generales.

De igual forma, en este primer capítulo, profundizaremos en la visión de los filósofos estoicos Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, principalmente, en relación al tema de la eutanasia como ellos la entendieron, es decir, en el sentido de su significado literal como *muerte buena*, pues creemos que la visión que estos filósofos tenían sobre *la decisión personal del momento de la muerte* puede contribuir al análisis contemporáneo de la eutanasia, ya que la postura estoica sobre el control de la muerte voluntaria ofrece otra mirada sobre las decisiones éticas dentro las tradiciones culturales y morales de la sociedad.

Más adelante trataremos de abordar los puntos relevantes de la discusión actual de este fenómeno, destacando la distinción de los conceptos clave que se involucran en el ámbito de este contexto, como lo son el suicidio médicamente asistido, los tratamientos paliativos, la ortotanasia, la distanasia y propiamente la eutanasia misma; esto, con el propósito hacernos una idea del *porqué* hay una cierta apertura con los primeros cinco métodos que ayudan, en esencia, a llegar al paciente al momento natural de la muerte, pero, con la eutanasia, la cual implica una acción directa de *darle muerte*, encuentra dificultades y resistencias.

Así, en la línea de lo anterior, haremos un breve análisis de dos argumentos morales que ponen en cuestión y hacen de la decisión del paciente terminal y de la eutanasia misma, un escándalo. El primero de ellos es el argumento religioso que ve a la vida como *un don sagrado de Dios*, y, el segundo, el propio *juramento hipocrático*. Con todo, resaltamos estos dos porque creemos que ambos argumentos, lo cual no queremos decir que estemos en total contrariedad de ello, ponen por encima y a pesar de todo a la *vida*. Sin embargo, el sentido

que padecen una enfermedad neurológica como demencia, esclerosis múltiple y enfermedad de Parkinson, creemos que hay algo en la experiencia del enfermo terminal que exige un acercamiento primario, lo cual no quiere decir que las otras no tengan que ser consideradas o que merezcan su propia reflexión en el futuro, lo cual estamos abiertos a hacerlo posteriormente.

que la *vida* toma desde estas perspectivas, creemos que es de una forma abstracta conceptual, en la que el *viviente*, aquél en el que la vida está encarnada, pasa a una especie de segundo término, lo cual debe llevar a preguntarnos, en el caso del paciente terminal, si ante su vivencia de dolor y sufrimiento que lo ponen ya de cara a la muerte *¿Qué es lo que importa más, la vida en abstracto o el viviente mismo?*

Finalmente, a partir del desarrollo anterior y la fórmula a favor del debate actual que aunado a la postura estoica ven en la eutanasia la posibilidad de respetar la *libertad* del paciente sobre su decisión del cómo terminar su vida, iniciamos el recorrido hacia la ética de la alteridad del filósofo Emmanuel Levinas, pues creemos que aunque es importante resaltar a la libertad como un punto clave para entender y respetar la decisión del paciente terminal, la propuesta ética del lituano nos puede ofrecer un panorama distinto en el que podamos profundizar desde la fenomenología que hay en su ética en la experiencia particular del paciente terminal, así como lograr comprender con apertura su decisión desde las categorías levinasianas de la *escucha*, la *hospitalidad* y la *bondad* hacia el Otro.

En el segundo capítulo llamado: *“La filosofía de Levinas. Una ética de la responsabilidad ante el sufrimiento del Otro”*, nos volcamos hacia la exploración de la ética del filósofo de la alteridad, ya que su propuesta, la cual busca restituirle al Otro su primacía en la relación humana, nos abre a la posibilidad de *escucharle* y atenderle, según el lituano, en aquello que el Otro requiere y necesita desde su condición de vulnerabilidad, lo que nos llevará a cuestionarnos si el paciente terminal puede ser atendido desde esta mirada ética distinta.

Por esto, después de conocer brevemente la vida y el contexto teórico de Levinas, abordaremos como primer punto la resolución desde la cual parte todo su pensamiento ético filosófico, en donde la *ética* para él se pronunciará como la *filosofía primera*, con lo cual, buscará dar vuelta a la tradición *óntico-epistemológica* de occidente que pone en primer lugar al conocimiento y en consecuencia al *yo*, cuestión que se enmarca ya en el significado literal de filosofía como *amor a la sabiduría*, visión que ha permitido la reducción y la colonización de lo Otro a los parámetros del *ser*; el *ser* entendido justamente como conocimiento. Así, la apuesta del lituano será dar la vuelta y ayudar a comprender que este significado literal de filosofía como *amor a la sabiduría* debe pasar a ser leído como se escribe el talmud, de

derecha a izquierda, es decir, como *sabiduría del amor*, resaltando con esto, la primacía indiscutible de la ética y, fundamentalmente, del Otro.

En seguida nos evocaremos a la analítica del Otro, tratando de dar respuesta a la pregunta por *quién* es este que viene en primer lugar antes que el *yo* y pone en cuestión toda pretensión de reducción conceptual y toda pretensión de violencia hacia él. El Otro prefigura para Levinas *al huérfano, la viuda y el extranjero*, personajes bíblicos a los que Dios exige cuidar en primer lugar: “El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, y el huérfano con los cuales estoy obligado.”² Así, en esta línea, pasaremos a analizar algunas categorías que el lituano explora fenomenológicamente en la relación con el Otro, el cual nos exige ser escuchado desde el principio.

La primera categoría o idea que pasaremos a analizar será lo que Levinas llama el *rostro* del Otro, experiencia que se revela como *epifanía* en el encuentro *cara a cara* con éste. Dicha experiencia, nos muestra una trascendencia incapaz de ser abarcada o reducida a todo parámetro de comprensión y que, al mismo tiempo, nos abre al reconocimiento de una vulnerabilidad que no exige ser escuchada y atendida en lo que necesita. También, veremos como el *rostro del Otro* nos impone el único mandato inviolable que restringe toda voluntad de poder sobre él, dicho mandato que el rostro revela es *¡No matarás!*, Con relación a esto, nos dice el lituano: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás».”³

La segunda categoría que exploraremos y que a su vez el *rostro* nos revela también, es lo que el filósofo llama la *responsabilidad infinita*. Para Levinas el rostro del Otro nos expresa y revela una *anterioridad* que es incapaz de ser comprendida dentro de los límites del tiempo de la conciencia, esta que pretende, hasta cierto punto, ser causa *fundante* de la existencia misma. Por el contrario, el *rostro del Otro* nos abre al reconocimiento de su anterioridad, por lo que la responsabilidad de cuidado que tenemos con él no nos pertenece, es decir, está por fuera de nuestra iniciativa, de nuestra decisión; la responsabilidad por el Otro es infinitamente anterior a nosotros nos dirá el lituano.

² Emanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. [Trad. Daniel E. Guillot], Salamanca, Sígueme, 1999, p. 228.

³ *Ibidem*, p. 212.

Finalmente, profundizaremos en la actitud ética que busca responder en cierto modo al llamado que el Otro nos hace, llamado que, según Levinas, nos ata y nos inspira a salir a su encuentro en actitud de *escucha, hospitalidad y bondad* hacia éste. En esta línea, abordaremos primero el sentido de *escucha* que Levinas propone como disposición pasiva hacia lo que el Otro dice. Dicha actitud, nos abre al reconocimiento del Otro como *maestro*, como alguien que manifiesta una novedad *diferente*, como alguien que trae una *enseñanza nueva*, la cual debemos tener la disposición de escuchar y aprender de él.

Ahora bien, dicha *actitud de escucha* se relacionará con la capacidad de *recibir* al Otro con su radical diferencia o extrañeza, es decir, la actitud ética que el Otro nos llama a tener con él será entendida al mismo tiempo como *hospitalidad*, esta actitud, recogida en el sentido de la tradición judía de Levinas, la cual manda a *recibir* y acoger al *extranjero*, cuestiona la primacía del yo, pues, reconoce que tiene una obligación que no viene de él mismo, de su iniciativa, sino que le antecede y le exige darle entrada al Otro quien es anterior a éste, además de que *exige* ser atendido en su vulnerabilidad, en aquello que necesita y pide.

Finalmente, reflexionaremos sobre el sentido de la *bondad*, la cual se entiende, al mismo tiempo, como *generosidad*. Recibir o acoger al Otro implica para el lituano estar dispuestos a atenderle en lo que requiere antes que a nosotros mismos, y aunque el *bien* hacia el Otro puede llegar a interpretarse como *deber* en el sentido kantiano, para Levinas implica más una actitud de generosidad *inspirada por el Otro*, la cual no busca retribución, ya que si la acción vuelve al yo, se habrá caído en el ir y venir dialéctico de la ontología tradicional que siempre vuelve al Mismo.

En este sentido, la bondad que se expresa en acciones concretas hacia al Otro debe ser entendida como un movimiento *asimétrico* que no aspira al retorno y que nace en la *inspiración* que el *rostro* del Otro nos provoca desde su trascendencia. Por otro lado, haber profundizado en la ética de la alteridad del lituano en este segundo capítulo nos ayudará a comprender los alcances y los límites de su propuesta ética, lo cual nos permitirá pensar, desde un *lugar otro*, el fenómeno de la eutanasia en el caso exclusivo del paciente terminal.

En el tercer y último capítulo llamado: “*La ética de Levinas y la fenomenología del paciente terminal. Una vía para pensar de otro modo el problema de la eutanasia*”, tratamos, en un primer momento, responder a la pregunta en concreto ¿si acaso desde la ética de la

alteridad de Emmanuel Levinas es posible abordar tanto la bioética como el problema de la eutanasia, siendo esto algo que el lituano nunca se propuso? La respuesta a dicha cuestión será afirmativa, esto, desde el entendimiento de lo que su propuesta ética se nos muestra como el despertar de la conciencia a la primacía del Otro, primacía que se reconoce en el encuentro *cara a cara* con éste, el cual me llama a salir a su encuentro, se muestra radicalmente diferente, pero, especialmente, me expresa que es vulnerable.

Asimismo, afirmamos que llevar la ética de Levinas a este campo es posible ya que nos permitimos pensar que él mismo estaría de acuerdo, pues, podemos decir que él fue consciente de que su quehacer filosófico atendió, tal vez porque así lo exigió su contexto histórico, social y político, sólo el acontecer de la alteridad en el marco de su ser europeo, cuestión que veremos, Levinas confesó en una conversación con el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel.

Por último, con relación a dicha pregunta primaria, creemos que llevar la ética de la alteridad al marco que nos interesa es posible, esto, partiendo del hecho de que su pensamiento ya ha sido llevado por algunos pensadores que trabajan en el ámbito científico, pero, principalmente en el ámbito médico relacionado con el caso de los enfermos en situación terminal. Sin embargo, el intento de acercar la ética de la alteridad a este ámbito ha sido sólo desde la idea del acompañamiento y compromiso con el Otro como respuesta a la idea de cuidado que la alteridad nos exige, pero, como tal, no se ha profundizado si desde esta misma exigencia, la de ser llamados a responder por él, se podría pensar en aceptar su petición de eutanasia.

La dificultad y limitante que el propio pensamiento del lituano nos impone a la hora de pensar en la posibilidad de ver si desde su ética es posible aceptar la petición, es la prohibición que nace en el mandato del rostro, el imperativo ¡No matarás!, así como la reflexión que hace de la muerte y el suicidio como una falsa salida de la existencia, la cual hará descripción de ella como la experiencia del *hay (il y a) o ser indeterminado*, del cual no se puede escapar, pues a pesar de que se llegase a morir, dicha existencia se queda; de la misma manera el suicidio para Levinas expondría un acto de egoísmo que deja de lado la responsabilidad por el Otro.

A partir de lo anterior, en los siguientes apartados los dedicaremos a reflexionar, por un lado, la experiencia de la muerte y la cuestión del *porvenir* que el lituano describe, ya que observamos que en la vivencia del enfermo terminal que se encuentra de cara al momento final de la vida, el elemento del *porvenir* no está, en cierto sentido, abierto para él, lo cual, nos lleva a preguntarnos, ¿si ya no hay más un momento diferente en el que está enclavado, vale la pena prolongar la vida?

Posteriormente, para profundizar en la cuestión anterior y acercarnos más a la experiencia o vivencia del paciente que nos permita comprender lo que le acontece y así entender desde dónde es que solicita se le ayude a morir, nos valdremos del pensamiento de dos autores que aterrizan desde la reflexión fenomenológica dos experiencias que podemos decir, atraviesan el fenómeno de la eutanasia y que, desde ellas, podemos dar cuenta de que es posible entender la petición del paciente y la posible ayuda a dicho requerimiento de morir sin dolor, no como un simple suicidio o asesinato, sino como un posible acto de escucha.

Dichos autores y experiencias a las que nos referimos serán expuestas, primero, desde el filósofo español Agustín Serrano de Haro, quien profundiza en el acontecimiento del *dolor* como la vivencia que, en un grado agudo, puede llegar a nublar la conciencia atencional, la cual, nos pone en disposición natural con el mundo. Ahora bien, dicha experiencia creemos que podemos encontrarla en el paciente terminal quien, arrebatado por los dolores propios de la enfermedad, pierde esa disposición con el mundo, pero, en particular, con el Otro.

Después, ahondaremos en la vivencia de la *angustia* desde la reflexión del filósofo francés Phillipe Nemo, quien en su libro “*Job y el exceso del Mal*”, realiza una descripción de dicha experiencia del personaje bíblico como el acontecer que transforma todo a su alrededor, incluido el tiempo, que desde dicha vivencia se tornará *anormal*, lo cual, podemos trasladar a la experiencia de angustia del paciente terminal que, en sus momentos de lucides le puede invadir la angustia de saberse de cara a la muerte.

En esta misma línea, desde la que buscamos profundizar en la experiencia del enfermo terminal que solicita la eutanasia, volveremos, posteriormente, a la descripción de lo que Levinas llama *el peso de la existencia indeterminada*, ya que creemos que en lo que Levinas llama el *hay de la existencia*, experiencia que puede ser comprendida como lo que se acontece en el *insomnio*, ahí en donde a pasar de estar despiertos no hay conciencia, es decir, la

vivencia de una vigilia sin sentido, creemos que es similar a lo que el enfermo terminal experimenta, una *vigilia sin sentido permanente*, pues, el enfermo terminal es incapaz ahora de devenir y vivenciar el mundo como existente pleno.

En la recta final, y a partir del intento por describir la vivencia del paciente desde los elementos del *dolor, la angustia y el insomnio*, retomaremos nuevamente las categorías que, en el segundo capítulo, apuntamos serían las que nos permitirían pensar el fenómeno de la eutanasia desde un *lugar otro*. Dichas categorías son, nuevamente, *la escucha, la hospitalidad y la generosidad*. Sin embargo, dichas disposiciones éticas de cara al Otro serán ahora, primero, cuestionadas desde la profundidad de la vivencia del paciente terminal, quien desde su acontecer en el dolor, la angustia y el insomnio, descubrimos que su existencia es particular y guarda una cierta anormalidad que le impide ponerse de cara a la vida de una forma distinta, es decir, sin un porvenir diferente asegurado lo que nos llevará a preguntarnos si guarda algún sentido el prolongarle la vida artificialmente.

Así, veremos que el paciente terminal desde su *vulnerabilidad y extrañeza* propia que se manifiesta tanto en su corporalidad que interpela a los sentidos, como por lo que en su *rostro* se manifiesta e interpela a la conciencia, *inspira*, sin duda, primero a cuidarle y acompañarle, pero, también, su particularidad nos lleva a cuestionarnos si, en cierto sentido, la posibilidad de *atenderle* realmente desde la disposición ética que nos exige *escucharlo, recibirlo con hospitalidad* y actuar por él con *generosidad* ¿no implicaría, al menos, reflexionar si su petición de muerte va más allá de las dicotomías de “suicidio” o “asesinato”, y valdría la pena pensar que se trata así, sólo en este caso, de un acto en *pro* del Otro?

Finalmente, podemos apuntar que más allá de llegar a resoluciones, la apuesta de este trabajo será la reflexión que nos permita poner en cuestión los paradigmas tradicionales desde donde el fenómeno de la eutanasia es normalmente abordado, al igual que poner en cuestión algunos elementos de la filosofía de Levinas que nos permita acercarnos desde sus propios planteamientos a dicho fenómeno desde otro punto, en el que el enfermo sea visto y tomado en consideración desde *su ser Otro*, desde su alteridad que nos exige escucharle y atenderle con generosidad.

Capítulo I: bioética y eutanasia. la moralidad detrás de su escándalo y el camino hacia una visión desde la alteridad

Una de las funciones más nobles de la razón consiste en saber si es o no tiempo de irse de este mundo.

Marco Aurelio.

Introducción

El propósito del presente capítulo es acercar a los lectores, en primer lugar, a una comprensión general de *¿Qué es la bioética?* Ya que al tratarse de una ciencia que comparte fronteras de manera interdisciplinaria con otras ciencias como la medicina, la biología, el derecho, la técnica y la misma filosofía, entre otras, será importante señalar el enfoque o la frontera desde donde abordaremos nuestra investigación del tema principal de este trabajo, la *eutanasia*; en donde dicho enfoque, será propiamente el filosófico.

En segundo lugar, nos enfocaremos en analizar y definir el concepto de *eutanasia* desde su raíz etimológica que significa *muerte buena*, así como la concepción que tenía, , la filosofía estoica en el pensamiento de algunos filósofos como Marco Aurelio y Séneca, al respecto de esta forma particular de muerte, ya que esto nos ayudará a comprender desde la frontera filosófica la propuesta que abordaremos en los siguientes capítulos, la experiencia del enfermo terminal y nuestra apuesta por la ética de Levinas desde un enfoque que nos permita ver desde un lugar más abierto la petición de morir sin dolor.

Seguido de esto, analizaremos la definición actual de eutanasia que se utiliza en el plano médico y jurídico, que es en donde actualmente se lucha desde la reflexión bioética por hacer de esta forma particular de muerte un posible derecho para todos aquellos que, padeciendo alguna enfermedad terminal e incurable o estando postrados en una cama debido a una condición congénita o por algún accidente, como es en el caso de los tetrapléjicos, puedan acceder, si así lo desean, a una muerte asistida y sin dolor. En este sentido, haremos también una breve distinción entre algunos conceptos que se relacionan con la eutanasia y

podrían confundirnos en cierta forma, como el *suicidio médicamente asistido*, la *sedación paliativa*, la *ortotanasia* y la *distanasia*.

En tercer lugar, abordaremos dos ideas clave que creemos nos ayudarán a entender la moral que se encuentra debajo de la controversia o el escándalo de la eutanasia, y que han llevado a catalogar esta práctica como un atentado en contra de la vida y de los valores más altos de toda sociedad “civilizada”. La primera de ellas es la que recae sobre la base del pensamiento religioso y que dicta que *toda vida es sagrada*, y es que, desde esta visión ideológica, una práctica que le podría llevar a morir dignamente a un paciente que padece de dolores terribles por enfermedad terminal o a alguno que se encuentra en estado tetrapléjico lo que de igual forma le puede condenar a un estado de sufrimiento, por el contrario, se condena en la eutanasia, un atentado en contra la naturaleza, la dignidad de la vida humana y en última instancia una ofensa contra Dios, en el sobre entendido de que la vida, más que un *don* en todo sentido, es un préstamo de la divinidad y por lo tanto, en cierta medida, no nos pertenece del todo.

La segunda idea que nos puede ayudar a entender el por qué se le ve a la eutanasia como un atentado irracional en contra de la vida misma es la que se encuentra en el cimiento de la práctica médico-moral, y que es: el *juramento hipocrático*, el cual, en una de sus líneas dice lo siguiente: «*No daré ningún fármaco mortal a nadie que lo pida, ni recomendaré un consejo tal*»⁴. Pues ha sido bajo el imperativo de este juramento, que de manera “ética” se les ha llevado a prolongar la vida a toda costa, a aquellos pacientes que sufren la agonía del umbral de la muerte por enfermedad terminal o que, postrados sin movilidad en una cama, encuentran en ello, condiciones no dignas de seguir viviendo.

Finalmente, en tercer lugar, reflexionaremos a manera de conclusión de este capítulo sobre la importancia de pensar los dilemas morales que enfrenta la bioética desde una ética filosófica de la *alteridad*, abriendo con ello la posibilidad de pensar a la eutanasia a partir del pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, el cual reflexiona la relación con la *otredad* tomando en cuenta una *escucha* atenta y *cuidado* por el otro, y que a partir de un encuentro

⁴ Comisión nacional de medicina, Hipócrates, *Juramento hipocrático*, [en línea], México, s.f., http://www.conamed.gob.mx/prof_salud/pdf/hipocratico.pdf

cara a cara con él, este me demanda una *responsabilidad infinita* que me antecede y me hace responderle a su llamado con un: «*heme aquí*».

1.1 Breve acercamiento al concepto y definición de bioética.

Tratar de definir un concepto como el de bioética no parece ser una tarea simple, ya que como bien señala la filósofa mexicana Paulina Rivero Weber⁵ en su libro *Introducción a la bioética, Desde una perspectiva filosófica*, definir algo en su sentido estricto es señalar con precisión los *límites* claros de un objeto o mostrar en dónde, éste, finaliza⁶. Sin embargo, al tratarse de una ciencia que comparte fronteras naturales con otras ciencias, la tarea de definirla supone un esfuerzo de comprensión que va más allá de la pretensión de un límite exacto.

En este sentido, será necesario trazar un camino que nos ayude, no a señalar un límite bien definido y cerrado, sino a observar y comprender las líneas tenues que se entrelazan entre las múltiples ciencias, las cuales, a su vez, conforman a la bioética. Como primer paso hacia este camino, debemos comenzar por el análisis primario de la palabra *bioética*, la cual en su sentido más simple está conformada por las palabras *bíos* y *ética*, al respecto, el filósofo español Sergio Ramos Pozón señala lo siguiente: “El término «*bioética*» está conformado por «*bío*», que vendría a suponer los conocimientos vinculados a la biología, y «*ética*», reflexión crítico-racional sobre la moral y en este contexto haría alusión a la biología y a sus posibles aplicaciones”.⁷

En este primer acercamiento, cabe poner atención en las definiciones más básicas de ambos vocablos que conforman a la palabra *bioética*, en donde el primero de ellos, «*bio*», señala el énfasis en lo relacionado al estudio de todo lo que tenga que ver con la vida, tanto la humana, como la no humana, en donde entran la vida animal y todo ecosistema. En este sentido, la misma filósofa, antes mencionada, Paulina Rivero, apunta lo siguiente: “el *bios* de la bioética, se refiere [...] a la vida en general, y por lo mismo es completamente

⁵ A partir de ahora sólo nos referiremos a ella como Paulina Rivero.

⁶ Cfr: Paulina Rivero Weber, *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 26.

⁷ Sergio Ramos Pozón, *Bioética. Una reflexión necesaria para las decisiones que más importan*, Barcelona, Plataforma Editorial, 2018, p.20.

inadecuado circunscribir su estudio a lo que por general comprendemos como vida humana o animal: la bioética se ocupa de la vida en todas sus manifestaciones”.⁸

Por otro lado, el segundo vocablo, «ética», refiere al análisis crítico y reflexivo sobre aquellas prácticas que el ser humano realiza o lleva a cabo sobre el ámbito de la vida, tanto humana como no humana, como ya lo hemos señalado. Y al respecto de esto, de señalar la importancia de que la bioética se extiende a la comprensión ética de la vida más allá de la propia del ser humano, Paulina Rivero también nos dice lo siguiente:

Los estudios sobre ética limitaron sus preocupaciones al cuestionamiento sobre el bien y el mal propios del ser *humano*. Lo mismo que sucede con el concepto de *bios* sucede con el concepto de *ethos*: ninguno se circunscribe al ámbito del ser humano. Es evidente que sólo el ser humano puede tener una ética [...] Pero no por eso podemos dejar de cuestionar el actuar humano con respecto al resto de los entes que lo rodean: otros seres humanos, los animales, los ecosistemas y el planeta en general.⁹

Es bajo esta perspectiva, de donde podemos inferir que la *bioética*, en tanto que busca la mejor forma ética en la que el ser humano trate y se relacione con todo aquello que contenga vida, es necesario, entonces, dirigirse a dialogar con todas aquellas disciplinas que se encargan de estudiar, comprender y manipular, de manera directa o indirecta, estas manifestaciones de vida; en este sentido, debemos comprender que la bioética es, entonces, un análisis interdisciplinario:

Recordemos el primer dato sobre la bioética en general: es una ciencia de fronteras que puede incumbir a todas y a cada una de las diferentes áreas del saber y del hacer humanos. La matemática, la física, la biología la técnica, la psicología el derecho o la medicina son tan sólo algunas de las que pueden estar presentes en los diversos dilemas de la bioética, por eso no puede existir una sola perspectiva de la bioética y, por lo mismo, nadie domina este saber en todas sus modalidades [...] Por eso también al hablar de bioética, debemos abrir nuestro panorama visual tanto como sea posible: si bien un filósofo puede proponer una idea, no puede dejar de atender las repercusiones que esa idea puede traer en el ámbito del derecho o de la política; o si bien un científico puede demostrar la plausibilidad de un experimento, no por eso puede ignorar sus implicaciones éticas, psicológicas y sociales. A esto nos referimos cuando afirmamos que la bioética es una ciencia de fronteras.¹⁰

A partir de esta idea, podemos entender la importancia que tiene el comprender y mirar esas líneas tenues de aquellas ciencias que se entrelazan para conformar a la bioética, ya que, en su naturaleza misma, como bien apunta Paulina Rivero, está en ser una ciencia de fronteras, pues, todo aquello que tenga que tratar directa o indirectamente con la vida, la ética, no puede quedarse fuera. También, es necesario señalar que esta intención de abrir el

⁸ P. Rivero, *op. cit.*, p. 33.

⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*. p. 21.

espectro ético más allá de lo puramente humano estuvo presente ya desde el creador de este concepto y sus predecesores.

Ahora bien, con la idea anterior en mente es importante señalar que la bioética como ciencia nueva, vio la luz como concepto, de la mano del teólogo y filósofo Fritz Jahr en 1927, esto, a partir de un artículo llamado: «*Bio-ética: una perspectiva de la relación de los seres humanos con los animales y las plantas*»¹¹; con esto, podemos notar que la intención primaria de Fritz Jahr sobre esta nueva ciencia era abrirse a una comprensión y entendimiento de las relaciones éticas más allá de lo humano. A su vez fue el primero que trato de relacionar el imperativo categórico kantiano hacia las distintas formas de vida dando así un imperativo bioético, el cual rezaba de esta forma: “«Respetar por principio a cada ser viviente como a un fin en sí mismo y trátalo, de ser posible, como a un igual.»”¹²

Posteriormente a Fritz Jahr, otro que volvió a traer a nuevamente el concepto de bioética a escena casi medio siglo después, dándole el auge y la relevancia que tiene hasta el día de hoy tiene, fue el bioquímico estadounidense Van Rensselaer Potter, el cual en 1970 escribió también un artículo llamado: *Bioética, la ciencia de la supervivencia*, y en 1971 un artículo más llamado: *Bioética: un puente hacia el futuro*,¹³ y aunque fue Fritz Jahr quien dio a luz a este concepto, no fue hasta Van Rensselaer Potter, a quien incluso se le considera como el padre de la bioética, cuando esta comenzó a tomar la forma que hoy conocemos de ella, sobre todo, porque éste propuso algunas definiciones que acercaron a la bioética en el ámbito exclusivo de la práctica médica.

Así, una de estas definiciones de Van Rensselaer Potter que nos ayuda a entender este enfoque médico que se le suele dar exclusivamente a la bioética es la siguiente: la bioética es “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esta conducta a la luz de los valores y principios morales”.¹⁴ Con esta idea, debemos tener en mente la distinción entre bioética y ética médica,

¹¹ Cfr. *Ibidem*. p. 27.

¹² *Ibidem*. p. 63.

¹³ Cfr. *Ibidem*. p. 62.

¹⁴ *Ibidem*. p.28.

pues fue a partir de este tipo de definiciones de donde la reflexión se volcó, principalmente, al ámbito de lo humano.

Esta tendencia de dirigir la reflexión sólo a esta parte de la bioética que se enfoca en lo humano se puede entender si consideramos lo que Paulina Rivero Weber comenta sobre que, después de los horrores de la segunda guerra mundial y Auschwitz, hubo un fracaso ético y moral de las prácticas médicas reflejadas en los experimentos atroces que se llevaron a cabo tanto en judíos, gitanos, personas con discapacidad, etc., lo que provocó, naturalmente, fijar la mirada en el ámbito médico para que estas situaciones jamás volvieran a presentarse.¹⁵

En función de lo planteado, no quiere decir que la bioética se haya volcado por completo al ámbito de la práctica médica, pero sí dejó en segundo plano los temas que, en su primer momento, Fitz Jahr pedía atender a través de esta nueva ciencia, la relación ética con toda la vida del planeta en su conjunto. No obstante, no ha sido sino hasta los últimos años que, debido a las catástrofes naturales y el cambio climático, la mirada ética en relación con la vida circundante del ser humano ha comenzado a ser valorada, lo que ha implicado, al mismo tiempo, el diálogo de la ética con la ecología, la zoología, biología, etc.

En este sentido, se comprende el por qué definir una ciencia como la bioética, sigue siendo una tarea abierta que no busca un punto culmen de estatificación y límites definidos, pues en la medida que la relación con la vida se extiende más allá de las relaciones puramente humanas, la importancia del diálogo y entrelazamiento de fronteras entre las ciencias que atienden la vida, irán siempre enriqueciendo a la bioética misma.

A pesar de este espectro amplio del que ya hablamos con relación al campo de la bioética, el cual integra todos los aspectos posibles de la vida en general, aun así, en este trabajo, nos enfocaremos a tratar uno de los temas que afronta la bioética y que se inscribe en el ámbito exclusivo de lo puramente humano, pues, como Paulina Rivero señala, “el ser humano es parte de la vida y hay problemas contemporáneos que son específicamente humanos que la bioética debe considerar”.¹⁶

¹⁵ *Cfr. Idem.*

¹⁶ *Ibidem.* p.87.

Aunque son varios los temas, en relación con lo humano, que desde la bioética se suelen tratar, tales como la interrupción voluntaria del embarazo, el estatus del embrión, la manipulación de las células madre, manipulación genética, entre otros, el tema que nos ha convocado a esta investigación es el de la *eutanasia*, el cual abordaremos de una forma un poco más amplia en nuestro siguiente apartado.

Finalmente, y en función de la naturaleza de este trabajo, sólo nos gustaría señalar que la forma o la frontera desde donde abordaremos el tema de la eutanasia será desde la mirada filosófica. Esto, porque desde siempre la filosofía a través de su privilegiada perspectiva global de la realidad, le es posible, como bien señala Paulina Rivero, hablar de modo general, es decir, uniendo las fronteras de todas las disciplinas que conforman a la bioética en una sola, algo, que no se podría llevar a cabo si se hiciera un análisis bioético sólo desde una perspectiva médica, psicológica o política.¹⁷

1.2 Breve acercamiento al concepto y definición de eutanasia.

Hoy en día, el término *eutanasia* está directamente asociado con la práctica médica en la que un doctor, a petición de un paciente en fase terminal, le ayuda a morir para evitarle más sufrimiento y agonía, sin embargo, y previo a esta definición, la palabra eutanasia desde sus raíces etimológicas griegas *εὐθανασία* quiere decir *buena muerte* o, según la Real academia de la lengua española (RAE), *muerte dulce*.¹⁸

A partir de esta primera definición etimológica, la cual nos refiere a la eutanasia como *buena muerte*, será importante señalar primero que esta podría ser entendida de diferentes maneras y no exclusivamente en un solo sentido, aquella muerte dada por un médico a un paciente terminal como la única forma de acabar con su sufrimiento; sino que, tener una *buena muerte* podría significar para alguien más, una forma específica de morir, en este sentido, Paulina Rivero nos señala lo siguiente: “«muerte buena» abarca muchas formas de morir, una de las cuales es la eutanasia como hoy en día se le entiende. Para algunos una

¹⁷ *Ibidem*. p.19.

¹⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es/eutanasia>> [consultado el 25 de mayo del 2022].

muerte buena puede consistir en morir mientras se duerme, para otros, morir sedado; para otro más –cosa rara pero real–, morir en el combate”.¹⁹

De esta manera, nos podemos dar cuenta que la idea de una *muerte buena* podría ser comprendida desde la vivencia y perspectiva de cada individuo, es decir, desde lo que para él sería morir bien, lo que, de una u otra forma, nos abre el abanico de posibilidades para pensar que cada ser humano podría tener, al menos en la mente, y si pudiese elegir, cuál sería la forma más adecuada para él, llegado el momento, de tener una muerte buena. También, esto nos puede conducir a pensar que el momento y el cómo de nuestra muerte, debería ser un asunto puramente personal llevado a cabo desde nuestra libertad.

En cuanto al pensamiento anterior, si hubo quienes reflexionaron sobre esta posibilidad de elegir el momento y el cómo de la muerte, es decir, de cómo tener *eutanasia* en el sentido de muerte buena, fueron, sin duda, los filósofos estoicos, quienes comprendían que la muerte era necesaria e inevitable, por lo que temerle o huir de ella era absurdo y, más bien, habría que esperarla tranquilamente o, incluso, decidir cuándo y cómo era el momento adecuado para ella, es decir, subyacía la idea de morir con dignidad. Por lo tanto, nos gustaría traer a la reflexión algunas de las ideas de tres filósofos estoicos: *Epicteto*, *Marco Aurelio* y *Séneca*, quienes nos pueden ayudar a comprender este sentido de *eutanasia* como muerte buena.

1.3 Eutanasia como *muerte buena* en la filosofía estoica. Epicteto, Marco Aurelio y Séneca.

Con relación al primero de ellos, Epicteto (55-135 d.C.), tenía claro que la muerte, en tanto que inevitable, era un proceso natural al cual no había que temer y, si hubiese que temerle a algo, esto sería, a la actitud de miedo ante la idea de la muerte misma; así, en relación con esto, Epicteto nos dice: “Cuando la muerte parezca un mal, hay que tener a mano que conviene evitar los males y que la muerte es forzosa. Pues ¿qué hacer? ¿dónde escapar a ella? [...] ¿Y dónde escapar a la muerte? Indícame el país, indícame los hombres a los que he de ir, a quienes no alcanza; indícame un ensalmo. Si no lo tengo, ¿qué queréis que haga? No

¹⁹ P. Rivero, *op. cit.*, p. 133.

puedo escapar a la muerte. ¿No escaparé de temerla, sino que moriré padeciendo y temblando?”²⁰

En la línea de lo anterior, podemos entrever la apertura que hay ante la inevitable naturalidad de la muerte y, aunque pudiese parecer algo totalmente elocuente hasta nuestros días, parece ser que la muerte es aquello que hay que evitar a toda costa, algo que se puede ver en la postura contraria a la cuestión de la eutanasia abordada como problema bioético actual, pues, a pesar del estado terminal de un paciente, el cual ante el dolor y el sufrimiento de una muerte anunciada, finalmente, lo que se busca es extender su vida más allá de lo tolerable, incluso, cuando el mismo paciente ha pedido que se le ayude a morir.

En relación con este tema, Paulina Rivero nos dice que Epicteto fue uno de los primeros filósofos que habló de eutanasia ya prefigurando el sentido de la discusión que se tiene en torno a ella hoy en día, pues nos dice que el filósofo estoico consideraba que la muerte era una cuestión de libertad que le competía únicamente al individuo, y al respecto lo cita de la siguiente manera y también nos indica: “«La vida a veces no tiene rumbo alguno y sólo provoca sufrimientos tanto para el enfermo y para sus familiares, es por eso que el enfermo tiene derecho a decidir» [...] La preocupación de Epicteto era el respeto a la libertad que tiene cada individuo sobre su propia vida: si no somos dueños de nuestra vida, ¿de qué lo somos?”²¹

En este sentido, se comprende la noción que tiene la eutanasia como *buena muerte*, sobre todo, porque contiene ya el elemento clave de la libertad de decidir sobre la manera en la que uno, ante una situación límite como lo es el sufrimiento y el dolor, puede decidir sobre su propia vida, como dueño que es de esta. Dentro del pensamiento de este filósofo estoico se encuentra uno de los argumentos que se ponen a favor de la eutanasia hoy en día, que es la cuestión de *vivir una vida digna de ser vivida* y que, cuando esta, por el contrario, es desfavorable, es decir, *no digna*, como pudiera ser el caso de un enfermo terminal o un tetrapléjico, entonces, sería mejor pensar en la posibilidad de tener una *muerte digna*. Esta

²⁰ Epicteto, *Disertaciones*, (introd. De Paloma Ortiz García), Madrid, Gredos, 1993, pp. 137-138.

²¹ P. Rivero, *op. cit.*, p. 138.

idea, a la que me refiero, se hace patente cuando Epicteto dice en sus *disertaciones*: “por eso alabamos al que dijo: *No es morir lo terrible, sino morir de modo deshonoroso*”.²²

El segundo de los estoicos a partir del cual trataremos de reflexionar la cuestión de la eutanasia como *muerte buena* es el filósofo y emperador Marco Aurelio (121-180 d.C.), el cual ya en su obra *Meditaciones* tenía claro que la vida llega a un momento de desgaste del cuerpo y de las habilidades de la razón por lo que no es contrario pensar, antes de llegar a este punto, que si es factible prolongar la vida en tal estado e, incluso, que se pueda disponer de la propia vida; al respecto nos dice: “No sólo esto debe tomarse en cuenta, que día a día se va gastando la vida y nos queda una parte menor de ella, sino que se debe reflexionar también que, si una persona prolonga su existencia será igualmente capaz en adelante para la comprensión de las cosas y de la teoría que tiende al conocimiento divinas y humanas”²³

En función de lo planteado por Marco Aurelio, se puede ver la misma postura estoica, ya encontrada en Epicteto, sobre la idea de que la vida debe ser *digna de ser vivida* en condiciones aceptables, es por esto que dice que más allá de reflexionar de que la vida se va terminando, más importante es pensar que si se llega a un punto de senectud en el cual ya no se sea capaz de mantener totalmente la cordura del entendimiento, sería, entonces, necesario pensar sobre si es factible seguir prolongando la existencia. En este sentido, el filósofo continúa diciendo, en la línea de la cita anterior, lo siguiente:

Porque, en el caso de que dicha persona empiece a desvariar, la respiración, la nutrición, la imaginación, los instintos y todas las demás funciones semejantes no le faltarán; pero la facultad de disponer de sí mismo, de calibrar con exactitud el número de los deberes, de analizar las apariencias, de detenerse a reflexionar sobre si ya ha llegado el momento de abandonar esta vida y cuantas necesidades de características semejantes precisan un ejercicio exhaustivo de la razón, se extingue antes.²⁴

Parece claro, a raíz de lo expuesto por Marco Aurelio, que desde la filosofía estoica existe el parámetro fundamental de la vida digna como aquel elemento clave que nos lleva a pensar entonces en la posibilidad de una *muerte digna* llegada el momento, en particular, cuando se ha perdido esta capacidad de disponer con toda cordura de sí mismo, incluso en

²² Epicteto, *op. cit.*, pp. 157-158.

²³ Marco Aurelio, *Meditaciones, Libro III*, [introd. Carlos García Gual], [Trad. Ramón Bach Pellicer], Madrid, Gredos, 1977, p. 69.

²⁴ *Idem.*

donde aun la razón puede llegar a reflexionar, como bien apunta el filósofo estoico, *si ha llegado el momento de abandonar esta vida*.

Esta postura estoica, nos abre a la posibilidad de pensar que, llegado el momento, en el que un individuo azotado por la inclemencia de una enfermedad terminal o por el desgaste emocional y existencial de una vida incapacitada como el caso de un tetrapléjico, pueda llegar reflexionar sobre si es momento de optar por una *buena muerte*, en el caso de que se ha llegado a la conclusión de que su vida, en dicho estado, ya no es considerada por ellos mismos como digna de ser vivida, y es que, como bien apunta también Paulina Rivero, “una de las funciones más nobles de la razón, consiste en saber si es o no tiempo de irse de este mundo”.²⁵

A continuación, el tercer y último de los filósofos estoicos que nos gustaría traer a escena es Lucio Anneo Séneca (4 a.C. – 65 d.C.), el cual, en sus *Cartas a Lucilio* trata, al igual que los dos pensadores anteriores, el tema de la eutanasia como *buena muerte*. Aquí, Séneca en la carta 77, en donde escribe sobre la muerte de Tulio Marcelino, comenta que éste al verse esclavo de una enfermedad que al mismo tiempo lo hacía esclavo de los médicos que lo rodeaban, decidió reunir a sus amigos para que le ayudasen a deliberar si acaso ya era el momento propicio de morir; esto lo relata de la siguiente manera: “Tulio Marcelino, a quien conociste, era un joven amable que envejeció temprano: viéndose dominado por larga y molesta enfermedad, que no era incurable, pero le hacía esclavo de los médicos, reunió a muchos amigos suyos para deliberar si debía adelantar su muerte”.²⁶

En este sentido, Séneca comprende que existe un estado de enfermedad corporal, en el que se puede terminar siendo esclavo de una vida que, incapacitada de seguir adelante por si misma, entonces se abre a la posibilidad de disponer de ella si así se desea. Es importante señalar que el pensamiento estoico no busca la muerte *per se*, sino que en tanto que la vida puede encontrarse desprovista de un sentido o asolada por el sufrimiento corporal o emocional, terminar con ella sería preferible a seguir viviendo de tal manera.

En dicha cuestión anterior se asoma nuevamente la idea de *la muerte digna*, en lugar de seguir viviendo una vida que ya no es digna de ser vivida. Esta idea se refuerza

²⁵ P. Rivero, *op. cit.*, p. 139.

²⁶ Lucio Anneo Séneca, *Epístolas morales*, [trad. Del latín por: D. Francisco Navarro y Calvo], Madrid, Luis Navarro, 1884, p. 263.

fundamentalmente a partir de lo que un filósofo estoico, continuando con el relato de la carta de Séneca, le sugiere a Tulio Marcelino sobre la situación de la cual pide consejo: “un estoico amigo nuestro, hombre amable, y, para darle el título que merece, varón fuerte y grande, le habló, en opinión mía, admirablemente. «No te atormentes, querido Marcelino, como si tuvieras que deliberar de asunto muy grave. No es tan gran cosa vivir puesto que todos tus criados y todos los animales viven como tú, pero es mucho morir con prudencia y valor»”.²⁷

Séneca, también en la misma carta un poco más adelante, introduce la idea de la importante necesidad que tiene la ayuda de alguien más para llevar a buen término la vida de quien tiene, por las circunstancias apremiantes de un estado de enfermedad tal, la voluntad de morir de buena manera anticipadamente, cuestión que, de antemano, es de suma importancia hoy para entender el fenómeno actual de la eutanasia, en donde no sólo basta la voluntad de alguien que de acuerdo a sus circunstancias de enfermedad decide morir, sino que, al mismo tiempo, al verse imposibilitado físicamente, requiere de la voluntad de alguien más que le ayude a bien morir.

Dicha situación la deja ver Séneca en las siguientes líneas: “No necesitaba Marcelino que le excitasen, sino solamente que le ayudasen; sus criados no querían obedecerle. Nuestro amigo comenzó a quitarles el miedo, diciéndoles que los criados no correrían peligro mas que cuando no había seguridad acerca de si la muerte de su amo había sido voluntaria, y que en aquel caso no serían menos culpables por impedirle morir, que si lo matasen”.²⁸

Bajo estas circunstancias, es importante destacar lo significativo que es el hecho de la responsabilidad que tienen, en este caso, los criados de Marcelino de ayudarlo a morir, ya que esto nos habla de que ante una situación tal, siempre hay alguien que necesariamente está llamado a responder a la voluntad del enfermo, es obvio que en el caso que nos relata Séneca y por la naturaleza del momento histórico, lo que le impedía a sus criados era el miedo a, tal vez, cometer un acto grave de inmoralidad, sin embargo, ese mismo miedo lo perdieron al ser convencidos por las palabras del filósofo estoico que estaba con ellos.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibidem.* p. 264.

Lo anterior, nos puede llevar a pensar que hoy en día este mismo miedo prevalece ante la eutanasia en el sentido bioético actual, sin embargo, aquí, no se juega sólo una cuestión de inmoralidad personal, sino que también, subyace al problema, la cuestión de las leyes civiles y la inamovible moral religiosa, lo que le impide, no sólo al enfermo decidir si quiere anticipar su muerte, sino también al médico, aun cuando tuviera la buena voluntad de ayudarlo.

Posteriormente, Séneca nos lleva a contemplar, en la continuación de su carta, la forma amable con la que Tulio Marcelino, mediante la ayuda de sus criados y la compañía de sus amigos, recibió una muerte tranquila, así, lo relata Séneca: “No necesitó emplear el hierro; permaneció tres días sin comer, e hizo poner un lecho en su habitación; enseguida llevaron un baño, en el que permaneció bastante tiempo haciendo verter en él con frecuencia agua caliente. Por este medio perdió poco a poco las fuerzas, no sin cierto placer, decía, como el que acompaña un ligero desvanecimiento”.²⁹

Aquí, Séneca nos expone, al menos para su momento histórico, una de las formas más amables de cumplir con la voluntad de un enfermo a tener una *muerte buena*, de recibir *eutanasia*; esto, al considerar que tratar de continuar conservando su vida en tal estado lo llevaría a vivir una vida indigna de seguir siendo vivida. En este sentido, esto nos abre a la posibilidad de pensar que, en la práctica médica de la eutanasia moderna sin problema alguno, se debería, con toda la disposición y buena voluntad, atender con todos los medios disponibles la petición de recibir una *buena muerte* por parte de esta clase particular de pacientes que lo solicitan.

Séneca termina este apartado de la carta con relación a la muerte por eutanasia de Tulio Marcelino, apuntando a lo que, en última instancia, incluso hasta el día de hoy debería subyacer bajo el concepto de eutanasia moderna, lo cual es la cuestión de la partida dulce y tranquila del enfermo, pues más allá de pensar en lo correcto o incorrecto de dicha acción, lo que debería importar es el ser humano o el paciente en sí mismo y no la ley que ordena, en la mayoría de las ocasiones, que la vida siga siendo vivida aunque ya no sea digna de ello.

²⁹ *Idem.*

Siguiendo con la idea anterior, Séneca nos indica cómo debería de ser esta muerte buena cuando le relata a Lucilio el desenlace de la vida de Tulio: “Te refiero esto porque tal vez no te desagradará, viendo que el final de tu amigo fue tan agradable y tranquilo; porque a pesar de haberse dado la muerte, partió tan dulcemente, que puede decirse se sustrajo a la vida”.³⁰

En cuanto a la reflexión sobre Séneca y la cuestión de la eutanasia como muerte buena, no podemos olvidar que él mismo, en cierto sentido y en consecuencia de su fiel estilo de vida estoica, eligió el momento y el cómo de su muerte, pues si bien, no se encontraba enfermo o en estado agónico asediado por los dolores del cuerpo enfermo, aun así, la pronta muerte para él era inevitable, pues el emperador Nerón ya había ordenado su muerte. Es por esto, que Séneca decide suicidarse cortándose las venas eligiendo así, lo que significaba para él, tener una muerte buena dadas las circunstancias inevitables.

Así, Séneca veía en la posibilidad de elegir el modo y el cuándo de la muerte un derecho irrenunciable que todo individuo libre debía tener, y es por eso por lo que aún, al menos en el suicidio, encontraba una muerte generosa y al mismo tiempo gloriosa, pensamiento que compartió con su esposa Paulina quien decidió suicidarse junto a él. Esto es lo que Tácito, el historiador romano relata en su escrito, *La muerte de Séneca*:

Pero Paulina aseguró que también ella estaba decidida a morir y reclamó el brazo del verdugo. Entonces Séneca no se opuso a su gloria; además su amor temíase que quedase expuesta al oprobio una mujer por quién sentía un sin igual afecto: “Yo te había mostrado, dijo, los encantos de la vida; tu prefieres el honor de morir, no me opondré a tal ejemplo; sea igual entre nosotros la constancia de un fin tan generoso, pero en él tu consigues la mayor gloria”.³¹

Finalmente, podemos decir que, aunque los filósofos estoicos no fueron los únicos que reflexionaron sobre la eutanasia desde el sentido de *muerte buena*, aun así, en ellos podemos encontrar esta base fundamental del cómo la eutanasia debería ser comprendida en nuestros días; lo cual sería, el ser una práctica en donde el fin último sea cumplir la voluntad de un paciente que, considerando él mismo su circunstancia de vida como no digna de seguir viviendo debido a su estado físico, mental y existencial, pueda, con la ayuda y buena voluntad de un médico, acceder a una muerte tranquila y en paz, en el momento que lo requiera.

³⁰ *Idem*.

³¹ Tácito, *La muerte de Séneca*, [en línea], s.l., s.f., <https://es.scribd.com/document/2490577/Tacito-Cayo-Cornelio-La-muerte-de-Seneca>

1.4 Eutanasia en el sentido de la discusión bioética actual.

Hemos visto hasta aquí el sentido que la eutanasia, como *muerte buena*, tenía para los filósofos estoicos, la cual era entendida como aquel momento particular en el que ellos consideraban que la vida, al volverse *indigna de seguir viviendo*, esta debía terminar de buena manera. Ahora, abordaremos el concepto de eutanasia desde cómo se le entiende hoy en la reflexión bioética actual, en donde el papel médico y jurídico juegan un papel altamente importante a la hora de hablar de la petición, tanto de un paciente terminal como de un tetrapléjico, que solicitan la ayuda para morir dignamente.

Es importante señalar que el significado de eutanasia como *muerte buena*, aunque no en todo su sentido original estoico, sigue estando presente en la idea de la eutanasia en su sentido actual, sin embargo, es precisamente esta definición la que el día de hoy ha quedado acotada y entrampada en la pretensión de leyes médico-jurídicas y juicios morales que indican *quiénes* pueden acceder a ella, además de indicar las formas específicas y “aceptables” de hacerlo, pero, concluyendo que se trata de una práctica controversial que necesita seguir siendo discutida y analizada para que se vuelva un derecho o para que sea totalmente condenada y rechazada.

A diferencia de la filosofía estoica, en dónde cualquiera que considerara el *cómo* y el *cuándo* de su propia muerte era algo aceptable y podía llevarse a cabo con cierta sencillez, por el contrario, hoy en día, es un tema de alta controversia que demanda, como hemos dicho, la reflexión e intervención de distintas disciplinas, las cuales al unir sus fronteras dan como resultado, precisamente, esta nueva ciencia denominada bioética de la cual ya hemos hablado y abordado con anterioridad.

Así, desde esta perspectiva y análisis de esta ciencia multidisciplinaria la definición de eutanasia, además de *muerte buena*, conlleva la unión de diversas ideas, conceptos y prácticas que debemos tener claras para comprender por qué, hoy, es un tema que divide opiniones. A continuación, citaremos algunas definiciones de médicos y filósofos que a lo largo de su vida se han encargado de estudiar el fenómeno de la eutanasia desde sus respectivos campos y desde la bioética misma.

Una de las primeras definiciones de eutanasia, en sentido actual y que, nos gustaría citar, es la que nos proporcionan María Asunción Álvarez del Río³² y Arnoldo Kraus³³ en su escrito conjunto sobre *Eutanasia y suicidio asistido*, aquí, ellos definen a la eutanasia como “el acto o método que aplica un médico para producir la muerte, sin dolor de un paciente, a petición de este, para terminar con su sufrimiento”.³⁴

Como vimos en el tema de la bioética, aquellos asuntos que se relacionan directamente con la vida propiamente humana, el campo de la medicina está siempre presente como ahora es el caso, pues como se define aquí eutanasia por parte de Álvarez del Río y Kraus, la intervención médica es estrictamente necesaria para que este acto pueda llevarse a cabo. Es importante tener en mente, que el acto propiamente de la eutanasia exige siempre dicha intervención por parte de un médico que de manera activa le provoque la muerte al paciente de fase terminal que lo ha solicitado.

Ahora bien, es importante señalar la cuestión del *enfermo terminal*, ya que para hablar de eutanasia propiamente parece ser que estar bajo esta condición es necesario, pero a ¿qué propiamente nos referimos con esto?, Álvarez del Río y Kraus, nos explican esto de la siguiente manera:

El concepto “enfermo terminal” es relativamente nuevo en medicina. En buena medida se debe al avance de la tecnología y de las ciencias médicas que aumentaron de manera considerable la esperanza de vida y la longevidad de personas con enfermedades crónicas que, décadas atrás, hubiesen muerto como consecuencia de su patología. Los elementos fundamentales para definir a un enfermo terminal son: 1) presencia de enfermedad avanzada, progresiva e incurable; 2) falta de posibilidades de respuesta a tratamientos específicos; 3) presencia de numerosos problemas físicos o síntomas difíciles de tratar, multifactoriales y cambiantes; 4) fuerte efecto emocional en el paciente, la familia y el equipo terapéutico, con frecuencia relacionado con la idea de la muerte del afectado; y 5) pronóstico de vida inferior a seis meses.³⁵

Aquí, debemos tomar en cuenta que, en la mayoría de los casos de los enfermos terminales, la eutanasia es una de las últimas opciones a las cuales, el paciente tendría acceso,

³² Licenciada en psicología por la universidad Iberoamericana, Maestra en psicología clínica por la UNAM y Doctora en ciencias por la misma facultad. Es profesora e investigadora del Departamento de psiquiatría y salud mental de la facultad de medicina. Líneas de estudio: bioética y eutanasia. En adelante nos referiremos a la Doctora como Asunción Álvarez.

³³ Médico y escritor. Profesor de la UNAM en la Facultad de Medicina. Miembro del Colegio de Bioética. En adelante nos referiremos al Doctor por su apellido: Kraus.

³⁴ María Asunción Álvarez del Río y Arnoldo Kraus, “Eutanasia y suicidio asistido”, en *La construcción de la bioética. Textos de bioética Vol. I*, [Cord. Ruy Pérez Tamayo, Rubén Lisker y Ricardo Tapia], México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 253.

³⁵ *Ibidem*. p. 256.

ya que por su debate en cuanto a si legalmente debería ser permitido, la opción más viable ante las condiciones y características antes mencionadas, por lo regular, sería la práctica de la medicina y los cuidados paliativos³⁶ en ellos, los cuales sólo mitigan el dolor temporalmente, y sólo en ocasiones cuando realmente el fármaco administrado funciona, esto, hasta que la muerte inevitable le llegue.

Ahora bien, aunada a la definición de eutanasia de Álvarez y Kraus, también nos gustaría citar lo que el Doctor en filosofía Sergio Ramos Pozón³⁷, mencionado anteriormente, nos dice en cuanto a la eutanasia, ya que añade una idea que, aunque es a título personal, es la inserción de otro elemento que nos ayudará a seguir comprendiendo las dimensiones de este fenómeno, y aunque guarda cierta similitud con la definición anterior, este añade una especificación más, sobre *quienes* deberían, además de los pacientes terminales, tener acceso a la eutanasia.

Así, Sergio Ramos menciona lo siguiente: “Entendemos como eutanasia el procedimiento médico realizado a petición expresa, reiterada y competente de un paciente que padece una enfermedad incurable (a nuestro juicio, no debería ser sólo una patología terminal, como frecuentemente aparece en legislaciones internacionales) que le produce un sufrimiento inaceptable. Este procedimiento tiene por objetivo poner fin a la vida biológica del paciente de forma eficaz y segura”.³⁸

En esta definición que nos ofrece Sergio Ramos, encontramos, además del procedimiento médico y la petición explícita del paciente terminal, una consideración personal que abre la posibilidad de ir más allá de los pacientes que se encuentran en una situación dolorosa a nivel corporal, pues, al mencionar que no sólo debería ser, como legalmente muchas veces se estipula, únicamente ante enfermedad terminal, nos conduce a pensar que este debería ser también una opción válida para enfermos en otra condición especial, como sería el caso de los tetraplégicos.

³⁶ Más adelante abordaremos, de forma más directa, el tema de los cuidados paliativos. Esto, cuando hablemos de los métodos que no son eutanasia y que deben distinguirse de esta.

³⁷ En adelante nos referiremos a él sólo como Sergio Ramos.

³⁸ S. Ramos, *Bioética: una reflexión necesaria...*, op. cit., p. 216.

Por otro lado, aunada a su definición, Sergio Ramos nos ofrece también algunos conceptos clave que se deben tomar en cuenta ante el debate de la eutanasia. Dichos conceptos que menciona son, en esencia, aquellos que se encuentran también en la base de la filosofía estoica, de los cuales hemos mencionado ya, por ejemplo, él nos habla también de la importancia de acceder a una *muerte digna*, lo cual se encuentra estrechamente unida a la idea estoica de tener una vida *digna de ser vivida*.

Es importante resaltar que para este autor el sentido de dignidad de la vida debería ser dada y entendida desde la perspectiva del propio individuo, es decir, que él sea quien, en última instancia, valore si su vida es digna de seguirse viviendo, sobre todo, si ésta ya no representa el sentido que debe tener una buena *calidad de vida*; al respecto nos dice: “debería ser la persona quien estableciese qué es lo valioso de la vida mediante argumentos sustentados en sus deseos, preferencias, valores, etcétera. En otras palabras, desde la autonomía se establecerá que es lo valioso de la vida”.³⁹

Una definición más de eutanasia que nos gustaría traer a esta reflexión, es la del escritor y médico, Manuel Martínez Sellés⁴⁰, quien a partir de la propia definición de eutanasia que da la Organización Mundial de la Salud, nos dice que el elemento último a buscar en esta práctica es dar la muerte como intención primordial, pero, añadiendo, que se debe tener como base el elemento de la *compasión*, al respecto dice:

La organización mundial de la Salud la define como aquella “acción del médico que provoca deliberadamente la muerte del paciente”. Esta definición resalta la intención del acto médico, es decir, el querer provocar voluntariamente la muerte del otro, con su consentimiento o no, para evitarle un sufrimiento o atendiendo a su deseo de morir por las razones que fuere. Por lo tanto, la finalidad de la eutanasia es acabar con una vida enferma, la muerte ha de ser el objetivo buscado, ha de estar en la intención de quien provoca la eutanasia. En definitiva, se realiza una acción (administrar sustancias tóxicas mortales) u omisión (negar la alimentación, nutrición o asistencia médica debida) sobre el enfermo, con intención de quitarle la vida. Se trata pues de un homicidio por compasión.⁴¹

Nos gustaría destacar, a partir de esta reflexión que Manuel Sellés ha hecho, dos elementos primordiales que nos ayudarán en la comprensión de este fenómeno que es la

³⁹ *Ibidem*. p. 210.

⁴⁰ Licenciado y Doctor en Medicina y Cirugía por la Universidad Complutense de Madrid. Diplomado en máster en “Diseño y Estadística en Ciencias de la Salud. Jefe de sección de Cuidados Cardiólogos Agudos del Hospital Universitario Gregorio Marañón. Catedrático de medicina en la Universidad Europea de Madrid. Profesor de másteres oficiales en el ámbito de la ética y la cardiología. En adelante nos referiremos a él como Manuel Sellés.

⁴¹ Manuel Martínez-Sellés, *Eutanasia. Un análisis a la luz de la ciencia y antropología*, Madrid, Rialp, 2019, p. 18.

eutanasia. El primero de ellos es la cuestión de que él médico, libremente y con buena voluntad, es quien debe, *querer* provocar, la muerte del paciente, es decir, en ningún momento el médico debe estar obligado por alguien más para realizar este acto si éste no lo desea, es por esto, que existe la figura de *objeción de conciencia*.⁴²

Un segundo dato que nos gustaría destacar y que se debe tener claro, es que debe haber por parte del médico una comprensión tal de la situación del paciente que lo lleve o le mueva a querer cumplir la voluntad de darle una muerte tranquila y sin dolor, en otras palabras, el médico se debe ver *conmovido* para realizar este acto de *compasión*. Ya que es interesante cómo Manuel Sellés introduce este elemento subjetivo de la experiencia humana que es la compasión, pues esto implica necesariamente un movimiento *heterónimo* por parte del médico, cuestión que veremos a profundidad cuando en el segundo capítulo abordemos la filosofía de Emmanuel Levinas, la cual es una ética desde la heteronomía.

Al respecto de la compasión, Manuel Sellés comenta lo siguiente: “Esta acción está intencionalmente dirigida a terminar con la vida de un paciente, por razones compasivas y en un contexto médico, con el fin de minimizar su sufrimiento. El sentimiento subjetivo de estar eliminando el dolor o las deficiencias ajenas es elemento necesario de la eutanasia; de lo contrario estaríamos ante otras formas de homicidio”.⁴³

No se puede dejar de ver cómo una cuestión que está implicada desde la objetividad de la ciencia como lo es la práctica médica, aun así, existen elementos subjetivos humanos como la compasión que terminan siendo primordiales al momento de deliberar sobre estos temas *límites*, como lo es el estar delante del proceso de la muerte. En esta línea, nos gustaría también hacer mención breve de lo que el filósofo Sergio Ramos dice al respecto de la compasión en torno a la eutanasia, él comenta lo siguiente respecto al médico o profesional de la salud que debería atender estos casos:

Ellos deberían disponer de aquello que de manera tradicional ha sido conocido como «virtudes» y que permitiese comprender con más rigor el sufrimiento y la demanda de auxilio de la otra persona. [...] Para acompañar a la persona son más importantes las «actitudes» que las «aptitudes, conocimientos o

⁴² En el libro anteriormente citado, *El desafío de la bioética. Textos de bioética vol. I.*, el Médico e Investigador Rubén Lisker, define la **objeción de conciencia** como “la oposición al cumplimiento de una obligación legal que, en una situación concreta es incompatible con las convicciones de una persona.

⁴³ Manuel Martínez, *op. cit.*, p. 19.

habilidades» [...] En función de esto, debe ser como algo éticamente exigible la compasión o empatía que ayuda a entender y comprender cuáles son los deseos y preferencias del paciente.⁴⁴

En función de lo planteado, no es posible tratar de alejar, en estos casos en donde hay un enfermo terminal de por medio o un paciente que estando tetrapléjico decide que se le ayude a morir, el elemento de la compasión y la empatía. Por esto, se debe tratar de comprender y entender, lo que ese otro enfermo solicita por compasión de su propio estado, y es aquí, en donde ayudarlo a morir trasciende el hecho negativo de la forma de un mero asesinato; sin embargo, tampoco podemos dejar de lado que, si se busca legislar a favor de la eutanasia, independientemente del sentimiento subjetivo de la compasión, se debe luchar para que esta práctica se legalice también desde parámetros más objetivos como el de la autonomía, por ejemplo.

1.5 Distinción entre eutanasia, suicidio médicamente asistido, tratamientos paliativos, ortotanasia y distanasia.

Una vez que hemos visto y analizado algunas definiciones de eutanasia por parte de especialistas médico y filósofos, es necesario también, hacer ciertas distinciones de algunas prácticas que, aunque pudieran entenderse como eutanasia, al final, no lo son. Esto es importante ya que nos ayudará a seguir identificando aquellos elementos clave que hacen de la eutanasia en particular un tema controversial. Ahora bien, las prácticas que distinguiremos de la eutanasia son: el suicidio médicamente asistido, aplicación de tratamientos o sedación paliativa, la ortotanasia y distanasia.

En cuanto al *suicidio médicamente asistido*, Paulina Rivero reflexiona sobre esta al decir que se trata de algo parecido a la eutanasia, sin embargo, no lo es propiamente ya que nos indica lo siguiente, “a diferencia de lo que ocurre en la eutanasia, no es el médico el que provoca la muerte, sino que se limita a proporcionar al paciente los medios para que él acabe con su propia vida”.⁴⁵ Como podemos ver, la variante que cambia a diferencia de la eutanasia es que el paciente aquí, tiene, de una u otra manera, la posibilidad y las fuerzas para terminar con su propia vida, finalmente el médico no ejecuta la acción final.

A pesar de que el médico se abstiene de ser el que directamente termine con la vida del paciente, aun así, participa del fenómeno del suicidio del paciente, esto parece que no se

⁴⁴ S. Ramos, *Bioética: una reflexión necesaria...*, op. cit., p. 212.

⁴⁵ P. Rivero, op. cit., p. 133.

distancia mucho de la propia eutanasia, sin embargo, el suicidio medicamente asistido, tiene más apertura en la práctica y suele estar despenalizado, cosa que es contraria en la eutanasia del que se tiene una percepción distinta a pesar que entre ambas prácticas la línea puede ser muy delgada en cuanto al punto de vista ético. Al respecto, Manuel Sellés nos dice lo siguiente en cuanto al suicidio asistido:

Es el caso en el que el enfermo decide acabar con su vida, para lo cual el médico o un integrante del equipo de salud, le proporciona los medios para lograrlo, pero es el mismo paciente quien pone en marcha el mecanismo para infundir la solución con el o los medicamentos letales. Aunque desde el punto de vista ético hay poca o ninguna diferencia con la eutanasia, en algunas legislaciones se ha despenalizado sólo el suicidio médicamente asistido y no la eutanasia. Desde una perspectiva práctica y técnica la línea que separa la eutanasia del suicidio médicamente asistido también es muy fina y difusa.⁴⁶

Ahora pasemos a hablar de la aplicación de los *tratamientos o sedación paliativa*. En este caso, el mismo Manuel Sellés, nos indica que en esta práctica distinta en objetivo a la eutanasia lo que busca es únicamente “el alivio de los síntomas que provocan sufrimiento y deterioran la calidad de vida del enfermo en situación terminal [...] con este fin se pueden utilizar analgésicos o sedantes en la dosis necesaria para alcanzar los objetivos terapéuticos (el alivio de los síntomas) aunque se pudiera ocasionar indirectamente un adelanto del fallecimiento. La clave reside en la intención que preside la conducta médica”.⁴⁷

Aunque, como vimos, existe la posibilidad de que el paciente muera en este estado de sedación, no es el objetivo que se persigue, la cuestión es que ante la petición de un paciente que busque directamente la muerte mediante la eutanasia, incluso cuando ha estado bajo estos tratamientos, pues considera que vivir bajo ellos sólo prolongan, hasta cierto punto, su agonía⁴⁸, sólo y en el mejor de los casos, podrá acceder a estos tratamientos paliativos en tanto que se consideran como la forma “más humana” de tratar la vida enferma de dicho paciente.

Una idea más que nos pueden ayudar a comprender estos tratamientos paliativos, la podemos encontrar en lo que Asunción Álvarez y Kraus nos explican sobre esto, “el término

⁴⁶ Manuel Martínez, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Paulina Rivero en el libro citado, *Introducción a la bioética desde una perspectiva filosófica*, indica que este término de agonía es el lapso entre una muerte anunciada y el fin de la vida. Asimismo, nos refiere al término en griego que es *agón*, el cual significa «lucha», y en ese sentido nos dice que la agonía es la lucha del individuo por su vida antes de morir. La misma Paulina nos dice que este es un derecho del paciente, vivir la agonía, sin embargo, si este, al final considera que no quiere pasar por la situación de lucha no habría por qué negárselo.

‘paliativo’ proviene del latín *pallium*, que significa manto o capa. [...] El *ethos* de los cuidados paliativos es maximizar la calidad de vida de los pacientes. La principal meta es controlar los síntomas como dolor, miedo y náuseas, entre otros, por medio del apoyo multidisciplinario donde intervienen diversos especialistas: algólogos, psiquiatras, internistas, trabajadores sociales, enfermeras, etc.”⁴⁹

En este caso, no nos es indiferente la cuestión de que este tipo de tratamiento, como su etimología lo indica, sólo trata de cubrir una realidad que es efectiva en el cuerpo del paciente, lo cual es el dolor insoportable de la agonía que antecede a su muerte inevitable. Podemos decir que no hay aquí una voluntad expresa de terminar con el sufrimiento del paciente que se encuentra en este estado, sino paliar temporalmente el dolor y los síntomas prolongando la vida hasta que el momento de la muerte llegue, aun cuando el paciente quisiera tomar otro camino como el de la eutanasia.

Aunque dos de los conceptos principales que suelen ser confundidos o englobados dentro del término de eutanasia son estas dos prácticas que acabamos de explicar, *el suicidio médicamente asistido* y los *métodos paliativos*, existen otros dos conceptos que aunque siguen estrechados dentro del mismo fenómeno, que es en el que un paciente se encuentra en fase terminal, su forma e intención específica es distinta a la que se busca con la eutanasia; por esto, habría también que distinguir dichas prácticas, las cuales serían la *ortotanasia* y la *distanasia*.

En cuanto a la primera de ellas la *ortotanasia* el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán o por sus siglas INCMNSZ, definen esta práctica de la siguiente forma: “la *ortotanasia* se refiere a permitir que la muerte ocurra ‘en su tiempo cierto’, ‘cuando deba ocurrir’, por lo tanto, los profesionales de la salud están capacitados para otorgar al paciente todos los cuidados y tratamientos para disminuir el sufrimiento, pero sin alterar el curso de la y por lo tanto el curso de la muerte”.⁵⁰

⁴⁹ Asunción Álvarez y Arnoldo Kraus, *La construcción de la bioética...*, op. cit., p. 257.

⁵⁰ Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, *Eutanasia, ortotanasia y distanasia*, [en línea], México, 2017, <https://www.incmnsz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/eutanasiaOrtotanasiaDistanasia.html>

Aunque como podemos ver esta práctica guarda demasiada similitud directa con los tratamientos paliativos, pues como se menciona, los profesionales de la salud pueden intervenir para que el proceso hacia la muerte en “tiempo y forma” sea un poco más digerible, aun así, la intención primordial es que la muerte llegue lo más naturalmente posible, por lo que no siempre hay una ayuda paliativa en estos casos. Respecto a esto, Paulina Rivero nos menciona lo siguiente en cuanto esta práctica: “[la] «ortotanasia», en ocasiones defendida por la Iglesia católica. Esta cruel práctica implica dejar al enfermo morir de «muerte natural», sin ayuda alguna, y puede llegar a ser inhumana si no se cuenta con cuidados paliativos”.⁵¹

Como podemos ver, la cuestión de la intervención paliativa en este tipo de práctica no suele ser garantizada en el proceso de la muerte natural, y es comprensible, hasta cierto punto, por qué la Iglesia abogaría, en todo caso, por este tipo de práctica como señala Paulina Rivero, pues en tanto que no se atenta en contra de un supuesto “designio” de Dios en a cuándo y cómo uno debe morir, desde esta forma no se interviene en dichos planes divinos. Esta cuestión podremos verla un poco a fondo más adelante cuando tratemos la cuestión de algunos argumentos en contra de la eutanasia, específicamente el argumento religioso.

Ahora bien, en cuestión de la última práctica que habría de distinguir de la eutanasia, es la *distanasia*, al respecto también el INCMSZ, nos dice lo siguiente: “se refiere a la prolongación innecesaria del sufrimiento de una persona con una enfermedad terminal, mediante tratamientos o acciones que de alguna manera “calman” los síntomas que tiene y tratan de manera parcial el problema, pero con el inconveniente de estar prolongando la vida sin tomar en cuenta la calidad de vida del enfermo”.⁵²

Es necesario decir, que es precisamente esta práctica, a la cual podemos considerar inhumana, desde la cual se ha luchado por hacer de la eutanasia una opción viable para aquel paciente que la solicita debido a su estado, el cual ya no representa una calidad de vida ni en el presente ni en el futuro para éste, debido a que la muerte está pronta a llegar y en el proceso debe afrontar la agonía y el dolor que el cuerpo experimenta de manera terrible.

⁵¹ P. Rivero, *op. cit.*, p. 133.

⁵² Instituto Nacional de Ciencias Médicas, *op. cit.* [en línea]

La cuestión aquí, es que entra precisamente en juego la idea de preservar la vida por encima del bienestar del paciente, en otras palabras, es como si la vida estuviera por encima del cuerpo del ser humano en un terreno trascendental o metafísico, y es a esta a la que abría que procurar por encima de todo, al respecto Paulina Rivero diría en cuanto a la distanasia: es “la lucha por mantener vivo al enfermo pase lo que pase, cueste lo que cueste, aun cuando ya no haya esperanza de que se recupere ni de que, en caso de lograrlo, tenga una buena calidad de vida”.⁵³

Aquí, se deja de lado incluso la compasión y empatía humanas, las cuales son las que nos podrían ayudar a comprender que la vida que importa es la del cuerpo humano que está delante de nosotros y que solicita, desde su propia autonomía, se le ayude a tener una buena muerte, pues, sin duda, se ha llegado a la conclusión de que, aunque la muerte no es lo que se desea *per se*, al menos es el único camino para salir del dolor y el sufrimiento que la enfermedad terminal o condición de tetraplejía recae sobre de ellos.

1.6 La moral detrás del escándalo de la eutanasia

Una vez que hemos visto y analizado el sentido de la eutanasia, desde su concepción como *buena muerte* y en su sentido actual, es necesario analizar tres posturas claves que nos ayudarán a comprender por qué la eutanasia es un escándalo a la moral y las buenas costumbres de la sociedad occidental contemporánea. Dichas posturas son el argumento religioso de la *vida sagrada* dada al ser humano por Dios, el *juramento hipocrático* como promesa de nunca atentar en contra de la vida y, por último, la *moral racional* heredada del pensamiento kantiano, desde donde se formula la ley universal que dicta que dar la muerte en todos los casos es siempre un acto no ético.

Antes de pasar a la primera de las posturas es importante recordar y tener en cuenta, que si hubo un momento histórico desde el cual la eutanasia en todos sus aspectos se le comenzó a ver aún más con malos ojos, y se puede entender el por qué, fue después de la segunda guerra mundial, pues no podemos olvidar que los nazis a través de su programa conocido como T4 o “*eutanasia*”, ejecutaron a más de 275000 personas, niños y adultos, a los que el régimen, a través de su ideología de crear una Alemania de sangre “pura” y

⁵³ P. Rivero, *op. cit.*, p. 133.

“perfecta”, se deshizo de aquellos considerados como “no aptos”, es decir, de todo aquel ciudadano alemán que tuviera alguna discapacidad.

En este caso, el Doctor Manuel Sellés nos ayuda a comprender cómo fue que una práctica que, ya de por sí después de la irrupción del cristianismo había sido considerada como un pecado pagano, con la irrupción ahora del nazismo, varios siglos después, y la incorporación de la “eutanasia” como método de asesinato masivo de aquellos que consideraron un estorbo para concretar su idea de nación *aria*, la práctica de la eutanasia perdería su sentido de dar una buena muerte por compasión a aquél individuo que lo solicitara, para vérselo en adelante como una forma de asesinato más; al respecto Manuel Sellés, nos dice:

Es significativo que el primer régimen que instaurara la eutanasia desde el viejo paganismo romano fue la Alemania nazi. La experiencia nacionalsocialista germana demuestra cómo se puede pasar, fácil y rápidamente, de las teorías científica pro-eutanasia a la práctica de una eutanasia realizada por motivos cada vez más subjetivos, relativos y baladíes. Ciertamente, eso se vio favorecido por un entorno dictatorial, pero un entorno distinto no asegura que el fenómeno no pueda repetirse. A principios de 1939 se autorizó la “muerte por compasión” de un niño con minusvalía. A partir de entonces Hitler ordenó poner en marcha un programa que aplicase los mismos criterios de “misericordia” a casos similares y, el 18 de agosto de 1939, se dispuso la obligación de declarar a todos los recién nacidos con defectos físicos, se creó el “registro científico del Reich de dolencias congénitas y hereditarias graves”, que hizo morir entre 5000 y 8000 niños, muchos mediante inyecciones de barbitúricos. En el caso de los enfermos mentales, su exterminio comenzó en octubre de 1939 y el Tribunal de Nuremberg estimó la cifra de 275000 eliminados.⁵⁴

A partir de lo anterior, podemos darnos una idea del por qué después de este periodo histórico, una práctica como la eutanasia, desde el simple nombre, invoque a los horrores que se cometieron durante el periodo totalitario nazi; y aunque ahora si se puede hablar de países que han legalizado esta práctica desde parámetros verdaderamente humanos como la compasión y el respeto a la autonomía del paciente que quiere tener una buena muerte, pero también es verdad que, aquellos que se oponen a esta práctica invocan el fenómeno nazi, el cual, como bien dice Manuel Sellés, nadie asegura que pueda volver a repetirse.

1.6.1 El argumento religioso de la *vida sagrada*.

Pasemos ahora, a la primera de las posturas en contra de la eutanasia, la cual es el argumento religioso de la *vida sagrada*. Se debe decir que, si uno de los principales argumentos a favor de la eutanasia es, según Manuel Sellés, “el respeto a la libertad individual”⁵⁵, sin embargo,

⁵⁴ Manuel Martínez, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 7.

este respeto a la libertad se termina cuando el asunto se involucra en un asunto tan controversial como lo es la eutanasia, pues, desde el argumento religioso, principalmente cristiano-católico-conservador, que subyace en la base de la *moral-social* de occidente⁵⁶, se argumenta que la vida es un *don* de Dios, por lo que sólo a Él le pertenece y, por lo tanto, sólo Él puede decidir cuándo la vida inicia y, cuándo y cómo se termina.

Aunque esta idea, de entrada pudiera ser a primera vista contradictoria, en particular si pensamos que si fuera un *don*, entendido como obsequio o regalo, entonces pertenece en su totalidad a quien lo ha recibido, sin embargo, no deja de pensarse desde la creencia religiosa que es un *don* de Dios que le sigue perteneciendo en última instancia. Ahora bien, no podemos dejar de lado, el hecho de que la religión cristiana, en cualquiera de sus corrientes o denominaciones, a lo largo de los últimos siglos ha sabido permear con su pensamiento a la sociedad y sus instituciones, llegando al punto en el que las leyes públicas que han sido influenciadas por la moral religiosa puedan ser cuestionadas o modificadas respecto a visiones más progresistas.

En la revista española *Derecho Morir dignamente (DMD)*, en su número que habla sobre eutanasia y religiones nos hacen una aclaración interesante en cuanto a la *dogmatividad* de la Iglesia católica, que nos ayudará a comprender este asunto, sobre todo, si entendemos la distinción entre *religión* y *religiosidad*, aquí se menciona: “desde una mirada no confesional, cabe decir que religión y religiosidad, aunque son términos semánticamente relacionados, describen dos realidades diferentes. La religión aparece como un conjunto de dogmas que son tenidos como verdades indudables porque se aceptan como reveladas por la divinidad, mientras que la religiosidad vendría a ser la forma de relacionarse personalmente con dicha divinidad”⁵⁷

A partir de lo anterior, podemos darnos cuenta que la posición inamovible de las creencias religiosas vienen precisamente de este punto en particular que es la *religión*, pues esta se conforma de estas “verdades” que deben ser indudables en tanto que su base son la

⁵⁶ Aunque no sólo la religión católica mantiene posturas en contra de la eutanasia enfocaremos este análisis en específico a ella, ya que al menos en México sigue siendo, a pesar de la disminución de creyentes a nivel institucional, aún así, sigue siendo la religión que más peso tiene a nivel social, moral y ciertamente también a nivel político.

⁵⁷ Redacción DMD, “Religiones y eutanasia”, *Las religiones en contra de la eutanasia*, publicación semestral de la Asociación Federal del derecho a Morir Dignamente, España, núm. 73, 2017, p. 6.

misma revelación divina, y aunque se encuentra la parte de la vivencia de dicha religión que es a lo que se le llama en la referencia a la *religiosidad*, que es en donde podría haber flexibilidad debido a la interpretación personal y vivencia propia, aun así, en la mayoría de los casos, la *dogmatividad* de la religión sigue rigiendo la visión moral de prácticas, que a ojos de la religión representan un atentado en contra de Dios y sus mandatos. En referencia directa a lo dicho, en el mismo artículo de la revista *DMD*, podemos encontrar la siguiente reflexión:

Como queda dicho, un elemento constitutivo de las religiones es la elaboración e imposición de códigos de conducta propios, basados en principios morales que descansan en dogmas. [...] En todo tiempo y lugar este dominio moral ejercido sobre las conciencias [...] se ha justificado por ser las normas, emanaciones de la voluntad divina (interpretada, desde luego, por la jerarquía religiosa correspondiente) y, como reglas queridas por su dios, buenas en sí mismas. De inicial “Dios lo quiere porque es bueno” terminaría por derivarse al “es bueno porque Dios lo quiere” y, con ello, la referencia última de la moralidad pasará a ser el que “lo manda Dios” y, en su nombre, quienes dirigen sus iglesias.⁵⁸

Debe señalarse, a partir de lo planteado, que no ha de extrañarse la dificultad que existe al tratar de generar un diálogo directamente con las instituciones religiosas en torno a los temas que tienen que ver con la vida humana, ya que si se parte de lo planteado es lógico que la puerta del diálogo se encuentre cerrada a posturas distintas a la visión que la religión tiene del mundo creado.

En torno a la cuestión de la *vida sagrada*, es necesario tener bien en claro que, aunque parece ser que desde esta perspectiva hay una loable defensa de la vida de todo ser humano, incluso del ser humano que aún no ha nacido, en el fondo no está como tal la defensa de la vida por la vida misma, sino, como hemos visto, se defiende en tanto que es propiedad de Dios, en este sentido se apunta lo siguiente en la revista *DMD*:

Será ya el cristianismo, al declarar a toda la humanidad hermanada con Jesús y, por él, hijos del mismo Dios, quien extenderá la prohibición de matar a cualquier ser humano (incluso no nacido). Pero la prohibición de matar no descansa en la concepción de la vida como el bien supremo al que debe plegarse cualquier otro [...] Desde luego, el argumento-fuerza de la prohibición de matar no es el valor supremo de la vida. Quitar la vida a alguien –repárese en lo que entraña “quitar”– es malo no tanto porque priva a otro de un bien, la vida. Lo es, sobre todo, porque atenta contra la propiedad divina, pues, “sólo Dios es dueño de la vida”.⁵⁹

Cabe resaltar, que en la medida que se sobreentiende desde la religión que somos hijos de Dios, en otras palabras: *de su propiedad*, fundamentalmente bajo la idea de estar

⁵⁸ *Ibidem*. p. 7.

⁵⁹ *Ibidem*. p. 10.

hermanados con Jesús, entonces, la vida debe ser defendida incluso ante el mismo sufrimiento, pues si Jesús como hijo aceptó el sufrimiento hasta la muerte, así, todos los hijos de Dios deben aceptar el sufrimiento hasta el momento final de la vida.

En este sentido, no es extraño llegar a escuchar en la cotidianeidad de la vida, cuando una personal sufre por alguna enfermedad o se encuentra postrada en el lecho de la pronta muerte, frases o mensajes por parte de personas muy apegadas a la religión católica, las cuales suelen decir, “Dios está probando su fe”, “es la voluntad de Dios que pase por esto”, “es la cruz que Dios le dio para cargar” o “debes soportar como nuestro Señor Jesucristo lo hizo por nuestros pecados” y un largo etcétera en cuanto a estas frases.

Dentro de este marco, nos gustaría enumerar y resumir los argumentos teológicos que se encuentran detrás de estos pensamientos que suelen regir la moral social y que principalmente emanan de los presupuestos de la religión; dichos argumentos se nos enumeran en *DMD*, de la siguiente forma:

1) No perteneciendo la vida al ser humano, por ser una propiedad divina, sólo a Dios corresponde administrarla. Por tanto, no sólo quitarse la vida sino incluso ponerla en riesgo, sin una justificación suficiente, es un pecado contra Dios. 2) Como don divino que es, la vida es siempre valiosa. No caben consideraciones respecto a su calidad basadas en la presencia del sufrimiento. Toda vida es igualmente valiosa desde el momento de la concepción hasta su acabamiento biológico. 3) Estar sometido a un sufrimiento, por más intenso que sea, no justifica el darse la muerte a sí mismo o solicitarla de otro, porque el sufrimiento no es una experiencia estéril sino que tiene un valor místico e incluso expiatorio. 4) Tanto el suicidio como la eutanasia son equiparables al asesinato, incluso si la intención de quien da la muerte es compasiva. El precepto divino “no matarás” no hace distinciones en virtud de la intención. 5) Causar la muerte de un enfermo, aunque esté sometido a intenso sufrimiento y la solicite expresamente, es contrario al papel que –por voluntad divina– tienen encomendados los médicos.⁶⁰

Dicho esto, no podemos dejar de lado que, aunque estos argumentos pertenecen a la base de la moral de la religión, en la medida que esta ha sido la que en el pasado de forma directa se encargaba de conformar las conciencias de los ciudadanos, aun, hoy, en un supuesto estado secularizado, la base moral de las leyes e instituciones siguen de una u otra manera, influenciadas por la religión.

Al respecto de lo anterior, dicha influencia la podemos entender en dos sentidos, en el primero dirigido directamente a los feligreses de la Iglesia católica, a quienes están llamados a estar en *comunión* con los mandatos dados por ella, y en un segundo sentido, dadas las pretensiones de universalidad que el catolicismo tiene, se puede hablar de una

⁶⁰ *Idem.*

influencia hacia aquellos que considera *hombres de buena voluntad*, a los que invita a sumarse, entender y luchar, por lo que la Iglesia considera justo y verdadero en el orden divino.

A modo de cierre de este argumento, es importante tener en cuenta que si se busca analizar y discutir cuestiones desde la bioética, como lo es la eutanasia, entonces es necesario siempre hacerlo desde una postura en la que los planteamientos religiosos queden fuera de dicha discusión, ya que como vimos, no hay manera alguna de dialogar con alguien que argumente a partir de dichos prejuicios. Es por esto, que Paulina Rivero aboga por una discusión bioética desde una necesaria e indiscutible laicidad.

Al respecto de lo anterior menciona lo siguiente: “las religiones pueden tener presupuestos y valores muy diferentes entre sí, lo cual se contrapone a la posibilidad de encontrar soluciones comunes en un diálogo razonado. Por otro lado, las creencias no pueden discutirse, pues pertenecen a otro orden: podemos dialogar y discutir ideas mas no creencias, porque las ideas se sustentan en argumento racionales, mientras las creencias no requieren argumentación alguna: las ideas se piensan las ideas se creen”.⁶¹

1.6.2 El juramento Hipocrático.

Respecto a esta idea, debemos tener en cuenta que este es el argumento de mayor peso dentro del contexto en el que la problemática de la eutanasia se desarrolla, sobre todo, porque es el médico quien amparado y regido por la máxima de dicho juramento que representa la moral de su profesión, máxima que busca en el fondo el bienestar del cuerpo y la prolongación de la vida, se encuentra imposibilitado de atender una posible petición de eutanasia de un paciente ya que contraría de forma directa aquello que ha jurado salvaguardar.

Es importante recordar que el juramento hipocrático es como tal uno de los pilares de la práctica médica, y aunque a lo largo del tiempo se ha ido modificando guarda en esencia lo que ya el filósofo y médico Hipócrates buscaba regular dentro de dicha práctica. Sin embargo, hoy en día, ante un avance significativo de la propia ciencia médica que ha permitido encontrar nuevas formas y métodos de tratar las enfermedades y de reconocer, al mismo tiempo, ciertos límites ante aquellas que considera incurables y terminales, cabe

⁶¹ P. Rivero, *op. cit.*, p. 133.

preguntarse si dicho juramento podría considerar excepciones en casos muy particulares, como lo es el caso, justamente, del paciente terminal que requiere o solicita la eutanasia ante una enfermedad incurable.

Ahora bien, los puntos centrales que dicho juramento mantiene a pesar de algunas modificaciones que se le han realizado a lo largo del tiempo es el de actuar siempre en beneficio del paciente, mantener la confidencialidad y respetar la vida humana, sin embargo el pasaje que se involucra directamente con la cuestión de la eutanasia y que indirectamente se opone a ella es la parte del juramento que dice: «*No daré ningún fármaco mortal a nadie que lo pida, ni recomendaré un consejo tal*»⁶². Así, cualquier acción que busque la muerte intencionada de algún paciente, aunque este la solicite, queda, en cierta medida, prohibida dentro de toda práctica médica.

A partir de dicha base ética que el juramento representa, la vida, a pesar de cualquier circunstancia adversa, siempre debe, por medios médicos, buscar ser aliviada y prolongada hasta el último momento, por lo que, inclusive, ante una enfermedad que se manifiesta como incurable y dolorosa, la práctica médica debe buscar en medio de ella la forma de validar dichos preceptos morales del juramento. Es verdad que el ejercicio médico sin dichos preceptos que fundamentan su quehacer como una práctica ética en favor de la vida humana no tendría el mismo peso moral que como profesión tiene, ya que de no ser así, fácilmente la medicina como ciencia podría ser utilizada en contra de la humanidad misma.

En este sentido, la cuestión más directa que se desprende en la discusión bioética que trata de dar cabida al problema que representa la eutanasia, en el sentido de que se busca que sea un médico quien administre el *fármaco* que le ayude a morir a un paciente que lo solicita, es saber si acaso el prolongarle la vida a un paciente que se encuentra en fase terminal a través de los métodos paliativos, no contraviene, al mismo tiempo también, la máxima de aliviar el sufrimiento del paciente y de actuar en el beneficio de este, dando pie a la idea de que, al no haber forma de curarlo, con un diagnóstico que lo ha desahuciado y debido al

⁶² Comisión nacional de medicina, Hipócrates, *Juramento hipocrático*, [en línea], México, s.f., http://www.conamed.gob.mx/prof_salud/pdf/hipocratico.pdf

estado físico que se encuentra, ayudarle a morir sin dolor, podría ser interpretado como actuar en favor y beneficio del paciente.

Es verdad que tanto el argumento de la vida como don sagrado de Dios, así como el juramento hipocrático, ponen siempre en primer lugar a la vida misma, sin embargo, este *poner a la vida en primer lugar* se ha hecho de forma abstracta, lo que termina permeando cada vida humana sin tomar en cuenta el contexto o la vivencia particular de ciertos casos excepcionales; es por esto, que es necesario hacer un ejercicio fenomenológico, el cual busca *ir a las cosas mismas*, ya que creemos que ante tal fenómeno, un paciente terminal que solicita la eutanasia, podríamos hacernos la siguiente pregunta que abra el horizonte para comprenderlo desde un lugar diferente; la cuestión en curso sería ¿si acaso no cabría la posibilidad de ver a la vida, no en un sentido general abstracto, sino, en este caso, ver y tratar a la vida como fenómeno encarnado?

Lo anterior lo decimos en la línea de analizar directamente la vida o la vivencia de una persona que padece una enfermedad terminal dolorosa que le tiene en agonía constante, pues creemos que en dicha vivencia hay una *excedencia* misma que hacen del enfermo terminal una excepcionalidad que puede poner en cuestión el juramento hipocrático o el argumento religioso, abriendo así la posibilidad de ver desde un lugar diferente si ayudarle al paciente terminal en lo que solicita sería también un posible acto ético de compasión y ayuda hacia alguien que lo necesita.

Finalmente, ante esto, es importante remarcar que no se busca, con dicha revisión, que se ejerza de forma indiscriminada la eutanasia, ya que esto podría abrir la puerta a interpretaciones que vulneren los derechos humanos de otras personas que pudieran ser sometidas sin consentimiento a dicha práctica, como lo fue por ejemplo el caso de los nazis que a través de su programa de “eutanasia” asesinaron a miles de personas discapacitadas; sino, de lo que se trata es de buscar una vía de discusión cuidadosa, alejada lo más posible del ámbito de las creencias, que considere dentro del marco bioético y filosófico, la posibilidad de considerar el caso y la experiencia particular del paciente terminal, quien sumido en una experiencia de vida muy particular requiere una especial atención a su caso que le permita ser ayudado en lo que este requiere.

1.7 Hacia una bioética y eutanasia vista desde la ética de la alteridad.

Hasta este momento hemos expuesto, *grosso modo*, los principios que desde la bioética se discuten en relación con el trato *ético* de la vida en un sentido general, asimismo, hemos abordado ya directamente el problema de uno de los casos que se enmarcan en dicha discusión bioética y que nos compete para el desarrollo de nuestro trabajo, la eutanasia.

Este fenómeno, que se resume en el hecho de que un paciente, en este caso de enfermedad terminal, solicite que se le ayude a morir, desprende una discusión que para el grueso de la sociedad trasgrede los principios fundamentales de la moral y las costumbres que se pronuncian a favor de la vida, pero, al mismo tiempo para otros, ven en la eutanasia la restitución de la dignidad del paciente, al mismo tiempo que lo observan más como un acto de compasión y ayuda al enfermo que busca, como la última de las alternativas a su padecer, ver en la muerte un descanso definitivo de su sufrimiento.

Para aquellos que ven en dicha práctica una afrenta en contra de la dignidad de la vida humana, dado que lo interpretan como intento de suicidio por parte del paciente y como asesinato por parte de aquellos que le ayuden a morir, hemos visto algunos argumentos que ponen de manifiesto dicha postura, como lo es el argumento de la vida sagrada o el juramento hipocrático; por otro lado, pusimos en escena algunas interpretaciones de la eutanasia como un acto de dignidad de la vida desde la visión estoica de algunos de sus filósofos representantes que tomaron en algún momento una postura a favor de dicha práctica, como lo fue Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, quienes vieron en la posibilidad de la muerte una salida final ante el sufrimiento que le hace perder a la vida, desde la visión de estos filósofos, la dignidad de ser vivida.

En tales posturas estoicas se anunciaba de fondo como argumento a favor, que ante la posibilidad de caer en desgracia por alguna enfermedad o por la *vejez misma* la libertad del sujeto se podía llegar a perder, por lo que, en tal caso, la muerte a la que no hay que temer según el estoicismo, sería una opción digna y valerosa de llevar a cabo, entendiéndose así a la eutanasia justo como *muerte digna*. Ahora bien, los argumentos que el día de hoy se hacen en favor de la eutanasia se enmarcan en la línea de poner por encima la dignidad del paciente, así como de respetar su libertad.

Así, a partir de esto, podemos decir que el argumento que trata de salvaguardar la decisión del paciente que solicita se le ayude a morir ante una enfermedad terminal es el de respetar su voluntad, es decir, su libertad o autonomía. En este sentido, encontramos que aquello que resiste ante las leyes, tanto jurídicas como éticas morales es la autonomía del sujeto mismo, en la que a partir de la modernidad, pero, sobre todo, en la ilustración representada por Emmanuel Kant, tiene como pilar fundamental de la dignidad del sujeto la capacidad de autodeterminarse.

Es por esto, en el marco de la discusión bioética de la eutanasia, que lo que sale a relucir en medio de dicha querrela es el hecho de que al hacer a un lado la decisión del paciente que solicita que se le ayude a morir ante el sufrimiento que su enfermedad terminal le provoca, lo que se está violentando en el fondo es su propia libertad, su capacidad de autodeterminarse hasta el último momento de su vida, sujetándolo así a la ley que lleva a prolongarle la vida y el sufrimiento hasta el momento natural de su muerte, así sea con tratamientos paliativos que le ayuden a “soportar” el dolor.

En este sentido, creemos que esta postura que trata de ver y poner por delante la *autonomía* o *libertad* de este paciente único y particular, como el elemento que dé pie a la posible apertura de dicha práctica es fundamental para seguir en el debate de dicho fenómeno. Sin embargo, creemos que es importante explorar este caso específico desde una mirada y postura ética diferente a la de la autonomía. Dicha postura, o análisis del problema, lo queremos hacer desde la *ética de la alteridad*, principalmente desde el desarrollo y planteamiento ético del filósofo Emmanuel Levinas, el cual propone respetar y escuchar al Otro (*alteridad*), no desde la valoración principal de su autonomía, lo cual hay que seguir tomando en cuenta, sino, principalmente, desde su radical *diferencia*, desde su extranjería y condición vulnerable que nos revela, lo que el filósofo llama *el rostro del Otro*, lo cual nace en la experiencia directa de estar *cara a cara* delante de él, sin conceptos que *medien* la relación con éste.

Hay, para Levinas, un llamado que el Otro nos hace, llamado que nos *obliga*, nos *ata*, pero al mismo tiempo no *inspira* a salir a su encuentro, a responder por él desde una responsabilidad infinita que antecede a cualquier contrato en el tiempo e iniciativa del *yo*, pues, ese Otro, nos revela una trascendencia que no puede ser medida o contenida bajo

cualquier concepto o ley regido bajo la Ontología tradicional de occidente que reduce, nos dirá Levinas, al *Otro* a lo *Mismo*.

En esta línea el filósofo nacido en Lituania propone una forma ética de responder por el Otro desde la que no se pretenda reducirlo o colonizarlo, lo cual ha sido el problema que ha supuesto la concepción ontológica del *ser* entendido como *conocimiento (sabiduría)*, ya que al no poder comprender u homologar aquello que se le presenta como desconocido, se le violenta para adecuarlo, o, en el peor de los casos, se le extermina.

Así, para Levinas, el revire a esta forma de relación con el Otro es desde la idea de la ética de la *proximidad*, acercamiento al Otro que no invade, que no pretende adecuarlo pues jamás se puede terminar de llegar a él, se reconoce que la relación con el Otro nos impone una lejanía que nunca puede ser alcanzada y por lo tanto comprendida, con lo cual, sólo queda respetarla y atender lo que desde su vulnerabilidad no solicita, tomando como actitud ética lo que el lituano llama *la escucha, la hospitalidad y la bondad* hacia el Otro.

En este sentido, creemos que la cuestión a responder es si acaso desde la filosofía ética de Levinas ¿podemos ver desde un lugar diferente el fenómeno de la eutanasia? En donde no sólo se vea la petición del paciente como un acto de autonomía que debe ser respetado, sino como un caso particular que exige un acercamiento fenomenológico que nos revele una profundidad insondable que requiera un trato ético y comprensión *distinta*.

Así, en el siguiente capítulo, nos ocuparemos en desarrollar el pensamiento de Emmanuel Levinas, con el propósito de comprender lo más que se pueda sus planteamientos e ideas fundamentales que éste desarrolla y así saber, si desde su filosofía podemos vislumbrar una forma distinta de ver y observar la discusión bioética de la eutanasia, teniendo en cuenta que no buscamos ponernos en una postura totalmente a favor desde su planteamiento, pero si encontrar algunos elementos que nos ayuden a comprender de forma más profunda el dilema que implica dicha discusión actualmente.

Capítulo II: La filosofía de Levinas. Una ética de la responsabilidad ante el sufrimiento del Otro.

*El término Yo significa heme aquí,
respondiendo de todo y de todos.*

Emmanuel Levinas.

Introducción

EL pensamiento del filósofo Emmanuel Levinas, sin duda, es uno de los más actuales en cuanto se trata de reflexionar sobre la alteridad o, más específicamente, sobre el Otro⁶³. Y es que su propuesta filosófica no puede quedar desapercibida cuando lo que plantea pasa por fuera de las ideas tradicionales con las que se ha pensado a la *otredad* en occidente hasta nuestros días. Dicha forma de hacerlo, por lo regular, siempre había sido mediante la estructura ontológica propia del *ser* y la *mismidad* que ya desde Parménides y, pasando por toda la tradición filosófica hasta Hegel, el mundo y el *Otro* no podían traspasar los límites de una totalidad que siempre busca abarcarlo todo, por lo cual, llegó a ponerse por delante y como fundamento de la realidad misma a la “infalible” *razón* o *logos* que todo lo sintetiza.

Ante esto, el filósofo nacido en Lituania trata de romper con este planteamiento ontológico occidental dominante que, históricamente, siempre ha valorado y visto -por consecuencia lógica desde los parámetros del *logos* establecido- al *conocimiento* como el más alto y único medio de relación entre el sujeto y el mundo que habita; fundamentalmente, porque desde la base de esta tradición se inaugura el camino hacia la concepción de un *yo*

⁶³ Es importante señalar que cuando Levinas habla del *otro*, en el francés hace la distinción entre *l'autre* y *l'autri*, en donde el segundo término lo hace para referirse a la otra persona en concreto, al prójimo; y el primero para hablar de lo otro en forma abstracta. Richard Bernstein en su obra *El mal radical, una indagación filosófica*, nos explica lo siguiente respecto a esta distinción: “Levinas suele distinguir *l'autre* de *l'autri*. Usa el primero (*l'autre*) cuando habla del “otro” en forma abstracta (por ejemplo, cuando habla de la dialéctica de lo idéntico y lo otro), y se vale del segundo (*l'autri*) para referirse al otro como persona, el otro ser humano. Levinas no siempre es consistente en su propia terminología, pero podemos inferir lo que quiere decir por el contexto. Algunos traductores al inglés han tratado de marcar la diferencia poniendo “Otro” con mayúscula cuando traducen *l'autri*”. [Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, [trad. Marcelo G. Burello], México, Fineo, 2006, p. 248.].

En este sentido, nosotros utilizaremos la palabra “Otro” en mayúscula, siempre que nos refiramos al prójimo en concreto.

puro que al llegar a la modernidad alcanza su máxima constitución mediante el *cogito* cartesiano, el cual, a su vez, se especializó en la misión de *homologar* o reducir todo a la *unidad* o, en palabras y conceptos levinasianos, de reducir todo a *El Mismo*.⁶⁴

Por el contrario, Levinas trata de partir desde una posición distinta a la filosofía y ontología tradicional en donde el *ser* y el *yo* que todo lo abarcan quedan colocados en un segundo terreno para dar paso a una visión nueva en donde la filosofía, que hasta ahora había tenido como mayor aspiración al conocimiento por el conocimiento mismo, cuestión que se refleja en su significado histórico de *amor a la sabiduría*, pasa a ser leída e interpretada ahora por el filósofo lituano de derecha a izquierda, es decir, como *sabiduría del amor*; cuestión que tocaremos de forma profunda más adelante.

Esta nueva lectura que Levinas da a la filosofía misma pone las bases para abrir paso a la cuestión que, sin duda, considera la más importante de todas y sobre la cual, apunta, se debe reflexionar, actuar y poner siempre por delante, dicha cuestión para el filósofo es la *ética*. Así, a través de su planteamiento ético filosófico, Levinas pone la mirada en la relación directa que se debe tener con el Otro, pues, si dicha relación hasta ahora había estado mediada por la superposición primaria de un yo que, con arrogancia siempre pretendió conocer y sintetizar todo fenómeno del mundo, incluido el Otro, ahora, para el filósofo de Kaunas, dicha relación deberá estar mediada por un encuentro *des-conceptualizante*, no sometido a toda intención y pretensión teórica, es decir, lo que Levinas llama, una relación *cara a cara*, en donde toda ambición de homologar o reducir al Otro a lo *Mismo* se rompe al reconocer una imposible *irreductibilidad* que el Otro revela a través de su *rostro*, el cual, como veremos más adelante, nos interpela y nos llama a responder siempre de forma ética e infinita por él, cuestión que se patentiza en la actitud de *hospitalidad*.

Ahora bien, no debemos dejar pasar que si existe en Levinas una búsqueda por restituirle al Otro una posición primaria en el orden de importancia en la relación ética con el *yo*, esto se debe, a nuestro parecer, en primer lugar, a la experiencia de *horror* que vivió en carne propia durante la Segunda Guerra mundial y el Holocausto, en donde además de ser

⁶⁴ Cuando Emmanuel Levinas habla en relación con el término, *el Mismo*, en su obra, *Totalidad e infinito*, se refiere a la capacidad que tiene un Yo pensante racional de reducir u homologar la discontinuidad, la asimetría, la diferencia, justamente a lo Mismo o a la unidad limitante del ser.

cautivo en un campo de concentración en Francia, parte de su familia fue exterminada por el régimen totalitario nazi, experiencia que, sin más, le hizo comprender que cuando se da espacio al pensamiento totalitario que homologa todo al Mismo, aquello o aquél que queden fuera de este es posible, o reducirlo, o, en el peor de los casos, exterminarlo.

Por otro lado, no podemos dejar de tomar en cuenta que si queremos entender a profundidad el pensamiento del lituano es indispensable tener claro que sus bases filosóficas fundamentales se encuentran enraizadas fuertemente en la tradición fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl a principios del siglo XX; de la cual, en un primer momento, tuvo contacto con ella en la universidad de Estrasburgo (Francia), a través del filósofo Jean Hering⁶⁵; sin embargo, pronto se trasladaría a estudiarla directamente a la universidad de Friburgo, Alemania, en 1928, al lado del mismo Husserl.

Durante este mismo periodo, Levinas conocerá también a Martin Heidegger, quien además de ser considerado el alumno más prominente de Husserl, continuador del pensamiento fenomenológico y uno de los más grandes filósofos del siglo XX, será quien terminará influyendo de manera significativa en el pensamiento del lituano, principalmente en lo que toca a la cuestión ontológica de la experiencia existencial *fáctica* de lo que Heidegger llama el *Dasein*, *el ser-ahí*, el ente que es arrojado al mundo y que es, al mismo tiempo, el único ente capaz de preguntarse por su propia existencia⁶⁶; dejando, así de lado, la fenomenología husserliana, la cual puso más énfasis en la relación intelectual con el mundo a través de la intencionalidad de la conciencia.

Sin embargo, y a pesar del camino distinto que toma Heidegger respecto a Husserl, más tarde Levinas tomaría su propia distancia del filósofo de *Ser y Tiempo*, al concluir que desde el planteamiento heideggeriano centrado en el ser del *Dasein*, el cual, se auto-comprende a partir de su relación con el mundo que se le despliega como el horizonte de posibilidades, aún ahí, se sigue manteniendo la estructura ontológica occidental de la *comprensión* del ser, dando continuidad a la supremacía de un *yo* que, aunque se presenta

⁶⁵ Jean Hering, alumno de Edmund Husserl, escribe en 1925 *Fenomenología y filosofía religiosa*, obra que introducirá las primeras notas de la corriente fenomenológica en Francia, de las cuales Levinas tendrá sus primeros acercamientos a dicha corriente. En [Emmanuel Levinas, *Teoría Fenomenológica de la Intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 17.]

⁶⁶ Cfr. José Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, [3ª ed.] México, Fondo de Cultura Económica, p. 12.

bajo la estructura de un Dasein que se interesa por su relación con el mundo desde una preocupación más existencial, aun así, el Otro no tiene mucha cabida e importancia para su autocomprensión y realización de éste.

Levinas, también tomará una distancia tajante de Heidegger cuando este manifestó abiertamente su simpatía por el Nacional socialismo (el partido Nazi) al aceptar la rectoría de la Universidad de Friburgo en 1933, rindiendo, con ello, obediencia al régimen fascista totalitario causante de la segunda guerra mundial y de la *Shoá* o el holocausto.

Es importante tener en cuenta esta influencia que Levinas recibe del movimiento fenomenológico, ya que, aparte de ayudarlo a estructurar su planteamiento ético-filosófico sobre el Otro, al mismo tiempo, el filósofo franco-lituano será reconocido como el introductor principal de dicha corriente en Francia, esto, a través de la que es considerada su primera obra dedicada al pensamiento de Edmund Husserl: *La teoría fenomenológica de la intuición*⁶⁷, en donde aborda justamente dos cuestiones fundamentales de la fenomenología husserliana, la intencionalidad de la conciencia y la intuición.

Así, en este marco, antes de entender de qué modo la fenomenología constituyó en Levinas una influencia significativa en torno a su planteamiento, será necesario, *grosso modo*, decir que la fenomenología, siguiendo una definición básica ofrecida por el filósofo contemporáneo Robert Sokolowski en su libro *Introducción a la fenomenología*, es que esta “es el estudio de la experiencia humana y los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas en, y a través de dicha experiencia”⁶⁸.

Basándonos en esta sencilla definición de fenomenología, podemos dar cuenta que, justamente, lo que el filósofo de la alteridad realiza mediante su planteamiento sobre el Otro, es una descripción fenomenológica del modo en el que el Otro aparece delante de nosotros, desprovisto de todo prejuicio histórico conceptual que, de antemano, ya nos decían lo que el

⁶⁷ Con esta obra, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Emmanuel Levinas será quien introduzca de forma directa y global los conceptos principales de la fenomenología husserliana en Francia por primera vez, así como la manifestación de la influencia heideggeriana en su pensamiento. Es importante tener en cuenta que, aunque Jean Hering había introducido con anterioridad la fenomenología en Francia, lo había hecho desde su propia interpretación, aunada y dirigida también hacia el fenómeno religioso.

⁶⁸ Robert Sokolowski, *Introducción a la fenomenología*, [Trad. Esteban Marín Ávila], México, Red Utopía, A.C., 2012, p. 10.

Otro era, y, lo único que debíamos hacer era *adecuar* dichos conceptos al fenómeno que teníamos delante, en este caso el Otro.

Sin embargo, ahora desde este punto de partida que el análisis fenomenológico le brinda a Levinas, puede, atendiendo a una de las máximas de esta corriente que dice que “*hay que volver a las cosas mismas*”, regresar mediante la *intuición* fenomenológica a un punto pre-teorético en donde, en este caso, el Otro, se puede mostrar tal cual es, despojado de todo concepto que tenga pretensión reduccionista.

Bajo esta misma línea, el Otro para Levinas ahora tiene la posibilidad de ser pensado como algo totalmente abierto, irreductible a nuestra simple mirada conceptualizadora, lo que le permite al lituano entender que la relación con ese Otro no puede darse desde otro lugar que no sea el de la relación ética, lo que Levinas llama la relación *cara a cara*, pues, ahora el lazo epistemológico desde donde se pretendió entender y relacionarse con el Otro queda desbordado ante *la mirada* y el *rostro* de ese Otro que nos muestra la experiencia de lo infinito irreductible en donde la conciencia *intencional* fenomenológica, aquella que se dirige a los fenómenos *objetos* del mundo, ante la presencia del Otro, pierde terreno.

Por otro lado, tampoco debemos dejar pasar si queremos adentrarnos en los pilares del pensamiento del filósofo franco-lituano, la relevancia que tuvo para la conformación de su propuesta filosófica su propia tradición religiosa, el judaísmo, la cual le hizo comprender que si la experiencia relacional con el Otro necesitaba ser leída desde un lugar distinto o, como él lo llama, un *lugar otro*, en donde la supremacía ontológica del yo pasara a un segundo término, las enseñanzas, tanto de la lectura bíblica como la talmúdica⁶⁹ podrían aportar bases fundamentales para su propio planteamiento ético filosófico.

⁶⁹ Debemos tener en cuenta que, aunque Levinas introdujo en su pensamiento filosófico elementos del judaísmo, cuestión que le ganó diferentes críticas al considerarle más como un teólogo antes que filósofo, él mismo toma distancia de esta idea haciendo una aclaración, esto, al mencionar que, aunque hace referencia a la Biblia, no lo hace como tal a la religión judía. Richard Bernstein, en su libro, *El mal radical, una indagación filosófica*, rescata el fragmento de una entrevista en donde el filósofo lituano deja lo siguiente en claro: “Yo no predico la religión judía, siempre hablo de la Biblia, no de la religión judía. La Biblia, incluyendo el Antiguo Testamento, para mí es un hecho humano, propio del orden humano, y cabalmente *universal*. Lo que he dicho sobre ética, sobre la *universalidad* del mandamiento ante el rostro, del mandamiento que sigue siendo válido, aunque no traiga la salvación, y aun si no hay recompensa, es válido independientemente de cualquier religión”. En [The Paradox of Mortality: an interview with Emmanuel Levinas, en Robert Bernasconi y David Wood (comps.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the other*, Londres, Routledge, 1988, p. 177.]. En [R. Bernstein, *op. cit.*, p. 253].

Ante lo anterior, podemos decir que en la búsqueda de Levinas hacia lo radicalmente otro, tanto la lectura bíblica como talmúdica le ofrecieron una visión compatible a la hora de reflexionar sobre el Otro como la experiencia de encuentro con lo infinito, con aquél que con su sola presencia nos arranca de lo inmanente hacia lo trascendente, es decir, aquí el Otro es el *prójimo*, el débil, el huérfano, la viuda y el forastero, los predilectos de Yahvé, que con su sola mirada me dicen y me reclaman el mandamiento *no matarás*.

Igualmente, cuando el filósofo franco-lituano hablará de la posibilidad de evadir el ser, es decir, de salir de los límites ontológicos tradicionales desde donde se ha entendido la historia misma de occidente, ya en una de sus obras tempranas llamada *De la evasión*⁷⁰, en donde nos habla de este camino de salida en el que se busca *evadir* el ser, se deja notar ya la influencia de su tradición bíblica, pues ahí nos menciona que la evasión consiste en una experiencia de salida sin retorno hacia lo *otro desconocido*, cuestión que se podría equiparar a la experiencia del éxodo, tanto de Abraham como la del pueblo hebreo junto con Moisés, quienes son llamados por Yahvé para salir hacia la tierra prometida, la cual es incognoscible y sin garantía de retorno.

En este mismo marco, Levinas no duda en recurrir a algunas figuras bíblicas para explicar sus propios planteamientos éticos-filosóficos, ya que en ellos ve, dejando de lado el aspecto teológico, cuestiones del orden puramente humano que nos proyectan el mensaje ético por excelencia en cuanto a nuestra *responsabilidad* por el Otro. Tal es el caso del relato del génesis sobre Caín y Abel de donde, contrario a la respuesta de Caín que dice: *¿A caso soy yo el guardián de mi hermano?* En una clara evasión de su responsabilidad por este y de una superposición clara del yo por encima del Otro, por el cual no hay interés alguno, Levinas propone darle la vuelta a esta contestación que se desentiende de la responsabilidad por el *prójimo*, con un firme: *“¡heme aquí!”*; pues, sólo respondiendo así seremos capaces de atender el llamado e ir al encuentro de ese Otro con hospitalidad, aun cuando este me es desconocido y me descoloca de mi lugar privilegiado.

En *Ética e infinito*, Obra que recoge las conversaciones entre el filósofo Philippe Nemo y Levinas, este último, apunta lo siguiente en cuanto a dicha respuesta: “Cuando, en

⁷⁰ Léase en esta misma sección, la nota al pie de página número 10, ya que, ahí, ampliamos lo referente a esta obra de Levinas de 1935 llamada, *De la evasión*.

presencia del otro, digo «¡Heme aquí!», este «¡Heme aquí!» es el lugar por donde el infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. El «Dios invisible» no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad.”⁷¹

En este sentido, para nuestro filósofo, salir de uno mismo para ir al encuentro del Otro es salir de los esquemas ontológicos tradicionales que reducen toda la experiencia del mundo a lo *mismo* y dirigirse hacia lo *infinito*; es ponerse en marcha y sin retorno seguro fuera de los límites y fronteras del *ser*, el cual, huye de la posibilidad de un mundo enigmático no sintetizable que lo abre a la posibilidad del devenir y la contradicción, sin la capacidad de retorno o de vuelta *al Mismo*⁷². Es por esto, que la figura del Otro, para Levinas, descoloca de su lugar privilegiado al yo, cuestionando su solipsismo y abriéndolo a una experiencia *más allá del ser* desde este encuentro con la alteridad.

Patricia Corres Ayala, Filósofa mexicana y estudiosa del pensamiento del lituano, expresa la idea anterior de la siguiente forma: “Levinas exalta la presencia de ese Otro que pone en cuestión al Yo en cuanto a hacerle evidente que hay todo un mundo enigmático fuera de él, al que no podrá acceder completamente, y que, a la vez, lo atrae, lo subyuga, le significa

⁷¹ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, [trad. Jesús María Ayuso Diez] Madrid, La bolsa de la Medusa, 1991, p. 99.

⁷² Ya en *De la evasión* (1935), Emmanuel Levinas, trata uno de los problemas particulares de su pensamiento y que lo caracterizarán como uno de los grandes críticos de la historia de la ontología occidental, sobre todo, en obras posteriores como *Totalidad e infinito* (1961); dicho problema o cuestión es la puesta en marcha o salida de las fronteras del *Ser* que reduce y delimita todo a lo *Mismo*, esto en una especie de *éxodo* sin retorno hacia tierras desconocidas y extrañas de las que no hay garantía de llegada y establecimiento duradero, ya que de ser así, se estaría, más bien, en una especie de huida del *ser*; pero que, al mismo tiempo, busca nuevamente retronar al *ser mismo* mediante el engaño de un impulso vital creador. En este sentido, en su obra *De la evasión*, el filósofo apunta lo siguiente: “Y, en efecto, la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Al combatir el ontologismo, cuando lo combatía, luchaba por un ser mejor, por una armonía entre el mundo y nosotros o por el perfeccionamiento de nuestro ser propio. Su ideal de paz o de equilibrio presuponía la suficiencia del ser. [...] La huida que imponen es una búsqueda de refugio. No se trata solamente de salir, sino también de ir a alguna parte. La necesidad de evasión se encuentra, por el contrario, como algo absolutamente idéntico a todas las estaciones adonde conduce su aventura, como si el camino recorrido no le restara nada a su insatisfacción. Pero la necesidad de evasión no podría confundirse con el impulso vital o el devenir creador, que, según una célebre descripción, no se fijan de antemano en ningún sentido su término, sino que lo crean. ¿No se convierte acaso el ser creado, en cuanto a acontecimiento inscrito en un destino, en una carga para su creador? Precisamente de aquello que hay de peso en el ser es de lo que se aparta la evasión. [...] En el impulso vital vamos hacia lo desconocido, pero vamos a alguna parte, mientras que en la evasión sólo aspiramos a salir. Esta categoría de salida no asimilable ni a la renovación ni a la creación, esto es lo que se trata de captar con toda su pureza”. [Emmanuel Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, págs. 77-82]

todo un aprendizaje”.⁷³ Para nuestro filósofo, en este sentido, el Otro debe dejar de ser tierra de conquista al que se le domina a través del concepto o las categorías que tratan de limitarlo, y, por el contrario, tiene que ser visto como tierra sagrada, enigmática y extraña que debe ser respetada y acogida con responsabilidad.

Bajo esta perspectiva, se puede comprender entonces cuando Levinas nos habla de que el *rostro* del Otro es *lo no dicho*, lo no tematizable que me pone en contacto directo con el enigma del infinito, lo cual me lleva a su encuentro sólo a través de una relación ética que me interpela, que me hace salir hacia él reconociendo una posición *desigual y asimétrica frente* a él, que descoloca a mi yo de su soberbia para ponerlo, más bien, en una actitud de escucha atenta a lo que la voz particular y única del Otro tiene que *decir*.

Ahora bien, cabe mencionar que para Levinas, si hay una ley que nos pone en relación ética con el Otro esta debe venir dictada por la alteridad misma, es decir, el filósofo de Kaunas nos abre el camino a la posibilidad de una ética *heterónoma*, cuestión que da revés a la ley que es dictada únicamente por la *razón pura* de un yo, idea que se cristaliza en la ética de la autonomía kantiana, la cual, también, es la que ha tenido un peso superior desde la ilustración hasta nuestros días.

Es por lo anterior, que nos ha parecido interesante traer al campo de la bioética al filósofo lituano Emmanuel Levinas, quien, aunque nunca haya encaminado de manera directa su pensamiento hacia este campo, ya sea por el contexto histórico particular que le tocó vivir y que lo llevó a dirigir todo su esfuerzo filosófico a pensar únicamente en la relación ética del ser humano, dejando de lado o fuera de su esquema, tal vez una posible relación ética con todo lo *no humano* como los animales o todo lo que pueda encontrarse dentro del espectro del *bios*, cuestión que, filósofos como Hans Jonas, criticaron vehementemente a Levinas, acusándolo de concebir o caer en una ética puramente antropocéntrica, la cual termina también, sin más, dentro de los límites de cualquier ética ontológica tradicional.⁷⁴

Sin embargo, y aun cuando su propuesta ética pueda ser criticable en los términos mencionados con anterioridad, no podemos dejar de lado el hecho de que el filósofo lituano

⁷³ Patricia Corres Ayala, *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*, México, Fontamara, 2015, p. 12.

⁷⁴ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 298.

parte de un sitio *radicalmente otro* a la hora de pensar la relación ética con la alteridad, cuestión que nos puede ayudar, indiscutiblemente, a replantear desde un sitio distinto algunos dilemas propios que la bioética trata en relación exclusiva con lo humano, ayudándonos a comprenderlos ya no sólo desde una posición primaria de un *yo* que en su afán de *comprensión* del mundo, conceptualiza y reduce la alteridad a *lo Mismo*, sino, ahora, desde la mirada exterior de un Otro que con su sola presencia nos interpela y nos saca del *sí mismo* para ir a su encuentro y responder por él ante su sufrimiento.

En esta línea, no debemos olvidar que la cuestión que nos ha convocado particularmente en este trabajo ha sido el dilema que ha supuesto en la discusión bioética el fenómeno de la eutanasia, y que es en donde queremos, particularmente, llevar los planteamientos éticos filosóficos de Levinas, pues, como hemos mencionado, su visión única de la relación con la alteridad nos abre un panorama distinto sobre esta cuestión, en donde a la hora de pensar este fenómeno, podemos hacerlo desde la particular mirada de ese Otro, el cual es quien *sufre* o *padece* corporalmente una condición de enfermedad que lo lleva a solicitar en un momento determinado la intervención de alguien más que le ayude a terminar con su padecer mediante lo que se considera una muerte digna.

En este trabajo, no pretendemos ofrecer una solución definitiva, una respuesta concluyente, ni una prescripción que obligue a aceptar la eutanasia en todos los casos de enfermedad. La filosofía de Levinas, de hecho, carece de un carácter prescriptivo en este sentido. El único mandato ineludible que podría extraerse de su ética es, paradójicamente, el de “no matarás”. Aunque esta prohibición parece contradecir la reflexión que abordaremos, a medida que avancemos en la investigación, examinaremos cómo y en qué medida este mandato podría ser cuestionado en el contexto específico de la eutanasia, especialmente en aquellos casos en que una persona, desde su libertad y bajo el peso de su sufrimiento, decide solicitarla.

No obstante, a lo que sí podemos apuntar y buscar en la reflexión de este trabajo es la posibilidad de abrir nuevas interrogantes que nos ayuden a ver o a teorizar dicho fenómeno de la eutanasia desde la ética alternativa de Levinas, la cual, como hemos dicho hasta aquí, busca traspasar o evadir los límites de la ontología tradicional, poniendo, en primer lugar, una responsabilidad ética que nace directamente de la otredad, la cual se impone ante toda

pretensión de reducción o colonización, pues al estar abiertos a la recepción del Otro seremos capaces de reconocer su imposible irreductibilidad, asumiendo con ello, un deber de cuidado y hospitalidad ante este.

Por lo tanto, en este segundo capítulo nos adentraremos en la comprensión de lo que consideramos son los conceptos e ideas principales del pensamiento de Emmanuel Levinas, y que a su vez nos pueden ayudar a reflexionar sobre la cuestión o el fenómeno de la eutanasia, ya que al tratarse de una filosofía ética que pone por delante al Otro antes de todo interés y voluntad individual del yo, así como de toda *ley* suscrita dentro de los parámetros del *ser* que suele adecuar la *diferencia* a lo *idéntico*, la *asimetría* a lo *simétrico*, la *subjetividad* a lo *objetivo*, la *discontinuidad* a lo *continuo* y lo *otro* al *Mismo*; la posibilidad de pensar que si se antepone el interés y el sufrimiento del Otro como ley para responder éticamente por él, la recepción de su condición y *existencia* vulnerable y sufriente nos *obliga* a escucharlo, a *hacernos cargo de él*, cuidarlo y acogerlo con hospitalidad, pues, así como en la tradición bíblica *Yahvé* insta a acoger al *huérfano*, la *viuda* y al *extranjero*, por tratarse de los más vulnerables entre los vulnerables, la ética del lituano nos impulsa a salir de nuestro egoísmo para atender primero a ese Otro que se reviste, desde la concepción levinasiana, con esa misma condición de *extranjero* que necesita ser acogido. En su obra de 1973, llamada, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, nuestro filósofo expresa la idea del Otro como extranjero de la siguiente forma:

En la proximidad, lo absolutamente otro, el Extranjero que «yo no he concebido ni alumbrado» lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, «en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar» [Núm. 11, 12]. No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe. Eso es lo que aprieta al prójimo a mí.⁷⁵

Es en esta línea desde donde queremos analizar justamente el fenómeno de la eutanasia, en tanto que el Otro, en este caso particular, se muestra como *vulnerable entre los vulnerables*, puesto que su condición enferma y *doliente* lo equipara al extranjero que se muestra en toda su condición necesitada sin máscara alguna, el cual, requiere ser atendido, cuidado y escuchado en todas sus necesidades, pero, fundamentalmente respetado en su libertad.

⁷⁵ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 154.

Esta cuestión puede llevar a preguntarnos sobre la posibilidad de poner en tela de juicio, momentáneamente y sólo para esta experiencia específica, el mandato “*no matarás*”, sobre todo, porque no se trata de arrebatar la vida en un acto de violencia y contra la voluntad del paciente, es decir, de imponer el poder del yo por encima del Otro, al igual que no se trata de un acto simple de huida o evasión del *ser* por parte del paciente, sino que se trata de un posible acto de *compasión*, de un acto de escucha atenta de lo que el paciente solicita, es poner al Otro en primer lugar, salir a atenderlo en su necesidad y sufrimiento, pues así como el extranjero se ve reducido a recurrir a mí, así, el paciente se ve reducido a recurrir a un médico que le ayude a tener una buena muerte. Sin embargo, esto, será cuestión que trataremos a profundidad en el tercer capítulo.

Ahora bien, para poder acercarnos en el tercer capítulo a la reflexión sobre la eutanasia desde la ética de Levinas, es necesario abordar primero en este capítulo, y como ya lo habíamos mencionado, los conceptos e ideas clave del pensamiento del filósofo, esto, para poder tenerlos a la mano en la posterior reflexión. Así, en primer lugar, consideramos importante comenzar por entender sobre el por qué para el filósofo de Kaunas la ética debe ser entendida desde un lugar primordial como *filosofía primera*, dando la vuelta a la idea de filosofía tradicional como *amor a la sabiduría*, para pasar a ser leída ahora de derecha a izquierda como en el *Talmud*, como, *sabiduría del amor*; dejando así, el terreno puramente epistemológico en la relación *sujeto-objeto* con el mundo y con el Otro, en donde lo otro siempre fue reducido a *el Mismo*, para pasar ahora al terreno primario de la relación ética con ese Otro, el cual escapa, por su condición totalmente trascendente, a toda pretensión de dominio.

En segundo lugar, creemos que es importante comprender a qué se refiere Levinas sobre qué es *lo radicalmente otro* y quién es el Otro, ya que se debe tener claro en qué medida se debe comprender la experiencia de la *trascendencia radical* en la que lo otro y el Otro se encuentran apartados de toda comprensión, pero, sobre todo, y en relación a ese Otro que se identifica como prójimo, apartado de la posesión y el dominio violento del yo, evitando así, toda pretensión de colonización sobre este.

En tercer lugar, explicaremos uno de los conceptos más importantes de la ética de Levinas, el cual es la noción de *rostro*, ya que debemos entender que dicha categoría le sirve

al filósofo de Kaunas para señalar *lo invisible* a los sentidos que el Otro manifiesta, pero que, al mismo tiempo, revela a la conciencia o al yo la condición vulnerable y sufriente del Otro, y que, a su vez, le impone el mandato *¡no matarás!* En sí, el *rostro* podemos entenderlo como la estructura fenomenológica que nos pone en relación ética-asimétrica con el Otro, activando al mismo tiempo una obligación de responsabilidad que desde siempre nos ha antecedido.

En cuarto lugar, abordaremos lo que Levinas llama la *responsabilidad infinita*, noción que nos lleva a entender que en la medida que la condición del Otro es de vulnerabilidad, cuestión que nos ha revelado *el rostro*, dicha condición activa en el yo una responsabilidad por el Otro que antecede a todo contrato; es una responsabilidad que me obliga y me *ata* para responder por el otro, no por el descubrimiento o el inicio de algo nuevo, sino por el reconocimiento del infinito que no tiene comienzo ni fin y que se manifiesta plenamente en la alteridad, en el Otro.

Finalmente, nos enfocaremos en entender la idea de la *hospitalidad* en Levinas, palabra que, aunque no es mencionada muy frecuentemente en su obra, es, por así decirlo, la idea que sostiene desde todos los ángulos su proyecto ético, el cual debe ser entendido en todo momento como una ética de *acogida*, de recepción del *rostro*, de salir del *sí mismo* hacia el encuentro del *extranjero*, aquél que me es extraño, inaprensible y del cual estoy obligado a hacerme cargo de él por una ley que me antecede, puesto que ese Otro, está por fuera de toda temporalidad tematizable, es el infinito que reclama su lugar y acogida en el mundo.

2.1 La ética como filosofía primera. Una vía diferente a la ontología occidental.

No debemos olvidar que una de las definiciones más simples de filosofía por su raíz griego-etimológica es la de *amor a la sabiduría*, cuestión que sin más hemos asimilado sin advertir un peligro potencial que subyace bajo esta definición, dado que detrás de esto, se encuentra una pretensión histórica de la búsqueda exclusiva e inquebrantable del conocimiento por el conocimiento mismo. Y es que para Levinas, si algo nos ha hecho olvidar la presencia enigmática del Otro ha sido, justamente, este amor que se ha dirigido exclusivamente a la sabiduría, el cual, a su vez, dentro de la tradición filosófica de occidente se ha traducido como la búsqueda de la verdad en el problema del ser y el conocimiento, es decir, en lo que se le ha llamado propiamente *ontología y epistemología*.

Esta situación, de la primacía del conocimiento como eje central de la filosofía, podemos desentrañarla desde los llamados filósofos de la naturaleza, pasando después por Sócrates y Platón, para quienes el *conocimiento* era la máxima de todas las virtudes, pero, sobre todo, será Aristóteles quien sentará las bases de la estructura del pensamiento lógico occidental moderno en cuanto al estudio y la forma de entender y relacionarse con el *ser*, el cual sólo se comprenderá racionalmente, es decir, el estagirita será quien sienta las bases de la *ontología*, la cual, se identificará con la razón, incluso, en la misma ética.

En este sentido, el estagirita y alumno de Platón, describirá a la ontología como la filosofía primera o teología, ya que es la que se encarga del estudio del ser y de dios, el cual se traduce y se cristaliza en lo que Aristóteles llama el *primer motor inmóvil*, realidad *trascendente* que imprime el movimiento a la realidad o, a lo que es lo mismo, los entes físicos. Igualmente, no podemos dejar de lado el hecho anecdótico de que dos siglos después de la muerte del estagirita, Andrónico de Rodas, conocedor del aristotelismo, éste, encontrara en una biblioteca de Roma algunos escritos de Aristóteles a los que después de haber leído los compilaría bajo el nombre de *metafísica*, pues, dada la naturaleza de lo que ahí se decía en cuanto a este orden del *ser* que está más allá de lo físico, le pareció adecuado darles dicho nombre.⁷⁶

⁷⁶ Cfr. SciELO, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Ricardo Horneffer, *Aristóteles. La metafísica como ciencia de los hombres libres*, [en línea], México, 2008, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200005

En cuanto a esta ontología que se puede entender también como metafísica o filosofía primera, tiene como fundamento, como ya lo habíamos mencionado, la primacía de la razón, en tanto que es esta, en última instancia, la que nos permite justificar mediante el razonamiento lógico el conocimiento del ser y la realidad que de éste emana. Bajo esta misma línea, también se puede dar cuenta el esencialismo aristotélico que dará fortaleza al pensamiento característico de occidente, el cual inevitablemente tenderá a la generalización o conceptualización de todo ente en el mundo, bajo la línea de que todo está contenido ya en el dicho orden del *ser*; cuestión que pasará por la tradición tomista hasta el mismo Heidegger, según el propio Levinas.

En términos generales, la metafísica que, a su vez, en occidente desde Aristóteles se ha leído hasta ahora como ontología, para el filósofo lituano ha sido la que nos ha llevado a relacionarnos exclusivamente a través de la razón o el conocimiento sintetizante, el cual no deja nada fuera de dicho orden del ser, por lo cual, todo cuanto existe puede ser reducido a conceptos delimitados que dan cuenta del *ser mismo*, lo que puede generar como consecuencia un régimen ontológico de dominio.

Es a raíz de esto, por lo que Levinas menciona que la ontología tradicional de occidente ha sido la misma que ha fundamentado la posibilidad del dominio y la colonización del Otro, en tanto que ese Otro puede ser reducido a un concepto sintetizable por la mirada y relación puramente epistemológica, justificando, incluso con esto el peor de todos los males, el cual es el exterminio, el aniquilamiento de este radicalmente Otro al que desde esta mirada ordenadora no es posible reducirlo al orden del *ser*, cuestión que para el lituano se cristalizó brutalmente en Auschwitz.

Esta es la razón por la que Levinas se ha propuesto realizar una crítica férrea a la ontología o metafísica occidental tradicional, pues a raíz de lo que hemos señalado, en primer lugar, en tanto que se manifiesta como una forma pura de la epistemología centrada en ese *amor por la sabiduría* o por el conocimiento mismo, esto justifica la posibilidad del dominio del Otro a través del concepto.

En segundo lugar, la crítica a la metafísica por parte del lituano es porque, como tal, no está dirigida hacia lo verdaderamente trascendente, hacia lo que él llama lo radicalmente Otro, es decir, es una metafísica que no traspasa dicho orden del ser, se queda en su

inmanencia, descartando la posibilidad de lo enigmático, del infinito mismo que, para el filósofo de la alteridad, se manifiesta precisamente en la experiencia del *cara a cara* frente al Otro.

Ante esto, Levinas busca darle la vuelta a dicho paradigma, dirigiendo la mirada a lo que considera debe mediar por excelencia nuestra relación directa con el Otro, la cual, siempre ha estado en el mismo orden de la relación epistemológica que se tiene con los objetos del mundo, pasando a reconocer que, en tato hay una experiencia que trasciende verdaderamente las fronteras del ser, manifestada en el encuentro con el Otro, el cual, con su sola presencia me llama a salir de mi *ensimismamiento* para responder por él y ante él, dicha relación, debe ser o estar dirigida en el orden de la ética.

En este sentido, para el filósofo de Kaunas, en tanto que la verdadera metafísica se da en el encuentro con la trascendencia inefable e irreductible que se manifiesta como *epifanía* o *revelación* en la mirada del Otro, el cual me reclama a través de su *rostro* a responder por él y su sufrimiento, en ese sentido, la ética se entiende ahora como filosofía primera, pues, en el encuentro *cara a cara* se manifiesta *lo metafísico*, una experiencia que está a travesada, a su vez, por la *subjetividad* del *deseo*, un *deseo* que nos pone en relación ética con la alteridad, con lo radicalmente Otro; esto, en tanto que dicho *deseo* no se comprende como carencia o añoranza de lo perdido, o como algo que en esencia me puede llevar a obtener una satisfacción, sino como un movimiento que no aspira llegada alguna o retorno. Esto, lo podemos entender cuando en su obra *Totalidad e infinito*, Levinas nos habla justamente de este *deseo metafísico* o *deseo de lo invisible*, del cual nos dice:

El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro* [...] el deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos, de un país completamente extraño que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca [...] El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo [...] Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro. Para el Deseo, esta realidad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo [...] Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica. Pero esto no quiere decir que el deseo no pueda prescindir de actos. Sólo que estos actos no son ni consumación, ni caricia, ni liturgia.⁷⁷

⁷⁷ Emanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. [Trad. Daniel E. Guilloit], Salamanca, Sígueme, 1999, págs. 58-59.

Es bajo estas líneas argumentativas sobre el deseo de lo metafísico, en donde encontramos el sentido de la ética como filosofía primera, pues, en la relación con la alteridad, situación humana en la que nos encontramos desde el nacimiento hasta la muerte, debemos cambiar, según el lituano, la simple mirada física sensorial que se dirige al Otro como *intencionalidad*, ya que esto reduce nuestra relación con el Otro a los límites de lo racional epistemológico. Levinas nos impulsa a superar nuestra relación con la alteridad desde el mero *deseo* sensitivo que pretende obtener únicamente el beneficio de la satisfacción del yo, para pasar al reconocimiento de la irreductibilidad que es el Otro en tanto que este manifiesta con su presencia y expresión lo infinito, la trascendencia misma, lo que nos lleva a evitar mediante nuestra libertad su sufrimiento, o, a evitar lo que Levinas llama el momento de inhumanidad.

Dicha cuestión *del momento de inhumanidad*, la señala de la siguiente manera en *Totalidad e infinito*: “La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de la inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición –ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre– supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica”.⁷⁸

Es en este sentido, en el que Levinas comprende que, así como la metafísica occidental ha buscado fundamentar el ser del mundo o la realidad, es decir, establecer el orden ontológico de los entes que nos lleve a parámetros de pura comprensión y relación racional, así, la ética es el fundamento de un campo superior en el orden de importancia en el mundo que son las relaciones humanas, pues son en estas en donde toda subjetividad es configurada desde que nace hasta que muere; de ahí, que cuando el yo reconoce la trascendencia irreductible del Otro, su libertad sólo puede dirigirse a *prevenir el momento de inhumanidad*, es decir, la colonización, la violencia, el asesinato del Otro.

Es verdad que anterior a Levinas, Emmanuel Kant, uno de los grandes filósofos representantes de la ilustración y el racionalismo, ya había construido una ética formidable en la que había sostenido que en la relación ética con el Otro, a éste, se le debía ver y ser

⁷⁸ *Ibidem*, p. 59.

tratado más como un fin y no como un medio, sin embargo, el movimiento ético nace en este caso de la ley interna contenida en el yo autónomo hacia la alteridad; en cambio, para Levinas, el movimiento ético debe ser distinto al que se ha desarrollado racionalmente, y que se expresa de forma muy patente en la moral práctica kantiana, la cual, supo poner por delante, como ya se dijo, al yo autónomo como el garante de la relación con los demás o con el Otro gracias a la *ley* que le es dictada exclusivamente por la razón, es decir, por el conocimiento mismo, cuestión que para el filósofo de la alteridad cae en el mismo paradigma ontológico epistemológico de la relación sujeto-objeto. Al contrario, el lituano busca poner por delante en la relación con el Otro, una ética que nace, como ya lo vimos, desde un sitio distinto a la razón, en donde no haya posibilidad alguna de tematizar o reducir al Otro a un concepto del cual podamos disponer o pretender conocer totalmente.

Es por esto, que Levinas trata de partir ya no desde la interioridad del yo para ponerse en relación con el Otro, sino que, ahora, busca partir desde aquel lugar que siempre ha sido minimizado, excluido y reducido a lo mismo, es decir, busca partir de la alteridad misma, de lo radicalmente Otro, de lo exterior, de aquello que se escapa a toda comprensión, es decir, una ética que nace exclusivamente en la mirada del Otro, y que, a su vez, debe ser entendida ya no desde la pretensión del conocimiento, sino desde la apertura a lo desconocido que llama a la acción, con una actitud de hospitalidad y no desde la pretensión de colonización o dominio sobre el Otro.

Es por lo anterior, y como ya habíamos mencionado en la introducción a este segundo capítulo, que Levinas lee ahora, poniendo de manifiesto su vena y tradición judía, la definición de filosofía de derecha a izquierda, así, tal como se lee el Talmud, es decir, de amor a la sabiduría a *sabiduría del amor*⁷⁹, definición que prioriza, antes de un encuentro basado en el conocimiento, el encuentro que se da *cara a cara* con el Otro y que supone, por encima de todo, cuidado y escucha atenta de lo que el Otro tiene que decir primero.

Es importante señalar que si hay una experiencia que detonó en el filósofo lituano esta búsqueda de reivindicar a la ética como filosofía primera, fue, como ya habíamos señalado, el haber vivido en carne propia tanto la Primera Guerra Mundial como la Segunda

⁷⁹ Cfr: E. Levinas, *op. cit.*, *De otro modo...* págs. 240-241.

y el Holocausto. Esta última experiencia fue la que le hizo darse cuenta del peligro que existe cuando la relación con el Otro, con aquél que es distinto y escapa a los objetivos de cualquier ideología que busca homologar todos a lo mismo, puede caer en el extremo del exterminio de aquél que escapa a toda pretensión de reducción, tal como se manifestó justamente en Auschwitz.

Como ya lo hemos venido apuntando, esta superposición de la ética como filosofía primera, es, al mismo tiempo, una crítica fuerte a la propia ontología occidental, la cual, en tanto que se caracteriza por ser una epistemología que resuelve la relación del sujeto o del yo con el mundo a partir del puro conocimiento objetivo, lo que dejaba fuera la posibilidad de dar cabida a aquello que a pesar de toda pretensión de objetivación siempre, en alguna medida, se muestra subjetivo e incapaz de ser aprendido en su totalidad, lo cual es, el propio ser humano, es decir el Otro.

Retomando a Patricia Corres Ayala, nos apunta lo siguiente en cuanto a la idea anterior: “Levinas tiene una postura crítica ante la tradición filosófica de occidente, con respecto a los problemas del ser y del conocimiento. Este autor encuentra un fuerte vínculo entre la racionalidad y el positivismo, cuya propuesta epistemológica se fundamenta en el saber por el saber mismo, incluida la tecnología, que pueda derivarse de este”.⁸⁰ Así, para el filósofo de Kaunas, ha sido esta posición puramente epistemológica de la filosofía que busca, en última instancia, el saber por el saber, la que ha imperado a lo largo de la historia, y que ha creado a su vez, una rendija que poco a poco ha dejado entrar la posibilidad de la violencia en ese ejercicio de reducir toda experiencia del mundo *a lo mismo*, incluido al Otro.

Es en este tono, que Levinas cae en la conclusión de que, en tanto que la relación con el mundo ha sido desde la aprehensión, el trabajo de la razón ha sido buscar, al verse vista en un mundo que suele aparecer como subjetivo e inaprensible, reducir, para su seguridad objetiva, a conceptos todo cuanto existe. Así, el ser humano mismo, por la relación que nace del conocimiento, se ha convertido en un objeto cognoscible más del mundo, cuestión que se

⁸⁰ Patricia Corres Ayala, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009, p. 15.

manifiesta a la hora de dirigirnos al Otro con una mirada abarcadora que lo define en “toda su constitución”.

Ante esto, no es difícil pensar entonces la importancia que ha tenido para la tradición filosófica la constitución de la primera persona, el Yo; un Yo que piensa, que es idéntico a sí mismo, que homologa la realidad, la reduce a conceptos y que, en su relación con un Otro, guarda supremacía; cuestión que ha sido el punto de partida de la relación ética y de conocimiento hasta ahora en occidente. En este sentido, y, en la importancia que ha tenido la constitución del Yo, Levinas nos dice lo siguiente en su obra insignia de 1961, *Totalidad e infinito*:

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo, no es siempre un ser que permanezca siempre él mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un «Yo pienso».⁸¹

En este sentido, este yo, el cual alcanza su pretensión de universalidad mediante el “Yo pienso” es quien a través de la constitución de su identidad ha buscado identificar toda experiencia posible del mundo consigo mismo, acción que lo ha segado por completo de un mundo radicalmente otro, que le aparece totalmente distinto a él y que lo niega a toda posibilidad de una experiencia ética auténtica con el mundo, pero, primordialmente lo imposibilita de una verdadera relación con el Otro.

Para Levinas, es claro que el mundo que está fuera del yo o lo radicalmente otro, en la medida que es por su naturaleza inabarcable, este debería ser el que de manera radical afectara directamente al yo, sin embargo, es el yo quien termina por afectar al mundo, es decir, lo toma como estancia e inevitablemente lo habita. En este sentido, en su misma obra de *Totalidad e infinito*, Levinas nos dice: “Habitar es el mismo modo de sostenerse; no como la famosa serpiente que se toma al morderse la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tierra, exterior a él, se sostiene y puede”.⁸²

Para el filósofo lituano, el problema radica justamente cuando el «Yo pienso» se ancla en un mundo *otro* concreto, habitándolo y afianzándose sobre él, ahora como un «Yo puedo»

⁸¹ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...* p. 60.

⁸² *Ibidem*, p. 61.

autóctono y libre, que tiene dicho mundo o como lo llama también Levinas, *en lo de sí*, a su entera disposición, lo que le puede permitir depredar, colonizar y extender su capacidad de *poder* sobre él, homologándolo y reduciéndolo al Mismo. De igual forma, y en la línea de esta misma idea, desde la lectura de su gran obra, el filósofo nos dice lo siguiente: “El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendido. La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo”.⁸³

Esta es la posición de la cual Levinas quiere salir para poder pensar la presencia de la alteridad desde un lugar distinto, en el que no pueda ser reducido a lo Mismo por un yo pensante que se sobrepone al mundo o a la alteridad con su capacidad de *poder* y dominio, que se justifica, a su vez, por una libertad que surge como respuesta a la no alienación de la alteridad.⁸⁴ En este sentido, la cuestión más abrupta que se desprende de esta idea es que no sólo se trata de entender ese mundo *otro* que es depredado y colonizado para la comodidad del yo que lo habita, como el mundo y su naturaleza, sino que la problemática crece cuando se trata de pensar que lo qué ha llevado a las grandes catástrofes humanas como lo han sido las dos grandes guerras mundiales y el holocausto, es porque al otro *ser humano*, a la alteridad, se le ha visto desde esta postura ontológica racional del mundo, y que ha nacido, discreta y lentamente, de ese amor exclusivo a la sabiduría.

En esta misma línea, para el filósofo de Kaunas el quehacer filosófico ha sido una ontología, es decir, todo cuanto existe, en medida de que tiene la posibilidad de ser aprehendido, es porque no hay algo que pueda estar fuera o más allá de los límites del *ser*, que, en este caso, y como lo hemos venido diciendo, se identifica con el conocimiento, el cual, todo lo reduce al *ser*. Al respecto, Levinas nos dice:

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. [...] Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad La limite. La neutralización del Otro que llega a ser tema u objeto –que aparece, es decir, que se coloca

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 66.

en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo. [...] La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo.⁸⁵

Este ha sido, a fin de cuentas, para Levinas, el punto de quiebre que ha hecho que todo lo que se manifiesta como extraño, como extranjero, sea una amenaza para un yo que, al sentirse acechado por la otredad, la cual, se manifiesta incalculable e inaprehensible, busca neutralizarla, reduciéndola a los parámetros del ser a través del concepto y el *poder* que se extiende como violencia.

Desde esta postura occidental ontológica, no hay posibilidad de *relación real* con el Otro, ya que como hemos visto, la libertad del Yo se manifiesta como la resistencia a una alteridad que amenaza con limitarlo. “La relación con el ser que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es, pues, una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro a lo Mismo”.⁸⁶ El yo, en este caso, que se identifica con el ser, se cierra a la posibilidad de recibir aquello que viene del exterior y que se presenta como diferencia y discontinuidad, descolocándolo de su centro y equilibrio, lo que a su vez rompe toda posible relación ética.

En contra partida, para el filósofo franco-lituano, el único camino que queda para dirigirse al encuentro de ese Otro que ha sido despojado de su *diferencia* es a través, justamente, de la *ética*, la cual, para Levinas mantiene un carácter metafísico y práctico. Ahora bien, es de suma importancia entender que Levinas, contrario a un conocimiento puramente positivista, que niega la posibilidad de un mundo espiritual humano subjetivo, para el lituano lo *metafísico* guarda, precisamente, esta aspiración a lo inabarcable, lo inconmensurable, lo infinito.

Debemos entender que cuando Levinas hace referencia a lo metafísico no lo está haciendo en el sentido tradicional, es decir, no está pensando en el mundo perfecto de las ideas platónicas o las esencias aristotélicas, metafísicas que, finalmente, encuentran su sustento y lógica dentro del territorio del propio ser. Del mismo modo, tampoco para el lituano la metafísica encuentra sentido en la teología o teodicea judeocristiana, pues como

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 67 y 69.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 69.

veremos en el capítulo tres, toda teodicea para él, lo único que ha hecho es justificar, a través de su estructura de salvación y recompensa, el mal y el sufrimiento del ser humano.

En cambio, para el filósofo de Kaunas, lo *metafísico* está más allá de los territorios del *ser* que es conocido, es decir, es un verdadero *más allá* irreconocible e inabarcable; es otro lugar que no podemos *aprehender*, es lo *otro* que no podemos justificar mediante el intelecto, ya que es lo verdaderamente extraño. No es lo que está detrás de una simple cortina que podamos correr para verlo, lo metafísico es una tierra lejana hacia la que hay que partir con la seguridad de que no es posible llegar ahí para habitarla.

Es importante tener en cuenta que Levinas comprende, que hay una aspiración de lo humano por encontrarse con aquello que trasciende el orden del ser y que se dirige hacia el orden de lo metafísico, se trata de una búsqueda, no tanto en un sentido de carencia, sino de un movimiento natural que se dirige hacia un encuentro de lo *otro*, es decir, para el lituano hay un *deseo por lo metafísico*, y explica esto en los siguientes términos:

«La verdadera vida está ausente». Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la «otra parte», y el «otro modo», y lo «otro». En la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar –no importa cuáles sean las tierras aún desconocidas que lo bordean o que esconde– de un «en los de sí» que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos. El término de este movimiento –la otra parte o lo otro– es llamado *otro* en un sentido eminentemente. Ningún viaje, ningún cambio de clima y de ambiente podrían satisfacer el deseo que aspira hacia él.⁸⁷

Ahora bien, cuando el filósofo lituano nos habla en clave del *deseo* por lo metafísico, como bien dijimos anteriormente, no sugiere que éste se comprenda como el que nace de la carencia o la necesidad, ya que, en algún momento, este deseo que nace de la carencia, podría llegar a ser saciado o colmado por la realidad misma que se encuentra dentro del orden del ser; y, más bien, el *deseo por lo metafísico* del que nos habla Levinas es un deseo por lo radicalmente Otro, aquello que no logra saciarse nunca.

En este sentido, el filósofo nos apunta lo siguiente: “Lo otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país que habito [...] De estas realidades puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por

⁸⁷ *Ibidem*, p. 57.

ello mismo, su alteridad se reabsorbe entre mi identidad de pensante o poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*.⁸⁸

Es en este plano de lo metafísico y del movimiento por alcanzarlo, en donde para Levinas se da el verdadero acontecimiento ético por excelencia, y es que, la relación con la alteridad para el filósofo debe darse dentro de este mismo movimiento que aspira hacia lo trascendente que no busca reducir aquello que no conoce a lo Mismo para poder poseerlo, sino que sabe, de entrada, que aquello otro o absolutamente otro escapa a toda posibilidad de ser colonizado o aprehendido.

Así, en este movimiento del deseo metafísico se produce el encuentro con ese Otro, al que, al reconocérsele como el misterio que escapa a toda reducción, entonces la coincidencia con este se da en una *cercanía* que a la vez es *lejana*, es la tierra prometida a la que nunca se llega, pues es el deseo que dice Levinas, “*no se podrá satisfacer*”,⁸⁹ ya que, como anteriormente también señaló, esa alteridad no puede ser reabsorbida en la identidad del pensante o del poseedor.

Es por esto, que para el filósofo de la otredad, la ética se vuelve filosofía primera, ya que, sólo así, es posible romper con la ontología que encierra todo dentro de su propia totalidad, llevando al Yo a no imponer su ley sobre este, sino a respetar la ley que viene del encuentro con el Otro, en una actitud de *amor*, pues, como apunta la filósofa argentina Silvana Rabinovich, catedrática de la UNAM y estudiosa del filósofo lituano: “El autor de *Totalidad e infinito* (1961) sostendrá que la ética –heterónoma– es la *prima philosophia* (el estrado más profundo donde se gesta el pensamiento). La *filosofía* deja el tradicional sentido de ‘amor a la sabiduría’ para revertirse con Levinas, quien lee de derecha a izquierda –en el sentido de la escritura hebrea– como ‘sabiduría del amor’.”⁹⁰

2.2 El Otro y su lugar primero ante el yo

Como apuntamos ya desde la introducción, no podemos olvidar que si por algo es conocido Levinas, ha sido gracias a su reflexión novedosa en torno a la alteridad o, como tal, en torno

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Cfr. Ibidem*, p.58.

⁹⁰ Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 18.

al Otro. Pero ¿qué? O ¿Quién es el Otro para Levinas? Aunque esta cuestión, sin duda, podría ser contestada de forma sencilla, diciendo simplemente que el Otro es otro ser humano igual a mí al cual debo respetar por tratarse como tal de un *alter ego*, en realidad la cuestión no es tan simple, ya que para el filósofo dicha respuesta sólo prefigura el carácter ontológico desde el cual el pensamiento de occidente siempre se ha construido y encumbrado, es decir, desde los parámetros de la *mismidad* del ser, desde donde el *yo* racional que aprehende y comprende el mundo, sólo lo hace a partir de *sí mismo*, englobándolo todo en una totalidad, la totalidad del ser mismo.

Es importante saber que cuando Levinas se refiere a la experiencia del Otro, lo hace desde el entendido de que ese Otro es una realidad *radicalmente* distinta al *yo*, realidad totalmente *separada* y fuera del alcance de lo que éste (el *yo*) se adjudica a partir de su *actividad* asimiladora de su experiencia del mundo, la cual busca, desde su mismidad, *identificarse* en la diferencia, en la exterioridad, en lo otro, “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece, es la identidad por excelencia.”⁹¹

Partiendo de estas líneas, para el filósofo de Kaunas el Otro queda reducido siempre al *Mismo*, es decir, a los parámetros de conocimiento e identidad del *yo*, desde donde éste aprehende el mundo sólo *para sí*, perdiéndose con esto la *diferencia* exclusiva del Otro. Por ello, y al contrario de esta fórmula, para Levinas el Otro es y será primordialmente la experiencia de encuentro con lo que está radicalmente separado del *yo*, experiencia que escapa a la identificación de la mismidad y de la actividad intencional de la conciencia. El Otro, por tanto, es lo desconocido, es decir, la experiencia real *del afuera*, lo irreductible al *sí mismo*, lo extraño, lo diferente; por esto, para Levinas el Otro es siempre el *extranjero* o, la “[...] alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo.”⁹²

Bajo esta perspectiva, en la que el Otro es la manifestación radical *del afuera*, es decir, aquello que se mantiene en la exterioridad misma, ahí en donde el *yo* no *puede* darle alcance al tratarse de aquello que se encuentra *más allá* de él mismo, es necesario, a nuestro parecer, entender y realizar primero una breve descripción de la constitución que el propio Levinas

⁹¹ E. Levinas, *op. cit. Totalidad...*, p. 60.

⁹² *Ibidem*, p. 61.

hace del *yo*, ya que antes de profundizar en la propia constitución del Otro que es exterioridad y que se revela como *rostro*, debemos tener claro cuáles son las estructuras que constituyen al *yo* y le posibilitan la recepción y comprensión del mundo como una totalidad, pero que, en la relación y en el encuentro con el Otro, estas estructuras se ven superadas por la experiencia infinita del rostro que trasciende la sola experiencia finita y fenoménica de la corporalidad del Otro; pues para Levinas será en el reconocimiento de esta superación en donde se abre la posibilidad de un encuentro novedoso y distinto con la alteridad, un verdadero encuentro ético, manifestado en la apertura y recibimiento del Otro con una responsabilidad infinita traducida como hospitalidad.

Aunque la filosofía ética de Levinas se caracteriza por reconocer siempre la primacía del Otro, esto no quiere decir que se desatienda radicalmente de la comprensión del *yo* y la forma en la que este se posiciona en el mundo que habita, ya que para el filósofo es en el surgimiento del *yo* donde se da el primer paso para salir de las fronteras del ser, el cual, para Levinas, dicho *ser*, no es ontológicamente algo referenciable del cual se pueda predicar algo, como si éste se tratara de algo objetivo o de un *sustantivo*, tal y como siempre se ha hecho y pensado en la tradición e historia de occidente, sino que, cuando Levinas refiere al *ser*, se refiere a éste como la experiencia de la *existencia pura* y llanamente vacía, desprovista de todo, de entes, de tiempo o espacio determinado, esto es lo que el lituano llamará la experiencia del *il y a*, o, como tal, el *hay*.

Esta forma particular de entender al *ser* es algo que el filósofo lituano ya había venido pensando desde sus primeras obras como en *De la evasión*, en donde, como ya mencionamos en la cita al pie de página número diez de la introducción, Levinas hace primero una crítica a la ontología tradicional diciendo que cuando desde la filosofía se ha tratado de salir de esta ontología, es decir, salir de sus fronteras en una especie de éxodo, lo que se ha hecho es salir en búsqueda de un nuevo *ser* que remplace las mismas estructuras del ser que se abandona, ante esto, el filósofo decía: “Y, en efecto, la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Al combatir el ontologismo, cuando lo combatía, luchaba por un ser mejor, por una armonía entre el mundo y nosotros, por el perfeccionamiento de nuestro ser propio.”⁹³

⁹³ E. Levinas, *Op. Cit., De la Evasión...*, p. 77.

Sin embargo, para Levinas este no es el ser o la ontología que en el fondo hay que tratar de evadir, ya que detrás del telón de esta apariencia del “*ser*” que se refleja en los objetos o en las cosas que *son*, o, en el *ser* de la reflexión racional que, para *ser*, necesita de su opuesto el *no ser*; en el trasfondo para el filósofo existe la pura y total existencia, desprovista de toda personalización, que nos sume, más bien, en el abismo de la existencia misma, nos enfrenta a la *infinitud* del propio *ser*, que se revela como como carga pesada casi imposible de ser llevada en hombros del ser humano, pues, incluso la experiencia o nostalgia de la muerte no valdrían para poder evadir o salir de este *ser* que es entendido, como ya dijimos, como existencia pura, de la cual no basta ni el impulso vital creador ni la simple originalidad para salir, debido a que esta existencia pura que se entiende como obstáculo o prisión infranqueable que requiere de una necesidad de *excedencia*, del movimiento de la *evasión*. Al respecto Levinas nos dice:

Tema inimitable que nos propone salir del ser. Búsqueda de una salida, pero en absoluto nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así como tampoco una solución. El fondo de este tema lo constituye –que se nos disculpe el neologismo– una necesidad de *excedencia*. Así, si se hace precisa la evasión, el ser no aparece solamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un aprisionamiento del que se trata de salir.⁹⁴

Ahora bien, para Levinas esta forma de entender al ser como *existencia total e indeterminada*, es reconocible o manifestable en ciertas experiencias humanas afectivas que reflejan el *horror* y el *malestar* de dicha existencia que nos hacen querer evadirla, como lo son la propia *necesidad*, el *placer*, la *vergüenza ante la desnudez* y la *náusea*, situaciones que le hacen ponerse en contacto y de frente con la existencia misma e irrenunciable que le recuerdan la casi o nula imposibilidad de salir de ella. Asimismo, esta forma de comprensión del *ser* que el lituano introduce ya desde esta obra temprana y más tarde en sus obras: *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, la llevará hasta sus últimas consecuencias y de manera profunda en lo que llamará la experiencia del *il y a*, o, el *hay*.

Siguiendo a Ricardo Gibu Shimabukuro, Doctor en filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y experto en Emmanuel Levinas, nos menciona en su libro *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, que en cierta medida, Levinas parece deberle la idea del *hay (il y a)* al propio Heidegger, pues cuando este

⁹⁴ *Ibidem*, p.82

último habla de que el Dasein es *arrojado* a la existencia, esto sólo le hizo pensar a Levinas en que ya hay una existencia previa en la que el individuo es puesto o arrojado en ella, existencia que es ausencia de todo, pero a la vez presencia inevitable, así lo expresa el Dr. Gibu:

Levinas reconoce aquí la deuda que tiene con Heidegger en la creación del concepto *il y a*. La noción heideggeriana de *Geworfenheit*, que hace referencia a la noción de “estar arrojado” del *Dasein*, le sirve a Levinas para extraer una consecuencia: “es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia”. Este “como si” señala la novedad de Levinas respecto de Heidegger, para quien sólo hay distinción entre ser y ente, no separación.⁹⁵

En la obra de Levinas, *De la existencia al existente*, el filósofo advierte que esta indeterminación que representa el *hay (il y a)* se manifiesta como la noche que desdibuja del horizonte toda forma, todo ente o *existente*, sumiendo al *yo* en la experiencia del *horror*; ya que este *hay* se vuelve como una presencia insospechada que susurra con su silencio y advierte de una u otra forma que está ahí asechando y amenazando. esto es el ser indeterminado o en general para Levinas, de lo que hay que evadirse, salir, para no dejarse envolver por su silencio, ese que nos enfrenta al pesar de la existencia misma. El lituano nos expresa esta experiencia de la siguiente forma:

Si el término experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del *hay*. Cuando las formas de las formas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche cuando estamos clavados en ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias al pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el silencio de los espacios infinitos de pascal. Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial.⁹⁶

Para el filósofo de Kaunas el *hay (il y a)* que se manifiesta como la noche, ahí en donde no hay algo que sea identificable, asusta, horroriza porque no existe conocimiento de un algo a qué temerle específicamente, sino que lo espantoso es precisamente el *hay* mismo, el cual, para el filósofo en contraposición con el *yo*, éste se mantiene en él como adormecido, está, pero no vigila, no aprehende un mundo, sólo está ahí sumido en la noche del *hay*, no

⁹⁵ Ricardo Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Itaca, México, 2011, pp. 64-65.

⁹⁶ Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, [trad. Patricio Peñalver], Arena Libros, Madrid, 2000, pp. 77-78.

duerme, no vigilia, está en estado de *insomnio*, cuestión que se refleja cuando más arriba Levinas decía: “*De noche cuando estamos clavados en ella, no nos ocupamos en ninguna cosa*”⁹⁷.

El *insomnio* para Levinas, en este caso, será la experiencia que nos puede hacer referencia para comprender esta forma impersonal de la noche que lo abarca todo incluso al *yo*, el cual, como dijimos está ahí, sumido en el esplendor de la noche sin que haya *un darse cuenta*, una separación entre él y el mundo o la noche misma, es el *horror* del insomnio, un estar despierto sin sentido alguno, es estar ahogado por la noche, sumergido en ella, totalmente despersonalizado; así lo describe el lituano:

El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior –si nos atenemos a ese término– permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el *yo* está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado poro ella, la desaparición de todo y la desaparición del *yo* remiten a lo que no puede desaparecer, al mismo hecho del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal.⁹⁸

En este momento del insomnio, en donde la conciencia está adormecida en la plenitud vacía de esta noche del ser o *hay*, para Levinas el *yo* no ha hecho su aparición en escena, la conciencia no ha despertado, es decir, apuntando a lo que ya mencionó el filósofo, “el espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior [...] permanece sin correlación alguna con un interior.”⁹⁹ Y, en otras palabras, también de nuestro autor, estamos imposibilitados de ir adentro de nuestra concha para protegernos de esta existencia (*hay*) que nos amenaza, “Ante esta invasión oscura es imposible involucrarse en uno, encerrarse uno en su concha. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros, en lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser.”¹⁰⁰

En esta línea, la experiencia del insomnio nos devela la imposibilidad de la libertad misma que se advierte en la vigilia del ser humano, cuando este puede dirigir su libertad hacia los objetos que le aparecen en el mundo, sin embargo, en el insomnio toda posibilidad está suspendida, y no es la imposibilidad angustiante de la muerte como anunciaría Heidegger,

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 79.

como aquello que le angustia al *Dasein* al enfrentarlo ante la posibilidad de quedar imposibilitado, pues, incluso aquí, para el lituano, aunque se buscase la muerte como salida o huida no evita o evade el *hay*, esta presencia de la existencia seguiría estando ahí, permaneciendo de forma perpetua como una eterna carga:

Así, pues, contraponemos el horror de la noche, «el silencio y el horror de las tinieblas», a la angustia heideggeriana; el miedo de ser al miedo de la nada. Mientras que la angustia, en Heidegger lleva a cabo el «ser para la muerte», captada y comprendida de alguna manera, –el horror de la noche «sin salida» y «sin respuesta» es la existencia irremisible. «Ay, mañana habrá que seguir viviendo», mañana, contenido en el infinito el hoy. Horror de la inmortalidad, perpetuidad del drama de la existencia, necesidad de asumir su carga para siempre.¹⁰¹

Por otro lado, aunque ante la descripción del *hay* que nos enuncia la existencia pura como el espacio infinito de una oscuridad que amenaza al sujeto, que lo mantiene inactivo y atado en la experiencia de horror del insomnio, Levinas presupone la posibilidad de salir de esta existencia que nos horroriza, de separarnos de ella, de despertar la conciencia del sujeto, advenir de la *existencia* como *existente*, nacer como sujeto ante el letargo del insomnio, en esto consiste lo que el lituano llamará el momento de la *hipóstasis*.

Dicha *hipostasis*, acontecimiento por el cual el sujeto deviene en existente o, como tal, el evento del surgimiento del *yo*, de lo cual ha tratado este apartado, se da gracias al despertar de la conciencia, de la posibilidad de su interioridad que lo hace verse separado de lo exterior, cuestión que le era imposible en el insomnio. Es por esto, que Levinas recurre a describir fenomenológicamente la importancia que tiene el descanso, pero sobre todo el sueño y el bien dormir, pues una vez que se sale del sueño reparador es capaz de saberse situado, colocado o *posicionado* en el *aquí*, punto de partida desde donde puede ahora aprehender el mundo que se le dibuja de frente gracias a la luz que anuncia que la noche ha terminado. Así lo enuncia el filósofo:

¿En qué consiste entonces el advenimiento del sujeto? [...] La conciencia ha parecido que contrasta con el *hay* gracias a su posibilidad de olvidarlo y dejarlo en suspenso. –gracias a su posibilidad de dormir. Es un modo de ser, pero, aun asumiendo el ser, es su vacilación misma. Por eso, se concede a sí, una dimensión de repliegue. Cuando Jonás, en la Biblia, héroe de la evasión imposible, invocador de la nada y de la muerte, constata en medio de los elementos desencadenados, el fracaso de su huida y la fatalidad de su misión descende a la bodega del barco y se duerme.¹⁰²

En este apartado, Levinas advierte la importancia que tiene la experiencia del sueño, como aquella posibilidad de ir al inconsciente, a lo profundo del adentro de sí, no en donde

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰² *Ibidem*, p. 93

la conciencia desaparece en contraposición a la inconciencia, sino que, esta inconciencia es la posibilidad que habilita a la conciencia misma, no hay una sin la otra y, el sueño, el descanso y el despertar, patentizan la posibilidad de evasión, del surgimiento del yo, la posibilidad de la *hipóstasis*, dice el lituano:

La conciencia, en su oposición al inconsciente, no está constituida por esa oposición, sino por esa vecindad, por esa comunicación con su contrario: en su impulso mismo, la conciencia se cansa y se interrumpe, presenta un recurso contra sí misma. En su misma intencionalidad la conciencia se describe como una salida en una profundidad subyacente, como ese poder que el poeta Vorgue de Jules Romains ha llamado el poder de «largarse del sitio por dentro»¹⁰³

Es en esta particular experiencia del *ir a dentro*, en donde el sujeto adviene, gracias al reconocer, por la virtud de ese retiro, que existe un afuera que se separa de él gracias a su *posición* en el mundo, una posición que implica un estar *aquí* del cuerpo mismo que se contiene junto con la conciencia, de reconocerse situado en un espacio que le sirve como punto de partida para posicionarse de frente al mundo y a las cosas, pero fundamentalmente frente al Otro (cuestión que veremos más adelante cuando toquemos la cuestión de la *morada* o la *casa*, tema que aborda el lituano de forma profunda en *Totalidad e infinito*), pero, en relación al aquí de la conciencia y el cuerpo, Levinas apunta lo siguiente:

La enseñanza más profunda del *cogito* cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir, como algo que se pone. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que contrasta con el saber, es una condición. El saber del saber está igualmente aquí, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza. El pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo, conserva una posibilidad de recogerse en el *aquí*, del que aquél no está desligado nunca.¹⁰⁴

Es de suma importancia poner atención y destacar que en la *hipóstasis*, momento en el que el yo surge a la existencia, dejando atrás el letargo del insomnio y el *hay*, desde un punto localizado topológicamente en el mundo de los existentes, gracias también a la posición misma que el cuerpo ocupa en un punto determinado, desde donde ese yo o conciencia que ha nacido puede aprehender el mundo; dicho despertar, dicha *hipóstasis*, surge en un tiempo que no es el objetivo, el cual se ha montado sobre la idea o línea de la *duración* que se entiende a partir de la sucesión de instantes presentes, pues, al contrario de esto, para Levinas, el surgimiento del sujeto o del yo, se da única y exclusivamente en un solo tiempo, el *instante*.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 94-95.

El tiempo del *instante*, en donde el sujeto surge para el lituano, contraviene a la tradición filosófica de occidente que siempre ha querido localizar el surgimiento del sujeto como un punto más en la duración del tiempo, duración que se entiende a partir del entramado de instantes que se suceden uno detrás del otro eternamente.¹⁰⁵ Así, por el contrario, para nuestro filósofo, el instante es único y se actualiza siempre en sí y por sí mismo, no depende del instante anterior a él, ni del instante que está por venir delante, ya que, el instante anterior se desvanece y muere, no queda más que el posible recuerdo, pero, como tal, el instante ha dejado de ser. De igual modo, el instante que ha de venir, no depende del sujeto, no depende de la voluntad del *yo*, está sujetado, más bien, a la fortuna de su propio advenimiento, es decir, que el instante que está por venir, del cual depende el sujeto para seguir siendo, está fuera del alcance de su libertad volitiva. Aquí, el sujeto no sigue siendo porque éste así lo decida o quiera, sino que, sigue siendo, gracias al instante nuevo que ha llegado para él como un *don* que viene del exterior a encontrarlo.

El sujeto que surge en la *hipóstasis* sólo posee su propio y único instante. El instante que ha de llagar para permitirle seguir siendo es algo que no depende de él, es una alteridad distinta que le adviene como una especie de suerte o resurrección. Esto es algo que el Dr. R. Gibu nos ayuda a entender, cuando en su obra *Proximidad y subjetividad...*, la cual hemos citado más arriba, nos comenta: “Al yo no le corresponde exigir la perseverancia en el ser, porque sólo posee el instante presente, que es evanescente, pero tampoco la supresión de su presencia. El yo no propicia por sí un nuevo instante. Cada nuevo instante, por tanto, lo recibe como una resurrección milagrosa que le permite seguir siendo [...] De este modo, el instante siguiente se manifiesta como alteridad absoluta del sujeto en el tiempo.”¹⁰⁶

Bajo esta perspectiva, Levinas nos quiere mostrar que aun en el tiempo del sujeto que rompe con la indeterminación del *hay*, surgiendo de esa oscura noche dando al paso al *yo*, aun así, este sujeto no es radicalmente autosuficiente por sí mismo, sino que, justamente, está sujetado al advenimiento de una alteridad que, en este caso, sería el instante que está por venir, el cual, le sigue dando la oportunidad de *seguir siendo* al *yo*, quién sólo depende de su propio y único instante que se revela como pasivo, pendiente de la posibilidad del advenimiento del próximo instante. El Dr. Gibu apunta lo siguiente: “La pasividad del

¹⁰⁵ Cfr. R. Gibu, *op. cit.*, *Proximidad...*, p. 73.

¹⁰⁶ *Idem.*

instante deja el terreno libre para que la alteridad sea protagonista ‘acto por el que se adquiere la existencia’.”¹⁰⁷

En esta línea, para el filósofo lituano hay un camino abierto que nos muestra que el sujeto no es por sí mismo, sino que es en tanto que hay alteridad, exterioridad que le permite seguir siendo, lo cual se patentiza en la relación intersubjetiva con el Otro, ya que éste le permite al sujeto, primero, identificarse como separado de lo exterior gracias a la *precedencia* de esta alteridad respecto de él mismo, lo que le da la posibilidad de desplegarse hacia su interior para descubrirse y descubrirlo, y, segundo, porque es la alteridad o el Otro quien le asegura al sujeto el instante que está por venir.

Para el filósofo de Kaunas es en esta pasividad del instante del sujeto que le ata de forma irreversible al Otro, lo que pone de manifiesto una relación previa a todo tiempo objetivo con la alteridad, lo que nos habla de una responsabilidad que antecede al sujeto en virtud de pensar que el Otro es anterior al *yo*, cuestión que se descubre en el interior del propio sujeto gracias a lo exterior, a la alteridad misma. En torno a esto, el Dr. R. Gibu nos apunta lo siguiente:

En esta pasividad del sujeto va cobrando forma en Levinas el discurso de la responsabilidad. Afirma Levinas: “la libertad del presente no es como la gracia, sino un peso y una responsabilidad.” En este sentido, el poder del sujeto queda constituido por un no-poder previo que inaugura una relación irreversible con la alteridad en su propia interioridad. [...] La inmediatez de la alteridad en la propia subjetividad se traduce en responsabilidad, en palabra dirigida al Otro antes de todo acto intencional, en discurso ético.¹⁰⁸

Aunque hasta aquí hemos analizado como es que el *yo* surge a partir de su rompimiento con la existencia indeterminada del *hay*, y cómo es que mediante la exterioridad que es al mismo tiempo el Otro, le ayuda a salir de ese aletargamiento dada la posición primaria de este Otro que le permite al sujeto ir al interior para descubrir su anterioridad, despertando con ello el reconocimiento de la propia responsabilidad del sujeto respecto a la alteridad misma, aun así, la posición común del *yo* o del sujeto, de manera fáctica y habitual, ha sido siempre la de no reconocer la primacía de esta exterioridad, poniéndose, más comúnmente este *yo*, siempre en un lugar primario.

En este sentido, el *yo* o el sujeto siempre ha tendido a quedarse en el solipsismo de su pretendida y engañosa autosuficiencia, principalmente porque siempre se ha dado prioridad

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 74

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 76.

a la concepción del sujeto o de la conciencia en claves cartesianas, pues, desde esta línea, la conciencia que se descubre en la interioridad de su pensamiento y que alcanza a advertir lo exterior (*res extensa*), aun así, se aferra a la única certeza de la existencia de la conciencia, dejando primero en el terreno de la duda, la existencia de lo exterior.

Aunque esta ha sido la posición ética y moral a lo largo de la historia social y política, para el filósofo de Kaunas, hasta cierto punto, ha sido necesaria en tanto que no puede haber relación ética con el Otro si primero, el *yo*, no es capaz de evadir y salir de la indeterminación del *hay* mediante ese despliegue hacia el interior. Ahora bien, para nuestro filósofo, este mismo movimiento que le ha permitido al *yo* surgir como existente, cayendo primero en el engaño de su autosuficiencia es tomado y sumergido, al mismo tiempo, en el terreno de la sensibilidad, la cual, se manifiesta a través del despliegue de lo que el lituano llamará el *gozo*.

Para poder comprender a qué ser refiere Levinas cuando apunta a decir que primeramente, antes de la posibilidad de representarse la vida mediante el dato, esta, es primordialmente *gozo*, debemos tener en mente que para el lituano el orden de la *sensibilidad* es anterior al del orden de la *intencionalidad*, es decir, que el filósofo reconoce el valor principal que tiene aquello que siempre se ha relegado como lo es el cuerpo y sus necesidades, por lo que, si en la fenomenología de Husserl lo más relevante era la intencionalidad representada bajo la fórmula *conciencia de...* ahora, para el lituano en su fórmula de la *sensibilidad* se leerá como valor superior el *vivir de...*

Esta situación es reconocida por el filósofo, fundamentalmente porque no se puede negar que antes de querer conocer el mundo que está delante, primero hay un impulso nacido de la sensibilidad que nos pide antes que nada *comer, vestir, sentirse bien*, lo cual, le permite al sujeto seguir existiendo, seguir siendo a partir de aquello de lo que está separado y que ahora hace parte de él, nos dice Levinas en *Totalidad e infinito*: “Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños”¹⁰⁹

Se debe hacer notorio que justamente estas cosas u *objetos del gozo* de las que *se vive*, no son, como tal, objetos todos de representación, es decir, siguiendo al mismo Levinas, no nos representamos el Pan, sino que nos comemos el pan, “Vivir de pan, no es ni representarse el pan, ni obrar sobre él, ni obrar por él. Ciertamente, hay que ganarse el pan; de suerte que

¹⁰⁹ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 129.

como es también por lo que gano mi pan y mi vida.”¹¹⁰ con esto, entra en juego como tal la categoría del *alimento*, lo cual, es aquello que del exterior hacemos parte de nosotros, es decir, aquí se da también ya en el nivel del *gozo*, el juego de reducir lo otro al Mismo.

En cierto sentido, la dimensión del *gozo* que nos pone en relación con las cosas del mundo juega primero en el ámbito de la *reducción*, algo que posteriormente se hará a partir de los actos de conciencia que reducirán el mundo de lo sensible al mundo del dato. Ahora bien, debemos tener en cuenta que el descubrimiento del elemento del *gozo* como dimensión primaria de relación con el mundo, no supone en sí, una reducción de este elemento a la cuestión simple del puro disfrute, pues, para el lituano, el *gozo* implica también el estar enfrentado al sufrimiento de la vida o el dolor mismo, es decir, *vivimos también de estas penas*, con lo cual, el goce de la vida implica para Levinas, tanto la felicidad como la infelicidad.

Ante esto, el Doctor en filosofía, también de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Diego Ulises Alonzo Pérez, en su escrito *Vivir de... Intencionalidad y “mundo-de-vida” en la obra de Emmanuel Levinas*, nos explica lo siguiente: “Sin embargo, habrá que entender el gozo como constituido tanto de felicidad (*bonheur*) como infelicidad o desgracia (*malheur*). Etimológicamente *bon-heur* está constituido por *bon*, bueno y *heur*, fatalidad, destino, suerte. Es decir, podríamos traducir como fatalidad afortunada. El gozo es por ello fatalidad afortunada o desgraciada, alegría o tristeza.”¹¹¹

En esto consiste justamente el gozo, estar inmerso en la vida o el mundo mismo que implica el goce de toda experiencia que nos mantiene en la vida misma, ya sea en el sentido de la felicidad o desgracia, pues, incluso en este ámbito primario del goce, seguimos alejados de la posibilidad de la voluntad y libertad del sujeto, ya que aunque puede, tal vez, elegir qué comer, no puede elegir no comer, está inmerso en esta experiencia previa de la vida quiera o no. En este sentido, el mismo Levinas nos dirá lo siguiente: “No se existe sólo su dolor o su alegría, se existe de dolores y alegrías.”¹¹²

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 130.

¹¹¹ Diego Ulises Alonzo Pérez, *Vivir de...Intencionalidad y “mundo de vida” en la Obra de Emmanuel Levinas*, en [Mundo y mundo de vida. Su origen y su desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea, [Coord. Ángel Xolocotzi, Román Chávez y Ricardo Gibu], BUAP Facultad de filosofía y letras, 2017, p. 14.]

¹¹² E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 130.

Se debe reconocer que tanto el *gozo* como la *hipóstasis* nos sacan de la oscuridad del ser *il y a*, poniéndonos en comunicación y relación con la exterioridad, con el mundo mismo, aun así, el sujeto, en virtud de su capacidad de *ir a dentro* y de gozar la vida, éste, tiende al aislamiento, a la individualización, a la pretensión de la autosuficiencia frente al Otro y su bienestar corporal propio, En esta línea el Dr. Diego Alonso nos dice: “El gozo individualiza, aísla en cierto sentido, ello porque está remitido al cuerpo, a la corporalidad.”¹¹³ En cierto sentido, este aislamiento remitido al cuerpo y la conciencia, terminan por llevar al sujeto a la renuncia del Otro, pues, en la inmediación del goce y en la interioridad de la conciencia no hay cabida para reconocer la primacía de la exterioridad, todo se juega en el *adentro* y en el propio *gozo*.

Tal posición que toma el sujeto desde su aislamiento nos remite a ese punto fijo en el que éste viene a la existencia y desde donde comienza a intervenir en el mundo, para Levinas dicho punto desde donde el *yo* o el sujeto *preda* lo existente será su *casa*, la *morada* desde donde este *habita*, se repliega y observa el mundo. Este punto fijo de partida del sujeto, que está dado en la tierra que pisa o el lugar que habita, es un punto topológico material localizable en el mundo. Esta cuestión, sin embargo, es algo que ya se prefigura justamente en la cuestión misma de la interioridad del sujeto que también es su misma casa, su refugio, aquello que le da seguridad para cuidarse de lo exterior, como ya lo habíamos apuntado siguiendo al propio Levinas, su concha.

Es importante mantener en mente que para Levinas esta posición que el sujeto toma para sí como refugio y que se traduce como la *casa* o la *morada*, ocupa un lugar de privilegio¹¹⁴ para el encuentro con el Otro, pues, aunque el sujeto tiende a replegarse, a esconderse, a tomar fuerzas nuevamente dentro de la casa en la misma experiencia del dormir, al final la casa también es el punto de partida para el mismo reconocimiento y valorización de la exterioridad, en este caso del Otro, el cuál como veremos llega como el extranjero, como lo extraño, aquél que perturba al *yo* tocando la puerta de su morada, de su refugio, descolocándolo y obligándolo a tomarle en cuenta, a dejarle pasar al reconocer su *precedencia* como alteridad, manifestada en la vulnerabilidad de su *rostro*.

¹¹³ D. Alonso, *op.cit.*, *Vivir de...*, p. 15.

¹¹⁴ Cfr. E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p.170.

Recordemos, que cuando el filósofo franco-lituano nos hablaba de lo importante que era la experiencia del sueño, esto fue, porque justamente el dormir requería de una *posición* que se hacía evidente en el hecho de estar recostado en una forma que le permitiera el buen dormir, pues, esto sólo se podía hacer en un lecho en el que, al despertar, se tomara conciencia del mundo desde ese punto fijo, es decir, que ya en esta experiencia del dormir ya presupone justamente la importancia de la *morada*, como aquél lugar desde donde la experiencia de la propia vida en el mundo puede hacerse posible.

Todo comienza ahí, en la *casa*. El sujeto, dirá Levinas, habita un lugar privilegiado desde donde el mundo se objetiva para él, va al mundo pero va desde la intimidad de este punto, la *morada*, entra y sale, pero siempre regresa y descansa, duerme y comienza nuevamente su caminar en la tierra, nos dice el lituano:

El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se profile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia afuera desde la intimidad. [...] El sujeto que contempla un mundo, supone pues el acontecimiento de la *morada*, la retirada a partir de los elementos (es decir, a partir del gozo inmediato, pero ya inquieto por el mañana), el recogimiento en la intimidad de la casa.

Con esto, no debemos dejar pasar que, como ya apuntamos, aunque la casa con estos elementos que enuncia Levinas como el gozo inmediato plasmado en la satisfacción de la comida, como aquello que el sujeto necesita para vivir o, el porvenir del mañana; aun con esta *morada*, que puede llevar a caer al sujeto en el ostracismo, no se puede negar que dicha casa se revela también como necesaria para que en el momento en el que la alteridad llegue a su puerta este, el sujeto, tenga un lugar dónde recibirlo. Nos dice el lituano: “Acojo al otro que se presenta en mi casa al abrirle mi casa.”¹¹⁵

Hasta aquí, hemos hablado, *grosso modo*, de cómo se constituye el sujeto, este que al salir mediante la *hipóstasis* del abismo del insomnio que refleja al ser *il y a* o existencia despersonalizada, es capaz, primero, de situarse en un punto fijo desde donde comenzará a relacionarse con el mundo, con aquello que se le ha manifestado como exterioridad en virtud

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 189.

de su recogimiento, cuestión revelada mediante el sueño o el descanso al interior de la conciencia o en el descanso y recogimiento al interior de la morada.

También, hemos alcanzado a ver que este sujeto que surge del sueño y del interior de la casa prioriza las necesidades traducidas como el *gozo* de la vida, es decir, prioriza aquello de lo que vive; así, con toda esta plétora de elementos que caracterizan al sujeto o al yo del mundo, le hace creer tener toda la autosuficiencia, lo cual lo lleva al aislamiento y a reducir todo lo exterior a *El mismo*, esto, ante su necesidad de identificarse con aquello que se muestra como diferente, ya sea porque no lo entiende o le horroriza como le horrorizaba el ser indeterminado, al no visualizar contorno alguno en esa oscuridad.

Estas, podemos decir, reflejan las estructuras que el *yo* posee y desde las cuales se acerca y comprende el mundo, pero principalmente al Otro, al cual le es difícil dejar entrar en su morada. Sin embargo, este es el punto de partida que da pie y pauta a la posibilidad de la relación ética distinta, principalmente, porque ya hay algo anterior al *yo*, el *il y a*, y la exterioridad misma; así, no es -en este sentido- la relación tradicional que se cree nace primero de la voluntad y libertad del *yo*, sino que, se trata, de una libertad anterior y originaria que viene de la alteridad, del Otro, el cual, en virtud de su precedencia es este el que sale primero al encuentro en la relación.

Ahora bien, al hablar de la exterioridad, de la alteridad o del Otro, nos queda esta sensación de estarnos refiriendo a una idea abstracta, especialmente cuando el lituano nos hizo pensar y meditar sobre la existencia indeterminada y sobre la exterioridad, sin embargo, el Otro, como tal, tiene una existencia fáctica en el mundo, un punto de inicio aparte del punto de partida de la conciencia y el cuerpo del sujeto, es decir, del *yo*. En esta línea, el Otro es la exterioridad, el otro cuerpo distinto delante de mí, situado en un punto diferente, es la diferencia misma respecto del *yo*, aquél al que en función de su condición de extraño, de *extranjero* es vulnerable, se le deja fuera, se le violenta o se le mata si a este no es posible asimilarlo dentro de los linderos de *identificación* del *yo*.

En claves bíblicas, ese Otro, para Levinas, es el prójimo, pero no sólo en el sentido de aquél que está cerca, *próximo*, sino aquel que, fundamentalmente se reviste de *extranjero*, el extraño, el distinto, el que viene de tierras lejanas y toca a la puerta de la tienda en el desierto, reclamando ser recibido, atendido y escuchado, respetado en su *diferencia* misma y, exigiendo al *yo*, salir de su ensimismamiento.

El Otro es quien le interpela al *yo* con su sola presencia y le exige abrir la tienda, la morada de par en par, obligándole al *yo* dejarlo pasar y ponerse a su disposición diciendo *¡heme aquí!* pues, si hay algo que le antecede al *yo*, como vimos, es su responsabilidad por ese Otro que llega y deja ver a través de su *rostro* su condición de vulnerabilidad. Esta actitud del *yo* hacia el Otro es la de Abraham recibiendo a aquellos tres ángeles forasteros en el desierto, a quienes, en ellos, el patriarca reconoció a Dios mismo, al infinito contenido en ellos, poniéndose así a su servicio, abriendo la tienda para atenderlos, para servirles:

Levantó lo ojos y vio que había tres individuos parados a su vera. Inmediatamente acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, se postró en tierra y dijo: ‘Señor mío, si te he caído en gracia, no pases de largo cerca de tu servidor. Que traigan un poco de agua, os laváis los pies y os recostáis bajo este árbol, que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas. Luego pasaréis adelante, que para eso habéis acertado a pasar a la vera de este servidor vuestro.’ Dijeron ellos: ‘Hazlo como has dicho.’¹¹⁶

Desde este punto de vista, el Otro revela en sí la trascendencia, porque, como ya vimos, *como alteridad* es anterior en el tiempo respecto al instante del propio *yo*, principalmente, porque debe haber una alteridad primera que haya estado ahí fuera desde siempre, antecediendo y siendo la posibilidad del surgimiento del propio sujeto. Al final del apartado anterior llamado *La ética como filosofía primera*, pudimos analizar la presencia de una aspiración intrínseca en el ser humano hacia la trascendencia, hacia la búsqueda de lo que el lituano llama *lo metafísico*, de aquello que está más allá de los linderos del *Mismo*.

Esta trascendencia o *lo metafísico*, por lo regular desde occidente siempre había sido pensada dentro de los límites ontológicos del *ser*; por lo cual, incluso lo trascendente, de una u otra forma, siempre podía ser aprehendido, conocido o pensado, a partir, por ejemplo, de la idea de Dios. Esta cuestión, para Levinas, suele sumir al ser humano en una especie de aburrimiento de la vida misma, pues, en tanto que todo es cognoscible, realmente no hay algo más a lo que el sujeto pueda llegar a aspirar en virtud del asombro ante algo nuevo y desconocido.

Por el contrario, para el filósofo de Kaunas existe la posibilidad de pensar en algo que no es del orden puramente ontológico tradicional, algo que se identifica plenamente con lo trascendente, lo metafísico, algo que escapa de las garras del *Mismo*. Esto, a lo que Levinas se refiere, sólo se puede experimentar en la relación o en el encuentro *cara a cara* con el

¹¹⁶ Génesis. 18, 1-5, en José Ángel Ubieta [dir.], *La Biblia de Jerusalén* [trad. de edición española de la Biblia de Jerusalén], Bilbao, Desclee de Brouwer, 1976.

Otro, es decir, sólo en la experiencia ética. El Otro no es meramente un objeto existente más en el mundo, es decir, no es un *qué* sino un *quién*, el cual, aunque está en la exterioridad del mundo junto a los demás existentes, su presencia es del orden de lo trascendente, esto, en virtud de una distancia exterior en el *tiempo* inalcanzable para el Mismo.

El Otro es, para Levinas, quien cumple por excelencia esta característica de trascendencia inalcanzable, es aquél que trasciende la idea de toda *totalidad* contenida en el ser o la historia; el Otro es quien nos revela el *infinito* mismo a través de la relación intersubjetiva con éste, a través del encuentro *cara a cara*. Ahora bien, esta relación que prefigura en ella misma el *infinito* no es para el lituano, aquella relación espiritual que piensa en el escape a un lugar fuera de este mundo, ni aquella relación que pretende sólo contenerse y ser reducida en los límites de la historia y comprensión total *del Mismo*, sino que, se trata de una relación que aun estando en el plano terrestre, trasciende el plano de la historia y totalidad misma. Al respecto Levinas nos dice:

Lo inmediato es el cara-a-cara. A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica o al morir –y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo «Otro» (causa de guerra), englobado por el Mismo, se desvaneciera al término de la historia–, nos proponemos, en cambio, en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma. [...] La historia, relación entre los hombres, ignora una posición del Yo con respecto al Otro, en la que el Otro, permanece trascendente con relación al Yo. [...] Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia.¹¹⁷

Este es el sentido que para Levinas tiene el Otro en relación a la trascendencia, la cual, se da en el encuentro *cara a cara* con éste, en el *aquí y ahora* del *instante* del sujeto, cuestión que, como vimos, nos sustrae del tiempo de la historia lineal que mantiene la posibilidad de un punto final contenido en la idea misma de totalidad. Esta relación del orden de lo metafísico con el Otro, fuera del tiempo común de la historia, nos pone en contacto con el reconocimiento de lo *extraño*, de la radical *diferencia asimétrica*, lo cual, nos sumerge en una experiencia de limitación de los pretendidos poderes del *yo* con respecto al Otro.

Esto es el Otro para Levinas, el extraño, el diferente delante de mí, aquél que es anterior a la *intencionalidad* de la conciencia, el que por su condición de extranjero posee

¹¹⁷ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 76.

una libertad anterior a la mía, irrumpe en nuestra casa y nos descoloca de nuestro lugar principal, no es, dirá Levinas, el «Tú» que puedo enumerar en el «nosotros», pues éste mantiene su diferencia del colectivo, manteniendo con esto, un *altura* que para el lituano reflejará una posición de *Señorío* que lo pone por delante del *yo* mismo, arrancándolo de toda posibilidad de posesión. Levinas nos dice:

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural de «yo». Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión ni la unidad de un número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hacen del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él.¹¹⁸

Siguiendo lo anterior, el Otro es, como se ha señalado, el extranjero que perturba, aquél que toca a la puerta del *yo* y cuestiona su comodidad en el mundo, ahí en donde éste se siente superior. El Otro desencaja al *yo* y lo pone en movimiento hacia él, lo saca de su pasividad en virtud de la relación ética que provoca; pero, este movimiento, no es en un sentido dialéctico que busque la superación de contradicciones que reestablezcan al ser, sino un movimiento en donde el *yo* no aspira al retorno, a recuperar o restituirse algo de lo que da u ofrece al Otro, pues, en este caso se seguiría en la misma lógica del ser, en la lógica *del Mismo*.

Ante esto, recordemos cuando Levinas nos decía lo siguiente respecto al *deseo metafísico*, que es el lugar desde donde se aspira a la relación con el Otro sin la posibilidad de satisfacción plena o total en el encuentro: “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer.”¹¹⁹

Sin duda, esta relación que se da con el Otro desde el sentido de la trascendencia genera un escándalo para la lógica del ser, esa en la que el *yo* o, en este caso *el Mismo*, está acostumbrado a aprehenderlo todo y a salir siempre en búsqueda de la satisfacción de todos sus deseos; sin embargo, la relación ética que vislumbra Levinas entre el *Mismo* y el Otro es radicalmente de *otro modo*, en donde el egocentrismo del *yo* queda totalmente desplazado,

¹¹⁸ *Idem*, p. 63.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

poniendo en primer lugar, el cuidado del Otro. En este sentido, P. Corres Ayala nos dice de forma puntual: “el yo se enfrenta cara-a-cara a lo desconocido que lo turba, cuestionando su egoísmo, por el cual se ha colocado en el centro de la reflexión ontológica. Ante tal egocentrismo, Levinas propone un desplazamiento del yo, que lo lleve a abandonar su lugar hegemónico y le permita mirar, poner atención al otro”.¹²⁰

Como ya mencionamos más arriba, esta visión egocéntrica del yo, no se puede entender sin tomar en cuenta esta primacía que la tradición occidental le había otorgado al yo *pienso* cartesiano, a aquella reflexión lógica incapaz, hasta cierto punto, de reconocer la existencia externa, pues esta sólo era reconocible a través del reconocimiento de la propia existencia interna; con esto, prácticamente se había pensado que podemos vivir sin la certeza de que lo otro, aquello que está fuera de mí, exista, pero sí podíamos vivir plenamente confiados con la certeza de que el yo existe. Esto, es lo que la filosofía occidental desde sus inicios, siempre había buscado, una autonomía que nunca fuera perturbada por la *alteridad*, debido, al parecer, por una especie de *horror* ante lo distinto, ante aquello que no puede ser contenido, es decir, por el Otro. En su obra, “*La huella del otro*”, Levinas nos comenta:

Desde su infancia, la filosofía siempre ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser, la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. Por la misma razón se convierte en una filosofía de la inmanencia y de la autonomía y ateísmo. El Dios de los filósofos desde Aristóteles hasta Leibniz, pasando por el Dios de los escolásticos, es un dios adecuado a la razón, un dios objeto de comprensión, incapaz de turbar la autonomía de una conciencia que reencuentra por sí sola el camino a través de todas sus aventuras [...] En la filosofía que nos ha sido transmitida, no sólo el pensamiento teórico sino todo movimiento espontáneo de la conciencia aparece conducido de nuevo a tal retorno a sí mismo.¹²¹

Partiendo de la línea anterior y desde lo que ya hemos expuesto, lo que nos ha llevado al desconocimiento radical del Otro ha sido, principalmente, la preocupación latente por comprender al *ser*, es decir, disipar el miedo ante lo desconocido. De esto se ha encargado la tradición ontológica de occidente, la cual, encuentra su culmen en la propuesta ontológica de Heidegger, esto, en relación a su reflexión sobre *ser del Dasein*, lo cual, busca comprender como tal, en primer lugar, el *modo de ser* en cada caso del propio *Dasein*; relegando, a segundo término, la preocupación misma por la exterioridad, por el Otro.

¹²⁰ Patricia Corres Ayala, *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*, México, Fontamara, 2015, p. 27.

¹²¹ Emanuel Levinas, *La huella del Otro*, [trads. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], México, Taurus, 1998, pp. 49-50.

No podemos negar que lo que se ha generado a partir de esta visión de la primacía ontológica del *yo*, ha sido la apertura a la posibilidad del dominio de la alteridad, sobre todo, cuando en virtud de su segundo sitio en el orden ontológico de la tradición occidental, el Otro puede llegar a ser asimilado como *ser a la mano*, es decir, como un instrumento más que le puede ayudar al *yo* o *al Mismo* seguir desplegando su propio ser en el mundo; cuestión que se ha hecho manifiesta, por ejemplo, en las injusticias de los estados totalitarios, en la guerra y en los sistemas económicos como el propio capitalismo. Ante esto, Levinas, en *Totalidad e infinito*, nos dice lo siguiente respecto al poder que le ha otorgado esta visión ontológica que coloca al *Mismo* por encima del Otro:

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación el Otro a la relación con el ser en general –aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- a otra potencia, a la dominación imperialista a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los hombres cosificados. Se remonta a los estados «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.¹²²

Desde estos parámetros, la pregunta que realizábamos al inicio de este apartado sobre *¿quién es el Otro para Levinas?*, es claro que no es posible responderla desde las estructuras propias de un concepto que terminaría por reducir y agotar la experiencia de la trascendencia misma del Otro, manifestada en la lejanía infinita de su exterioridad. Sin duda, la figura del Otro para Levinas, más allá de un concepto o una idea abstracta que responda a los intereses de identificación del *Mismo*, más bien, refiere a una subjetividad fáctica distinta respecto del *yo*, la cual, trasciende las estructuras propias de la intencionalidad de la conciencia misma, cuestión que, al no poder reducirlo al concepto, nos impide dominarlo.

En otros términos que ya prefiguran a la relación ética, el Otro es el *prójimo*, imagen que Levinas toma de la tradición bíblica como aquella figura de la que Yahvé insta responder por su sufrimiento, por su condición de vulnerable. “El prójimo es el débil, el pobre, la viuda, el huérfano; soy responsable de su vida y de su muerte”.¹²³ En este sentido, para el filósofo la manera de relacionarse con el Otro cambia, pues de venir de una tradición filosófico-ontológica que da primacía a la relación con el Otro sólo mediante el conocimiento, es decir,

¹²² E. Levinas, *Totalidad...*, p. 71-72.

¹²³ P. Corres Ayala, *La alteridad...*, p. 27-28

desde una experiencia puramente epistemológica; ahora, la experiencia será atravesada por el encuentro real y fáctico del *cara a cara* en la relación social ética con el Otro, ya que sólo así seremos arrancados del ser para acceder a la trascendencia.

Finalmente, podemos decir que el Otro es aquel que con su presencia en el mundo es capaz de romper justamente con la totalidad, salir de los linderos del ser sin un plan de retorno al Mismo. El Otro es aquél que nos obliga con su sola presencia a responder por él, cuestionando nuestra libertad, pues en tanto que nos es infinitamente inabarcable, no queda otra más que respetar su primacía y trascendencia, ya que, a pesar que detrás de él se manifiesta el infinito, al mismo tiempo, su corporalidad está presente en el mundo, en el plano de los existentes, revelando su fragilidad, su posibilidad abierta a ser violentado, ya que si algo lo distingue es la imagen de su *rostro* que manifiesta, además de lo infinito, su vulnerabilidad.

2.3 El rostro del Otro, la mirada de la trascendencia y la vulnerabilidad

Una de las grandes aportaciones que Levinas ha hecho a través de su reflexión ética fenomenológica sobre la alteridad o el Otro, sin duda, ha sido lo que él llama o denomina el *rostro (visage)*; lo cual es, siguiendo al lituano, la manera en la que el Otro se nos revela más allá de los *sentidos* y del *gozo*, bajo la forma de *expresión*. Esta, es la manera en la que el Otro mediante el *rostro* nos descubre la trascendencia misma que descoloca o perturba al *yo* de su seguridad, de su zona de confort y lo obliga a salir de su egoísmo, de su *casa* que habita, es decir, de su interioridad o intimidad más profunda para ir, con atenta *escucha*, al encuentro de ese Otro que lo interpela, le muestra su vulnerabilidad y lo obliga a responder por él de manera ética.

Es importante tener muy claro a qué se está refiriendo el Lituano a la hora de hablar de lo que éste denomina el *rostro*, ya que, como tal, no se refiere de entrada al rostro físico que aparece delante de nosotros en la corporalidad fenoménica del Otro, la cual impacta a los sentidos de la vista o el tacto, dirigiendo, al mismo tiempo, nuestra conciencia intencional hacia esas distintas partes como la nariz, la boca o los ojos, para, después, adecuarlos a la idea fisionómica de rostro, pues, esta percepción llevada a cabo mediante una *sensibilidad* primaria de los sentidos sólo tiende a sintetizar el dato físico que aparece delante de nosotros,

llegando así, únicamente al concepto cerrado de rostro físico que se adecúa justamente con el fenómeno.

Ante esto, y, siguiendo la línea anterior, Levinas nos dice al respecto sobre esta cuestión, en donde su noción de *rostro* no refiere al rostro como dato a los sentidos: “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen plástica que el me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino $\chi\alpha\theta$ `αυτό. Se expresa”.¹²⁴

Es así como, Levinas, desde su mirar fenomenológico se propone a realizar una descripción del Otro que va más allá de la idea corporal del rostro que aparece delante de nosotros mediante la recepción de los sentidos. Sin embargo, no hay que dejar de tomar en cuenta que a pesar de que la noción de *rostro* parece ser leída en un lenguaje metafísico trascendental ideal, el filósofo franco lituano nunca aparta la mirada en ningún momento, ni lleva el *rostro* de ese Otro a un plano distinto como si se tratase de esencia etérea espiritual, sino que, en la medida en que ese Otro está ahí en *relación cara a cara* con nosotros, la *expresión* de eso que Levinas llama el *rostro* del Otro, interpela radicalmente nuestra subjetividad, llamándonos a responder por él en su *padecer-en-el-mundo* mediante *acción ética aquí y ahora*.

Es el análisis de la noción de *rostro* que el filósofo realiza lo que le permite advertir que en el encuentro con el Otro hay un acontecimiento que desborda todo contenido previo, pues es lo que se niega totalmente a ser contenido, dice Levinas: “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve a la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.”¹²⁵

Para el filósofo, en el *rostro* se revela algo que está radicalmente separado de la conciencia del yo, que no le pertenece como dato o *comida*, que es algo del Otro que se nos

¹²⁴ E. Levinas, *Totalidad...*, p. 74.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 207.

revela como intuición, como pura epifanía que se *expresa* por sí misma y se niega y resiste a toda posesión, dice Levinas: “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes, en su epifanía, en la expresión lo sensible aun apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión.”¹²⁶. Para el lituano, el *rostro* es lo que nos dirigirá a reconocer la trascendencia irreductible del Otro, haciéndonos, al mismo tiempo, conscientes de que la única relación que me *ata* con él, ineludiblemente, es una relación de responsabilidad ética, la cual se traduce como cuidado, apertura, escucha atenta y hospitalidad hacia ese Otro, pero, fundamentalmente como obediencia al mandato que el *rostro* impone y *expresa*: “No matarás”.

Para seguir entendiendo la cuestión del *rostro* en notas fenomenológicas, para el filósofo de Kaunas hay algo de ese Otro que aparece y no aparece, está y no está a la vista. Está a la vista, porque de entrada es lo inmediato *ad sensum*, es decir, es una corporalidad fenoménica que se manifiesta a los sentidos y a la que la conciencia intencional se dirige encontrando una adecuación con el dato previo; pero, a su vez, hay algo que no está a la vista, primero, en un grado anterior al dato tematizable que es la experiencia misma de la vivencia del Otro en el estado del *gozo* puro, en donde el Otro pasa a formar parte del Mismo en la medida en la que nos *alimentamos* o *vivimos de* su presencia, es decir, no en donde el Otro es una experiencia del conocimiento, sino ahí donde es experiencia previa al dato, experiencia de *necesidad* en la cual estamos inmersos y de la cual vivimos; ahí donde al Otro en cualquier sentido, para bien o para mal, lo hacemos parte de nosotros y terminamos reduciéndolo a lo Mismo: “Si el gozo es el remolino del Mismo, no es ignorancia del otro, sino su explotación. La alteridad de ese otro que es el mundo es sobrepasada por la necesidad de la que se acuerda y por la cual se aviva el gozo.”¹²⁷

Sin embargo, para el filósofo franco-lituano, el *rostro* como aquello que se mantiene en el plano de lo que no aparece, está ahí y forma parte del Otro sin ser captable como fenómeno o dato a los sentidos y al intelecto, se manifiesta *a sí y por sí* mismo, es *expresión* y *desnudez* que sobrepasa todas nuestras pretensiones intelectivas y de necesidad egoísta, Levinas dice: “El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo

¹²⁶ *Ibidem*, p. 211.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 135.

y no con referencia a un sistema.”¹²⁸. El *rostro*, en este sentido, nos muestra la trascendencia, lo realmente metafísico, es decir, es experiencia irreductible, no tiene referencia *a priori* ni *a posteriori* que pueda ser aprendida, llámese *ideatum*, a la cual podamos dirigirnos para conocerle, pues, en este caso, sólo se revela al *yo* como *epifanía*.

Siguiendo esta línea, es importante también remarcar que para Levinas la descripción fenomenológica del *rostro* trasciende el esquema de *idea-ideatum*, principalmente cuando habla de éste como lo trascendente e *infinito*, es decir, que como tal cuando el *rostro* se muestra no encuentra ninguna idea contenida en la conciencia previamente; así lo expresa el lituano: “Pero la idea de infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea”¹²⁹, en este sentido, el *rostro* es lo totalmente ajeno, lo no contenido por el *yo* previamente, es aquello que mantiene una distancia inalcanzable y, sin embargo, a su vez, lo relaciona al *yo*, lo *ata*, pero ya no en una manera teórica-sensitiva o de necesidad, sino, desde una relación ética marcada por la apertura a la *enseñanza*.

Para poder comprender los terrenos que el filósofo franco-lituano está pisando a la hora de hablarnos de esto que él denomina el *rostro* es necesario, a nuestro parecer, entender también, qué es lo que se está poniendo en juego a la hora de hablar justamente de la *trascendencia* y lo *infinito*, ya que no se trata aquí de pensar dichas ideas como comúnmente se les ha entendido, lo cual podría ser en un plano meramente espiritual-religioso o en un plano trascendental histórico¹³⁰, sino, más bien, en una forma que se *des-adecua* a toda idea susceptible de ser contenida, que es justamente lo que el Otro revela mediante el *rostro* al estar delante de nosotros.

En *Totalidad e infinito*, Levinas hace una distinción entre la *metafísica* que pone de manifiesto la verdadera exterioridad y remarca la diferencia del Otro, de aquella metafísica tradicional que a la hora de hablar de trascendencia suele mantenerse en una unión con aquello que suele ponerse *más allá*, unión que suele ser *extática*, es decir, que se da en un movimiento de salida hacia un punto que, aunque trascendente, es, al mismo tiempo, susceptible de ser alcanzado, conocido y adecuado a una idea bien establecida, lo cual para

¹²⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁰ Cfr. E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 76.

el filósofo esto se aleja de la posibilidad de llegar a una verdadera relación con aquello que es la exterioridad misma, es decir, lo radicalmente Otro. Ante esto, el lituano apunta lo siguiente: “El esquema de la teoría, donde la metafísica volvía a encontrarse, la distinguía de todo comportamiento extático. La teoría excluye la implantación del ser cognoscente en el ser conocido, la entrada en el más allá por éxtasis. Sigue siendo conocimiento, referencia”.¹³¹

En este sentido, y a manera de ejemplo, si hablamos de la teoría platónica de las *ideas* perfectas, estas, aunque contenidas en la trascendencia del *topos uranus*, mediante la reminiscencia el *yo* es capaz de acceder a ellas y conocerlas; asimismo, tras la muerte, el alma se desprende de la cárcel que es el cuerpo y, si se ha tenido una vida virtuosa, esta será capaz de subir al mundo de las ideas y contemplarlas; es decir, que aun en el plano de lo trascendente existe la posibilidad de unirse y conocer aquello que está en la trascendencia.

Aunque para el lituano esta situación de trascendencia platónica hacia lo “metafísico” se mantiene en el tono de conocimiento y referencia de una idea *adecuada* de lo trascendente mediante un movimiento extático, para él, este ha sido, sin embargo, una de las más grandes aportaciones de los griegos al mundo, ya que, a pesar de que dicha trascendencia se mantenga al nivel del conocimiento, devela, al mismo tiempo, la separación del *yo* con *un algo distinto*, algo que se mantiene fuera, pero, al mismo tiempo mantiene una relación:

La representación no constituye, ciertamente, la relación original con el ser. Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo. Y este habrá sido el mérito imperecedero del «admirable pueblo griego» y la institución misma de la filosofía que ha sustituido la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos.¹³²

Ante esto, Levinas encontrará el argumento adecuado de aquello que busca plasmar en cuanto a la separación entre el *yo* con lo trascendente incapaz de ser conceptualizado y conocido en su totalidad, pero, al mismo tiempo, manteniendo una relación, esto, en la idea de *infinito* tratada por Rene Descartes, la cual, al mismo tiempo, se asocia a la idea de Dios, cuestiones que, el racionalista francés, aborda en las *Meditaciones metafísicas* (1641).

En este sentido, Levinas se alinea a la intuición cartesiana de infinito para hablar, en primer lugar, de la separación radical entre el *yo* y el Otro, es decir, de aquello que marca una

¹³¹ *Ibidem*, p. 72.

¹³² *Idem*.

verdadera *diferencia* entre ambos, pero que, aun así, y a pesar de dicha separación, existirá una relación manifestada por fuera de las parcelas del propio *ser*:

Esta relación del Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo el Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el «yo pienso» mantiene con lo infinito que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito»¹³³

A pesar de que esta relación de la que se habla en lo expuesto anteriormente sea a un nivel de conocimiento, para el filósofo de Kaunas es importante que dicha relación se mantenga así ligada, pero, al mismo tiempo, no asimilada en el esquema de un *Todo*, ya que sólo de dicho modo se logrará mantener la diferencia entre el yo con lo Otro. Asimismo, a la hora de trasladar esta noción del reconocimiento del infinito a la relación *cara a cara*, en donde lo *infinito trascendente* se manifiesta a través del *rostro*, la ligadura que se mantendrá a pesar de reconocer la radical separación y diferencia; ya no será sólo una idea que se mantenga a nivel del conocimiento nacida en la interioridad del yo, como lo es la idea de infinito, sino será ahora para Levinas, una ligadura ética; será y se dará, pues, una responsabilidad infinita que precisamente antecede todo pacto o contrato previo, lo cual se concretizará en apertura, escucha atenta de lo que ese Otro *expresa* y demanda, a través de la *palabra* manifestada por el *rostro*.

Ahora bien, como hemos mencionado ya en este apartado, para Levinas, la forma en la que el *rostro* se manifiesta es, justamente, como *expresión*, es decir, no es esta manifestación fenoménica a la que la conciencia intencional se dirige para adecuar los objetos de la visión a los conceptos previamente conocidos por la experiencia, ni tampoco es posesión como alimento del que el *yo* se apropia en las instancias del gozo para vivir, sino que, justamente, el *rostro*, es el instante ético que rompe con el momento del gozo y, al mismo tiempo, es experiencia previa a toda posibilidad de ser contenida por el conocimiento; en este sentido el Dr. Ricardo Gibu, nos comenta lo siguiente:

La experiencia ética señalará el momento de la interrupción del gozo y la instauración de una distancia que propiciará la acogida de la primera palabra a través del rostro del otro. A diferencia de los objetos de la sensibilidad, el rostro se sustrae a toda posibilidad de identificarse con el yo. Es la manifestación de la absoluta alteridad que se aleja de las formas propias de la visión. Es revelación del primer sentido

¹³³ *Idem.*

que trasciende el carácter efímero de los objetos presentes y que, por ende, el yo no puede asimilar en su actividad unificante.¹³⁴

Ante esto, podemos observar que lo que ya previamente habíamos comentado sobre de qué maneras no es posible entender la idea de *rostro* levinasiana, las cuales son, ya sea como identificación o apropiación del del yo, situación que se da en el estado de la sensibilidad del *gozo*, o como dato que se aleja de las formas propias de la visión de la conciencia; en ambos casos, como bien nos apunta el Dr. Gibu, es revelación que trasciende la propia actividad del yo, unificar, reducir todo al Mismo.

Así el modo en el que el *rostro* sí se revela al yo, y que ya habíamos mencionado en algunas ocasiones en este capítulo, pero sin profundizar en ello, era mediante la *expresión*, la cual debe entenderse en el ámbito del lenguaje. Para ello, será importante decir que, justamente para Levinas el lenguaje no sólo cumple la función de universalizar aquello que en el mundo aparece de manera particular, esto es, diciendo mediante palabras aquellos conceptos que nos permiten tematizar el mundo para nuestro conocimiento; sino que, lo más importante en el lenguaje para nuestro filósofo, siguiendo las aportaciones del Dr. Gibu, es la intención previa de los sujetos, el poner en común y a disposición el mundo mediante esta capacidad universalizadora de la palabra.¹³⁵

En este sentido, en el lenguaje para Levinas se encuentra la posibilidad de entablar una verdadera relación social intersubjetiva con el Otro, en la medida que, mediante el lenguaje, la intención primera, como vimos, es poner en común una forma entendernos y comprendernos en el mundo que nos circunda, así lo expresa en lituano: “el mundo es ofrecido en el lenguaje del otro, las proposiciones lo presentan”.¹³⁶

De la misma manera será mediante la expresión del lenguaje como podemos recibir al Otro sin prejuicio alguno, esto, claro está, si hay disposición a entablar una escucha atenta sobre lo que el Otro tiene que decir, sin imponer una idea previa de su *decir*, y sólo así, estaremos abiertos al *aprendizaje* de lo que ese Otro tiene para enseñarnos en su posición de *Maestro*, el cual, en el diálogo que entabla con el yo no se da en la forma dialéctica y simétrica que se suele dar entre un *yo* y un *tú*, pues este esquema puede ser visto como una totalidad

¹³⁴ R. Gibu, *op. cit.*, *Proximidad...* p. 96.

¹³⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 98.

¹³⁶ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 114.

desde fuera, tal como sucede con el método dialéctico hegeliano, sino que, en este caso, la palabra del Otro es primero y más importante, es la palabra de un *Usted* con *señorío*, así lo expresa el lituano:

La «comunicación» de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo en con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo. El interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide pues con un señorío.¹³⁷

Para el filósofo franco-lituano el lenguaje que viene de la palabra del Otro, y que es la forma en la que el *rostro* se revela, es *expresión* que se expresa a sí y por sí mismo, es decir, que la palabra del Otro no es anticipada en el yo con alguna mediación de contenido previo, sino que, su comprensión viene con ella misma, ante esto, Levinas nos dice: “La manifestación $\chi\alpha\theta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ consiste en el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse* [...] El rostro es una presencia viva, es expresión [...] El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece.”¹³⁸

En este sentido, el *rostro* del Otro sólo puede recibirse en actitud de escucha y de apertura a la enseñanza de lo que este tiene para mostrarnos, en tanto que escapa a todo contenido previo que pueda contenerlo y comprenderlo en el tiempo en el que el *yo* de desarrolla, ya que, incluso, toda proyección futura, sólo el *rostro* la trae consigo al mismo tiempo en el que este se revela, lo que permite entender que no es dominio del yo de ninguna forma, cuestión que abre la posibilidad de entablar una relación ética, esto, porque justamente, la esencia del lenguaje antes de universalizar para comprender, es el momento previo que hace posible la comunicación entre interlocutores, es decir, el lenguaje para Levinas, *revela* al Otro antes que suprimirlo u homologarlo:

¡Curioso final: el lenguaje consistiría en suprimir lo Otro al ponerlo de acuerdo con el Mismo! Ahora bien, en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* del Otro. En esta revelación, el lenguaje como sistema de signos, sólo puede constituirse. El Otro interpelado no es un representado, no es un dato, no es un particular, por un lado ya ofrecido a la

¹³⁷ *Ibidem*, p. 124.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 89.

generalización. El lenguaje lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible. El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético.¹³⁹

Es en esta medida que, para Levinas, el *rostro* se manifiesta como el discurso que viene de fuera, de lo exterior y nos enseña algo nuevo, algo que no teníamos antes en nosotros, se nos revela y nos pone en acción ante el *asombro* de la novedad, este sería, al mismo tiempo, el sentido de esta revelación como *epifanía*: Levinas apunta, respecto a esto, lo siguiente: “La relación con Otro o el Discurso es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene de lo exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro”.¹⁴⁰ Más adelante dirá también lo siguiente: “El discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, «conocimiento» o «experiencia» *pura, traumatismo del asombro*. Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño.”¹⁴¹

Es importante atender también, en esta misma línea, en la que el *rostro* se manifiesta como lenguaje que se expresa por sí mismo, sin anterioridad de contenido previo que le permita al *yo* juzgarlo o contenerlo, ¿qué es aquello que este revela mediante su *expresión*, mediante su *epifanía*? En este sentido, para Levinas lo que el Otro revela mediante el *rostro*, ese que se manifiesta como *discurso*, es su *desnudez*, la cual será, la que nos exija atención ante tal condición vulnerable que va desnuda.

Pero, qué es esto a lo que el lituano refiere como *desnudez del rostro*. Si seguimos la misma idea de la manifestación del rostro como lenguaje que se expresa por sí mismo, caemos en cuenta que, precisamente, se expresa por sí mismo, porque no hay ningún atributo previo con el cual se revista para ser comprendido por el *yo*, es decir, va *desnudo* de todo contenido anterior a su propia manifestación, en este sentido, es sólo en relación a sí mismo: “[...] en la medida en que es enteramente en relación a sí, *καθ' αὐτό*, ser que se coloca más

¹³⁹ *Ibidem*, p. 96.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 97.

allá de todo atributo, el que tendría precisamente por efecto calificarlo, es decir, reducirlo a eso que es común con otro seres; ser, en consecuencia, perfectamente desnudo.”¹⁴²

En contraste con el mundo de los objetos, los cuales, dice Levinas, las cosas sólo están desnudas metafóricamente cuando se dice que están sin adornos, como cuando se dice que un paisaje o una pared están desnudas¹⁴³, sin embargo, en cuanto a los objetos, presas de la percepción, siempre llevan revestimiento, el cual siempre remarca su contorno que las puede hacer visibles y distinguibles unas de otras; en este caso, para el lituano, la desnudez sería algo negativo, pues sólo pueden aparecer en relación a un adorno que las muestra a la mano, nos dice el filósofo: “Para una cosa, la desnudez es el excedente de su ser sobre su finalidad. Es su absurdo, su inutilidad, que sólo aparece en relación a la forma con la que contrasta y que le falta. La cosa es siempre una opacidad, una resistencia, una fealdad.”¹⁴⁴

Para Levinas, dicho adorno que las reviste, es, en el ámbito de la percepción, la luz misma que ilumina el objeto para ser percibido, no es que el objeto se manifieste a sí mismo por sí mismo, como el *rostro* que sí se muestra por sí y, por tal, va desnudo; sino que, la luz es la que revela, en el caso de los objetos su forma, presenta al objeto ante nosotros para juzgarlo o utilizarlo, pero, siempre, teniendo en cuenta que si el objeto se presenta es por la luz que le es prestada y que lo reviste: “De suerte que la concepción platónica, según la cual el sol inteligible se sitúa fuera del ojo que ve y del objeto que ilumina, describe con precisión la percepción de las cosas. Los objetos no tienen luz propia, reciben una luz prestada.”¹⁴⁵

Justamente, para Levinas, la luz, que en este caso que también puede ser entendida como belleza, reviste al mundo que está desnudo de una significación particular que, en sí, no viene de esta desnudez, pues en el caso de los objetos sería negatividad, ya que no serían visibles, utilizables, desconocidos y, por lo tanto, inútiles. Es por esto, por lo que la luz es revestimiento que llena de sentido y belleza los objetos del mundo: “Develar por la ciencia y el arte, es esencialmente, revestir los elementos de una significación, dejar atrás la

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Cfr. Idem.*

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ *Idem.*

percepción. Revelar una cosa, es iluminar por la forma, encontrarle un lugar en el todo al percibir su función o su belleza.”¹⁴⁶

Contrario a la percepción de los objetos en el mundo que se ofrecen a nosotros para ser revelados tal como acabamos de ver, aquello que sí puede entablar perfectamente una relación con la *desnudez*, con la que el *rostro* del Otro se manifiesta, es justamente el lenguaje, esto, porque como ya mencionamos, en el lenguaje existe la posibilidad de entablar un diálogo -no dialéctico- con aquello que no necesita de ninguna luz externa que lo ilumine, que lo revista para ser comprendido, sino que, en el lenguaje, se abre perfectamente la posibilidad de dejar que ese *rostro* que va desnudo se *exprese*; ante esto, el lituano apunta lo siguiente:

La obra del lenguaje es distinta: consiste en entrar en relación con una desnudez desligada de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma, *χὰθ' αὐτό*, que significa antes que proyectemos la luz sobre ella, que no aparece como privación sobre el fondo de una ambivalencia de valores (como bien o mal, como belleza o fealdad) sino como *valor siempre positivo*. La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo revele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. *Es por sí mismo y no con referencia a un sistema.*¹⁴⁷

Ahora bien, para el filósofo de Kaunas esta misma condición del rostro que se manifiesta como desnudo ante la conciencia del yo, al mismo tiempo, implica *desprotección* y *vulnerabilidad*, tal y como el cuerpo desnudo que está expuesto ante la inclemencia del clima o ante el poder de aquel que, al percatarse de su vulnerabilidad, puede violentarlo al verlo desprotegido, al verlo *desnudo*.

En este sentido, surge también la exigencia ética que el *rostro* reclama como imperativo, pues ante tal condición que revela vulnerabilidad es, al mismo tiempo, susceptible de recibir injusticias, así como las figuras bíblicas más vulnerables de las cuales Yahveh mismo exige cuidado para ellas: *el extranjero, la viuda y el huérfano*. Aunque para el lituano, quien representará hasta cierto punto esta noción de rostro que venimos anunciando será el extranjero, sobre todo, por su condición de extrañeza en un terreno desconocido en el que está, por su condición vulnerable, por su condición desnuda, expuesta a las injusticias del mundo. Ante esto, Levinas apunta lo siguiente: “El Otro, el libre, es también el extranjero. la desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 97-98.

¹⁴⁷ *Idem*.

siente frío vergüenza de su desnudez. La existencia $\chi\alpha\theta$ `αυτό es, en el mundo, una miseria. Hay allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica.”¹⁴⁸

Ante esta vulnerabilidad del Otro que se manifiesta en virtud de su *rostro*, y que, al mismo tiempo se revela como indigencia, como hambre; para el filósofo de Kaunas, exige respuesta, exige una actitud de donación por parte del yo que es sobresaltado por esta epifanía que *expresa* debilidad, que exige justicia; dice el lituano: “Esta mirada que suplica y exige – que sólo puede suplicar porque exige– privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar [...] esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre.”¹⁴⁹

Como podemos ver, es esta condición desnuda del *rostro* lo que nos pone en relación ética con el Otro, en la medida que dicha condición nos exige salir de nuestra zona de confort, ahí donde el yo está acostumbrado a homologarlo todo, a reducirlo todo a sus fronteras de conocimiento. El rostro nos exige una actitud de donación hacia él, de especial atención que busque hacerle justicia, ponerlo en primer lugar, pues tiene hambre, tiene sed, necesita un techo, es violentado a todas horas, necesita justicia.

Es por eso, que, el *rostro* es un imperativo, un mandato que cuestiona a la conciencia y desarma toda intencionalidad y gozo. En esta misma línea, El filósofo de Kaunas en su obra, “*La huella del otro*”, nos dice: “La presencia del rostro significa, así, una orden irrefutable –un mandamiento- que detiene la disponibilidad de la conciencia, la conciencia es puesta en cuestión por el rostro [...] el rostro desarma la intencionalidad que lo observa”.¹⁵⁰

Es en este sentido, en el que estamos atados éticamente al Otro, el *rostro* nos muestra su resistencia a ser poseído por mi pretensión de *poder*, detiene mi posibilidad de ejercer violencia en su contra, aunque, hay que tomar en cuenta, que esta resistencia que ejerce el *rostro* y que me impacta como imperativo, como mandato, aún así, no es insuperable, es decir, a pesar de revelar la trascendencia, la vulnerabilidad, la resistencia a la posesión y exigirme cuidado; aun con esto, el yo siempre puede cerrarse a la escucha de la *voz*, del

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ E. Levinas, *op.cit.*, *La huella...*, p. 62.

Discurso, de la *palabra* del Otro que exige justicia, es por esto, que el *rostro* como imperativo es, ante todo, cuestionamiento a *mi poder de poder*, de mi libertad. Levinas nos dice:

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aun apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación sólo es posible por la apertura de una dimensión nueva. En efecto, la resistencia a la toma no se produce como una resistencia insuperable, como la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella, como la distancia de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro aun, cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento.¹⁵¹

El *rostro*, no es como vimos, un imperativo que coacciona o impide la plena libertad del yo, sino que es imperativo que la cuestiona, la pone en una dirección distinta, en donde se exige y se invita a estar abierto a la apertura de la *enseñanza*, pues sólo así, el yo será capaz de responder con generosidad y bondad al llamado del Otro que revela su condición vulnerable y de necesidad de justicia.

Es por esto, que, para el lituano, el Otro es el *prójimo*; aquél, del cual se nos exige, como un mandato que viene de *altura*, cuidarlo, *amarlo* y *responder* por él. Patricia Corres Ayala, a quien ya hemos citado anteriormente nos dice al respecto: “La forma del prójimo es rostro; este me significa una responsabilidad que es imposible evitar, que antecede a toda elección libre, a todo pacto y a cualquier contrato social.”¹⁵² En sí, La libertad de ponernos a la disposición del Otro, es anterior a mi libertad autónoma de responder por mis propias necesidades antes que las del *prójimo*.

2.4 La responsabilidad infinita, un llamado que nos antecede

Como hemos visto hasta ahora, la manifestación del *rostro* como *expresión* es particular, principalmente por su negación a ser contenido, por develarse como epifanía que trae consigo su entendimiento propio sin que alguien lo revista de contenidos o ideas previas o conclusiones futuras que le den el poder de poseerlo, ya sea desde el conocimiento o desde el disfrute egoísta del gozo. En este sentido es que Levinas nos decía que el *rostro* va *desnudo*, no adornado con la luz externa y ajena que, como a cualquier objeto del mundo, lo define y delimita para ser asimilado, conocido o disfrutado.

¹⁵¹ Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 211.

¹⁵² P. Corres Ayala, *op. cit.*, p, 77.

El *rostro* está desnudo porque trae consigo mismo su propia luz que es *expresión* nueva y desconocida para quien se le revela, en este sentido, aparece como lo *extraño*, lo radicalmente Otro, pues no pertenece en ninguna medida a lo que el yo conoce y puede hacer suyo. El *rostro* del Otro, trae consigo su propia historia, su propio *Discurso*, diferente a todo discurso anteriormente pronunciado, por eso, aparece a la puerta de la casa del yo y lo *incomoda*; este es el sentido de *extranjero* que Levinas quiere que entendamos: ese *extranjero* que viene de una tierra lejana que no es la nuestra, que llega a un lugar que no es el suyo, por esto, es el *vulnerable*, aparece en nuestra puerta desprotegido, susceptible y expuesto a la inclemencia del clima, padece hambre, ha sufrido vejaciones en el camino por su condición de extraño, ha padecido la *injusticia*.

Ahora bien, el *rostro*, como vimos anteriormente, no se sobrepone al poder del yo por medio de un impacto violento que inmovilice su libertad de actuar siempre en favor de sí mismo, pasando ahora a la acción en favor primero del Otro, sino que, ante todo, el *rostro* que se presenta como lo extraño, como el *extranjero* que toca a la puerta e incomoda con su presencia, más bien, *cuestiona* la libertad del yo, cuestiona su actuar siempre en favor de sus propios intereses, dejando de lado la necesidad de aquel que toca a su puerta y exige, sin obligar, ser escuchado; en este sentido, se inaugura la conciencia moral que da paso a la ética en la relación con el Otro, así lo dice el lituano: “si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral [...] Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo.”¹⁵³

Es mediante este cuestionar por parte del *rostro*, lo que despierta en el yo una capacidad de respuesta ética que, dirá Levinas, es anterior en el tiempo, es decir, pertenece al orden de lo infinito, así como la trascendencia misma del Otro manifestada en ese mismo *rostro* que cuestiona mi libertad. En esta medida, ha nacido una responsabilidad que antecede a toda experiencia de libertad manifestada en el tiempo presente, es decir, no se trata de una responsabilidad que se adquiere como decisión libre en el aquí y ahora de manera espontánea, sino que es una responsabilidad que trasciende el tiempo común, nace en el pasado, pero no en nuestro pasado histórico que deviene en memoria al presente, sino en un pasado anterior al tiempo mismo, anterior a todo recuerdo, un pasado *inmemorial* que es testigo del

¹⁵³ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 123.

surgimiento de la responsabilidad infinita que me ata al cuidado del Otro; en este sentido, el lituano nos dice:

La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento», de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la día-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no presente y todo lo representable, descarte que a su modo –un modo que habrá de precisar– sirve de signo al responsable.¹⁵⁴

Esta forma pre-original en la que la responsabilidad por el Otro se manifiesta con anterioridad a todo tiempo histórico y a todo lugar en el espacio, sin embargo, encuentra su manifestación fáctica en el tiempo presente de la historia, justamente, a través de los actos de bondad que realizamos en favor de las necesidades de ese Otro que aparece delante de nosotros y que, con la manifestación de la desnudez de su *rostro*, cuestiona nuestra libertad, exige nuestro cuidado, en sí, activa nuestra responsabilidad infinita por él.

Si recordamos, la forma en la que el *rostro* se expresa ante nosotros y nos muestra su desnudez, es mediante la *expresión*, mediante el lenguaje. Lenguaje que se identifica como Discurso sin referencia previa, es decir como discurso que nunca se ha *dicho*. En este sentido, Levinas nos lleva a la reflexión de que si hay un lenguaje que exprese la responsabilidad infinita de la cual somos acreedores antes de tan siquiera haberla aceptado, “responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso”,¹⁵⁵ dicho lenguaje, pre-originario, anterior a todo lenguaje y palabra del mundo ya pronunciada, el lituano la llama o identifica con la *pasividad* del *Decir*.

Levinas, trata de diferenciar estas dos concepciones, el *decir* y lo *dicho*, cuestión que aborda en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; pero antes de abordarla, el Dr. Gibu, en su obra anteriormente citada, nos ayuda a esclarecer lo siguiente respecto a estas dos acepciones:

La pasividad del Decir anuncia el ámbito donde Levinas quiere colocar el origen del lenguaje. Nos equivocáramos si pensáramos que el lenguaje nace de nuestro contacto con las cosas, de la relación mente-cuerpo, de la estructura sintáctica de nuestro pensamiento, de los procesos lingüísticos que la ciencia es capaz de describir. Todo este ámbito descriptible del lenguaje pertenece a lo que Levinas denomina lo Dicho. El lenguaje procede de un nivel anterior al de lo Dicho, surge en el Decir, que es

¹⁵⁴ E. Levinas, *op. cit.*, *De otro modo...*, p. 54.

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 106.

el ámbito de la proximidad. Esta anterioridad o pasividad del Decir refiere a un resquicio en la subjetividad que nos abre al ámbito de la significación originaria o, como dice Levinas, a la significación de la significación.”¹⁵⁶

Ante esto, podemos distinguir, aquello de lo que el mismo filósofo de Kaunas ha venido anunciando a lo largo de su pensamiento, en donde el terreno del lenguaje *Dicho* es el que contiene la significación del sentido de las cosas del mundo, de su esencia que los define, la cual se pronuncia mediante las palabras que transmiten los conceptos previamente establecidos y que forman parte de la totalidad en la que todo, en cuanto *es*, puede reducirse a lo Mismo; más adelante el Dr. Gibu apunta lo siguiente: “Lo dicho en tanto lenguaje de esta totalidad, se manifiesta a través de un sistema de nombres que identifica cosas y designa sustancias. Esta designación se realiza a través del verbo *ser* en el acto de predicación. Se puede decir que gracias a este verbo todo se convierte en fenómeno porque todo puede ser designado.”¹⁵⁷

Con esto, debemos entender bien que, en el ámbito de lo *dicho*, en donde los fenómenos se manifiestan en el tiempo sincrónico del presente histórico, es en donde, incluso, el Otro, puede devenir objeto en función de ser susceptible a la aprehensión intelectual, lo cual, lo expone siempre a ser colonizado, violentado por los poderes del yo que pueden reducirlo al Mismo o, si no forma parte de sus proyectos más ambiciosos, incluso, puede llegar a erradicarlo.

Es por esto, que, Levinas, busca el momento previo del mismo lenguaje, ahí donde no puede haber significaciones previas que reduzcan la experiencia del Otro al concepto, a la significación ya establecida previamente; sino que, ante todo, pueda reconocerse el momento del lenguaje que no tiene antecedente ni significación dada, es decir, ahí, donde el lenguaje sea el puro *Decir*. Es en este momento del lenguaje, en donde el lituano encontrará justamente la posibilidad de una responsabilidad que no sea susceptible de ser elegida en el tiempo, en la historia del yo, sino que, en virtud de su *anterioridad inmemorial*, le es impuesta, Levinas dirá: “Ahora bien, la responsabilidad para con el otro no podría resultar

¹⁵⁶ R. Gibu, *op. cit.*, *Proximidad...*, p. 121.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

de un compromiso libre, esto es, de un presente, sino que excede de todo presente, sea actual o sea representado. De este modo se encuentra en un tiempo sin comienzo.”¹⁵⁸

En este sentido, la responsabilidad no debe ser entendida como aquella que nace en la autonomía del yo que, por libertad, es decir, espontaneidad, se es capaz de elegir o, fácilmente, hacerla a un lado, esto, porque proviene justamente de la interioridad del yo, el cual siempre se encuentra sumergido en el tiempo presente, ahí donde hay posibilidad de elección. Por el contrario, dicha responsabilidad infinita, originalmente diacrónica, antigua e inmemorial, sólo puede darse en el ámbito del *decir*, ahí en donde el lenguaje no ha *dicho* nada absoluto, ahí en donde el lenguaje es anterior al tiempo; ahí es en donde se funda la responsabilidad que no hemos elegido por voluntad, la cual, es apertura infinita que nos pone en relación y escucha atenta de lo que el Otro dice y solicita. En la enciclopedia de filosofía, *Aprender a pensar*, en su edición dedicada a Levinas y escrita por el filósofo Jaime Llorente Cardo, nos dice lo siguiente:

En efecto, el sujeto adopta esta carga, esta responsabilidad como guardián del otro sin que ello medie su voluntad, es decir, se encuentra ya abocado irremediamente a ella lo desee o no. No hay posibilidad de rechazo o disenso: el yo está pasivamente rendido y expuesto a esa responsabilidad impuesta desde un pasado que ni siquiera es capaz de recordar, un pasado que lo aboca al bien de manera necesaria e irrenunciable. La responsabilidad se manifiesta aquí, en términos de deuda contraída ya desde siempre con el rostro de los otros cuya miseria me interpela con anterioridad a que yo decida libremente corresponder o no a ella y a la que no puedo renunciar. Aquí el yo carga sobre sí, con una deuda o una falta que él no ha contraído ni cometido, pero que le conciernen y comprometen como responsable. En caso de que la responsabilidad ética para con el otro hubiese sido adquirida en un momento determinado del tiempo, en un instante susceptible de ser recordado, y de forma consciente y voluntaria, entonces podría ser revertida en otro momento posterior del tiempo cuando el sujeto decidiese libremente hacerlo. Pero si, al contrario, ese compromiso ha tenido lugar de algún modo en un pasado inmemorial previo al propio tiempo y sin que el sujeto implicado lo haya aceptado libremente, entonces no es susceptible de ser rescindido o derogado.¹⁵⁹

La responsabilidad infinita es, entonces, la experiencia previa que se funda en el *Decir*, ahí donde todo fenómeno de la existencia aun no se ha manifestado, pues, sólo en ese momento previo y trascendente puede darse la posibilidad de una relación verdadera con el Otro, con el que con su *rostro vulnerable* nos revela la trascendencia, cuestiona nuestra libertad y nos obliga a responder por él antes que nuestras necesidades y deseos de posesión, esto, en virtud de esta responsabilidad anterior a todo tiempo histórico que nos obliga a acatar el mandato del *rostro*: ¡No matarás! Y a decir en todo momento al Otro ¡heme aquí!

¹⁵⁸ E. Levinas, *op. cit.*, *De otro modo...*, p. 105.

¹⁵⁹ Jaime Llorente Cardo, *Levinas*, RBA colecciones, Aprender a pensar, España, 2015, p. 108-109.

2.5 La hospitalidad, ser-para-el-otro.

En el apartado anterior, pudimos dar cuenta de la responsabilidad infinita, esa que se funda en el momento previo del *Decir* y que nos pone en una relación obligada que busca siempre el bienestar del Otro antes que la del *yo*, pues, como también vimos, hay un *rostro* que nos revela su *desnudez* mostrándonos esta condición de extranjero que necesita ser escuchado o, lo que es lo mismo, ser acogido, recibido en nuestra casa, atendiendo y aliviado su pesar, velando por su necesidad antes que la mía; en este sentido, se vive la *hospitalidad* para con el Otro.

Aunque Levinas no refiere como tal o utiliza muy poco esta palabra de hospitalidad, sobre todo en *Totalidad e infinito*, en donde se revela esta acción ética que le concierne al *yo*, sin embargo, dicha idea, puede comprenderse y adecuarse a la noción de *acogida*, la cual siempre está referida como esa apertura que se juega en el *Decir* y no en lo *dicho*, como recibimiento sin ideas previas de ese *rostro* que revela su desnudez, mostrándonos su fragilidad, su indigencia, su necesidad de ser acogido, así como Levinas ya nos dijo: “Acojo al Otro que se presenta en mi casa al abrirle mi casa.”¹⁶⁰

Para el lituano es en esta actitud de apertura hacia ese Otro extranjero que viene de otra tierra extraña en donde se concreta en el presente histórico una obligación inmemorial que hace posible la *bondad* con la que se está dispuesto a recibir al Otro, a *acogerlo* en nuestra casa y atenderle a pesar de la incomodidad que pudiera representar a la seguridad del *yo*, en este sentido, el *yo* convive y se relaciona con el Otro en las sendas de la trascendencia, lo metafísico, lo irreductible, en la ética que lo obliga a la acción hospitalaria. Ante esto dirá Levinas: “Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito –en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro– le hemos reservado el término de intencionalidad, de conciencia de... Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización.”¹⁶¹

Es importante tener en cuenta que para Levinas en esta actitud hospitalaria, en donde se recibe a la alteridad, el *yo* que, en este caso es conciencia de sí, no sale como tal de su casa, de su interioridad, pues, no es que este pierda como tal su diferencia propia en relación

¹⁶⁰ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 189.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 303.

con el Otro, sino que, justamente, lo acoge en su misma casa, deja que el otro entre y no sólo le da de comer, le da su comida, el lugar principal en la mesa, lo deja dormir en su cama, en sí, se comporta como anfitrión. Así expresa el lituano esta idea:

La conciencia de sí no es una réplica dialéctica de la conciencia metafísica que tengo del Otro. Y su relación consigo es además *representación* de sí. Anterior a toda visión de sí, se cumple sosteniéndose en sí misma: *se implanta en sí* como el cuerpo y se mantiene en su interioridad, en su casa. Cumple así positivamente la separación, sin reducirse a una negación del ser del cual se separa. Pero precisamente así puede recibirlo. El sujeto es un anfitrión.¹⁶²

Es importante entender que no hay *cogida* sin *rostro*, es decir, sólo en la medida en la que el yo ha sido interpelado en su libertad y se ha sensibilizado por la desnudez de ese *rostro*, es como puede estar abierto a la llegada de ese extranjero que viene y toca a la puerta, en esta misma idea, está involucrada la noción de estar abiertos a la enseñanza, pues, ahí en esa condición de vulnerabilidad que revela el Otro, al mismo tiempo, se revela el Maestro que viene a enseñarnos algo que está más allá de nuestro propio poder, nos viene a mostrar la trascendencia.

Es en este movimiento del Otro, acción de llegar primero, lo que nos mueve después a nosotros a la acción de acogida de ese *rostro*, es decir, no es que la hospitalidad sea un movimiento de acción voluntaria y libre del yo, acción que nace en el tiempo histórico del presente, sino que, en tanto que el yo es responsable del Otro a partir de un pasado inmemorable, es decir, infinito, nuestra acción ética deja de ser autónoma, libre, y, por lo tanto, la hospitalidad del yo, acción ética, será más bien *inspirada*.

Esta situación, es importante tenerla muy en cuenta, ya que nos sigue mostrando que la relación con el Otro inicia, justamente, en el Otro y termina en él, cuestión que también nos enseña que la libertad del yo, entonces, es heterónoma, es decir, es repuesta a la voz del Otro que nos revela mediante el *rostro* su debilidad y su indigencia; situación que nos mueve a la acción ética, la cual se traduce como acogida o, en otras palabras, hospitalidad.

Dicho lo anterior, no es que el yo esté en una situación de alienamiento, es decir, reducido o esclavizado violentamente por el Otro, sino, más bien, como se dijo arriba, el yo actúa *inspirado*, lo que quiere decir para Levinas que el yo se conforma a sí mismo, en este sentido por *substitución*, es decir, que sólo el yo deviene en sí como un yo por la anterioridad

¹⁶² *Idem.*

del Otro, el cual, va primero antes que el *yo* mismo; por lo tanto, la heteronomía del Otro es antes que la autonomía del yo.

Siguiendo esta línea, Jaime Llorente Cardo, quien citamos anteriormente, nos esclarece esto de la siguiente forma diciendo: “El yo se constituirá con posterioridad y gracias a la relación intersubjetiva que establece con otros, porque es merced a esa relación que el yo individual se convierte verdaderamente en un sujeto ético. La conciencia de uno mismo como sujeto autónomo presupone, pues, la previa experiencia de la heteronomía de la apertura a los otros y no existe sino por ella.”¹⁶³

Para Levinas, sólo se puede actuar de manera ética cuando ha habido lo que él llama, y que hemos mencionado arriba, sustitución, es decir, cuando el yo es capaz de identificar primero las necesidades del otro antes que las propias, es constituirse *yo* por la heteronomía del Otro, en esto consiste la sustitución entonces, *ser-para-el-otro*. Ante esto, Jaime Llorente dice: “Así pues, el yo, el sujeto, no es concebido ya en términos de un elemento que existe prioritariamente para sí mismo, sino –siguiendo la expresión de Levinas– como un «*ser-para-el-otro*», esto es, como alguien a quien la suerte que haya de correr el otro le importa más que la propia.”¹⁶⁴

En este sentido, cuando el *yo* está sumergido en la experiencia misma del infinito que es el Otro, toda su actitud es de apertura, es decir, *hospitalidad*. Es por esto que Levinas puede decir como tal: “El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos.”¹⁶⁵ Este es el sentido de la hospitalidad, siempre estar dispuestos y abiertos a recibir al Otro, recibir su extrañeza, su otro modo de ser, reconociendo su lugar originalmente primario en su relación con el *yo*, pero, sobre todo, atendiendo su vulnerabilidad, *desnudez* que se manifiesta también, como vimos, en *desnudez* y vulnerabilidad física que necesita ser atendida. J. Llorente nos dice:

Esta referencia a la alteridad del otro se traduce «materialmente» en el hecho de que el otro debe importarme también –y quizá ante todo– en su indigencia y en su miseria puramente materiales, puramente «físicas». Levinas evoca al respecto el mandato bíblico que prescribe «dar de comer al hambriento», «dar de beber al sediento», «vestir al desnudo» o acoger al carente de hogar. Se trataría, pues, de que esas necesidades básicas y materiales que en principio pueden parecer pedestres y simples

¹⁶³ J. Llorente, *op. cit.*, Levinas..., p. 112.

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ E. Levinas, *op. cit.*, *De otro modo...*, p. 183.

desde la perspectiva de la exigencia ética, cobran ahora un significado capital, son investidas de un estatus elevado.¹⁶⁶

En el acontecimiento de la hospitalidad, se puede ver plenamente esto a lo que Levinas ha identificado como *ser-para-el-otro*, ahí donde el *yo* deja su necesidad por atender la necesidad del Otro. En este mismo sentido, se puede decir que el *yo* busca la justicia para el Otro, la cual, comienza cuando se le deja hablar primero, cuando se recibe aquello que tiene que decir, es por esto, que, Levinas dirá: “La justicia es derecho a la palabra.”¹⁶⁷ En un cierto sentido, la hospitalidad, que también es justicia, es atender esa palabra que viene y refleja la vulnerabilidad del Otro cuando dice, tengo hambre, tengo sed, ¡No me mates!

Ahora bien, un elemento más que es indispensable, a nuestro parecer, y que resalta sobre esta actitud ética de hospitalidad que el *yo* ejerce en función de su responsabilidad infinita, es que el *bien* que ejerce mediante la generosidad es una actitud de *justicia* que no espera en ningún momento ser retribuida o recompensada; ya que de ser así, la acción ética sería parte de un movimiento dialéctico que espera el retorno o la superación de aquello de lo que se le ha dado, sobre todo porque este acto de justicia viene del *deseo metafísico* que no se identifica con la necesidad, esto se puede ver cuando el lituano dice: “El deseo metafísico no aspira al retorno.”¹⁶⁸

En este sentido, el bien y la generosidad que caracterizan a la hospitalidad refleja la relación *asimétrica* entre el *yo* y el Otro, es decir, no puede haber en el *dar* del *yo*, la espera de la retribución o de la recompensa, pues en esto consiste justamente la generosidad del bien, cuestión que para Levinas se hace explícita en lo que éste entiende como la *obra*, idea que toca en su libro llamado: *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, en donde la *obra* que el *yo* o el *Mismo* realiza en función del Otro es algo que se extiende hacia el porvenir y que no tiene garantía de retorno a éste; ahí el filósofo dice: “La obra pensada radicalmente es, en efecto, un movimiento de lo mismo hacia lo Otro que jamás retorna a lo Mismo.”¹⁶⁹

¹⁶⁶ J. Llorente, *op. cit.*, Levinas..., p. 116-117.

¹⁶⁷ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 302.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

¹⁶⁹ Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, España, Síntesis, 2005, p. 272.

Este nuevo paradigma ético, sin duda, es un despropósito para el propio paradigma de la igualdad y la reciprocidad entendidas como máximas morales a alcanzar dentro del estatus ontológico tradicional, pues, en lo que Levinas nos propone, no existe el elemento del retorno y la simetría, ya que, desde estos elementos, no hay posibilidad para la *excedencia* misma que la bondad requiere; ante esto, P. Corres Ayala, nos menciona lo siguiente:

La obra exige generosidad porque no vamos a dar en igual proporción que aquello que recibimos, sino más; siempre hay un excedente. En este sentido, la obra tiene como condición la ingratitud, es decir, la asimetría entre el yo y el otro, entre el que da y el que recibe [...] Obra, generosidad, bondad y asimetría se corresponden, porque si hubiera retorno, si se regresara lo que se da, no se cumpliría la bondad; si se buscara reciprocidad, no existiría la generosidad; ella no funciona, de acuerdo con un sistema de déficit y compensaciones [...] A la generosidad la mueve querer hacer el bien, procurar el bienestar del otro y preparar un mundo mejor para los que vienen después.¹⁷⁰

Finalmente, podemos decir que en esto consiste el proyecto ético filosófico de Levinas, en mostrarnos la *forma otra* de entender nuestra propia experiencia de existentes aquí en el mundo, en donde podamos dar cuenta, de que la subjetividad no es un fenómeno aislado que se *dé a sí y por sí mismo*, sino que debemos sensibilizarnos ante el reconocimiento de una alteridad que está delante de nosotros, es anterior a nosotros y que, por virtud de ella, somos conscientes de nuestra propia existencia, situación que le otorga un lugar de primacía por delante de nuestros propios intereses.

Así, ante tal reconocimiento, lo cual es algo complejo de admitir, el *yo*, puede estar abierto a la enseñanza que viene del Otro, a reconocer y mirar su *rostro* que manifiesta tanto su vulnerabilidad como su trascendencia, lo cual, nos limita en nuestra libertad, en nuestra pretensión de poder sobre el Otro, abriéndonos así, a la posibilidad de responder por él, ser hospitalarios y decirle en todo momento: *¡Heme aquí!*

¹⁷⁰ P. Corres, *op. cit.*, *La alteridad...*, pp. 91-92.

Capítulo III: La ética de Levinas y la fenomenología del paciente terminal. Una vía para pensar de otro modo el problema de la eutanasia

*Ver el rostro es hablar del mundo.
La trascendencia no es una óptica,
sino el primer gesto ético.*

Emmanuel Levinas

3.1 ¿Es posible abordar la bioética y la eutanasia desde la ética levinasiana?

Como ya habíamos anticipado en la introducción del capítulo dos, dedicado por completo al pensamiento de Emmanuel Levinas, la intención de este trabajo es principalmente preguntarnos si es posible desde las categorías éticas filosóficas del lituano, pensar una *manera otra* el fenómeno de la eutanasia, principalmente cuando se tiene sobre entendido que el filósofo de Kaunas nunca llevó por cuenta propia su quehacer filosófico hacia estas cuestiones concretas enmarcadas en el campo de la reflexión bioética.

A pesar de tener claro que la ética del rostro que Levinas desarrolla a lo largo de su obra no se encamina hacia los rumbos bioéticos y mucho menos hacia el problema de la eutanasia, esto no quiere decir que no podamos pensar partiendo desde sus conceptos o categorías éticas de la alteridad o heteronomía los fenómenos que en el campo de la bioética se desarrollan, principalmente el que nos atañe en este trabajo, la eutanasia entendida como *muerte digna*, aun cuando -como también apuntamos en la introducción del capítulo anterior- la única *prescripción* que podemos encontrar patente en la filosofía del lituano es la que el rostro mismo del Otro impone: ¡No matarás!

En este sentido, y por la naturaleza del tema que nos interesa, anunciamos que tendremos que tomar cierta distancia o dejar de seguir *a pies juntillas* la radicalidad del pensamiento del lituano, sobre todo en lo que respecta a la *ley* que exige el *rostro* del Otro, esto, en el fenómeno únicamente exclusivo de la vivencia o experiencia fáctica que un paciente en situación de enfermedad terminal puede llegar a padecer, pues, el acontecimiento de la existencia para estos casos particulares, exige, más allá del acompañamiento y el cuidado necesarios, replantearse hasta qué punto la exigencia del *mandato* puede ser suspendido ante la *petición* de este paciente de ser ayudado a tener una muerte digna.

En esta misma línea, no podemos olvidar que, como también ya habíamos hecho mención, al lituano se le ha reprochado el haber cerrado la ética exclusivamente al *cara a cara* de la relación humana, dejando por fuera otras formas de vida, tal como el caso de la crítica que Hans Jonas le hace a Levinas por no haber pensado la cuestión de la relación ética con los animales¹⁷¹. Así, bajo este presupuesto es que no podemos dejar de lado la posibilidad de llevar a *terrenos otros* la ética del lituano, algo que sin duda podemos afirmar el mismo filósofo de Kaunas no estaría en contra, ya que siguiendo el mismo espíritu de la fenomenología, escuela y método que utiliza para desarrollar su pensamiento, siempre se debe estar abierto a pensar el mundo y sus fenómenos desde una mirada o perspectiva distinta.

También, nos afirmamos en la idea de que Levinas no estaría en contra de llevar su ética a espacios o *terrenos otros*, si tomamos en cuenta lo que el filósofo de la liberación Enrique Dussel¹⁷² menciona en su libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*; en donde haciendo alusión a una charla que tuvo directamente con el filósofo de la alteridad, menciona que éste llegado a un punto en la conversación sobre las experiencias totalizadoras de Europa y la intervención colonialista de este continente sobre otros pueblos o naciones, tuvo que admitir que su concepción de alteridad estaba limitada a la experiencia del hombre europeo, por lo que no había considerado que el Otro (*l'Autri*) pudiese ser el indio, el africano o el asiático. Así lo expresa Enrique Dussel:

Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 puede comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” (*Autri*) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”.¹⁷³

¹⁷¹ Esta situación fue explicitada un poco más en la introducción del capítulo dos en la página...

¹⁷² Enrique Dussel, filósofo nacido en Argentina y nacionalizado mexicano tras su exilio político en 1975. Perseguido por la dictadura militar y víctima de atentado de asesinato con bomba en 1973. Es considerado uno de los más grandes filósofos latinoamericanos del siglo XX y XXI. Fundador de la filosofía de la liberación y de la postura filosófica llamada el “giro descolonizador” o “giro descolonial”.

¹⁷³ Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires Argentina, 1975, p. 8.

Bajo esta perspectiva, en donde el mismo Levinas reconoce que su concepción sobre quién es el Otro tenía un sesgo limitante que no le permitía ver que el Otro podrían llegar a ser otras alteridades colonizadas por el propio hombre europeo es que podemos aventurarnos de una o cierta manera, tal como lo harían otros pensadores como Hans Jonas o el mismo Enrique Dussel, a separarnos de la radicalidad del pensamiento ético del lituano enmarcado en la *radicalidad* del mandato del rostro, para así llevar sus categorías o conceptos al terreno de la bioética, pero, sobre todo, al terreno del fenómeno de la eutanasia.

Tenemos que decir que tratar de llevar al terreno de la bioética las categorías éticas del filósofo de Kaunas, no es algo nuevo, ya que ha habido especialistas en este campo que no han dejado desapercibidas los conceptos levinasianos para pensar de una forma ética distinta los dilemas propios que le aquejan, tal es el caso del ecólogo y ambientalista estadounidense Aldo Leopold, quien trata de pensar a la naturaleza desde la idea de alteridad levinasiana, en donde dicha naturaleza anuncia en sí misma un *rostro* que refleja dignidad y posible trascendencia, lo que le exige al ser humano dejar de verla como mundo a la mano con fines únicamente utilitarios.¹⁷⁴

En esta línea, pero ya abocado a la cuestión de los enfermos incurables, el filósofo, trabajador social y profesor en la Universidad de Navarra, Francisco Idareta Goldaracena, introduce la postura ética de Levinas de la hospitalidad y el cuidado del Otro en la figura del enfermo terminal, en donde los trabajadores sociales deben asumir la responsabilidad infinita como posición moral y ética para *acompañar* hasta el último momento a estos pacientes, los cuales requieren de un compromiso irrenunciable de cuidado ante el estado de dolor y sufrimiento que padecen dado que encarnan la vulnerabilidad misma que exige y mueve al *yo* a atenderle y escucharle en lo que requiere.¹⁷⁵

A partir de lo anterior podemos concluir que llevar la filosofía ética de Levinas al campo de la bioética es posible en tanto que los dilemas que le atañen tiene que ver con una alteridad viviente que de entrada refleja en sí misma una vulnerabilidad dispuesta a ser acogida o rechazada en aquello que necesita, por lo cual, pensar en términos de *rostro*,

¹⁷⁴ Cfr. Aldo Leopold, *La ética de la tierra*, Revista ambiente y desarrollo, 23 (1) Santiago de Chile, 2007, p. 30.

¹⁷⁵ Cfr. Francisco Idareta Goldaracena, *La ética de Emmanuel Levinas en la intervención social con enfermos terminales*, Navarra, UNAM, 2014, p. 31.

responsabilidad infinita y hospitalidad es posible en el dilema que representa el fenómeno de la eutanasia, en donde el paciente terminal incurable necesita, ante su condición particular de existencia en el mundo ser atendido y escuchado con apertura, dando un paso atrás para dejar que el Otro vulnerable y sufriente a través de su rostro nos enseñe algo nuevo que *exceda* todas nuestras categorías de comprensión, asumiendo con esto, la postura ética de *¡heme aquí!*

Es claro que no podríamos estar en contra de pensar de manera directa o indirecta que la filosofía ética de Levinas es posible llevarla a cabo o ser aplicada en el trato de pacientes enfermos, sobre todo, si se trata del dolor y el sufrimiento de un paciente con enfermedad terminal incurable o de un paciente inmovilizado en su totalidad que, en la vivencia de su condición corporal de vida, expresan o manifiestan las huellas de esa condición de *vulnerabilidad* de la que el lituano habla y a la que nos llama a atender. Sin embargo, como vimos más arriba, en el intento de pensar las categorías levinasianas dentro de estas situaciones médicas particulares como en el caso de Francisco Idareta, la *responsabilidad infinita* se adscribe únicamente al compromiso moral irrenunciable de *acompañar, cuidar y procurar* al paciente hasta el momento natural de la muerte, algo de lo que no podríamos estar más que de acuerdo en que se debe llevar a cabo si asumimos que el sufrimiento del Otro nos exige acompañamiento y *hacernos cargo*.

No obstante, no se puede dejar de lado el hecho de que si algo ha puesto en el ojo del huracán como dilema ético a este particular grupo de pacientes es, precisamente, que algunos de ellos toman la “controversial” decisión, ante su condición particular de vida, solicitar se les ayude a tener una *buena muerte* o, como tal, una muerte digna que les permita terminar un padecer que manifiestamente es insufrible y no les permite continuar en las mejores condiciones físicas y emocionales su existencia en el mundo.

Ahora bien, en primera instancia, la controversia o el dilema ético de entrada se da, como ya explicamos en el primer capítulo, en la *tensión* que hay entre la voluntad del paciente de acceder a la muerte médicamente asistida y la atención al valor supremo de mantener y preservar la vida humana por encima de todo, lo cual, se sustenta en el argumento religioso de la vida como *don* de Dios, en el juramento hipocrático del personal médico y en la racionalidad moral del imperativo categórico kantiano, lo cual ha devenido, al menos desde

la modernidad hasta nuestros días, en leyes jurídicas que le impiden a estos pacientes acceder a la eutanasia, así como al personal médico y ajeno a este, ayudarles a *bien morir*.

Ahora, en segunda instancia, pensar que la decisión del paciente pueda ser atendida desde la filosofía de Emmanuel Levinas nos presenta un dilema adicional, dado que desde su propio pensar ético filosófico esta decisión, de entrada, no podría tener cabida de ser escuchada ante una ley irreductible que el *rostro* del Otro nos impone al decirnos *¡No matarás!*, lo cual, nos ayuda a entender el por qué cuando se ha llevado a este campo la ética del lituano sólo se atiende la cuestión del acompañamiento y el cuidado del Otro desde el sentido de hospitalidad hasta el final de la vida natural del paciente.

En esta línea, no podemos dejar también de lado el hecho de que la filosofía de Levinas trata de ser un contrapeso a la idea *del ser para la muerte* de Heidegger, para quién la muerte es el punto final y definitivo que cesa todas las posibilidades del *Dasein*, cuestión que lo sumerge en una angustia que le hace tomar una postura o un *modo de ser* de cara a la existencia ante el reconocimiento de la posibilidad de la nada. Asimismo, la muerte en Heidegger es algo que sumerge y preocupa al *Dasein* en su propia existencia individual y concreta, en sí, el saberse *de cara a la muerte* es una angustia que inicia y termina en el *Dasein*, pero no lo relaciona directamente en un sentido de preocupación por el Otro y la muerte del Otro.

Por el contrario, para el filósofo franco-lituano la muerte como tal no representa, en primer lugar, un punto final que sólo afecte a la existencia cerrada del *Dasein*, sino que la muerte es un acontecimiento social que afecta y trasciende tanto al que muere así como a aquellos que lo rodean, principalmente porque la muerte, o lo más cercano que tenemos de una experiencia de ella, nos viene dada de segunda mano al ver la muerte de los otros. Respecto a esto, Levinas en sus cursos de la Sorbona de 1975 a 1976, compilados en una sola obra llamada: *Dios, la muerte y el tiempo*, nos dice lo siguiente:

“¿A caso la muerte está separada de la relación con los demás? [...] es en la relación con el prójimo como concebimos la muerte y su carácter negativo. [...] La muerte –la muerte de los otros– no se separa de este carácter dramático, es la emoción por excelencia, la afección por excelencia. Véase, en este sentido, la evocación de la muerte de Sócrates en el *Fedón*. Junto a aquellos que encuentran, en su muerte, todos los motivos para tener esperanza, algunos (Apolodoro, «las mujeres») lloran más de lo

debido, lloran sin medida, como si la muerte fuera un exceso. No es más que un paso, una partida y, no obstante, es una fuente de emociones que se opone a cualquier esfuerzo consolador”¹⁷⁶

Esto, al contrario de la angustia solitaria que experimenta el Dasein ante la certeza de su propia muerte que le asecha en cualquier momento, la muerte para Levinas abre la posibilidad de la ética, en tanto que la experiencia más próxima nos viene de la muerte del otro, lo cual, nos afecta, nos excede, nos deja sin respuestas, pero, al mismo tiempo, nos abre al reconocimiento de una responsabilidad del cuidado de la vida del Otro, pues reconocemos y advertimos que el Otro puede morir.

Por otro lado, para el lituano en la muerte misma hay una huella de trascendencia que se opone al par ontológico *ser-nada*, desde el cual se establece el *ser-para-la-muerte* heideggeriano y la angustia que esta le provoca. Para Levinas, la muerte como “experiencia” de la *nada* no se presenta, como ya habíamos dicho, como una deficiencia del ser que pone límite pleno al tiempo del ser humano, sino que la muerte trasciende al *ser* y a la misma idea de la *nada*, la cual solamente puede ser pensada en su relación con el *ser*; la muerte, por otro lado, no es susceptible de ser pensada en tanto que no es experiencia de conocimiento, ya que nadie puede experimentar o vivenciar su propia muerte.

Para Levinas con la muerte no se termina todo, no es un cierre definitivo que implique la *nada* angustiante a la que Heidegger refería, ya que nuestras acciones se quedan, trascienden y afectan a las generaciones presentes y venideras; la muerte no es la que limita al ser y el *tiempo* del ser, sino aquello que trasciende el ser y lo pone en contacto con el infinito. Patricia Corres Ayala lo manifiesta de la siguiente manera: “En este sentido, el ser no es ser-para-la-muerte, como dice Heidegger, sino ser-para-después-de-mi-muerte, según Levinas. El futuro es el tiempo de nuestras obras, porque los demás van a recibir los efectos de ese transcurrir en el mundo. Desde esta perspectiva, el tiempo no es la limitación del ser sino su entrada al infinito.”¹⁷⁷

Queda claro que para Levinas, la muerte no ofrece una respuesta contundente a la angustia que nace en la conciencia del *ser-para-la-muerte* heideggeriano, ya que, de entrada, la muerte no es el límite o el paso del ser a la nada según el lituano, esto, en función de que

¹⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Dios la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2021, p. 19-20.

¹⁷⁷ P. Corres, *Op. Cit., Ética de la diferencia...*, p.65.

no se ofrece la muerte misma como una experiencia real de conocimiento al *yo*, primero, porque nadie puede vivir su propia muerte dado que toda experiencia de la conciencia se da dentro de la propia existencia, y, segundo, porque la muerte sólo se nos presenta como la *noticia* de la muerte de alguien más que, a pesar del cese de los movimientos vitales de su cuerpo biológico, este nos deja una *huella* que trasciende ese sinsentido del total *anonadamiento* de la nada.

Algo que también debemos tener en cuenta y que nos sigue complicando la posibilidad de pensar la eutanasia desde los planteamientos levinasianos, es que más allá de la noción de trascendencia que puede haber en la cuestión de la muerte, el lituano mantiene una postura siempre en favor de la existencia y la perseverancia en ella a pesar de sus sufrimientos que son parte de la vida misma, para Levinas, incluso, toda aquello que se manifiesta como carencia e insuficiencia de la vida, como el dolor, manifiesta la patencia del gozo de vivir y al mismo tiempo manifiesta el amor por la vida, dice Levinas en *Totalidad e infinito*, “el dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. A partir de aquí, la vida es amada”.¹⁷⁸

En este sentido debemos entender que el amor a la vida, para Levinas, no es lo mismo que el amor por el ser, sino la felicidad misma de ser, es decir, se da un vuelco al carácter ontológico tradicional en donde el ser se identificaba con la vida, por lo cual, en este sentido, debía ser tema de conocimiento y reflexión sobre sí misma, sin felicidad alguna. Sin embargo, el amor a la vida de la que habla el lituano se enmarca en la sensibilidad del *gozo* de la vida misma, en el estar contento, la felicidad plena de ser que, incluso, abarca como vimos el dolor que la vida misma presenta y sus sufrimientos: “El amor a la vida no se parece a la preocupación de ser que se reduciría a la inteligencia del ser o a la ontología. El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad de ser. La vida amada es el gozo mismo de la vida, el estar-contento [...] el amor a la vida no es ni una representación de la vida, ni una reflexión sobre la vida.”¹⁷⁹

El amor a la vida para el lituano se da en el gozo, en la satisfacción del vivir que manifiesta felicidad, así como sus dolores y sufrimientos también, los cuales, son parte de la

¹⁷⁸ E. Levinas, *Op. Cit., Totalidad...*, p. 163.

¹⁷⁹ *Idem.*

vida misma y de su gozo, para Levinas no hay forma de evadir lo que la vida nos presenta en sí misma, aunado a la cuestión de que la existencia como tal se prolonga más allá del tiempo de la duración de nuestra propia existencia que termina con la muerte, por lo que a pesar de que dejemos de existir, el peso de la existencia misma se queda, no hay forma de evadirla, por lo que la búsqueda de evadir la existencia, por ejemplo, con el suicidio, para Levinas es un sinsentido mismo, ya que el peso de la existencia se queda, así lo dice el lituano:

El suicidio es trágico, porque la muerte no soluciona los problemas que el nacimiento ha provocado. Impotente para humillar los valores de la tierra. De aquí que el grito final de Macbeth que afronta la muerte, vencido porque el universo no se deshace al mismo tiempo que su vida. El sufrimiento, a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama el ser al que está anclado. Imposibilidad de salir de la vida. ¡Qué tragedia! ¡Qué comedia! El *taedium vitae* se baña en el amor a la vida que rechaza¹⁸⁰

Desde esta perspectiva podríamos decir que la muerte y, mucho menos, el suicidio, resuelven la tragicidad que la vida misma mantiene como base, la existencia con todo su peso se queda, no hay forma de evadir la existencia, existencia indeterminada que Levinas ve en los personajes de Shakespeare como Macbeth, quien se da cuenta de esa imposible huida de la existencia y, más bien, la asume, la enfrenta con valentía hasta el último momento. Para el filósofo de Kaunas el asumir el sufrimiento, en este caso, es asumir la existencia y cargar con su propio peso tal como lo haría el héroe; en este sentido, en su obra *El tiempo y el Otro*, el filósofo apunta lo siguiente:

Pero la esperanza renace inmediatamente y de ahí las últimas palabras de Macbeth: «Aunque el bosque de Birnam haya vendido a Dunsinane y tú estés frente a mí, tú, que no has nacido de mujer, lucharé hasta el final». Ante la muerte, siempre hay una oportunidad (distinta de la muerte) que el héroe aprovecha. El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad: el hombre que se obstina en encontrar posibilidades. Por tanto, la muerte nunca puede ser asumida [...] El suicidio es un concepto contradictorio.¹⁸¹

En este sentido, podemos dar cuenta del problema que suscita tratar de pensar fenómenos como la eutanasia desde las ideas levinasianas, pues en ella se lee en todo momento una afirmación de la vida que precisamente nos lleva a cuidar bajo cualquier circunstancia la vida del Otro y la propia, sobre todo, porque al menos desde la perspectiva del *yo* o del sujeto, evadir la vida a través de medios contradictorios como el suicidio es para el lituano evadir al mismo tiempo la responsabilidad que tenemos con el Otro. Bajo esta idea,

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 164.

¹⁸¹ Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro*, [Trad. José Luis Pardo Torio], Paidós, Barcelona, 1993, p. 114.

el suicidio es un acto de egoísmo porque antes de nuestra propia vida, primero, está nuestra responsabilidad por la vida del Otro.

Pensar en el suicidio para Levinas, en este caso, es seguir asumiendo la ontología del ser, de la identificación y supremacía del yo que reduce todo el peso de la existencia hacia el *sí mismo*, es desentenderse de nuestra responsabilidad originaria por el Otro, es estar cerrado a dejarse afectar por el *rostro* del Otro y su sufrimiento; así, en última instancia, sería un acto de *injusticia*, de cobardía, la pérdida de la *virilidad*, lo contrario al heroísmo, el estado del llanto y el sollozo; así lo plantea el lituano en *El tiempo y el Otro*:

Mi soberanía y mi virilidad, mi heroísmo de sujeto no pueden ser virilidad y heroísmo en relación con la muerte. En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad de la muerte –y aun en el plano del fenómeno– se produce la conversión del sujeto en pasividad. Y no en el instante del sufrimiento en el que, acorralados por el ser, podemos aún captarlo en el que aún somos sujetos del sufrimiento, sino en el llanto y el sollozo en los que desemboca el sufrimiento. Allí donde el sufrimiento alcanza su pureza, en donde ya no hay nada entre él y nosotros, la responsabilidad suprema se torna suprema irresponsabilidad, infancia. En eso consiste el sollozo, y por ello anuncia la muerte. Morir es retornar a ese estado de irresponsabilidad, morir es convertirse en la conmoción infantil del sollozo.¹⁸²

Como vemos, la filosofía del lituano parece cercarnos por todos los ángulos desde donde la eutanasia puede ser pensada como una posibilidad para el enfermo terminal, primero, porque limita la posibilidad de terminar con la vida de alguien ante el mandato irrenunciable de ¡No matarás! manifestado por la irrupción del rostro y, segundo, porque la posibilidad de pensar el suicidio por parte del paciente sería justamente el cumplimiento de la contradicción de la muerte que no evita salir del peso mismo de la existencia, así como el hecho de la evasión de la responsabilidad primaria que el suicida tiene ante los demás, pero, sobre todo, ante el Otro.

Es por lo anterior que habíamos anunciado, al inicio de este capítulo, que tomaríamos cierta distancia de la *radicalidad* ética del filósofo, dado que en este caso particular de la eutanasia que implica como tal, y a vista de todos, el *acto de dar muerte* a alguien que solicita ser asistido en su *suicidio* ante su imposibilidad de llevarlo a cabo por sus propios medios, nos es necesario, entonces, buscar una ruta distinta que desde el mismo movimiento de escucha, apertura ética y responsabilidad por el Otro sea posible pensar en la emergencia de poner en *cuestión* el mandato del rostro; esto, tomando en cuenta, que a pesar del hecho fáctico de ayudar a morir a alguien que tiene intención de hacerlo, sostenemos que no se trata

¹⁸² *Ibidem*, p. 113.

en el fondo de un acto de violencia o asesinato impulsado desde la voluntad egoísta del yo que toma ventaja de la vulnerabilidad del Otro; también sostenemos que no se trata de un simple y contradictorio acto de suicidio ante la carga y el peso natural de la existencia, sino que estamos delante de un posible acto de bondad y escucha atenta de lo que el Otro *requiere* ante este sufrimiento particular que padece y que parece excedente en sí mismo.

Con esto, no queremos afirmar o dar a entender que desde la filosofía ética de Levinas es posible abrir camino a una nueva prescripción que resuelva el problema de la eutanasia definitivamente, sobre todo porque el pensamiento mismo del lituano no es de intenciones prescriptivas, sino lo que queremos hacer es simplemente preguntarnos y reflexionar si sería posible poner en estado de cuestión o en una especie de *epojé* (suspensión) el mandato que dicta el rostro, eso sí, partiendo sólo del caso particular de la eutanasia, ya que como hemos dicho, creemos que no se trata de arrebatar la vida del Otro a través de un acto de prepotencia, sino de estar abiertos a la posibilidad de aceptar que el ayudarles a terminar mediante una muerte asistida con su dolor y sufrimiento es, posiblemente, un acto de *generosidad* que podría ser enmarcado en la idea de la hospitalidad y de responsabilidad infinita frente al Otro.

Para ello, queremos partir, en un primer momento y dentro de nuestras posibilidades, reflexionando sobre la idea de la muerte en Levinas, pero, ante todo, su idea sobre el *porvenir*, cuestión que, a nuestro parecer, el enfermo terminal pierde en la experiencia límite que experimenta. Igualmente realizaremos una reflexión en torno al dolor que excede *física-existencialmente*, partiendo del análisis fenomenológico que el filósofo español Agustín Serrano de Haro hace sobre la experiencia *atencional* del dolor; para después realizar una reflexión sobre la cuestión de la *angustia* desde el filósofo francés Philippe Nemo, quien desde el análisis de la experiencia de la angustia de Job, analiza este estado existencial que lleva al sufriente angustiado al deseo de la muerte.

Lo anterior es con el firme propósito de tratar de comprender por qué se llega a tomar esta decisión por parte de este grupo particular de enfermos, a los cuales, la existencia misma ya no puede ser recuperada en un cierto sentido hacia atrás (retención), ni vista hacia delante, hacia el futuro (protención), pues, el presente que para el mismo Levinas representa la primacía del tiempo del sujeto en donde este se desarrolla plenamente y que es en donde este

recupera el tiempo perdido y puede soñar y recibir el tiempo que aún está por venir,¹⁸³ para el enfermo que solicita como último recurso la *muerte digna* es porque no hay más posibilidad de una vida plena y digna presente, ni un porvenir para él.

En este sentido, podemos decir que la existencia del enfermo se ha estancado definitivamente en el dolor, el sufrimiento y la angustia; abstraído y arrebatado totalmente por un padecer físico existencial excedente que no ha elegido y que, al mismo tiempo, le implica en todo momento toda la atención de su vivencia en el corto tiempo presente que le queda de vida; para él se ha perdido toda posibilidad de un porvenir diferente a su estado, amparado, incluso, por la ciencia médica que lo ha diagnosticado como incurable.

Desde esta línea es necesario decir también que no nos apartaremos del todo del pensamiento del propio Levinas ni como tal del método fenomenológico que éste utiliza para analizar la existencia misma, sobre todo, en sus obras previas a *Totalidad e infinito*¹⁸⁴, pues, a parte del análisis de la vivencia que el paciente terminal experimenta en torno al dolor y la angustia, haremos una analogía de la concepción levinasiana del ser como *existencia indeterminada* (el *hay* o *il y a*) manifestada como la experiencia del insomnio o *vigilia sin sentido*, cuestión que a nuestro parecer el paciente puede llegar a experimentar en el estado de dolor e inmovilidad permanente, experiencia que le impide, en cierto sentido, no habitar el mundo como existente que toman conciencia (*hipóstasis*) de la existencia misma.

Posterior a esta analogía, volveremos a profundizar en el planteamiento levinasiano de la responsabilidad infinita, ya que ante la vivencia corporal-existencial del paciente no podemos quedar indiferentes delante de una vulnerabilidad manifiesta que nos reclama, sin duda, cuidado y acompañamiento, pero también nos puede reclamar, expresa y conscientemente, ayuda para terminar con dicho sufrimiento. En este sentido, debemos cuestionar si acaso en este contexto particular, la responsabilidad que viene y se nos exige

¹⁸³ En la obra del Dr. Ricardo Gibu, anteriormente citada, nos explica de forma clara esta primacía del tiempo presente que Levinas tiene. Ahí nos dice lo siguiente: “Levinas considera que hay una primacía del tiempo presente respecto al pasado y al futuro. Tiempo presente que sólo puede entenderse como flujo continuo de una conciencia intencional y no como realidad objetiva a modo de compartimento respecto a las otras determinaciones temporales. La recuperación del pasado, así como la orientación al futuro, se realizan en el aquí y ahora. Todos los actos de la conciencia se realizan en el presente de la conciencia. [...] Para Levinas tal supremacía supone la espontaneidad del sujeto sobre la pasividad de la sensibilidad.

¹⁸⁴ Las obras a las que nos referimos aquí, previas a *Totalidad e infinito*, son, principalmente, *De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*.

por parte del rostro vulnerable del Otro, que en este caso es el paciente, nos puede llevar a plantear si es posible poner en cuestión el mandato, ya que, lo que la voz del otro solicita, además de su condición manifiestamente vulnerable, es acceder a una muerte digna y sin dolor.

Abordaremos también la actitud levinasiana que necesariamente se desprende de dicha responsabilidad infinita, lo cual es el acto de *hospitalidad* que se resume en la actitud de total apertura y escucha a la radical diferencia del Otro, aun cuando esa diferencia parece querer trasgredir el mandato impreso en el rostro mismo, que, sin embargo, en esta situación particular del enfermo pasa a segundo plano cuando lo que éste solicita realmente es la única de todas sus posibilidades presentes para terminar con una vida que, desde todas las perspectivas posibles analizables tanto médica como existenciales, ya no es digna de ser vivida, desde la vivencia y perspectiva del propio enfermo.

Finalmente, nos cuestionaremos si acaso en la actitud *hospitalaria* que necesariamente exige un acto o actos de *bondad excedentes*, es en donde se puede encontrar la apertura a pensar que el mandato del *rostro* que dicta *¡No matarás!* puede llegar a ponerse en cuestión, esto, tomando en cuenta que la *exigencia* de la propia voz (*palabra*) del Otro, que en este caso se trata de un paciente en una situación única y particular, puede suspender o pasar a segundo término la exigencia del mandato del rostro, pues, su vivencia de dolor que supone su enfermedad terminal, y que desde todo diagnóstico médico se ha determinado la imposibilidad de un porvenir distinto, ante su petición (*palabra*) de que se le ayude a *bien morir*, apertura, *posiblemente*, la exigencia de un acto de bondad extraordinario que *excede* a toda moral y ética tradicionales (enmarcadas en la ontología de occidente), así como a la propia exigencia del mandato del rostro, llevando a replantear a aquellos que están en la posibilidad de ayudarles si en este caso particular el acto de *dar muerte* es una acción de bondad excedente que exige asumir la hospitalidad y responsabilidad infinita de una *manera otra* que dé acogida a un forastero único y *diferente*.

3.2 La suspensión del *porvenir* a partir de la experiencia del dolor y angustia en el enfermo terminal.

3.2.1 Una reflexión fenomenológica de la muerte y el *porvenir en Levinas*.

Como hemos visto hasta ahora, tratar de valorar la posición ética de alguien que quiere dar término a su vida mediante el suicidio o la de aquél que ejerce alguna acción para ayudar o terminar con la vida de quien desea morir es, desde la perspectiva ética filosófica de Levinas, tanto una contradicción como una falta directa al mandato irrestricto que el rostro del Otro dicta ¡No matarás!, asimismo, recurrir en cierto sentido a la cuestión del dolor físico y el sufrimiento de alguien que desee la muerte por dichos padecimientos, para el lituano estaría, aun así, en una posición de clara huida de su responsabilidad infinita que tiene ante el Otro, cuestión que se conjuga con una actitud egoísta que prefigura la falta de heroísmo y la conmoción infantil del sollozo a la que el filósofo refiere en *El tiempo y el Otro*.¹⁸⁵

En esta misma línea, para el filósofo franco-lituano, la posición de aquél que desea la muerte ante el dolor y el sufrimiento que la vida le presenta, cae, como mencionamos arriba, en la contradicción de creer que el sufrimiento se termina con la vida, pues, como el filósofo sugiere, la muerte no es el límite temporal que pone fin a los padecimientos del ser en la existencia, cuestión que Levinas observa, como mencionamos anteriormente, en el grito final de Macbeth quien acepta que la tragicidad de la vida no se termina ante la muerte.¹⁸⁶

Aunque esta posición ética del filósofo que busca mantener a la muerte no como el final de todas las posibilidades, tal como Heidegger lo había planteado, sino como una apertura *más allá del tiempo* que extiende la responsabilidad del *yo* con el Otro hacia y en la trascendencia misma, nos queda claro que esta posición podría adecuarse sólo en la linealidad de la vida de aquél individuo que *hipostasiado en la existencia* está abierto a la posibilidad de un porvenir distinto al que en el *instante* presente está viviendo, aun cuando dicho presente esté envuelto en dolor y sufrimiento, pero que, manifiestamente, pueden llegar a ser pasajeros.

Este planteamiento que remarcaría una posición común del *existente*, en la que el dolor y el sufrimiento son parte ineludibles de la *existencia* misma, especialmente en el marco

¹⁸⁵ Cfr: E. Levinas, *Op. Cit.*, *El tiempo...*, p. 113.

¹⁸⁶ Cfr: E. Levinas, *Op. Cit.*, *Totalidad...*, p. 164.

de la *normalidad* de una vida cotidiana usual con sus pesares y dolencias propias, e, incluso, en el plano de una experiencia extremadamente dolorosa pero pasajera, concordamos en que la posición ética filosófica del lituano tiene sentido en tanto que dicha vida, a pesar de su sufrimiento o dolor, a la vista del mundo, sigue abierta a un horizonte de posibilidades y movimientos que le sostendrían, aun en una situación difícil, un porvenir distinto al de la vivencia del tiempo presente, por lo que, en este caso, buscar la muerte sí sería una contradicción y una huida egoísta de la responsabilidad que nos antecede por el Otro.

Sin embargo, no debemos olvidar que en el caso particular del enfermo que solicita la eutanasia por enfermedad terminal es porque su condición de sufrimiento y dolor sobrepasa, *excede*, desde su vivencia y desde el punto de vista del diagnóstico médico, el umbral de resistencia que este puede soportar a nivel físico, aunado, a un único final anunciado e indiscutible que es el de la muerte próxima. Ante esto, no es difícil pensar que esta cuestión llegue a sumir la vivencia de este tipo de pacientes en una especie de presente permanentemente que le imposibilita vislumbrar de manera fáctica un porvenir distinto al que padece en el *instante vivido* y en el que está *por venir*, pues, ante la imposibilidad de que el horizonte sea otro, su existencia podría entenderse en estado del *ser* indeterminado, en el *hay* de la existencia.

En esta misma línea, es posible entender también la experiencia del enfermo inmovilizado por la cuadriplejia¹⁸⁷ que, ante su estado de parálisis corporal, parece vivir un presente permanente, sin la posibilidad de un porvenir distinto al de la condición que padece; dicha experiencia recae, al igual, que la del enfermo terminal, en la vivencia del *insomnio*, la vigilia sin sentido, esto, claro está, y puede entenderse más, sólo en el caso del enfermo cuadripléjico que llega a solicitar la eutanasia, pues, ante la imposibilidad de moverse o desplazarse por el mundo con total autonomía, al estar atado a un punto fijo en el mundo y sin la posibilidad fáctica de salir de esta condición hasta el momento de la muerte se puede entender su sentir como la imposibilidad del *porvenir*.

¹⁸⁷ Aunque el análisis que realizaremos en el trabajo versa sobre la experiencia del paciente terminal, no queda por fuera apuntar que la vivencia del paciente cuadripléjico se enmarque en una experiencia similar que en trabajos posteriores podamos retomar en un análisis propio de este paciente que suele pedir también se le ayude a morir.

Ante esto, debemos tener en cuenta que a diferencia de una vida que no padece los infortunios de una enfermedad terminal o un estado de parálisis corporal permanente, a pesar del dolor o sufrimiento que la vida en algún momento por condición de la vida misma les pudiera acarrear, mantienen un elemento existencial abierto que es la posibilidad de un horizonte diferente en el futuro, en términos levinasianos, un *instante diverso que está porvenir*; lo cual apertura para ellos en algún momento la posibilidad de la *esperanza* en algo distinto dentro del marco vivencial de la existencia.

Para Levinas esta relación del *porvenir* con el sujeto es una relación inaprensible con lo *otro*, el misterio que irrumpe como epifanía, revelación nueva y *sorprendente* que nos habilita la posibilidad de vivenciar *lo nuevo*, saliendo así del tedio del ser indeterminado (*il y a*), del aburrimiento del ser que se ha manifestado ontológicamente como *lo mismo*. Nos dice el lituano en *El Tiempo y El Otro*:

Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente [...] el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible.¹⁸⁸

Así, por ejemplo, si una persona que por razón de una enfermedad llegase a padecer un dolor que excediera, incluso, el umbral de su resistencia, pero que, a pesar de esto, éste puede ser tratado y pasar su dolor en algún momento; o si alguien que por algún accidente llegara a quedar inmovilizado en cama temporalmente hasta que sus heridas sanen, en ambos casos, se mantiene aperturada la posibilidad de un porvenir distinto que les llevará a mantener, tarde o temprano, la esperanza de un futuro diferente al que están padeciendo en el instante vivido, aunque este se manifieste incierto; aun así, se mantiene la posibilidad de relación con lo otro, el porvenir que le manifiesta al individuo esperanza ante la novedad.

Sin embargo, en el caso de un paciente que padece una enfermedad terminal, ese horizonte de posibilidades diversas al *instante* en el que se está viviendo no se apertura hacia algo distinto, al contrario, la *excedencia* de dolor que padece se perpetúa en un solo instante presente que no terminará hasta que la muerte llegue. En este sentido, hay, al parecer, una carencia de la posibilidad de un *porvenir* diferente para el paciente que ha sido diagnosticado

¹⁸⁸ E. Levinas, *Op. Cit., El tiempo...*, p. 117.

como incurable, asimismo, su vivencia de dolor que le *excede* en el cuerpo no le permite poner su *atención* en algo más que no sea su propia vivencia del dolor que lo abstrae de la posibilidad de estar abierto a otras vivencias, así como de la posibilidad de imaginar un horizonte distinto al que está padeciendo.

La cuestión del *porvenir* nos abre a esta paradoja del tiempo vivencial del enfermo terminal, el cual, en razón del dolor vivido, se estatifica en un instante presente que carece de la posibilidad de apertura a la sorpresa, a algo nuevo y diferente, pues la *atención* que el *dolor* le hace poner en el mismo dolor y sin posibilidad de cambio, a menos de un tratamiento *paliativo* que le ayude a mitigar el dolor por momentos, le arrebató la posibilidad de poner *atención* al mundo alrededor, de no estar abierto, incluso, a la recepción del Otro.

En esta línea, con relación a la vivencia *atencional* que el dolor en una faceta *excedente* como la que padece el enfermo terminal puede llegar a tener, en donde la experiencia del dolor permanente sustrae la posibilidad a algo nuevo, es por lo que nos gustaría abordar, *grosso modo*, el análisis que el filósofo español Agustín Serrano de Haro, hace del dolor y su carácter *atencional*, ya que esto nos ayudará a entender a qué nos referimos con este término y cómo la experiencia del dolor excedente pone al enfermo terminal en una posición existencial particular y distinta.

3.2.2 De la experiencia *atencional* del dolor en Agustín Serrano de Haro.

Agustín Serrano de Haro¹⁸⁹, filósofo español, en su ensayo *Atención y dolor. Análisis fenomenológico*, profundiza en la vivencia atencional del dolor, es decir, en cómo es que la conciencia se dirige, en términos fenomenológicos husserlianos¹⁹⁰, con toda su

¹⁸⁹ Se doctoró en filosofía por la Universidad Complutense con la tesis dirigida por Miguel García-Baró “Fenomenología trascendental y ontología” (1990), que ofrece una interpretación mereológica del pensamiento de Husserl. Fue becario predoctoral de Formación de Personal Investigador, investigador autorizado del Archivo Husserl de Colonia, becario posdoctoral de la Fundación Oriol-Urquijo y de la Fundación Caja Madrid. En 1999 ganó plaza de científico titular en el Instituto de Filosofía del CSIC. Desde entonces ha formado parte de los siguientes proyectos de investigación: “Filosofía después del Holocausto”, “Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad” y “La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”. Ha sido luego investigador principal del proyecto “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor I/II” (2014-2021) y actualmente dirige el proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y experiencias de gozo” (12 entidades participantes, 17 miembros). En [CCHS, sin autor, *Agustín Serrano de Haro Martínez* [en línea], España, s.f, <https://cchs.csic.es/es/personal/agustin-serrano-haro-martinez>].

¹⁹⁰ Debemos aclarar que aquí estaremos hablando de la relación del dolor con la conciencia en términos husserlianos de la *intencionalidad*, tal como Agustín Serrano de Haro lo hace; esto, tomando en cuenta que aquí hay una distancia del pensamiento de Levinas, en tanto que la cuestión de la vivencia del dolor para él se

intencionalidad o atención al punto central del dolor, en donde dicha atención, dependiendo de la *intensidad* de este en sentido gradual, la conciencia es parcial o totalmente tomada por dicha vivencia. En este sentido, Serrano de Haro dice lo siguiente:

El dolor del cuerpo «llama siempre la atención», en el sentido más elemental de que él se destaca, se yergue en el presente, y convoca imperativamente a la atención; más bien la urge, la excita y la incita a intervenir sobre el padecimiento y su causa. Claro que al mismo tiempo la aflicción dolorosa también ha hecho ya mella sobre la atención, como si impactara asimismo en y contra de ella; al convocarla, ya la ha trastornado o trastocado, la ha sometido a su imperio nada grato y la domeña..., o al menos tiende a ello, amenaza con ello. El dolor de cuerpo guarda, pues, con la atención de la conciencia vínculos estrechos e inmediatos, pero a la vez flexibles y reveladores, que sin duda merecen el rigor del análisis y el beneficio de una cierta ordenación.¹⁹¹

Con esto es importante tener en cuenta que la vivencia del dolor, dependiendo su intensidad, lleva al ser humano a estar, en menor o mayor medida, pendientes de la exterioridad más allá del propio cuerpo que se *duele*, los otros aspectos del mundo salen de la atención de la conciencia dependiendo la gradualidad del dolor, es decir, que la propia experiencia del cuerpo sintiendo un dolor agudo y prolongado le arrebatada toda posibilidad de dirigir su *atención* en otras vivencias y objetos a su alrededor.

Esta es la experiencia que, al menos, el paciente con enfermedad terminal sufre debido a su dolor constante, por lo que le es imposible llevar su atención hacia otra vivencia del mundo que no sea su propia experiencia *doliente*. En este sentido, es que decimos que la experiencia de apertura hacia algo distinto está suspendida en el caso del paciente terminal, pues toda su *atención* se vuelca en la experiencia de su propio cuerpo sintiendo nada más que dolor.

Esta cuestión, dista de la experiencia del dolor que puede llegar a ser pasajero o de baja intensidad, en donde a pesar del dolor que el cuerpo puede llegar a experimentar, la conciencia puede seguir operando sobre otros aspectos del mundo, dejando en segundo plano la vivencia del dolor que le aqueja. En este sentido Serrano de Haro, nos dice lo siguiente:

No faltan ejemplos, con todo, de experiencias, en el que el yo mantiene en segundo plano de su interés, es decir, de su atención, al dolor inconveniente que trata de abrirse paso y que, impertinente, busca imponerse quizá en el peor momento: la jaqueca en medio de una importante reunión de trabajo, el pinchazo muscular que asalta al deportista en una fase crucial de la competición, el dolor de muelas en

encuentra en la instancia pre reflexiva del *gozo*; cuestión que traeremos también a relación dentro de este capítulo más adelante.

¹⁹¹ Agustín Serrano de Haro (comp), “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, en José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau Leopoldo, Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro, 2010, pp. 123-124.

medio de la fiesta familiar, etc. Un grado más debajo de esta improvisada escala cualitativa se situarían las dolencias «latentes», que no son aquellas que se ocultan por las entrañas del cuerpo sin dar señales de vida, sino más bien aquellas cuyas señales manifiestas no llegan a interrumpir o a perturbar de manera significativa los quehaceres en que la atención se ocupa; sea por debilidad de la afección, sea por quedar ella debilitada a fuerza de voluntad, merced a la «presencia de ánimo» del propio sujeto consciente.¹⁹²

Debemos destacar esto último que Serrano de Haro nos menciona en la cita anterior, en donde hay, en la vivencia del dolor y a pesar de este, un espacio en donde la conciencia del sujeto tiene la oportunidad de seguir operando y poniendo atención en su alrededor, dado que hay la capacidad de poder sobreponer la voluntad y el ánimo sobre dicha vivencia, tal como sería el caso del pinchazo muscular en el deportista que puede sobreponerse a dicha dolencia para fijarse en la meta y soportar un poco más para ganar la competencia, sin que esto quiera decir que el dolor o pinchazo haya desaparecido.

Para el filósofo español queda claro que esta posibilidad que tiene la conciencia de operar con atención en otros aspectos del mundo a pesar del dolor es porque éste, en la gradualidad de su intensidad, se coloca en una especie de segundo plano de atención que le permite al sujeto seguir desempeñando otras ocupaciones de la conciencia, poner atención en algo más; sin embargo, cuando en la “escala del dolor”, este se manifiesta como *excedente*, la cuestión de la atención cambia y la conciencia se vuelca en toda atención hacia esta vivencia y a la experiencia total de la vivencia del propio cuerpo.

Antes de seguir en la cuestión del dolor y la *atencionalidad* hacia este, nos parece pertinente ahondar, *grosso modo*, en el esquema *tripartito* y hasta *cuatripartito* de los grados de atención que Husserl describe sobre la conciencia y que Serrano de Haro retoma, ya que estos *grados atencionales* que ayudan a comprender cómo es que ponemos atención a las cosas y vivencias del mundo externo, nos ayudarán también a entender cómo es que en la experiencia del dolor la *atención* cambia o se vuelve más profunda, en relación a la experiencia de atención del cuerpo que experimenta dolor en una gradualidad excedente, tal como sucede en la vivencia de dolor permanente que un paciente con enfermedad terminal puede llegar a experimentar.

¹⁹² *Idem.*

Dichos grados atencionales los señala el filósofo español de la siguiente manera, aunados, a un ejemplo que los ilustra en relación primera con las cosas exteriores del mundo que pueden ser intencionadas y *atencionadas* por la conciencia:

El «*foco*» de la atención recae sobre una presencia objetiva central, que cobra así relieve y distinción, que queda destacada, subrayada; la *co-atención*, por su parte, se asemeja a un «cono de luz» que circunda a la presencia primordial, que presta a ésta un entorno inmediato de sentido y hace que la actualidad consciente esté poblada de co-presencias dotadas de algún relieve; la *desatención*, en fin, porta consigo la noticia difusa pero significativa de lo que trasciende del entorno inmediato de la experiencia actual o bien las variadas noticias de lo que no tiene propiamente que ver con la ocupación actual de la conciencia; según se considere esta dualidad de lo desatento, el esquema conceptual se mantiene tripartito o se torna más bien cuatripartito. No parece necesario, en todo caso, multiplicar los ejemplos. La mesa sobre la que suelo escribir puede volverse objeto de la atención en el sentido de la presencia central –ahora que advierto en ella una mancha lamentable–, o puede estar sólo co-atendida –ahora que busco mi pluma por entre las carpetas que la llenan–, pero de hecho suele estar más o menos desatendida, aunque consciente, al apoyar yo sobre ella mis brazos y sostener así mi escritura atenta. De este último ámbito decaerá también fácilmente si yo salgo de la habitación y entro en cualquier conversación, mas también ahora la noticia de la mesa puede fluctuar por los márgenes desatentos de mi campo de conciencia –pues me ha quedado una leve preocupación por la mancha–, etc. En principio, todo presente de conciencia ofrece estas tres o cuatro dimensiones atencionales: foco del interés, coatención, fondo u horizonte, margen atencional.¹⁹³

Para el filósofo español, que retoma estos grados atencionales de la conciencia expuestos ya por Husserl, en relación con los objetos o fenómenos del mundo que le rodean y que, dependiendo, el interés o las acciones “normales” que el ser humano desempeña con relación a estos en su día a día, tanto el *foco* como la *co-atención*, el *horizonte* o el *margen atencional*, se volverán el puente de ida y vuelta entre la relación del ser humano con un mundo fuera de él y que, en virtud, de una vida abierta a la posibilidad de un *porvenir* diferente, esta capacidad de *atencionar* el mundo se torna en el privilegio desde el cual el ser humano experimenta la existencia.

Esta relación de gradualidad *atencional* que se da de la conciencia al mundo, en relación con los intereses o simples formas de interacción con la realidad circundante, hay algo que forma parte de esa interacción, algo que está ahí y que, sin embargo, no entra comúnmente en los marcos referenciales de la atencionalidad de la conciencia, algo que apenas se asoma, aun cuando es parte fundamental de la relación con el mundo y sus fenómenos que nos afectan; esto, a lo que nos referimos es el *cuerpo*.¹⁹⁴

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 125-126.

¹⁹⁴ Aquí es importante hacer la aclaración que no nos referimos a una especie de separación entre conciencia y cuerpo, tal como se había comprendido desde la filosofía antigua hasta la modernidad, sino que partimos de

Para Serrano de Haro, el cuerpo, clave y fundamento de nuestro posicionarnos en el mundo y desde donde parte nuestra experiencia de relación con él, apenas se asoma o forma parte de estos grados de atención de la propia conciencia y, sin embargo, es el punto desde donde partimos, al respecto nos dice:

Cabe reparar de antemano en que mi cuerpo vivido no suele estar en el campo de la experiencia ni en el primer plano de la atención, ni en el segundo, ni en el tercero... y no porque acaso esté en el enésimo, ni tampoco porque pueda extraviarse de todos ellos y desaparecer, sino porque su lugar y función en la experiencia viva está «por entre» los planos fundamentales ya señalados, pero con una especificidad radical que Husserl trató de tematizar en los términos de «aparecer cero», «plano cero de orientación». Así, cuando yo observo la mancha en el extremo del tablero salpica también a la superficie lateral de la mesa, no estoy atendiendo a mis ojos, que ven el desaguisado, ni estoy co-atendiendo a mi cabeza, que se ha girado para verlo; no percibo ni co-percibo la postura de aproximación y ladeamiento que acabo de adoptar [...] Las posturas y movimientos corporales encarnan la acción intencional y sostienen su estructura atencional desde el «aquí absoluto», o sea, corporal, que no se integra del todo en la configuración de los campos atencionales descritos [...] este aquí absoluto, el mío por ser el de mi cuerpo, se hace presente sin necesidad de una, por así decir, presentación atencional.¹⁹⁵

Esta descripción que se hace de la no aparición directa o *aparición cero* del cuerpo en el esquema de grados atencionales, aun cuando este sea clave y fundamento de la forma en la que nos posicionamos y desde el cual partimos para entrar en relación con el mundo, pone de manifiesto que la vivencia *normal* del día a día desde una corporalidad sin dolencias, o aunque estas sean mínimas o excesivas pero pasajeras, es el cimiento de una existencia plenamente abierta a un instante diverso al que se está viviendo, es decir, hablamos de una vida abierta a un porvenir nuevo y diferente.

Esta posibilidad de que en el flujo normal de la vida el cuerpo tenga mínimas apariciones frente a nuestra propia conciencia como algo que no tenga que ser *atencionado* directamente, nos permite habitar en el mundo con soltura y abiertos a la plétora de posibilidades que se nos pueden presentar por delante y hacia las cuales puedo dirigirme, caminar, mirar, escuchar, oler o tomar con las manos en “plena libertad”.

Ahora bien, no es que el cuerpo desaparezca en su totalidad, pues como dice Serrano de Haro, hay algo que siempre se nos asoma de él, algo que mínimamente co-atendemos y percibimos aunque sea con el *rabillo del ojo*: “Mi estampa corporal siempre asoma —es cierto— en el campo de conciencia, y como con el rabillo del ojo advierto mis manos, noto la

una base fenomenológica que advierte una insoluble e imposible separación entre estas dos realidades que se manifiestan al mundo como una sola realidad y vivencia.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 128.

tensión vertical de mi figura, siento el contacto de mis piernas con el suelo, y casi imagino desalentadamente mi rostro [...] Hay, pues, un cierto, muy limitado co-aparecer y semi-aparecer una suerte de asomar mi cuerpo.”¹⁹⁶

Hay que reconocer que el aparecer del propio cuerpo ante nosotros bajo los esquemas atencionales que se da en mínimas proporciones, es reconocer, algo que ya hemos mencionado, que la vida, en estas instancias, acontece con *normalidad* y está aperturada al por venir, a la novedad de un instante o vivencia distinta. Sin embargo, y como ya señalamos al inicio de esta sección dedicada al filósofo español Serrano de Haro, cuando el dolor aparece, irrumpe en el cuerpo, y dependiendo su intensidad, la atención que normalmente está volcada hacia el exterior, se redirige ahora hacia el cuerpo mismo con relación a la parte que ha sido o está siendo afectada por tal o cual dolencia, e, incluso, si dicha dolencia se manifiesta plenamente aguda (*excedente*), los planos atencionales secundarios se pueden llegar a difuminar para dar paso a un solo plano de atención y una sola vivencia *doliente*. En este sentido, el filósofo nos dice lo siguiente:

Ahora bien, este medio asomar a una coatención que linda con la desatención y esa operatividad discreta, segura y perpetua del cuerpo cambian de pronto de signo, como contadas cosas pueden hacer, al irrumpir un dolor agudo. Nada más hacer aparición el pinchazo en mis carnes o el golpe aflictivo, el dolor accede por vía directa, inmediata coercitiva, al primer plano de interés, y lo llena, lo colma, y ello a la vez que descompone los segundos y terceros planos. [...] el dolor del cuerpo se dibuja así como un acontecimiento revelador de estructuras fundamentales de la existencia consciente.¹⁹⁷

Este aparecer del dolor, que al mismo tiempo, hace que aparezca de entre los planos atencionales el cuerpo, el cual, en el marco de una vida cotidiana acontecida con *normalidad* sólo suele *asomarse* de entre las demás cosas del mundo, ahora, sale de ese *punto cero* para hacerse presente en los marcos de referencia de la *atención*; y, dependiendo la forma e intensidad del dolor, será el grado o plano de atención que se le preste, pasando, en un movimiento de *ida y vuelta*, tanto por el *foco* como por la *co-atención*, *el horizonte* o el *margen atencional*.

En este sentido, cuando el dolor irrumpe en el cuerpo, ya sea leve o agudo, hace que nuestra atención se dirija hacia la parte o extremidad que nos duele, ya sea desde el *foco* si el dolor es muy agudo, o desde la *co-atención*, *el horizonte* o el *margen* si se trata de una

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹⁹⁷ *Idem*.

dolencia leve, hasta una casi desapercibida. También debemos tener en cuenta que la atención puede *ir y venir* por cada uno de estos planos, ya que la atención no se trata de momentos completamente estáticos, sino que la misma experiencia de la existencia transcurre por la dinámica o movimiento entre estos grados atencionales.

Así, por ejemplo, si al correr para alcanzar el autobús que está a punto de doblar en la esquina y dejarme, me doy un golpe en la mano con un poste de luz que no vi por poner atención plena al autobús que me dejaba, es posible, si el dolor que me ha provocado dicho golpe es fuerte, que mi atención *focal* se dirija plenamente hacia la mano que ahora se hace notar frente a mis ojos por el dolor que se me ha provocado, me detengo, la veo de arriba abajo, la presiono con la otra mano, la cual *co-atenciono* al involucrarla tratando de mitigar el dolor de la otra; sacudo la mano lastimada, la abro y la cierro, en fin, me *hago cargo* de ella para que el dolor disminuya. Cuando el dolor va desapareciendo poco a poco, mi *foco* de atención pasa a ser nuevamente el autobús que está a punto de irse, mi dolor pasa al plano de la *co-atención*, vuelvo a correr pero sigo apretándola para que el dolor siga disminuyendo.

En cuanto veo que el autobús da la vuelta completamente, parece que el dolor se disipa aún más y mi carrera aumenta para lograr alcanzarlo, mi mano doliente, en este caso, pasa a un grado de atención de *horizonte*, incluso, puede pasar al *margen* de mi atención, cuanto más mi preocupación por alcanzar el autobús se hace patente. Finalmente, logro alcanzarlo, me subo y me siento en él, suspiro por lo exhaustivo de la carrera y por mi satisfacción de haberlo alcanzado; pero, en ese instante, mi mano nuevamente comienza a aparecer en mis planos de atención, el dolor, el cual disminuyó, pero nunca se fue, la trae nuevamente a mi *foco* de atención, la miro otra vez de arriba abajo para ver si no se ha hinchado, la abro y la cierro hasta que nuevamente el dolor comienza a irse, bajo la mano, miro ahora por la ventana, pero en el *horizonte* y en el *margen* de mi atención, la sigo teniendo presente, tanto por el dolor que sigue levemente molestando y al pensar si debo ir o no al doctor para que me la revisen.

Con este ejemplo podemos ver que efectivamente el dolor es la experiencia que nos hace que el cuerpo aparezca delante de nosotros en esos primeros planos de la atención, sin embargo, también se hace efectivo el hecho de que dichos planos atencionales mantienen una dinámica que permiten que la conciencia pueda, como dijimos antes, *ir y venir* de entre los

diversos objetos y experiencias del mundo, y es en esta posibilidad de movimiento por estos planos de atención, en donde la vida transcurre en toda su normalidad, lo que al mismo tiempo, permite esa apertura de algo diferente, es decir, pasar de un punto de atención a otro, ya es un movimiento de apertura a algo distinto e, inclusive, novedoso.

Partiendo del punto anterior nos gustaría abordar un concepto que Serrano de Haro trae al escenario del análisis fenomenológico del dolor, el cual podríamos llamar como el *instante previo* al dolor que irrumpe. Este concepto al que nos referimos es la *conmoción*. Para el filósofo español la *conmoción* es una especie de momento que se da antes de que el dolor irrumpa en los planos primarios de *atención* dependiendo la intensidad de este, es como el instante que nos prepara para recibir el dolor que está a punto de arrebatarnos.

La *conmoción* es la ruptura de la linealidad del tiempo que se viene viviendo con normalidad y que nos anticipa con sobresalto al momento doloroso que está por llegar. Con esto, Serrano de Haro anuncia la tesis de que el dolor no llega plenamente de golpe, sino que hay ese espacio entre el golpe y el dolor que nos prepara justamente para ese acontecimiento que está a punto de entrar en escena. Así nos lo propone el filósofo español:

Una primera tesis fenomenológica apunta, pues, a que al menos en determinados casos de irrupción brusca del dolor hay un antes inmediato del dolor que, más que doloroso en sí mismo, constituye una conmoción general de la conciencia. Se trata del sobresalto aturdido que interrumpe la continuidad que yo estaba viviendo y que es sentido internamente como una quiebra. La conmoción de la conciencia es el momento de tránsito en que vivo la ruptura, en que caigo en ella, en que vivo la caída; y lo hago sin comprensión, sin aprehender la situación ni identificar su origen, pero también, incluso, sin sufrir todavía propiamente el dolor. La quiebra es justamente la forma de unión de las vivencias inmediatas contrapuestas, y el sobresalto conmocionado hace aquí las veces de instante mediador.¹⁹⁸

Así, en el ejemplo del golpe en la mano que me he dado para alcanzar el autobús, antes de que el dolor irrumpa en su total brutalidad, hay un instante casi o nulamente inaprensible por mi conciencia, la *conmoción*; momento de sobresalto que me impacta, me desconcierta, en el cual, no hay propiamente la búsqueda inmediata e intencional de aprehender el momento o el objeto con el que me ha golpeado, es decir, no hay la intención de conceptualizar aquello que ha pasado, es una ruptura, es un instante de pura vivencia de un momento que hace de mediador entre el acontecimiento y el dolor que está a punto de aparecer.

¹⁹⁸ *Ibidem*. p. 133.

Es importante resaltar que este momento previo que nos prepara para lo que está por llegar, en el caso del dolor, hace patente la posibilidad de hablar, en el marco de una vida que hemos llamado *normal*, de la apertura al *porvenir* de la vida del ser humano, pues como afirma Serrano de Haro, ese *instante previo* es un momento en blanco que nos prepara para el encuentro con lo inminente; asimismo, revela esta estructura *protencional* que le habilita al ser humano la posibilidad de que algo nuevo llegue, lo que a su vez podríamos llamar o identificar con la esperanza. Con relación a esto, el filósofo nos dice:

Este fenómeno intencional de la conmoción sí viene a confirmar la extraordinaria relevancia de los hilos protenciales en toda la vida consciente. En virtud de ellos, desde ellos, la experiencia va siempre al encuentro de lo inminente está a cada latido de presente «rozando» ya el por-venir que llega [...] ella opera como una suerte de instante en blanco, de guion plano en que la línea continua del vivir hacia el futuro se detiene un momento sobre sí, se retiene contra sí, para de inmediatamente recobrar y recobrar las dinámicas protenciales que proyectarán las nuevas inminencias.¹⁹⁹

Debemos tener en cuenta que hasta el momento hemos abordado la experiencia del dolor en la que éste se manifiesta en una escala que, dentro de la *normalidad* de la vida, puede ser soportable y pasajero, incluso, ahí en donde la conciencia logra desplazarse por los diversos estados atencionales, esto, aún a pesar del aparecer del cuerpo que se asoma en una experiencia doliente aguda, pero en la que puede pasar a un segundo plano *co-atencional* si es que el contexto arrastra al *foco* de la conciencia hacia otro lugar o actividad, tal como lo vimos en el ejemplo del golpe en la mano para lograr alcanzar el autobús.

De la misma manera destacamos que en la estructura de la *conmoción*, y en esta posibilidad de poder poner atención en otros aspectos del mundo a pesar del dolor, nos descubren la capacidad *protencional* de estar abiertos a recibir el momento que está por llegar, es decir, que en el transcurrir de una vida que hemos llamado *normal*, aun en la experiencia del dolor se está abierto al *porvenir*; a la novedad, a lo que Levinas llama lo otro.

Sin embargo, Serrano de Haro también pone de manifiesto que en la experiencia del dolor que traspasa ciertos umbrales de resistencia por lo agudos que pueden llegar a ser, el arrebató de la conciencia mantiene, por fuerza de la conmoción y del mismo evento doliente, una atención sujeta casi plenamente en el *foco* atencional del dolor, en donde los otros estados atencionales parecen difuminarse para unirse casi por completo a la experiencia doliente. En este sentido, el mundo queda, por así decir, fuera de la conciencia, ya que ésta

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 134.

al ser arrebatada por el dolor, arrastra consigo a los demás planos hacia un solo momento, hacia un solo foco de atención. Ante esto, el filósofo español nos apunta lo siguiente:

Sin conmoción o tras ella, la emergencia aguda del dolor, ya reconocida de manera inequívoca, atrae al punto hacia sí los rayos plurales de la atención y la coatención, los desprende de sus ocupaciones previas y los fija sobre el acontecimiento sobrevenido. Pero incluso estas palabras resultan todavía una descripción insuficiente, por suavizada, por atemperada, de la irrupción del dolor intenso. El poder del dolor más bien conmina a la atención a centrarse sobre el foco del padecimiento, la intima a quedar fijada sobre él, la intimida; y ella queda, en efecto, centrada, concentrada, reconcentrada en el «ahí» del dolor; y todo ello ocurre además bajo una marcada pretensión a monopolizar la vida consciente.²⁰⁰

A diferencia del dolor que, aunque pudiera ser agudo pero pasajero, y que se encuentra dentro del margen o de los umbrales que pueden llegar a ser soportables, ahí en donde a su vez se permite el transcurrir de la vida en sus diferentes quehaceres cotidianos; el dolor que traspasa dichos márgenes y que sustrae a la conciencia de todos los otros planos de atención hacia una sola vivencia o *foco*, comienza a delinear una fractura en el acontecer normal de la vida. En este sentido, el dolor que se manifiesta como *insoportable* arrastra a la conciencia toda del transcurrir lineal del tiempo hacia un solo instante presente que es el del dolor mismo.

Es al menos durante la vivencia del dolor, en este sentido de extrema agudeza, en donde podríamos apuntar a que hay una *suspensión*, aunque sea temporal, del momento inmediato que está porvenir, a esto se refiere el filósofo español cuando más arriba mencionaba que “*hay una marcada pretensión de monopolizar la vida consciente*”. Es a partir de esto, que podemos comenzar a apuntar que en la experiencia que puede llegar a vivir un paciente en situación de enfermedad terminal, en la medida en que el dolor que se le manifiesta traspasa los umbrales que le son soportables y en una tendencia temporal que suele ser continua, la posibilidad del *porvenir* puede quedar reducida o, inclusive, suspendida.

Ante lo anterior es importante tener en mente que para que la existencia esté abierta al *porvenir* o al instante que está por llegar, la estructura de la conciencia *atencional* debe mantener un *ir* y *venir* entre estos dichos estados atencionales, pues en ellos se patentan los hilos protencionales que unen el *instante vivido* con el que está próximo a llegar. Sin embargo, como apunta Serrano de Haro, el instante del dolor que traspasa el umbral se queda

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 137-138.

fijado, e interrumpe o descompone los otros estados que son necesarios para la conexión con el mundo y las vivencias que están más allá del instante vivido. Así, el filósofo apunta:

La intrusión del dolor intenso corta el quehacer en que se hallaba la vida, interrumpe su desarrollo; al descomponer la articulación del interés y cointerés previos, el contexto de sentido de la actividad tiende a sucumbir a una desatención repentina que hace inviable su continuidad, que la frustra o accidenta. Este violento arrastre sobre la atención, que altera su despliegue habitual, es, a mi juicio, tendencia distintiva de todo dolor agudo, por más que ciertamente admite grados según la intensidad de la aflicción. Por una parte el dolor físico reclama el centro íntegro de la atención, el foco, de modo que la vivencia dolorosa sobresale de inmediato en la abundancia más bien tumultuosa del presente de conciencia. El dolor se cobra para sí, con inmediatez y rotundidad, el privilegio de la atención del yo. No es ya que inste a ser captado y que demande que se le «preste atención» [...] No es tampoco que se le conceda atención en virtud de una «sabiduría» natural del organismo, que rápidamente detecta la señal de alarma de daño en el cuerpo. Es que el dolor como tal se apodera de la atención sin petición previa de préstamo o de concesión, y es que el dolor mismo la arrastra hacia el lugar del sufrimiento sin permitir apenas alternativa. En este primer gran modelo, el dolor invade el centro atencional.²⁰¹

Como mencionamos más arriba, y a partir de la cita anterior, es como podemos comenzar a comprender y apuntalar que en la experiencia doliente de un paciente en condiciones de enfermedad terminal, la atención de su conciencia se distancia del mundo, de las otras vivencias que en virtud de una *vida normal*, la cual tiene la posibilidad de deslizarse por cada uno de los estados atencionales, podría acceder en tanto que se mantienen los estados protencionales que unen la vida a un instante diferente y nuevo que está por venir, tal como aún se da en el dolor agudo del golpe, como vimos en el ejemplo, o en el dolor agudo de muelas o de estómago, en donde, entre el dolor hay capacidad de esperar a que pase o , inclusive, de buscar entre los cajones el analgésico que ayude a mitigarlo.

Sin embargo, en dicho estado manifiestamente doliente, en donde el *yo* es monopolizado por dicha experiencia, retraído en todas sus capacidades atencionales hacia un solo foco, hacia el dolor agudo en una zona específica, pero que arrastra a todo el cuerpo a dicha dolencia, difumina o corta, al menos, en el caso de este tipo particular de pacientes, los hilos de las estructuras *protencionales*, ya que en esta particular experiencia en donde la enfermedad se coloca en el cuerpo del paciente de forma definitiva, provocando dolores que manifiestamente superan el umbral del dolor del paciente, y ante la posibilidad de un único diagnóstico pronto a ocurrir, que es la muerte, dichos lazos que unen el instante vivido con el que está por venir, en un sentido diverso o novedoso, quedan, al parecer, suspendidos en esta particular experiencia.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 138-139.

Debemos destacar que para Serrano de Haro, al final no es que la conciencia sea totalmente arrastrada en toda su global atención a un único estado doliente, sino que queda algo del mundo alrededor, pero esto sí, en márgenes difusos de la propia atención de la conciencia en donde dicho mundo exterior se mantiene pero en una especie de niebla en donde aún el dolor sigue teniendo la atención principal, pero los otros estados atencionales parecen quedar dislocados; el filósofo lo expone en los siguientes términos:

A mi entender, aunque la aflicción dolorosa domine sin réplica e invada a sus anchas el eje central de la atención, la integración del presente vivido sigue siendo, sin embargo, algo más amplia, más «rica», que el mero doler, que el puro dolerse. Incluso para vivir en un «puro grito de dolor», la conciencia ha de conservar una dilatación mayor; dilatación que, eso sí, queda también desequilibrada por el padecimiento, zarandeada, convulsionada por él. A consecuencia de la acometida del dolor, las delimitaciones fenoménicas entre el entorno copresente (el segundo plano) y el horizonte intencional (tercer plano), con vías de tránsito de uno a otro, se contraen y restringen, se debilitan de golpe, tienden a converger, a confundirse [...] Ocurre más bien como si todo el entorno significativo de referencia se cubriera de repente de esas nieblas de fondo que, en la meditación fenomenológica fundamental de *Ideas I*, configuran el horizonte seguro de mundo. Más que producirse una pérdida rigurosa del mundo se disipan aquí los trazos y tramas que dan sentido al horizonte general de la realidad.²⁰²

Es en estas líneas finales de la cita anterior en donde nos parece que, en el caso del enfermo terminal, la posibilidad dinámica y *normal* de atender o co-atender un mundo más allá, queda diluida por su propia vivencia doliente, es decir, queda relegada por la *estatificación* de un solo instante que se retrae y se contiene en una sola experiencia que, aunque no anula el mundo, si anula la posibilidad de relacionarse plenamente con él, no hay, en un sentido levinasiano, la posibilidad de apertura a recibir algo distinto, algo que venga de fuera a su encuentro, al igual que, desde la postura contraria al lituano, en donde el *yo* sale por voluntad propia a “encontrarse” con lo posiblemente otro, también quedaría en este caso suspendida.

Aunque es claro que el filósofo español Serrano de Haro no está tratando la experiencia que nosotros queremos destacar, que es la del enfermo terminal, la descripción fenomenológica que hace sobre la dolencia que sobrepasa por mucho el ámbito del umbral de la resistencia, ahí en donde la conciencia misma se sustrae a la vivencia sobresaliente del dolor y, en la cual, aunque no pierde totalmente al mundo, pero sí difumina el *horizonte de sentido* y la conexión profunda con éste, se asemeja o podría corresponder a la experiencia de dichos pacientes en particular situación de enfermedad terminal.

²⁰² *Ibidem*, pp. 139-141.

Lo anterior lo decimos partiendo del hecho de que en la etapa más avanzada de la enfermedad, la experiencia de sufrimiento ante el dolor que se manifiesta en avanzada permanente, el enfermo parece no tener relación manifiesta con su alrededor; la conciencia, en este caso, se contrae a un cuerpo que permanece de manera globalizada bajo un *pathos* doliente que ya no le permite atender y atencionar el mundo de forma directa, parafraseando al filósofo español, diríamos que *hay una pérdida del vínculo con la realidad*; esto lo manifiesta cuando dice lo siguiente:

El horizonte se oculta, se vela, [...] pero bajo este velo sigue apareciendo, como si el mundo mismo se hubiera disuelto en pura niebla. Y si esta meditación no termina de convencer, el lector puede quizá reparar en esa llamativa expresión castellana según la cual el atrapado de buenas a primeras en el dolor pasa a «a ver las estrellas»; al sufriente, que ya no capta atentamente nada, que ya no experimente en propiedad más que su dolor, se le aparece, con todo, «algo», aunque él no pueda ni mirarlo; lo así entrevisto resulta una realidad inconexa, plural, pero sin forma, sin concreción, ni vinculación conmigo; es del orden de los cuerpos celestes, en que ningún quehacer de mi existencia discurre.²⁰³

Si retomamos la reflexión del filósofo español en torno a que es en la experiencia del dolor en donde el cuerpo aparece en las estructuras atencionales de la conciencia, es verdad que hay algo del mundo que se queda fijado, en este caso el cuerpo como tal, es decir, es verdad que el mundo entero no se pierde, queda algo, lo que el filósofo llama justamente *el cuerpo vivido*, sin embargo, aun cuando el cuerpo es el foco de atención en relación al dolor que está sintiendo, el problema es que en la experiencia del dolor extremadamente agudo la conexión con lo otro se pierde, el mundo queda fuera del alcance de la intención y la atención de la conciencia, se disuelve como en la niebla, eso a lo que el filósofo apunta cuando reflexiona sobre la expresión “*ver las estrellas*”.

Como mencionamos anteriormente, aunque el filósofo español Serrano de Haro no busca reflexionar directamente la experiencia del enfermo terminal, la descripción que realiza del dolor, primordialmente de aquél que sobrepasa el umbral de la resistencia normal, nos ayuda a comprender la posición que mantiene en la existencia este tipo particular de pacientes, los cuales por la manifestación de su padecer viven en un estado de permanente aflicción corporal que les mantiene en una continua desconexión con el mundo, y que, por virtud de su enfermedad que se manifiesta como terminal, la posibilidad de apertura a un porvenir diferente queda suspendido, ya que lo único que se aproxima es el término de su existencia, experiencia que, como apuntaba el mismo Levinas, no puede ser vivida, es decir,

²⁰³ *Idem.*

que nadie puede vivir su propia muerte; por lo que en la experiencia de dolor que se estatifica en el paciente terminal agota la última *experiencia vivida*, los hilos protenciales que aperturan el *porvenir* han sido al parecer cortados.

No podemos negar que este tipo de pacientes también mantienen la posibilidad de tener momentos de lucides, ya sea de forma natural o gracias a los paliativos administrados por el médico, en donde la conciencia retoma por momentos el mundo pero sin dejar de tener en el margen de la atención el dolor que les aflige; en dichos momentos o espasmos de lucides, reconocen su espacio, toman conciencia del lugar en donde están, atienden a sus familiares y escuchan lo que posiblemente el médico dice, sin embargo, es importante reflexionar en el posible estado de *angustia* que el paciente experimenta ante tal situación que determina su manera de posicionarse en el mundo y de llegar a tomar, en algunos casos, la decisión de pedir la *eutanasia* o una *buena muerte*.

3.2.3 La vivencia de la angustia excedente en Philip Nemo.

Es importante no olvidar que para Levinas el sufrimiento y la angustia son elementos constitutivos de la vida que nos recuerdan, incluso, el amor a la vida misma, esto, en consonancia con la idea del *gozo* de vivir; por lo que aun en un estado existencial tal, sólo es la existencia misma expresándose en sus elementos que trae con ella. En este sentido, para el lituano, tratar de escapar o eludir dichos padecimientos que nos sumergen en el gozo de vivir se torna inútil, ya que ni aún con la muerte los padecimientos naturales de la vida desaparecen.

En esta línea, tendríamos que dejar claro que dentro del marco ético filosófico del franco lituano el padecimiento doloroso del enfermo terminal no le permitiría a éste, pensar en buscar la eutanasia (muerte digna) mediante la asistencia de alguien más, ya que la muerte no hace terminar lo que constituye a la existencia misma, sus alegrías, pero también sus pesares. Aunado a esto, el hecho mismo de buscar la propia muerte para mitigar el dolor o el sufrimiento de lo propiamente humano, que es de lo que se busca escapar en un estado de enfermedad terminal, sería para el filósofo huir de la propia responsabilidad que se tiene antes con el Otro que consigo mismo.

De igual modo, bajo los parámetros éticos del lituano, pensar en la posibilidad de ayudarlo a alguien más a morir, caería bajo la grave violación al mandato que dicta el rostro

del Otro: “*No matarás*”, por lo que, como ya habíamos mencionado, pensar en la posibilidad de la eutanasia desde la filosofía ética levinasiana se nos torna en un problema que nos cerca por diferentes ángulos. Sin embargo, también apuntamos que para poder pensar este fenómeno requería abordarse desde otras miradas que nos ayudaran a pensar de una *forma otra* el acontecimiento de la eutanasia, la cual se engarza específicamente en un único y particular paciente que nos exige pensar su situación desde esas otras miradas que nos permitan intuir una posible apertura a su petición expresa: “*ayúdame a morir*”.

En este sentido, fue que nos atrevimos a revisar el acontecimiento fenomenológico del dolor desde la mirada del filósofo español Agustín Serrano De Haro, el cual nos mostró cuan tan particular y necesario es identificar las repercusiones a nivel de atención de la conciencia que el dolor provoca en el ser humano, ya que dicho acontecimiento del dolor puede ir desde un grado atencional que nos permite seguir participando del mundo, hasta el grado de sumergirnos a nivel *conciencia-cuerpo* en la pura vivencia del dolor cuando este se manifiesta totalmente excedente.

En dicho estado de dolencia que bien podría describir la condición del enfermo terminal, el mundo, como decía Serrano De Haro, parece que queda nublado, sin la posibilidad de un acceso a la existencia desde la normalidad de un tiempo que le permite al sujeto proyectarse a un porvenir diferente al tiempo que está viviendo, principalmente cuando de por medio se ha dictaminado un diagnóstico que sólo confirma un camino próximo e inminente a la muerte. Bajo esta circunstancia, el evento mismo de la existencia para el enfermo terminal se torna, además de doliente y sufriente, en angustiante.

Bajo este panorama, la condición de existencia del enfermo terminal, al carecer de la constitutividad de un tiempo normal que descansa en la posibilidad de la *retención* y *protención*, condiciones necesarias para el porvenir, el sentido de esperanza de algo distinto se nubla a la par con el mundo, lo que constituye el sentimiento de angustia que abordaremos ahora, sobre todo, en este tipo particular de enfermo que experimenta en sus posibles momentos breves de lucides dicha vivencia angustiante.

A partir de esto, queremos traer, *grosso modo*, la reflexión fenomenológica que el filósofo francés Philippe Nemo²⁰⁴ hace del estado vivencial de la *angustia* como aquel padecer existencial que trasciende las solas instancias física de dolor y sufrimiento que ya de por sí someten al ser humano al límite de la propia existencia. Para esto, partiremos de su obra llamada: *Job y el exceso del mal*, en la cual P. Nemo analiza de manera profunda la vivencia de la angustia en el libro de Job y cómo esta pone al sujeto fuera del tiempo *normal*, ahí en donde en virtud de la posibilidad de estar abiertos a un instante distinto, el ser humano está, al mismo tiempo, aperturado a la *esperanza*.

Antes de continuar en esta analítica existencial de la angustia en P. Nemo, debemos recordar que esto es necesario ya que desde la ética levinasiana, como ya hemos venido advirtiendo, los padeceres de la propia vida como el dolor y el sufrimiento nos ponen en relación directa con el ser como existencia, imposibilitados así a salir de él, incluso, siguiendo al propio Levinas, el mismo *dolor físico* aunado al sufrimiento nos sujetan al compromiso con la existencia misma, así lo dice el lituano en *El tiempo y el otro*:

Insistiremos en el dolor que, con excesiva ligereza, llamamos físico, pues en él se encuentra inequívocamente el compromiso con la existencia [...] el sufrimiento físico es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser. [...] En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada.²⁰⁵

Es importante resaltar que en el fondo para Levinas la *responsabilidad infinita* que pesa sobre el *yo* en relación para con el Otro es, y debe ser, más *alta* que la atención o responsabilidad del sufrimiento propio, ya que esto implica, en cierta forma, la posibilidad del olvido del dolor y sufrimiento del Otro del cual soy y estoy *sujeto* para atenderle antes que a mí. En esta línea, todo sufrimiento sólo debe anclarnos más a la existencia, una existencia que únicamente adquiere sentido cuando respondemos al llamado del Otro; en sí,

²⁰⁴ Felipe Nemo, nacido el 11 de mayo de 1949 en París, es un filósofo francés. Fue profesor de filosofía política y social en ESCP Europa y HEC París durante treinta años, y fundó un centro de investigación en filosofía económica. En 2016, fundó con otros seis académicos la *École Professorale de Paris*, de la que es director desde entonces. Especializado en filosofía política, escribe sobre la historia de las ideas políticas, en particular el liberalismo, cuestiones educativas, religiosas y estéticas.

²⁰⁵ E. Levinas, *Op. Cit., El tiempo...*, pp. 109-110.

para el lituano mi dolor y sufrimiento sólo me recuerdan que el Otro se duele y sufre antes que yo; y yo, soy responsable de ello.

Ahora bien, es importante hacer mención de que este trasfondo del sentido de la ética levinasiana con la vivencia de la angustia excesiva del sufriente Job en P. Nemo, a ambos filósofos, los sumerge, según P. Nemo, en una “amistosa querella” o en un diálogo directo, en donde, en primer lugar, Levinas escribe un ensayo llamado *Trascendencia y mal*, en el cual hay una respuesta y señalamiento a su colega francés por no traer en la escena del sufrimiento y angustia propia de Job el sufrimiento del Otro; lo cual, a su vez, P. Nemo, responde en otro breve ensayo llamado *Para proseguir el diálogo con Levinas*, que él podría hacerle el mismo reclamo al lituano, ya que en su ética no hay cabida para traer a escena el sufrimiento del yo. Así lo apunta P. Nemo en su respuesta a Levinas: “Me reprocha ‘no traer nunca a primer plano en sufrimiento del otro hombre’. Pero yo le devuelvo la objeción. Él, Levinas, nunca trae a primer plano el sufrimiento del yo [moi], entendido dicho sufrimiento como una carga demasiado pesada.”²⁰⁶

Sin embargo, y a pesar de esta *amistosa querella*, Levinas concuerda y le reconoce a P. Nemo que su análisis del sentimiento de angustia ante la muerte que se refleja en el sufrimiento de Job es de otro plano, de *otra escena* o dimensión de sentido; la cual, incluso, es difícil integrarla en la noción de la angustia Heideggeriana del *ser para la muerte* (*Sein zum Tode*) que apunta sólo hacia *la nada*. Al respecto, Levinas indica:

Pero esta conjunción del mal y de la angustia no recibe en el análisis que se nos ofrece el sentido al que nos han habituado los filósofos de la existencia y cuyo modelo ha trazado Heidegger de la manera más nítida –al menos el de *Ser y Tiempo*–. Según estos, lo esencial de la angustia consistía en abrir el horizonte de la nada, más radicalmente negativo que el de la negación, incapaz ésta de hacer olvidar el ser del que reniega. La muerte comprendida por la angustia se anunciaba como pura nada. Lo que, en el libro de Nemo, nos parece más vigoroso y más nuevo es el descubrimiento, en la conjunción de la angustia y del mal, de otra dimensión de sentido.²⁰⁷

Con esto queremos apuntar que *hay* algo en la vivencia de la angustia de Job que abre, al menos desde la reflexión de P. Nemo y que el mismo Levinas reconoce, un horizonte distinto que permite pensar dicho estado *ánimico* como un momento que se superpone al sufrimiento y que pone al ser humano que padece dicha angustia particular, nacida en el dolor

²⁰⁶ Phillippe Nemo, *Job y el Exceso del Mal. El diálogo Levinas-Nemo* [Trad. Jesús María Ayuso Díez] Caparrós Editores, Madrid, 1995, P. 178.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 155-156.

de la carne y el cercano advenimiento de la muerte, en una condición de *tiempo de vida anormal*.

En esta línea, es importante no perder de vista que para Levinas la novedad de dicho análisis de Job hecha por su colega francés, radica en que se abre una dimensión distinta que permite pensar una escena que trasciende la dialéctica binaria *ser-nada*, la cual se reduce, como hemos visto a lo largo de la exposición de la filosofía levinasiana, en *el Mismo*. Para el lituano el *mal* que hace *devenir en la angustia* le habla de un mal que se muestra excedente en su propia constitución, excedencia que no radica en la gradualidad del sufrimiento, sino que el mal se revela como excedente en sí mismo, lo cual lo hace inintegrable a cualquier categoría, lo que le permite al lituano seguir pensando en la posibilidad de la trascendencia, la alteridad, *lo otro*. Así lo apunta Levinas:

Cierto que el mal significaría un «fin» del mundo, pero un fin que, de forma muy significativa, lleva más allá, a otra parte que al ser, ciertamente, pero a otra parte distinta de la nada, a un más allá que ni la negación ni la angustia de los filósofos de la existencia conciben. [...] En su malignidad del mal, el mal es exceso. Ahora bien, mientras que la noción de exceso evoca de entrada la idea cuantitativa de intensidad, de un grado suyo que rebasa la medida, el mal es exceso en su misma *quididad*. [...] La «cualidad» del mal es esta misma *inintegrabilidad*. [...] El mal no es sólo lo inintegrable; también es la inintegrabilidad de lo inintegrable. Como si a la síntesis –ya sea ésta la puramente formal del «yo pienso» kantiano y capaz de reunir los datos, por muy heterogéneos que estos puedan ser– se opusiera, bajo las apariencias del mal, lo no-sintetizable, más heterogéneo aún que toda heterogeneidad sometida al abrazo de lo formal [...] En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su cualidad, se anuncia una *modalidad*, una manera: el no-hallar-sitio, el rechazo de toda conciliación con..., algo contranatural, una monstruosidad, lo de por sí perturbador y extraño. *¡Y, en ese sentido, la trascendencia!*²⁰⁸

A partir de aquí, podríamos anunciar que el lituano se dedica a realizar un análisis fenomenológico del mal que lo lleva a seguir pensando en la *exterioridad que evade al ser* de la tradición de occidente, es decir, a la ontología tradicional que reduce toda diferencia del Otro al Mismo. En este sentido, la angustia en su reflexión se coloca en un segundo plano para Levinas, sin embargo, no deja de ser la vivencia que le permite seguir pensando, en cierto sentido, a la *alteridad*, fundamentalmente en lo que respecta a este análisis profundo sobre el mal como excedente en sí mismo.

En esta línea, la crítica de Levinas a la posición de P. Nemo es que, para éste, el mal y la angustia, aunque anuncian o prefiguran una exterioridad *radical*, ésta no trasciende o va más allá del al sujeto que las padece, llevándolo a reconocer la anterioridad del sufrimiento

²⁰⁸ *Idem*.

y la angustia del Otro, sino que el mal y la angustia recaen en una vivencia que golpea exclusivamente al sujeto que padece existencialmente estos pesares excesivos. En este sentido, la experiencia de la angustia para P. Nemo es individual; y aunque sí refleja, como dijimos, una alteridad, es una que se ancla y se experimenta en el sujeto mismo, en su interior; algo pasa en su conciencia, en lo que Nemo, refiriéndose a Freud, llama la *otra escena*.

Debemos tener claro que nosotros, en este apartado, analizaremos y seguiremos la línea de P. Nemo, ya que, en *razón* del análisis fenomenológico de la *eutanasia*, petición que, recordemos, puede llegar a solicitar un enfermo terminal, la experiencia de la *angustia*, que se llega a experimentar en dicho estado, se asemeja a la experiencia de angustia del sufriente Job, el cual, a través de su posición, discursos y palabras frente al mal que padece, ponen de manifiesto una vivencia que le excede, que le transforma a él y todo lo que le rodea, vivencia de la cual ya no es más dueño. Al respecto P. Nemo dice:

Así, pues, ¿cómo comprender la angustia de Job? ¿la comprenderemos como Elifaz, Bildad y Sofar, es decir, como el castigo de un “pecado” cometido por Job, que éste debe expiar mediante prácticas de purificación? Nosotros, modernos, ante un cuadro tan meticulosamente “clínico” de una crisis de angustia, nos sentimos más bien tentados a recurrir a una interpretación psicoanalítica y decir que si, en adelante, la iniciativa procede de lo “otro”, si ya no es dueño de sí, si “desvaría”, es que algo ha cambiado en lo que Freud llama la “otra escena”, tras cuyos bastidores se prepara y verdaderamente se desarrolla la escena de los sentimientos y de la conciencia.

A partir de esto y para comenzar a entender un poco más a fondo el sentido de angustia que P. Nemo analiza en el libro de Job, tenemos que comenzar por hacer, primero, esta distinción que el francés hace respecto al *sufrimiento* y la *angustia*, a la cual, esta última, la ve como un *estadio* que va más allá del sufrimiento; no es sólo el dolor de las llagas corporales que el justo Job lleva encima y que le hacen *dolerse* hasta el último pedazo de carne, sino que es, como dijimos más arriba, en su *posición* y *palabras* frente a los otros en donde se revela una situación existencial de vivencia *anómala* que en medio de ella *la apariencia de todo lo demás se transforma*. Ante esto, P. Nemo dice:

El *Libro de Job* es considerado el libro del sufrimiento. Es verdad que en él se habla mucho de sufrimiento físico (Job padece una enfermedad de la piel) y moral (total derelicción). Pero todavía más se habla en él de una forma muy particular de sufrimiento, irreductible a ningún otro y madre de todos los demás: la angustia. Hay, en el *Libro de Job*, una fenomenología de la angustia, una meticulosa descripción de la angustia tal como ella misma aparece y transforma la apariencia de todo lo demás.²⁰⁹

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 25.

Para Nemo, el libro de Job abre el horizonte de la angustia como un estado existencial que se superpone más allá de la experiencia del dolor y el sufrimiento. Esta angustia se revela como estadio superior y se patentó en el relato bíblico a través de las *palabras* y el *lenguaje* que Job utiliza para manifestar dicho estado; en este sentido, el filósofo francés retoma algunas de las frases²¹⁰ con las que Job expresa sufrimiento, pero, por encima de todo, *angustia*: “Que esa noche quede estéril... porque no me cerro las puertas del vientre para esconder a mis ojos el *sufrimiento* (3,7a, 10) [...] La muerte mejor que mis dolores (7, 15b); Mi sufrimiento no cesa (16, 6a) [...] Hablará mi espíritu *angustiado* (7, 11b) [...] ¿por qué asustas a una hoja que vuela? (13, 25a)”²¹¹

Más allá de la interpretación o hermenéutica religiosa que se desprende del libro de Job, Para P. Nemo se relata y se pone en escena una experiencia fenoménica que sumerge a un ser humano en un estado de existencia tan particular que toda la experiencia de la vida se transforma radicalmente, en este sentido es que la *angustia*, la cual se expresa en el lenguaje de los lamentos de Job, se pone en primer plano ante el dolor y el sufrimiento mismo; así expresa el francés lo dicho en las frases de Job: “Era necesaria esta enumeración para mostrar que la angustia predomina sobre el sufrimiento. Mientras que la enfermedad de Job, si de ella sola se hubiera tratado, habría debido resaltar su sufrimiento.”²¹²

Ante esto, habría que distinguir entonces, que si no se trata en el relato bíblico sólo del sufrimiento ante la enfermedad de Job ¿cuál sería, entonces, ese elemento que hace que la angustia sobresalga en esta escena? Para P. Nemo dicho elemento se jugará en el lenguaje, pues ahí se proyecta la *angustia* que Job experimenta en su condición, ya que ahí se da el reconocimiento de una vivencia desbordante, dicha vivencia es la toma de conciencia de que la muerte se viene acercando poco a poco y su llegada es inminente; así lo apunta el francés: “Lo que permitirá que identifiquemos a la angustia como sentimiento predominante es el

²¹⁰ Las citas bíblicas que se retoman en este apartado serán expresadas tal y como el mismo P. Nemo las cita en su libro. Asimismo, es importante resaltar que para su trabajo, P. Nemo utilizó la traducción de C. Larcher (*Bible de Jérusalem*, nouvelle éd., 1975, Desclée de Brouwer).

²¹¹ *Ibidem*, p. 25-26.

²¹² *Idem*.

propio escenario en el que el sentimiento está implicado. Es el de un lento acercamiento de la muerte.”²¹³

Aunque esta posición no está lejos de ser comprendida desde las instancias heideggerianas sobre *el ser para la muerte* o de la *angustia* ante la nada, para P. Nemo queda claro que es el *escenario* lo que hace distinta la angustia de Job. Esto, lo podríamos entender si pensamos que la angustia por la muerte en Heidegger se da en el momento en el que el Dasein se hace consciente de la inminencia de la posibilidad de todas las posibilidades, cuestión que le hace tomar la vida de una forma más auténtica, tomando en cuenta también que esto puede darse en cualquier momento de la existencia.

Sin embargo, en el caso de Job, la angustia por la muerte que parece avecinarse ¡ya! de manera inminente, aunado al contexto o *escenario* de la enfermedad que le cala los huesos y le corroe la carne con yagas supurantes, la *angustia* toma un sentido de *pesar* extraordinario; esto, ante la conciencia de que la vida, así como la carne que se pudre poco a poco hasta desaparecer, también *desaparece totalmente*.

Para profundizar esta idea P. Nemo nos dice que tradicionalmente la vida humana es presentada como algo que pasa en oposición a algo que perdura²¹⁴, lo cual, podríamos decir, es la posición de las religiones en general; sin embargo, en el libro de Job esta postura no se presenta, como si se hace, por ejemplo, en el libro de Isaías; así lo explica el francés: “mientras que en Isaías 40, 6-8, el hombre, cuya carne “se marchita”, es de inmediato confrontado con la “Palabra de Dios”, la cual “permanece eternamente”, aquí el tema es primeramente presentado sin contrapartida.”²¹⁵

En esta línea, podemos decir que para P. Nemo, en Job el devenir de la vida tiene un punto en el que termina sin que haya un “*algo más*”, no hay más tiempo ni otro tiempo distinto, y si lo llegase a haber, no tiene relación con la carne del hombre que al tiempo que se termina *se marchita*, simplemente se desvanece. En este sentido, la *angustia* de Job se comprende desde una especie de sentimiento *nihilista* que le hace tomar conciencia de que,

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ *Cfr. Idem.*

²¹⁵ *Idem.*

a pesar de ese flujo o ese devenir que representa el movimiento de la vida misma, después, no va hacia otro lado, simplemente se termina.

También debemos decir que este devenir de la vida o en la afirmación de que *la vida pasa*, no debe ser tampoco interpretado a la par del devenir constante del *todo pasa* que Heráclito inaugura con su idea del movimiento, ya que a diferencia de esta idea que refiere a un movimiento más general que abarca a todo el cosmos, el *todo pasa* bíblico se centra en el individuo, en el sujeto que padece la angustia de la muerte directa y que está “ya” por llegar. Esto lo afirma así el francés: “señalemos de paso que el “todo pasa” bíblico se desmarca profundamente del “todo pasa” de Heráclito” o de los sofistas griegos; este es un juicio sobre el cosmos; en aquél, el acento recae específicamente sobre el tránsito de la carne”.²¹⁶

Para P. Nemo son varios los versículos que refieren a este tránsito de la carne que al final, a pesar del movimiento de la vida que no se detiene en el devenir del mismo movimiento, el individuo, el sujeto de carne y hueso que siente y sufre el dolor de la enfermedad y el mal que le ha azotado, se angustia, pues sabe que el fin para él está cerca; así lo ve el filósofo en los siguientes pasajes:

El hombre pasa como un vegetal. “como flor se abre y se marchita” (14, 2a); “Por debajo sus raíces se secan, por arriba su ramaje se marchita” (18, 16); “se abate, como el arisaro que se colecta, y se marchita, como las espigas” (24, 24bc) [...] Este vegetal que no dura es, él mismo, arrastrado por un soplo. Flujo en segundo grado. Es “una hoja arrojada por el viento” (13, 25a); “El viento arrebatará sus flores” (15, 30b) [...] Son abundantes las imágenes de fluidez [...] “La vida fluye de mí” (30, 16a). como una nube: “Como la nube pasa y se deshace, el que baja al sheol no sube ya” (7,9) [...] “Mi vida sólo es un soplo” (7, 7a); “Mis días son sólo un soplo” (7, 16b) [...] “Y el [hombre] se consume como una cosa podrida, como vestido roído por la polilla” (13, 28) [...] el hombre no sólo se desliza, sino que, al final cae. “Mis días se apagan” (17, 1a); “Me consumo” (7, 16a).²¹⁷

Aquí se deja ver que la *angustia* que el filósofo francés quiere remarcar en Job se ciñe al contexto del *mal* que encarna el cuerpo enfermo, el cual le advierte que el momento definitivo está por llegar sin posibilidad de extensión alguna. Esta posición existencial, se distingue claramente de la postura levinasiana en el hecho de que, al parecer, en Job no hay algo que abra una rendija hacia la *trascendencia*, lo cual, es justamente lo que Levinas le rebate a P. Nemo de su interpretación o exégesis del libro bíblico, ya que no hay cabida para pensar que *somos seres para después de la muerte*.

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

En esta línea, también es importante remarcar que incluso, en Job, lo que P. Nemo llama la *perennidad* del hombre, va más allá de la propia carne que se desvanece en la tierra, sino que, incluso, el *nombre* de aquél que muere se marchita con este; hay una condena al olvido total, no hay algo que quede de él, lo cual hace que la angustia se remarque aún más en el acontecimiento del momento que se está vivenciando como es en el caso de Job. Esto, el filósofo lo señala de la siguiente forma:

El hombre desaparece; tanto es así, que no es sólo arrancado él mismo del lugar donde “echaba raíces” (5, 3a), sino que también su nombre es arrancado de la memoria de los hombres en la que hubiese podido conocer algo semejante a la perennidad. [...] el autor de Job insiste en la irreversibilidad de lo que ha pasado una vez y a propósito de lo cual es vano interrogarse: “Si el hombre muere queda inerte; ¿adónde va el hombre cuando expira? Puede faltar el agua de los lagos, los ríos quedar secos, pero el hombre que se acuesta no se levanta; pasará el cielo, y él no despertará ni se despezará de su sueño” (14, 10-12); “Una vez muerto, ¿se puede revivir?” (14, 14a).²¹⁸

Es importante remarcar que estas expresiones que ponen de manifiesto la angustia que experimenta Job, se podrían entender en el marco de cualquier experiencia de sufrimiento ante el dolor o el simple desconuelo de una conciencia aterrada ante la posibilidad de la muerte, algo que, por ejemplo, en Levinas, esto formaría parte de los *sin sabores* propios de la existencia y de los cuales ninguna salida como la muerte o la búsqueda de ella, podrían sacar al ser humano de estos, pues, aunque este se vaya, la existencia con sus pesares se quedan.

Sin embargo, aquí volvemos al punto en el que P. Nemo señala que, lo que diferencia la situación o vivencia de Job, de cualquier otra experiencia de sentimiento similar, es la *escena*, el contexto de la experiencia de la carne que poco a poco por la enfermedad que le ha sucumbido y que manifiesta un mal excedente que le sobrepasa en razón y experiencia, le anuncian el lento pero próximo encuentro posible con la muerte. Así, el francés señala esta cuestión que mencionamos de la siguiente forma:

Ahora bien, todas estas notas sobre la existencia humana como tránsito, y singularmente como tránsito comparable al del vegetal que crece y se aja, no pasarían de ser pensamientos bastante pobres si no los viéramos vinculados a una experiencia personal intensa del debilitamiento, del envejecimiento, del pudrimiento o del dolor de la carne, experiencia a la que da lugar la enfermedad de Job (2, 7: “[Satanás] hirió a Job con llagas malignas desde la planta del pie hasta la coronilla”). Esta enfermedad es aparentemente incurable; en todo caso, nadie se propone a curarla por medios específicamente médicos. De donde procede toda una temática de la herida y del pudrimiento de la carne: “Dios le envía el incendio de su ira, arroja como lluvia que le penetre las carnes. Si escapa del arma de hierro, lo atraviesan con el arco de bronce; el astil le sale por la espalda y brilla la punta saliendo por el hígado” (20, 23-25ab) [...] “Ahí está pudriéndose en el camino” (8, 19a); “La enfermedad roe su piel, devora

²¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

sus miembros la primogénita de la Muerte (8, 13); la noche, el mal, me taladran los huesos, pues no duermen las llagas que me roen” (30, 17) [...] Este proceso de pudrimiento sólo puede acabar mal. La muerte es inevitable e irreparable: “Me ha demolido por completo y perezco” (19 10a; Dhorme); “El que baja al Sheol no sube ya; no vuelve a habitar su casa” (7, 9b- 10a); “Ya no existiré” (7, 21d); [...] “Y emprenderé el viaje sin retorno” (16, 22b); “Para mí se reúnen todos los sepultureros” (17 1b); “Ya sé que me devuelves a la muerte, donde se dan cita todos los vivientes” (30, 23); “Mis ojos no verán más la dicha; los ojos que me ven ya no me descubrirán” (7, 7b-8a).²¹⁹

Nos pareció importante hacer destacar estas *sentencias* de las que el mismo P. Nemo hace referencia para mostrar el punto, ya que muestran la vivencia directa de Job, es decir, el fenómeno de la angustia expresado en palabras. Pero no es, debemos recordar, solamente la expresión que manifiesta la angustia, sino la *escena*, el cuerpo herido de Job, los dolores de la enfermedad que le aquejan y le anuncian, por el grado de podredumbre de su carne, que la muerte le está por llegar, además de que Job tiene en mente que ante la inminencia del final, no hay un tiempo diferente por venir, sino que todo se termina definitivamente; así como la flor que se marchita y desaparece, *el hombre que muere no revive*.

Hasta este punto, podemos decir que la descripción de la angustia que se experimenta en el personaje de Job, desprendida del sufrimiento de los dolores que le provocan esta enfermedad que le corroe la carne y que se manifiesta al parecer como terminal, es la analogía que podemos encontrar con la experiencia del *enfermo terminal* que puede llegar a pedir la eutanasia, pues, no es sólo la vivencia de sufrimiento o de dolor que podría llevarlo a dejar de *atencionar* el mundo, tal como lo vimos con Serrano de Haro, sino de experimentar y padecer una *angustia* que va más allá del sufrimiento y que, como veremos ahora, *transforma la apariencia de todo lo demás*.

En este proceso que nos ha venido mostrando P. Nemo del camino hacia la angustia de Job, hemos visto que se entrelazan los siguientes elementos: el contexto o *escenario de enfermedad* que le ha azotado en el cuerpo a Job, la cual le va anunciando el *lento devenir de la muerte*, evento que lo hace ser consciente de la *perennidad total del hombre*. Ahora bien, hasta aquí, los versículos del texto que P. Nemo ha retomado, y los cuales hemos subrayado también, demuestran el lenguaje que el personaje bíblico ha utilizado para señalar esta experiencia de angustia.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

Bajo esta línea, el filósofo francés dirige ahora su mirada hacia un estilo de lenguaje que el mismo Job utiliza también para señalar una experiencia más que se une a los elementos que hacen que la angustia excedente aparezca, la cual es, la conciencia de la *vivencia del tiempo* bajo la idea de que *nunca más volverá a ser como antes*.²²⁰ Aquí, lo que P. Nemo señala, es que ante la conciencia del lento acercamiento de la muerte, la cual ahora está en todo momento presente, dada la situación de enfermedad *incurable* que atraviesa a Job por el cuerpo, se establece de forma permanente, algo que, en una situación *normal* de vida, dicha conciencia o recuerdo de la muerte está por lo regular velada por la capacidad de olvido que el día a día nos ofrece, lo cual también nos permite proyectar hacia el futuro un *porvenir* distinto.

Ahora, en esta situación, la conciencia sobre el lento acercamiento de la muerte le hace sentir a Job que la *hora inminente* está *¡ya por llegar!*, aun cuando esta pudiera estar lejana en el tiempo. Bajo este contexto, hay, dirá P. Nemo, *una sombra nueva que se arroja sobre la existencia*²²¹, mediada por la *verdad* irrefutable de que la muerte está ya frente a él, lo cual, le hace sentir a Job un permanente estado de angustia por *el tiempo que ya no volverá a ser como antes*; esto lo explica el francés de la siguiente forma:

En lo sucesivo, dado que el término de la vida se siente cercano o, más exactamente, dado que el proceso que conduce invisiblemente a todo viviente hasta la muerte se ha tornado de súbito visible (es la enfermedad de Job o el desencadenamiento de la condena del malvado), entonces, aunque quede por vivir un tiempo largo o de duración incierta, es percibido como si fuera un tiempo demasiado corto. Es éste, un tiempo de prórroga. Puesto que el final está, de ahora en adelante, *encarado*, está ya *presente*. Aunque quede lejos en el futuro. Lo característico del estado subjetivo aquí descrito es la imposibilidad de *olvidar* una verdad que no acaba de comenzar a ser verdadera, pero que acaba de emerger del sueño en el que se mantiene en tiempo normal. El tiempo “normal” pasa a ser a partir de entonces, el tiempo inaccesible, el tiempo de antes, el tiempo irrecuperable, el tiempo que no cabe ya restaurar. La imposibilidad de olvidar la verdad constituye el primer carácter de la angustia [...] “Cuanto más pienso en ello, más me estremezo” (23, 15b; cf. 21, 6).²²²

Para P. Nemo, Job ha perdido, bajo todo este contexto que le aqueja y le provoca la angustia, la posibilidad de vivir en un tiempo *normal*, ya que ahora, el tiempo que le reste, sea corto o largo, no puede *olvidar* que morirá, lo que vuelve, de ahora en adelante, inaccesible e irrecuperable aquel tiempo *anterior* en el que se vivía sin pensar en la muerte,

²²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 30.

²²¹ Cfr. *Idem*.

²²² *Idem*.

lo cual le permitía a Job, o a cualquier individuo, lanzarse hacia el futuro en la planeación de nuevos proyectos de vida.

En este sentido, ante la imposibilidad de poder olvidar que la muerte está *ya en frente de él (Job)*, o aquí podríamos decir lo mismo en el caso de un paciente de enfermedad terminal, se anula esa normalidad de la vida en la que, aunque se pudiese ser conscientes que un día se ha de morir, se podía lanzar esta posibilidad hacia un futuro lejano tal vez, es decir, *no por ahora*, lo que permitía pensar en la posibilidad de vislumbrar horizontes nuevos para explorar y hacer; en donde la voluntad del ser humano no se ve limitada frente a lo que ahora se presenta como la posibilidad más posible, la de morir *¡ya!*, al respecto P. Nemo dice:

[la muerte] Era previsible, entraba en el orden de las cosas, pero simulábamos que debía diferirse siempre, siempre para más tarde, siempre futuro. A decir verdad, no resultaba verdaderamente previsible ni entraba verdaderamente en el “orden” de las cosas, pues precisamente el orden del tiempo normal implica el olvido del final del tiempo. El olvido, la finalidad del tiempo son los que entran en el orden, y, si la angustia obliga a afrontar la verdad, es una verdad que consiste en el desorden mismo y la ruptura.²²³

En este punto, nos parece que es importante hacer la distinción de la angustia frente a la muerte que en Job se manifiesta, con la angustia frente a la muerte en Heidegger, pues aunque en ambas hay un estrecho margen que parece alinear ideas y conceptos de ambas experiencias, como el hecho de que hay un recordatorio constante o de no olvido de la muerte; el sentido de angustia del *ser para la muerte* heideggeriano, abre el horizonte hacia la posibilidad de aperturar una vida más auténtica, ya que el *Dasein* ahora es capaz de apropiarse del tiempo que le quede por delante, ya sea breve o largo.

A diferencia de esto, en Job el recordatorio de que la muerte está ya por delante de él se vivencia dentro de una experiencia particular de dolor y podredumbre de la carne que le impide pensar o proyectar que es posible un horizonte distinto a futuro, la muerte no es sólo una posibilidad que podría darse ahora o más tarde, sino es una inminencia o verdad que está pronta a cumplirse, no hay tiempo de *nada más*, pues el cuerpo que lo mantenía en el mundo de manera normal en el tiempo, se desquebraja, se *marchita*; no es sólo la angustia frente a *la nada*, sino la vivencia directa de sentir cómo el tiempo se está acabando *¡ya!*. Esto se

²²³ *Ibidem*, p. 30-31.

manifiesta, según P. Nemo, en el lenguaje de angustia que Job proyecta en las siguientes sentencias:

Pero ha acaecido ahora, la catástrofe está aquí: “Me sucede lo que más temía, lo que más me aterraba acontece” (3,25); “Esperé dicha, me vino desgracia; esperé luz, me vino oscuridad” (30, 26); “Vivía yo tranquilo cuando me trituró” (16, 12a). Se ve obligado a instalarse en su nuevo estado, de levantar en él sus cuarteles, de sintonizar su ser con la espera de la muerte: “Me he cosido un sayal sobre el pellejo y he hundido en el polvo mi frente” (16, 15; señal de duelo).²²⁴

Como vemos, no es sólo llegar a la conciencia de que la muerte es la imposibilidad de todas las posibilidades o el paso del ser a la nada, sino vivenciar en la carne, como lo es en el contexto de la enfermedad de Job, ese lento, pero inminente acercamiento de la muerte que le recuerda que todo está por terminar y no hay tiempo por delante que le permita corregir o iniciar nuevamente un proyecto. Para Job, la vida está terminando y no hay forma de retroceder a la inminencia de la extinción de su vida, he aquí el origen de la angustia en Job, lo que llamará P. Nemo, el paso de un *simple juicio* sobre la posibilidad de la muerte a un *juicio de valor* sobre esto. Así, lo plantea el francés:

EL paso de la constatación objetiva hasta la modalidad angustiada es el paso que va de un mero juicio (la vida pasa, la muerte llega) a un juicio de valor (la vida pasa *demasiado* deprisa, la muerte llega *demasiado* pronto) “Fueron arrastrados *prematuramente*” (22, 16a); “Mis días corren más que la lanzadera” (7, 6a); “El hombre..., corto de días” (14,1); “Mis años de vida están contados” (16, 22a); “¡Qué pocos son mis días” (16, 20a); “No he de vivir por siempre” (7, 16a).²²⁵

Desde esta perspectiva, según P. Nemo, no hay más tiempo para aperturar proyectos hacia delante, el *tiempo normal*, el tiempo de los proyectos, ahí donde el olvido del final de los tiempos no aparece insistente, se ha terminado. En esta línea, encontramos nuevamente esto de lo que en capítulos anteriores, desde el propio Levinas y Serrano de Haro, hablábamos sobre la imposibilidad del *porvenir*; de la anulación de ese instante que está *por venir* como un don que posibilita una existencia distinta más allá del tiempo que *se está viviendo*.

Bajo estas circunstancias, la esperanza se nubla ante la angustia de tal vivencia particular, a esto se refiere P. Nemo cuando dice que *la angustia transforma la apariencia de todo lo demás*, pues al verse el tiempo reducido, la carne que se pudre y el *sinsentido* del mal que le aqueja, cualquier proyecto o esperanza distinta se encaminan hacia el abismo, por lo

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

que el futuro como proyecto ha dejado de tener sentido para Job. Respecto a esto nos dice el francés lo siguiente:

Este súbito encogimiento del tiempo está acompañado por la desaparición de las esperanzas y de los proyectos. Plantearse proyectos carece en adelante de sentido, puesto que esperar, proyectar, supone un tiempo indeterminado, una fundamental indeterminación del tiempo por venir, que es la modalidad normal con que la recibimos. A la inversa, el tiempo por venir lo vivimos como proyecto. El ser capaz de proyectos lo es en el tiempo normal. Así, es la súbita desaparición de toda ocasión de proyecto – pues, de golpe, proyectar se torna absurdo– lo que señala la entrada en la nueva modalidad del tiempo: “Mis días... se consumen sin esperanza” (7,6) “Mis días ha huido con mis proyectos” (17, 11a; Chouraqui: “mis iniciativas están cortadas”); “¿Dónde ha quedado mi esperanza? ¿Quién la ha visto? ¿Bajarán conmigo al sheol cuando nos hundamos juntos en la tierra?” (17, 15-16).²²⁶

Ahora bien, desde este escenario que P. Nemo nos ha presentado hasta ahora en torno a la angustia particular de Job, atravesada por este mal que se manifiesta como *enfermedad punzante*, es en donde encontramos la similitud más precisa con la del enfermo terminal que solicita la eutanasia, ya que ante la manifestación de una experiencia similar a la que se nos describe aquí, es decir, ante tal dolor, pero sobre todo, ante tal angustia, este precisa de solicitar que se le ayude a bien morir ya que toda posibilidad de proyecto se ha terminado para él, pues la conciencia del final del tiempo la tiene ya encarnada y el diagnóstico médico que lo ha desahuciado sólo le hace esperar entre dolor y sufrimiento la inminencia del momento final o, como diría P. Nemo, el momento de la inmersión en la total oscuridad, esto lo manifiesta de la siguiente forma: “¿Cómo expresar que de pronto han desaparecido los proyectos que se avistaban? Mientras que en un tiempo normal la mirada se fija siempre en aquello que tiene a la vista, en el sentido de lo que proyecta, súbitamente el proyecto se torna imposible porque falta el tiempo para realizarlo, y la mirada, al no tener nada a la vista, se sumerge, por así decirlo, en la negra oscuridad.”²²⁷

Ante esta imagen ¿no sería posible cuestionarse entonces si la decisión del enfermo que desea la eutanasia, bajo asistencia médica para apresurar lo inevitable y sin dolor alguno, no sería acaso digna de ser escuchada y atendida? Sin duda, desde esta fenomenología de la angustia en Job es posible aperturar una ventana que nos acerque a la comprensión de la vivencia tan particular que el enfermo terminal experimenta, lo cual, a más de alguno, entonces nos haga sentido su petición; sin embargo, tampoco podemos dejar de lado que la

²²⁶ *Ibidem*, p. 31-32.

²²⁷ *Ibidem*, p. 33.

comprensión directa de lo que este paciente tan particular solicita, no termina de dar razón a ojos de tantos otros más.

En este sentido, nos gustaría traer una última idea del pensamiento de P. Nemo, la cual nos lleva a explorar esta casi imposible comprensión de la vivencia de Job ante la mirada de sus amigos que, al no comprender la profundidad de la *angustia* de su amigo, han tratado de convencerle del *porqué* del mal que le ha azotado, así como de hacerle rectificar lo que para ellos, al escucharle hablar, es una manifestación de *sinsentido y blasfemia* en contra de Dios. Esto, también lo podemos equiparar a la poca o hasta a veces nula comprensión de lo que el enfermo terminal padece, y por lo cual, algunos de ellos solicitan se les ayude a *bien morir*.

En lo que respecta al caso de Job, nos dice P. Nemo que entre él y sus amigos, los cuales ha venido desde muy lejos a verlo y consolarlo, se ha roto todo canal de comunicación efectiva que les permita reconocer como *razonable* el lenguaje y la actitud de Job, derivado de su experiencia de angustia ante el mal que se le ha encarnado; y esto, a razón de que para ellos, desde su *lógica religiosa* que indica la retribución y la justicia de Dios, Job es naturalmente culpable de lo que le acontece.

En este sentido, para ellos: *Elifaz, Bildad y Sofar*, les es difícil asomarse o dirigirse hacia la comprensión profunda de la experiencia de angustia de su amigo, ya que si Job tiene razón y no ha ofendido a Dios, ellos perderían la seguridad de vida a la que, desde su tradición y creencia están anclados: *el justo es bendecido* y *el pecador castigado*. Es por ello, que a pesar de su espanto, de su horror al ver que a aquél que conocían como justo ha terminado así, cubierto de llagas y enfermo de muerte, no se atreven a sondear de lleno su pesar, su angustia, pues hay un peligro que puede afectar su *ordenamiento de mundo*; por esto su negatividad a comprometerse con Job, manifiesta en el fondo que ellos tampoco están realmente en un lugar seguro, ya que, de comprometerse, podrían resbalar junto a él, dándole la razón a Job de que en verdad está en una experiencia totalmente *anormal* e injusta. Así nos explica esto el francés:

Pero los allegados, “sobrecogidos de espanto”, “se asustan”. Perciben que el abismo de la angustia de Job es demasiado vertiginoso como para que, al intentar rescatarlo de la pendiente por la que se precipita, no corran ellos el riesgo de deslizarse a su vez. Así pues, no se comprometen con él en esto. Este compromiso es el que confortaría a Job, porque manifestaría que quienes corrieran el riesgo estarían, ellos por lo menos, en un lugar seguro. Por consiguiente, su egoísta refrenamiento significa

que el horror de Job está justificado y confirmado en razón. No, no sueña, no habita una pesadilla de la que podrían despertarlo los demás, haciéndole regresar a la segura estabilidad del mundo. Mientras, Job esperaba en su fuero íntimo ver su lucidez desmentida. Ahora bien, ¿cómo se armaría de valor contra un mal que ve, de manera deslumbrante, cómo hace retroceder de espanto a todos sus allegados?²²⁸

En tal situación, Job, en verdad requiere de alguien que le escuche, que entienda su aflicción, su *angustia*, ya que la oscuridad que habita carece de esperanza, de cobijo ante tal espanto, pero encuentra que nadie es capaz de comprenderle, de asomarse a su angustia para acompañarle de cerca; su experiencia sobrepasa el umbral de la normalidad del mundo y nadie es capaz de comprenderlo, todo canal de comunicación real está roto y en verdad se encuentra así mismo abandonado por todos sus allegados en tal momento de necesidad; así lo manifiesta P. Nemo:

Sin embargo, tenía puestas sus esperanzas en ellos, los buscaba: “Avanzo sombrío, y nadie me consuela” (30, 20a). Avanzaba sombrío con la esperanza de provocar un movimiento de compasión, como el niño que llora no porque esté triste, sino para que lo cojan en brazos aquéllos en los que confía, antes de haber tenido tiempo de entristecerse de verdad [...] ¿Acaso además hay que gritar para ser oído? Por ello, se atreve a implorar: “¡Piedad, piedad de mí, amigos míos...!” (19, 21a). También entonces el silencio responde al grito. Cuanto mayor es el apuro que manifiesta el grito, tanto menos dispuestos están a aliviarlo quienes lo oyen. Job ha caído en una derelicción total.²²⁹

En este evento de *derelicción*²³⁰ total, aspecto o consecuencia de la angustia en la que ha caído Job, subyace la ruptura de la imposibilidad de dar pie a un entendimiento mutuo que permita un canal de comunicación común; lo que Job manifiesta y expresa en palabras que transmiten dicho estado, sobresalta a sus amigos quienes no pueden comprenderlo, van en direcciones opuestas de comprensión del mundo y no hay forma de encontrarse ya con él, por esto, Job clama por comprensión ante aquellos que pueden consolarle, pero ellos no están más ahí, pues ante tal escena les es imposible acercarse a él y seguir en la línea de su discurso:

Pero esta derelicción no es la causa de la angustia, sino una consecuencia suya, o un aspecto. La angustia es la que, venida de no se sabe dónde, inquietando a los allegados de Job, con quienes antiguamente se comunicaba, les determina a no prestarse más al juego de la comunicación: “Tú has cerrado su mente al raciocinio, y ninguna mano acude” (17,4). “A mis hermanos él [Dios] los ha alejado de mí, mis parientes me tratan como a un extraño, me abandonan vecinos y conocidos y me olvidan los huéspedes de mi casa [...] A mi mujer le repugna mi aliento, y mi hedor a mis propios hijos [...] mis íntimos me aborrecen, los más antiguos se vuelven contra mí” (19,13-19).²³¹

²²⁸ *Ibidem*, p. 37.

²²⁹ *Idem*.

²³⁰ Aquí debe entenderse *Derelicción* en el sentido existencial de abandono.

²³¹ *Ibidem*, p. 38

Como P. Nemo ha venido anunciando, Job está en otro lugar que no es el de la normalidad, ahí donde todo discurso encuentra sentido en un discurrir dialéctico, pues a pesar del diálogo, no hay quien le comprenda ante tal experiencia existencial que padece, está en un lugar diferente en el que nadie más puede entrar, por esto es el *abandono total* de todos sus allegados, ya que Job no es más ante ellos quién solía ser, ante sus ojos se pudre la carne de un hombre que solía ser bueno, pero ahora ha contraído la desgracia seguramente por un pecado cometido que no quiere reconocer; Job se ha quedado fuera de la *normalidad* del mundo y no es posible regresarlo o entrar ahí por él:

Job no se encuentra en su estado normal. Se encuentra en “otro” estado, inédito, sin relación con el estado normal, la angustia le ha sacado de sí, ha quebrado su ser, le ha hecho *desvariar* [...] Los personajes que han venido a ver a Job le hablan como en una película muda; no puede comprender lo que le dicen y, en vano, él mismo les dirige un discurso que ellos no entienden, aunque crean equivocadamente poder descifrarlo en sus labios. Estamos ante dos sueños enfrentados, y, si cabe decirlo, dos incomunicabilidades cara a cara. Falta la mediación.²³²

Con todo lo anterior, qué es lo que está fuera o más allá del discurso que no permite esta comunicabilidad efectiva entre Job y sus allegados, ya que, en sí, no se puede negar que hay un “diálogo” entre ellos en el que Job expone su angustia y ellos replican a su amigo; sin embargo, al parecer aquí es Job quien fuera de toda normalidad ya no puede entender y *entender-se* dentro de la lógica discursiva del resto de los demás, parece que los observa desde un *fondo* desde el cual no puede salir para darse a entender y los demás entrar para entenderlo.

Aunque parece que se comunican, en realidad no hay posibilidad de diálogo, ellos, sus amigos, se mantienen desde una posición que consideran ordenada del mundo, en cambio Job, enfermo y con llagas que le supuran y le calan los huesos, para ellos parece más bien que desvaría, creen que su lamento es una afrenta ante Dios, ya que, según su lógica, Job debió faltar en algo que no reconoce, sin embargo aquí está la ruptura, Job se sabe inocente frente a Dios, así, su pesar, su lamento, pero ante todo su angustia se instalan en la base de un *desconcierto total*, pues, ¿por qué le ha sobrevenido un mal tan excedente que desarticula el orden del mundo establecido?, por esto es su *derelicción*, no hay lugar desde donde pueda sujetarse:

La disensión consiste, por el contrario, en el hecho de que ellos, los visitantes, se han instalado fácilmente en el discurso, le encuentran sal y sentido, mientras que Job se ha deslizado fuera del

²³² *Ibidem*, p. 40-42.

discurso y ya no halla, para gran espanto suyo, ninguna consistencia y ningún “agarradero” en las palabras del discurso. [...] “También yo –explica él– hablaría como vosotros si estuviera en vuestro lugar: [...] ensartaría palabras contra vosotros meneando la cabeza, os confortaría con mi boca, os calmaría moviendo los labios” (16, 4-5). Pero “su alma” ya no está “en el lugar” del “alma [de ellos]”. [...] La angustia ha sumergido a Job todo entero en un lugar desconocido, lo ha descolgado del lugar en el que permanecen los demás.²³³

Bajo estas circunstancias no es posible esta comprensibilidad entre Job y aquellos que le ven desde su posición de mundo ordenado, pues como nos dice P. Nemo, sus almas ya no se hallan en el mismo lugar, la angustia se ha llevado a Job y no puede volver desde su posición existencial, está en el lugar desconocido en el que no hay respuestas a su vivencia, la angustia se ha instalado y sólo tiene delante de él el pensamiento de que la muerte está en camino, no sabe si cerca o lejos, pero ya viene hacia él, por ello está en total *derelicción*; toda posibilidad de proyecto está cerrada para él, la angustia le ha transformado la apariencia de todo su mundo y lo ha colocado en un lugar desconocido.

La descripción fenomenológica de la angustia que P. Nemo ha hecho desde la figura de Job revela esta emoción profunda y desconocida tanto para aquél que habita en ella, como para aquellos que la observan (sus allegados). Es por esto, que la analogía con la vivencia del enfermo terminal que llega a solicitar la eutanasia, parte seguramente de estas instancias existenciales difíciles de comprender, lo que vuelve para muchos la petición de muerte una locura, una afrenta contra la moral, es decir, contra la “*normalidad*” de la vida, a la que debe llegarle la muerte de forma “natural”.

La angustia del paciente, al igual que Job, va más allá de la comprensión de aquellos que desde la estabilidad de un mundo, aún tienen aperturado un horizonte amplio de posibilidades en el *porvenir*; no les es posible asomarse al abismo insondable que habitan estos a los que les ha azotado un mal que les consume, que les agobia con un dolor que no les permite *atencionar* de forma “normal” el mundo a su alrededor, más allá de su propio cuerpo doliente, el cual, incluso, no puede venir hacia sí mismo a consolar dicho dolor, así como la mano que se golpea y es apaciguada por la otra; como tal están en total *Derelicción*, encarnados en una angustia que les acompaña al momento final, sin la esperanza de otra posibilidad distinta.

²³³ *Ibidem*, p. 42

Con esto tampoco queremos decir que en Job encontramos directamente la prescripción que pudiera dar pie sin más a la aceptación de la eutanasia misma, ya que más allá del discurso de Job, en el que, aunque hace un llamado a la muerte para que lo alcance ante tal vivencia de angustia, no da, finalmente, ese paso a una petición explícita para que le ayuden a morir definitivamente, ni es el propósito como tal del libro; asimismo, al final, con la irrupción de Dios que, aunque viene a responder con reprimenda a Job, le regresa a éste ese fundamento del que había carecido durante su travesía por el abismo del mal y de la angustia.

También, al final Job es restituido en salud y en todo lo que había perdido, es decir, el orden y la estabilidad de mundo son nuevamente recuperados, por lo que no se trata como tal de la experiencia final de un paciente terminal, sin embargo, la descripción fenomenológica del proceso de la enfermedad y de la angustia que la envuelve, nos puede ayudar a profundizar en una experiencia que poco es comprendida, ya que no hay forma de integrarla a los parámetros de comprensión del mundo estable y ordenado desde el que se juzga la decisión del paciente que solicita se le ayude a morir.

Finalmente, el relato de Job nos invita a preguntarnos si, en la experiencia límite que puede atravesar un enfermo terminal, donde la angustia ante lo inevitable y el umbral de lo incomprensible se vuelven omnipresentes, no sería fundamental abrirnos a una escucha atenta y genuina hacia ese Otro. Este Otro, postrado y vulnerable, sufre no solo dolor, sino una angustia que lo desborda y lo consume poco a poco. ¿No deberíamos, entonces, reconocer que su experiencia trasciende el orden de toda vivencia “normal” y establecida, aquellas sujetas a las normas que rigen nuestras vidas y nos permiten aún vislumbrar un porvenir distinto?

Hasta este punto, dejaremos el pensamiento de P. Nemo, el cual nos ha ayudado a tener una reflexión mas cercana sobre el sentimiento de angustia excedente, experiencia que envuelve a todo aquél que se sabe que *¡ya está de cara a la muerte!*, como fue el caso de Job, pero también el caso de aquellos que cómo éste, padecen el infortunio de una enfermedad terminal que les ha sentenciado a morir, en donde ya no hay un punto de retorno, es decir, *el tiempo nunca más volverá a ser como antes*, y no hay la oportunidad de un nuevo punto de inicio, es decir, el advenimiento de un *porvenir distinto*.

Ahora bien, nos gustaría regresar en el curso de la reflexión al pensamiento propiamente levinasiano, ya que, a pesar de contravenir el pensamiento de P. Nemo hasta cierto punto, y mantener también, como ya hemos visto, una posición contra la idea de la búsqueda de la muerte a pesar del sufrimiento, bajo el argumento de que, a pesar de todo, el peso de la existencia se queda; aun así, queremos retornar a su reflexión sobre el *horror* que implica, esto a lo que él llama *la existencia indeterminada (il y a o hay)*, experiencia que se manifiesta, según el lituano, como *la noche oscura*, el *insomnio* o *vigilia sin sentido*.

Lo anterior es porque creemos que dicha idea podría encontrar una referencia fáctica en la experiencia del enfermo terminal, quien ante la imposibilidad de *atencionar* el mundo, tanto por la vivencia de dolor extremo, como lo vimos con Serrano de Haro, así como por la experiencia de angustia profunda que nos describió P. Nemo, éste, el enfermo terminal, encarna en su experiencia del mundo *el horror del ser indeterminado* o como lo llama también *el insomnio o la vigilia sin sentido*.

3.3 La manifestación del peso del *ser indeterminado (il y a)* en el paciente terminal

3.3.1 El insomnio. La vigilia sin sentido en la experiencia del enfermo terminal

De inicio, debemos recordar que ya en el segundo capítulo de esta investigación abordamos el tema del cual nos ocuparemos aquí: *el horror de la existencia indeterminada (hay)* o el así llamado también por el lituano, *el insomnio, la vigilia sin sentido o anónima*; sin embargo, no se había hecho directamente la relación de esto con la experiencia del enfermo terminal, la cual, nos proponemos a realizar ahora, teniendo en cuenta este símil que podría darse con la vivencia tanto del dolor extremo que puede llevar a alguien a dejar de atencionar el mundo hasta el grado de que este se nuble ante él, así como de esa angustia profunda que transforma la apariencia de todo a su alrededor, vivencias en el paciente terminal que podrían entenderse como manifestación de esta indeterminación de la existencia (*il y a*).

Para esto, es importante traer a colación nuevamente la idea que el lituano nos plantea sobre lo que él llama *la existencia indeterminada*, planteamiento que desarrolla fundamentalmente en *De la existencia al existente*, así como en *El tiempo y el otro*, en donde con el afán que implica todo el desarrollo de su proyecto de la *alteridad*, nos trata de comunicar que la subjetividad no nace en la relación que hay entre un *sujeto* y la

precomprensión del mundo o de la existencia, acción que se relaciona con la *aprehensión* racional del ser; sino, más bien, para Levinas el sujeto deviene como *existente* cuando se separa de ese *ser* que él describe como *pura y llana existencia indeterminada*, ahí donde el *yo* surge, no en la *adecuación* de la conciencia con los objetos del mundo en un ejercicio claro de *intencionalidad*, sino en la separación o *desface* con un *haber previo*, lo que nos habla de una alteridad radical que no puede ser *asimilada*.

Bajo esta línea, Levinas se permite pensar en la posibilidad de estar, ya de inicio, aperturados al reconocimiento de una *alteridad*, de lo Otro que escapa al ejercicio puramente reflexivo y que, sin embargo, es condición para que el *yo* devenga en existente. Dicho esto, en lo que respecta a la descripción de este *haber previo*, que no debe entenderse como un *algo* que potencialmente puede ser nombrado bajo la luz del ser que determina las formas, sino como la descripción de “*aquello*” que no puede ser justamente determinado, el lituano lo llama el “*hay*”, espacio colmado de oscuridad plena en donde ninguna forma es visible; en esto consiste el *horror de la existencia*: en la imposibilidad de fiarse en algo de ella, imposibilidad de conocimiento concreto que afianza la voluntad de un *yo puedo*. Jaime Llorente Cardo, filósofo ya citado en el segundo capítulo, no apunta lo siguiente con relación a esto:

La experiencia del «hay» constituye, por tanto, en todas sus formas y manifestaciones, una experiencia de horror, no del horror ante la posibilidad de la nada, sino del horror del hecho mismo de ser. Horror ante la imposibilidad de salir de la existencia, pero también ante la percepción de un espacio circundante que no es, como podría inicialmente pensarse, un espacio vacío, sino un espacio pleno, pleno de oscuridad y nada. Un espacio en el cual no es posible encontrar puntos de apoyo y localización, como sí sucede en el espacio iluminado y poblado de nuestra experiencia común y corriente, sino en el que los hitos de orientación que podrían ayudarnos a situarnos en un lugar concreto y definido están deslocalizados: se deslizan caóticamente a través de un medio neutro e indeterminado. Como apunta Levinas imaginativamente, se trataría de un «hormiguelo de puntos». Un horror que se identifica, asimismo, con el hecho de que la oscuridad impersonal del «hay» arrebate al sujeto su propia subjetividad, lo mantenga en ese estado de despersonalización o falta de existencia personal y particular que define a la «vigilancia anónima» del «hay».²³⁴

Para Levinas es importante señalar algunas experiencias que nos ayuden a identificar desde la vivencia esto que refiere al peso de la *pura existencia indeterminada*, para así evitar caer en un señalamiento meramente ontológico al que sólo se pueda acceder desde la

²³⁴ J. Llorente, *op. cit.*, Levinas, p. 32-33.

aprensión de la conciencia, ya que sería mantenerse dentro de aquello que ha tratado *evadir*, la totalidad del ser de la tradición de occidente.

Por esto, cuando señala esta existencia llanamente vacía, desprovista de todo ente o forma de referencia a la que el sujeto puede asirse, sugiere algunos ejemplos de ciertas vivencias que en su forma de manifestarse, no describen como tal a una experiencia plenamente consciente que está en total aprensión del tiempo que sincroniza toda relación de *intencionalidad*, sino que el lituano señala vivencias de *pura manifestación* que se *desfasan* dentro del tiempo de la conciencia, de las cuales el *yo* no es dueño de éstas mientras se manifiestan, lo que, al lituano, le hace cierta referencia a este *hay (il y a)*, *existencia indeterminada* que no revela contenido alguno. Estas vivencias señaladas ya desde obras como *De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*, son: la náusea, la vergüenza, la pereza, el cansancio, así como la vivencia que nos interesa para el propósito a exponer ahora, el *insomnio o vigilia sin sentido*.

Ahora, el hecho de que el lituano busque ahondar en estas vivencias humanas que manifiestan esta *existencia vacía y previa* es para mostrar, de forma fáctica, la posibilidad de reconocer, como ya dijimos, esta *separación* que hay en la experiencia humana con una alteridad inaprensible, con un *otro*, con un *algo* que convive hombro a hombro con el *yo* y del cual este no es dueño. En el caso de la existencia indeterminada, Levinas hace referencia a ella como la *oscuridad de la noche*, ahí donde toda forma se difumina y la luz que se conjuga con la *visión* para revelar un *mundo dado* que le genera al *yo* seguridad y sentido, desaparecen, difuminando también su voluntad; recordemos lo que nos dice el lituano:

Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, la oscuridad de la noche, que no es un objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche cuando estamos clavados en ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. [...] Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. [...] Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye, y espanta como el «silencio de los espacios infinitos» del que habla Pascal. [...] El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. [...] No es ya mundo. Lo que se llama el *yo* está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella.²³⁵

Pensar en esta oscuridad que difumina por completo toda forma, todo lugar, todo ente, es, para el lituano, pensar en la no-experiencia, hí donde *ya no hay mundo*, sólo el mero hecho de la pura *existencia sin existente*. Es por esto, que si hay una vivencia a la que se pueda

²³⁵ E. Levinas, *op. cit.*, *De la existencia...* p. 78.

referir a esto, a lo que no es posible experimentar con la conciencia y objetos que se requiere para toda experiencia, el acontecer del insomnio ayuda a tener una idea de esta indeterminación del ser, pues como dice el lituano: “el inevitable y anónimo rumor de la existencia, se manifiesta en particular a través de ciertos momentos en los que el sueño se sustrae a nuestras llamadas.”²³⁶

En la experiencia del insomnio no hay libertad, la atención, la cual supone el libre dirigir de la conciencia hacia los objetos, no está ahí, es estar despierto pero sin posibilidad de vigilancia, la *vigilia* se diluye en la oscuridad de la noche, no hay atención del mundo, no hay mundo en el insomnio; es el horror apabullante del *hay (il y a)* que se apodera y no se sale de él tan fácilmente; es, en cierto modo, un *pathos* que impide el descanso y que no le permite a la conciencia retirarse al sueño profundo que la repara para venir nuevamente a la vigilia del mundo, ni permite tampoco, en ese “estar despierto”, *hacerse cargo*, es la total indeterminación del ser que se presenta en dicha vivencia de la *vigilancia anónima*. Así lo dice el filósofo:

La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela. En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte si se quiere, yo soy mas bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo. [...] El insomnio nos pone, pues, en una situación en la que la ruptura con la categoría del sustantivo no es sólo la desaparición de todo objeto, son la extinción del sujeto.²³⁷

Debemos apuntar que más allá de una vivencia, el insomnio es algo que acontece, no hay posibilidad de vivenciarlo, sólo se instala en el sujeto que lo padece hasta el punto de desvanecerlo, esto, siguiendo lo que el mismo Levinas apunta cuando menciona que en dicho momento *se es más el objeto que un sujeto del pensamiento anónimo* y que se da una ruptura con el sustantivo que anuncia no sólo la desaparición de todo objeto sino también la extinción del sujeto.

Bajo esta perspectiva, en la que el sujeto dentro del acontecimiento del insomnio no se tiene más a sí mismo, sino que es presa también de aquello que la noche difumina es en donde pensamos que la vivencia del enfermo terminal prefigura esta existencia indeterminada, ahí donde no hay vigilia, en donde solamente se acontece la existencia, en

²³⁶ *Ibidem*, p. 89.

²³⁷ *Ibidem*, p. 90-91.

donde *la noche es la que vela*. En el insomnio no hay conciencia del mundo, es el cuerpo a merced de la noche que lo habita; así, de esta misma forma podemos acercar el acontecer del enfermo que, habitado por el *dolor extremo* y la *angustia* que le impiden *hacerse cargo*, atender el mundo más allá de su propia dolencia y angustia, podemos decir que la existencia indeterminada lo acontece, lo ha alcanzado.

Ahora bien, como desarrollamos en el capítulo dos, respecto a la posibilidad de vencer al peso de esta indeterminación, para el lituano se encontraba en el movimiento de la *hipóstasis*, ahí en el *instante* en donde la conciencia irrumpe de entre la oscuridad de la indeterminación de la existencia. Recordemos lo que nos dice el lituano en *El tiempo y el otro*: “Así pues, la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del *hay* que constituye ya una **hipóstasis**, que remite a una situación en la que un existente entra en relación con su existir.”²³⁸

No podemos olvidar que para Levinas esta ruptura con el horror de la existencia anónima o con el *insomnio* mediante la irrupción de la conciencia que habilita una subjetividad o un *yo* en relación ya con un mundo, implica, precisamente, pasar *de la existencia al existente*, existente que en un solo acto manifiesta una *libertad primaria*, una soberanía que denota un *poder*; el poder de *hacerse cargo*, de dejar el anonimato y acontecer en y junto con el mundo que define sus formas y desde el cual se habilitan horizontes posibles que advierten la posibilidad del *porvenir*. En relación con esto el lituano nos decía:

La aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo. [...] Presente, «yo»: la hipóstasis es libertad. El existente es dueño del existir. Ejerce el poder viril del sujeto desde su existencia. Tiene algo en su poder. Primera libertad. No se trata aún de la libertad del libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo. Sólo hay existencia ahora y a partir de algo. Esta libertad está incluida en todo sujeto por el hecho mismo de que haya sujeto, de que haya ente. Es la libertad del propio dominio del existente sobre el existir.²³⁹

Esta libertad que se da de facto en el devenir del sujeto como existente en el acto de la *hipóstasis*, como nos dice el lituano, es la libertad inicial de estar despierto, de salir del insomnio, de la vigilia sin sentido para apropiarse de la existencia. En este sentido, es importante tener en cuenta que este *acontecimiento* (hipóstasis), de esta salida del insomnio

²³⁸ E. Levinas, *op. cit.*, *EL tiempo...*, p. 88.

²³⁹ *Ibidem*, p. 92.

que inaugura el presente del yo y le habilita esta primera libertad de la apropiación, desde la cual puede después iniciar el libre arbitrio, en el enfermo terminal parece que se ha estancado.

Lo anterior, lo decimos ya que en el caso particular del enfermo terminal que, acontecido por el dolor intenso y constante que sustrae todo el *foco* de la atención al único evento de la vivencia doliente que le provoca la enfermedad, no podríamos decir que se mantenga la posibilidad de esta apropiación de la existencia; sino que, más bien, diríamos que el enfermo se mantiene en estado de *insomnio*.

El paciente está imposibilitado de *hacerse cargo*, característica primordial que se inaugura con la salida de la indeterminación de la existencia. Y es que en dicho estado de dolor ya no hay posibilidad de que, incluso, el cuerpo mismo mitigue o busque aliviar el dolor que padece, tal como en el caso de la mano que viene a tratar de apaciguar el dolor de la otra ante un golpe; en sí, ya no hay posibilidad de esta libertad de acción, hay una ruptura entre la voluntad y la corporalidad misma que no puede ser ya recuperada, pues sólo hay un *foco* en la atención de la conciencia, el dolor punzante que envuelve toda la corporalidad y la conciencia misma en la plena incapacidad de determinación.

El paciente está ahí, pero no vigila, permanece en un estado permanentemente de insomnio, envuelto en la indeterminación de la existencia que se manifiesta como este dolor constante y agudo que, en cierto modo, difumina todas las formas y disuelve el mundo a su alrededor. Recordemos que para el filósofo Agustín Serrano de Haro, la normalidad de la atencionalidad de la conciencia, aun en el dolor, es que esta pueda *ir y venir* entre dichos estados *atencionales*, sin embargo, en el caso del dolor que supera el umbral, este se apropia, *monopoliza la conciencia*.

Dicha condición le imposibilita iniciar un nuevo estado de cosas en el mundo, el *porvenir* está bloqueado permanentemente, tanto por la imposibilidad de salir de dicho padecimiento que sólo puede ser tratado paliativamente hasta el momento definitivo, como por la *angustia* que todo el evento provoca, pero sobre todo, por el momento de lucides que fija la atención en la *proximidad* de la muerte que está pronta a llegar. Es en este caso que decimos que la manifestación de la existencia indeterminada o el insomnio son los que habitan al enfermo.

Si retomamos la cuestión de la angustia que el filósofo P. Nemo desarrolla en torno al mal que le ha azotado a Job, debemos recordar que esta angustia se superpone en un cierto momento al sufrimiento de la propia enfermedad que le ha encarnado al personaje bíblico, es decir, ya no es sólo el *sufrirse* ante tales dolores de la enfermedad supurante que le pueden arrebatarse la conciencia, sino la *derección* que sumerge a Job en un pensamiento plenamente volcado al instante de la muerte, la cual puede llegar *¡ya!*, sin posibilidad de un horizonte diferente.

Para p. Nemo, recordemos, dicho pensamiento de angustia lo envuelve todo y lo transforma, ya que no hay posibilidad de un retorno al *tiempo como antes* ni la posibilidad de un *porvenir*. En este caso, podemos decir que hay también una existencia indeterminada que envuelve al justo Job, ya que la *esperanza* que siempre apertura la posibilidad de un movimiento distinto, de iniciar algo nuevo, se ha marchitado junto con su vida que se va apagando poco a poco y puede terminar en cualquier momento. Podemos decir que, en este caso, el tiempo se ha *estaticado*, dado que ya no se trata del *tiempo normal* que, incluso siguiendo a Levinas, está abierto a la donación del instante próximo que inaugura la posibilidad de libertad y posteriormente el reconocimiento del Otro.

Job, en tal estado, ya no es dueño de *sí mismo*, esta, por así decirlo, en un insomnio que lo habita, pues, a pesar de que hay pensamiento, hay conciencia y diálogo en él, sus palabras manifiestan una sola vivencia, su *angustia*, el pensamiento delirante de la muerte que está llegando lentamente sin posibilidad de tregua para un "*posible después*"; todo apunta hacia el final inminente y su enfermedad es la que lo calcina poco a poco hacia ese término sin retorno ni trascendencia. Recordemos cómo algunas sentencias de Job referían a esto: "Y el [hombre] se consume como una cosa podrida, como vestido roído por la polilla" (13, 28) [...] el hombre no sólo se desliza, sino que, al final cae. "Mis días se apagan" (17, 1a); "Me consumo" (7, 16a)." ²⁴⁰

Ahora bien, sería importante preguntarse si en el caso del enfermo terminal que en determinado punto llega a solicitar la eutanasia, ¿no podría estar bajo esta indeterminación de la existencia que se manifiesta a través de la *angustia*, tal como se atestigua en Job? ¿no

²⁴⁰ P. Nemo, *op. cit.*, *Job y el exceso...*, p. 27.

podría estar sumergido acaso en este insomnio que envuelve su vida toda y no le da posibilidad de apertura al comienzo de algo nuevo o distinto, llevándolo a solo solicitar aquello que ya es inevitable? También, ¿no será la petición el último arrebatado de voluntad para apropiarse, posiblemente, de algo que ya no le pertenece? Es decir, ¿no sería la última oportunidad de *hacerse cargo*?

Es verdad que en el marco de la ética de Levinas, podemos leer esto dentro de lo que el lituano interpreta como una falsa evasión de aquello de lo que no se puede escapar, de la existencia y de los pesares que esta misma conlleva, pues la muerte no resuelve para éste, en última instancia, la indeterminación misma de la existencia, así como del hecho de que se rompe con una responsabilidad anterior y más grande que la de preservar la propia vida, es decir, la responsabilidad por el Otro.

Sin embargo, no podemos ahora, en el marco de lo que hemos analizado con Serrano de Haro y P. Nemo, ver lo que le acontece al enfermo terminal fuera de esta imposibilidad de salir del insomnio, de la vigilia sin sentido que se manifiestan tanto en el dolor excedente como en la angustia, las cuales le impiden, hasta cierto punto, devenir como existente en un mundo abierto a infinitas posibilidades.

Tampoco no podemos dejar de lado la posibilidad de que, tal como lo apuntaba P. Nemo en el caso de Job, el enfermo se encuentra en un canal de comunicación diferente, lo cual impide la comprensión de su visión del mundo, pues, lejos de la lógica con la que el mundo en su *normalidad* se rige, en su posición existencial incomprensible que habita, se posiciona desde una *radical diferencia*, que más allá de ser *comprendida* o *asimilada*, partiendo desde el propio Levinas, requiere ser, más bien, *escuchada*.

Finalmente, bajo este último argumento y a pesar de la contrariedad que supone guiarnos desde la ética del lituano para abordar la cuestión de la eutanasia, queremos apropiarnos de algunos de sus conceptos para ponerlos a dialogar con esta experiencia particular que el enfermo terminal representa, ya que si partimos del hecho de que la ética de Levinas encarna una apertura radical hacia la alteridad, la cual se manifiesta en el encuentro *cara a cara* con el Otro que requiere ser escuchado y atendido en lo que necesita desde su vulnerabilidad ¿no sería acaso entonces el enfermo terminal, desde su condición de manifiesta vulnerabilidad, digno de ser escuchado en aquello que necesita y requiere?

3.4 La escucha, la hospitalidad y la generosidad, una vía abierta para ver y pensar *de un modo Otro* la petición del paciente terminal.

Es necesario recordar que en el fondo la ética levinasiana es un acto de *excedencia* que desborda la frontera ontológica tradicional entendida como *totalidad*. Esto debe ser así ya que para el lituano el *ser*, entendido como *razón*, ha pretendido abarcarlo todo, *aprehenderlo* y *colonizarlo*, reducir lo *Otro al Mismo*, lo que ha dado pie, más allá de lo que podría sólo parecer afectarse en los campos óntico-epistemológicos, a una *violencia* fáctica hacia *aquél* que se resiste a la pretendida colonización del pensamiento, es decir, el Otro.

En este sentido, para Levinas, este acto de *excedencia* que manifiesta aquello que puede desbordar los límites propios de la pretendida totalidad es la ética; esto es así porque para el lituano antes de “*conocer*” al otro, primero hay una relación de encuentro que pasa por fuera de toda categoría epistemológica, lo que el filósofo llama el encuentro *cara a cara*, lo cual se patentará para el lituano, por ejemplo, en el hecho de pensar que antes de la formación de un sujeto constituido en plena razón, primero hubo alguien que cuidó de él.

Dicho encuentro supone, para Levinas, una *proximidad* que nunca termina por llegar al Otro, ya que lo que el filósofo llama el *rostro* del Otro, revela, en un sentido de *epifanía*, la *trascendencia*, el *infinito* que no puede ser alcanzado o colonizado bajo las categorías de la razón, pues como nos decía el lituano: “el rostro está presente en su negación a ser contenido”²⁴¹; asimismo, nos recuerda que este *rostro* nos muestra una condición vulnerable que requiere ser atendida y de la cual, nos dirá, somos infinitamente responsables.

Bajo estos parámetros es que la ética es en sí misma para el lituano un acto de *excedencia* que llama siempre, antes de cualquier pretensión de violencia y colonización del Otro, a mantener una actitud de *escucha* de aquello de lo que el Otro requiere y necesita. Dicha actitud ética, manifiesta como tal una *excedencia* que desborda y supera al *yo* que se ve obligado a salir de sí mismo ante la llamada (*mandato*) que el Otro hace desde la epifanía de su *rostro*, el cual revela, como dijimos, su vulnerabilidad, su desnudez que requiere atención.

²⁴¹ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 207.

Recordemos que el Otro se identifica con la figura bíblica del *extranjero*, aquél extraño que irrumpe con su presencia e incomoda al *yo*, además de que le obliga a responder por él, salir de lo suyo y atenderle en aquello que requiere con *generosidad*, lo que se traduce como aquella actitud de hospitalidad y acogida de aquél que se manifiesta como *radical diferencia inaprensible*; ante esto, recordemos lo que ya nos decía el lituano: “Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. [...] El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común.”²⁴²

El Otro como el *extranjero* es en sí mismo para el lituano, en virtud de la *diferencia* que *expresa* su *rostro*, un llamado anterior a cualquier palabra ya dicha, el Otro es un *decir* que nos revela una responsabilidad que tenemos hacia él y que antecede a cualquier contrato, voluntad o iniciativa del *yo*. Se trata del llamado a una responsabilidad infinita que *excede* y descoloca de su lugar primario al *yo* para reconocer y darle la primacía al Otro.

Debemos reconocer que lo anterior implica, sin más, tener la capacidad de dar un paso atrás para dejar pasar en primer lugar al Otro, es poner la voluntad propia en estado de reposo (*pasividad*) para entonces, así, dejar que sea el Otro quien hable primero y el *yo* pueda escucharlo. Recordemos lo que el lituano dice: “El rostro es una presencia viva, es expresión. [...] El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso [...] El discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, «conocimiento» o «experiencia» *pura, traumatismo del asombro*. Solo lo absolutamente extraño nos puede instruir.”²⁴³

Dejar que el Otro se exprese primero es tener la capacidad de retirarse para que el Otro sea Otro, para que manifieste su diferencia, pues en eso consiste el dejarse instruir. Aquí, se da pie al reconocimiento de una *separación*, de una lejanía que no puede ser alcanzada, ya que, entre el *yo* y el Otro, hay una *asimetría* que *desfasa* toda posible relación de igualdad, lo que, al mismo tiempo, imposibilita la identificación del Otro en el Mismo, es decir, la

²⁴² *Ibidem*, p. 208.

²⁴³ *Ibidem*, p. 89, 97.

imposibilidad de reducirlo; en este sentido, el Otro es expresión que nos *enseña* algo verdaderamente nuevo, una trascendencia que es intocable.

En esta línea, debemos volver a un elemento más que no podemos dejar de lado, lo cual es el hecho de que, para Levinas, el *rostro* del Otro que nos *convoca* o llama a su cuidado ante la manifestación de su propia vulnerabilidad, nos revela, al mismo tiempo, una *ley* impresa e inviolable que limita esa misma voluntad del *yo* que le lleva a decir sobre el extranjero: “*sobre él no puedo poder*”. Dicha ley, impresa en el *rostro del Otro* es el mandato *¡No matarás!*; recordemos lo que el lituano nos mencionaba al respecto: “Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás».”²⁴⁴

La ley impresa en el rostro es la defensa que viene de la vulnerabilidad. El rostro nos muestra una resistencia que no nace en el *poder* que se ejerce con la fuerza, sino que su resistencia se manifiesta en la debilidad, en la desnudez; esto es, para Levinas, una resistencia que se manifiesta desde el infinito, desde la trascendencia. Nos dice el filósofo: “Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente.”²⁴⁵

Lo anterior ha sido, *grosso modo*, lo que en esencia es la ética de Levinas, la cual, le da al Otro una *primacía* que antecede cualquier pretensión teórica y que, al mismo tiempo, limita o pone un alto a la pretensión de violencia en su contra. A partir de esto, a lo largo de este capítulo hemos vislumbrado que una de las dificultades de tratar de abordar el tema de la eutanasia desde el pensamiento del lituano era que, precisamente, en la lectura de su propuesta ética que nace en la epifanía del rostro, el mandato *¡No matarás!* pone, al parecer, un candado irrestricto a toda pretensión de atentar contra la vida del Otro que, en este caso, sería el paciente terminal.

Desde esta instancia, podríamos decir, que la posible pretensión de ayuda al enfermo terminal que solicita la eutanasia como el último de los recursos para terminar con el

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 212.

²⁴⁵ *Idem*.

sufrimiento que padece, queda restringida ante la desnudez del *rostro* que lleva impreso el mandato *¡No matarás!*, esto, aunado a todo el desarrollo que el filósofo lituano-francés hace sobre la imposibilidad de salir de la existencia, por lo que el suicidio, en este caso como vía de "evasión", se manifiesta como una falsedad en sí mismo, además, de que se atenta contra la responsabilidad que tenemos primero para con el Otro.

Sin embargo, si de algo nos ha servido el acercamiento fenomenológico a dos cuestiones particulares que el enfermo terminal padece como vivencias directas, tanto la dolencia corporal extrema, como la angustia excedente²⁴⁶, es que hay *algo* de este enfermo, quien se encuentra bajo una condición de vida particular, que en cierto sentido, sale de los parámetros de una vida "normal", ahí en donde sí concordamos con la ética del lituano, donde darle la muerte a alguien se convierte en asesinato y terminar con la propia vida en suicidio inútil e irresponsable.

En esta línea, lo que queremos hacer notar es que más allá de tratar de pensar al Otro como un particular en abstracto, pensemos directamente en el caso del paciente terminal que padece una enfermedad incurable que le provoca dolor extremo que lo mantiene postrado en cama, incapaz de iniciar un nuevo estado de cosas en el mundo, de dirigir la atención más allá de la restricción que le pone su propio cuerpo doliente que se redirige hacia sí mismo casi en todo momento, como un instante que se ha estancado, sin la posibilidad de salir de ahí, cuestión que prefigura algo que ya habíamos analizado, un insomnio permanente.

También, no podemos dejar de pensar que su condición le sume, en sus breves estados de lucides, en una angustia que le transforma la apariencia de toda su existencia, sobre todo, porque ahora, desde su circunstancia no puede olvidar la verdad irrefutable, el hecho de que la muerte está por llegarle *¡ya!*, está a un paso de él. Recordemos que P. Nemo decía que la posibilidad de vivir una vida normal se encontraba en el hecho de que esta verdad es olvidada, lo que permite recuperar hasta cierto punto el pasado, es decir, el "como antes", y aventurarnos a la posibilidad de planear hacia el futuro, esto, en virtud de estar abiertos al porvenir.

²⁴⁶ Ideas que desarrollamos bajo los esquemas de Agustín Serrano De Haro y Phillippe Nemo.

Sin embargo, el paciente terminal que se mantiene en la vivencia de una enfermedad y un dolor que se manifiestan como incurables, sabe que la muerte está a la puerta, se lo dice el diagnóstico médico, pero, en particular su padecimiento, cuestión que lo sume en la angustia total y excedente. En este sentido, estamos ante una vida que no puede ser recuperada, en cierto modo, hacia delante y hacia atrás; estamos, ante alguien que, podríamos decir, está negado a la posibilidad de un comienzo diferente, de estar abierto a la novedad, al advenimiento de lo otro; lo cual recae, como en el caso del dolor extremo, en un símil de esta indeterminación del ser que se manifiesta como vigilia sin sentido o insomnio.

Bajo esta mirada, no podemos decir que la situación de existencia del enfermo terminal es similar a la situación de alguien que se encuentra en la posibilidad de estar abierto a algo nuevo, es decir, en la base de un tiempo y vida normal, lo cual pone de forma directa su radical extranjería a la luz de quien lo observa y lo acompaña. No es sólo la vulnerabilidad que el rostro revela en la epifanía del encuentro, sino que, su vulnerabilidad está a la vista, expuesta fácticamente a la sensibilidad de quien lo acompaña, se le ve ahí débil, doliente y angustiado.

Es a partir de este contexto particular, desde donde nos queremos permitir pensar y preguntarnos si acaso ¿no será que la solicitud expresa del paciente, el cual demanda que se le ayude a *darle muerte* para terminar *¡ya!* con el dolor y la angustia que padece, debe dejar de ser entendida bajo los esquemas de *asesinato* y la búsqueda del simple suicidio?

Lo que queremos decir, a partir de la cuestión anterior, es que creemos que al contrario de un acto de *violencia* de alguien que impone por la fuerza su *voluntad* por encima de la vida del Otro, desconociéndole su primacía en la existencia y trasgrediendo así el mandato del rostro, en el caso del paciente terminal que solicita se le ayude a morir expresamente y bajo el contexto particular que experimenta, *darle la muerte* no responde, primero, a un hecho deliberadamente planeado o simplemente espontáneo de arrebato violento de un *yo* hacia Otro, es decir, no viene de su *iniciativa*; y segundo, tampoco es un desconocimiento o negación de lo que ese Otro solicita desde su expuesta vulnerabilidad, es decir, se trata, posiblemente, más de un acto de *escucha* de lo que ese Otro requiere, un acto de *hospitalidad*.

Debemos tener en cuenta que para el lituano, el *asesinato* busca no sólo aprehender o colonizar conceptualmente al Otro, sino negarlo totalmente, en *Totalidad e infinito* nos dice: “Sólo el homicidio pretende la negación total. [...] matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder.”²⁴⁷ A partir de esto, podemos contrastar que, en el caso de la eutanasia, no se busca la *negación* del Otro, pues no se podría decir que se trata de la iniciativa de un yo que quiere afirmar su *poder* negándole al otro su *lugar primero* con violencia premeditada o espontánea, por lo que nos lleva a pensar que, sólo en el caso de la eutanasia, estaríamos delante de algo que no podríamos llamar *homicidio o asesinato*.

Por otro lado, ante la idea que hemos señalado también, sobre el hecho de que en la eutanasia no se trata de la búsqueda de un simple suicidio como falsa salida o evasión de la existencia, de esta de la que Levinas nos dice que no podemos escapar aún a pesar de la muerte, creemos que en el caso de la eutanasia, dicha decisión de terminar con el curso de la vida, va más allá de sólo querer salir de un momento desafortunado que el existente padece, el cual, sumido en la desesperación y desesperanza provocadas por algún infortunio que le haya tocado sufrir, éste no logra vislumbrar que aún hay un abanico de horizontes posibles para él, que aún su vida está abierta a la posibilidad del *porvenir*, que la vida para él puede ser recuperada hacia atrás y proyectada hacia el futuro, en fin, que puede salir del insomnio, de la vigilia sin sentido, de esa indeterminación de la existencia.

Ahora, en el caso del paciente terminal que requiere o solicita que se le ayude a morir, está, en cierta forma, imposibilitado de estos horizontes, no hay forma de salir de dicho instante y pensar que puede haber un tiempo *como antes* o que puede venir un instante diferente al que se está viviendo, recordemos que para Levinas el advenimiento del porvenir es el encuentro con lo diferencia misma, con la novedad, con lo otro, por lo que, al estar negado de esta posibilidad, cabría preguntarnos ¿si acaso su solicitud de muerte dejaría de ser un simple suicidio, entendido como la falsa salida de la indeterminación del ser o como abandono de la responsabilidad que se tiene primero para con el Otro?

²⁴⁷ E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 212.

En cierto caso, pensamos que la solicitud de muerte del paciente terminal se erige, en primer lugar, como la última de las posibilidades que tiene para salir del instante presente que le tiene presa en dolor, sufrimiento y angustia; y en segundo lugar, sobre si su deseo de morir tiene que ver o se trata de un acto de egoísmo que busca evadir la responsabilidad infinita por el Otro, creemos que al no tener la posibilidad de estar abierto a la llegada del porvenir, de la novedad que prefigura al Otro, la relación social, ahí donde se da el encuentro *cara a cara con* el Otro, en cierto sentido, queda suspendida en la facticidad de los actos del paciente terminal, es decir, ya no hay algo que el enfermo pueda hacer en adelante por los demás, situación que nos hace pensar que sólo aquí, en este caso tan particular, no hay un caso de huida, sino de descanso.

Es verdad que si nos apegamos estrictamente a la ética del lituano, el paciente terminal aun tendría *algo* que hacer por el Otro siempre, aun en dicha vivencia, lo cual podría ser el resistir al dolor y la tentación de la muerte como ejemplo heroico, ya que dicho esfuerzo podría servir de modelo para otros en el mismo caso, lo que demostraría, en cierto sentido, la *virilidad* y el *heroísmo* de resistir al peso de la existencia de la cual no se puede salir ni aún con la muerte, además de que, en la muerte se da un contacto con la trascendencia, en el sentido de que, a diferencia de Heidegger, para Levinas somos *seres para después de la muerte*, ya que, a pesar de ya no estar, las obras se quedan y pueden edificar a las futuras generaciones.

Sin embargo, creemos que en este caso tan particular, no se puede dejar de lado el acontecer de la vivencia del enfermo terminal, en donde *toda vía* de acceso hacia el provenir se le ha cerrado y toda posibilidad de encuentro con el Otro suspendida; en donde no llega a pensar en la eutanasia como un acto de desesperación que le puede ayudar a salir de un mal instante, pues, en tal caso, sí creemos que podría tener otros horizontes abiertos hacia el futuro, sino como el último acto de ayuda hacia sí mismo; recordemos que en el caso del dolor hay algo de la corporalidad que viene en ayuda de sí a tratar de mitigar el dolor, pero aquí, imposibilitado de movilidad, no hay oportunidad para ello.

Es posible que con la muerte, siguiendo al lituano, no se pueda vencer a la existencia indeterminada, la cual se queda aun cuando nos vamos, pero lo que sí se puede es salir del padecer fáctico que el enfermo experimenta, de la vivencia de dolor extremo y de angustia

que le impiden el desarrollo de una vida normal, imposibilitada de estar abierta a un porvenir diferente, lo que hace relevante la pregunta si sólo, y únicamente en este caso ¿la eutanasia sería una posibilidad ética?

Es verdad que, a pesar de esto, en la filosofía del lituano, el enfermo terminal aún tendría *algo por hacer*; teniendo en cuenta que nada puede estar por encima del Otro, sin embargo, aquí traemos a colación lo que el filósofo P. Nemo reclamaba con anterioridad a Levinas, esto, con relación a que si en un cierto sentido a él se le olvidaba el sufrimiento del Otro, a Levinas se le olvidaba poner atención en el sufrimiento del *yo*; así lo exponía P. Nemo en *Job y el exceso del mal*: “Me reprocha ‘no traer nunca a primer plano en sufrimiento del otro hombre’. Pero yo le devuelvo la objeción. Él, Levinas, nunca trae a primer plano el sufrimiento del yo [moi], entendido dicho sufrimiento como una carga demasiado pesada.”²⁴⁸

Hasta este momento, el desarrollo fenomenológico que hemos tratado de hacer de la vivencia del paciente terminal nos ha acercado a un entendimiento más profundo de lo que a éste le acontece con relación a su *dolor y angustia* que le sumen en una experiencia única y particular como existente, con lo cual, podríamos decir, que hemos tratado de poner en primer lugar la comprensión de su sufrimiento como un *yo*, en su *primera persona*, entendiendo así su sufrimiento, como nos dice P. Nemo, como *una carga demasiado pesada*, experiencia que, en el caso de este paciente, le hace pedir como la última de sus alternativas la muerte sin dolor.

En este sentido, si vemos al paciente como un Otro, del cual somos infinitamente responsables, es verdad que de entrada, el mandato que su *rostro* nos impone, en virtud de su alteridad y su significación misma, ya que para Levinas “el rostro significa por sí mismo”²⁴⁹, la restricción de ayudarlo a morir, sin embargo, aquí es en donde a razón de su caso y vivencia particular que hemos descrito, creemos que el *mandato* puede ser, no suspendido, pero sí cuestionado, pues no podríamos categorizar tal ayuda como asesinato ni su pretensión del paciente como suicidio.

²⁴⁸ P. Nemo, *op. cit.*, *Job y el exceso...*, p. 178.

²⁴⁹ E. Levinas *op. cit.*, *Totalidad...*, p. 271.

A partir de esto, nos preguntamos si *escuchar* lo que este Otro particular solicita y pide ¿no sería acaso un posible acto de *hospitalidad*? es decir, recibir con tal apertura lo que el otro dice necesitar, pues no es sólo su voz cansada la que solicita, sino una condición y enfermedad corporal que muestra a los sentidos su *vulnerable* situación, la cual, requiere de acción, requiere ser atendida. En tal caso, no negamos que el cuidado paliativo y acompañamiento sea un acto generoso de responsabilidad ética y escucha, pero, la cuestión sería, ¿si sólo con eso se cumple la excedencia de la generosidad levinasiana o estaría abierta a *ir más allá del cuidado sólo en este caso*?

Recordemos que para Levinas el acto de la *escucha* requiere una disposición a estar abiertos, receptivos, *pasivos* a lo que el Otro tiene para decirnos y *enseñarnos*, ya que, en tanto que el Otro desborda nuestras categorías de comprensión, de él emana una novedad, una enseñanza diferente que tiene que ser recibida con hospitalidad, ya que el Otro es el extraño y “Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir”²⁵⁰, el Otro es el extranjero el que viene de fuera a incomodarnos con su presencia, presencia que nos exige ser recibida, pero no sólo eso, sino que nos exige atenderle en lo que necesita con generosidad, darle nuestro lugar en la mesa, salir a su encuentro y decirle *¡heme aquí!*

En este sentido, la extranjería del Otro supone una catequesis de lo trascendente, una enseñanza que manifiesta la *diferencia*, lo incomprendible, una diferencia que no puede ser asimilada y contestada desde nuestras pretensiones de dominio que reflejarían el retorno *al Mismo*. Ahora bien, desde dicha posición de la *extranjería* que supone el Otro, nos surge la pregunta si el paciente terminal en su condición particular ¿no nos enseña algo nuevo, algo que sólo se expresa desde su particular condición de existencia?

En tal caso, podríamos decir que su petición *expresa* la *novedad* de una enseñanza distinta. Pues su solicitud de ayudarlo a morir sin dolor no supone huida simplemente, ni, en el caso de que se le ayude, supone asesinato, hay algo distinto en su experiencia que nos obliga a ir más allá, a *escuchar* con atención particular lo que el paciente *dice* cuando pide la eutanasia. Desde este punto, sería viable tomar en cuenta y preguntarse ¿si acaso escucharle

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 97.

no supondría, entonces, poner en primer lugar su libertad por encima de cualquier ley establecida?

Recordemos que para el lituano la libertad del Otro cuestiona la libertad del *yo*, quien siempre pretende tener la última palabra, sin embargo, desde una actitud de apertura y escucha, para el lituano se manifiesta *ahí* la conciencia moral que da paso al recibimiento del Otro, ya en *Totalidad e infinito* nos había apuntado lo siguiente: “si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral.”²⁵¹

Siguiendo el punto anterior, la conciencia moral se expresa, en este sentido, como ética, *filosofía primera* que comienza por la *escucha*, actitud de *hospitalidad* hacia el extranjero que pone en acción nuestra bondad, bondad que se traduce en obras que buscan la *justicia* para Otro, una justicia que no pretende solamente amparar al Otro desde una ley universal que homologa en general a la humanidad, sino que, en este caso, para el lituano, la justicia de la *alteridad* invita a ir más allá de cualquier ley universal para atender directamente lo que ese particular en concreto necesita, en este sentido nos dice el lituano:

“En realidad la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esta marcha, detrás de esta línea recta de esta ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular. Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva.”²⁵²

Para Levinas el acto de generosidad o de bondad implica que el *yo* esté dispuesto a ir más allá de las leyes universales que, en cierto modo, pretenden aprehender objetivamente al Otro, sin embargo, la justicia de la que el lituano habla trasciende el orden del tiempo objetivo en el que la ley universal se instala, en este sentido, para el filósofo, la justicia que se manifiesta por la bondad de las acciones hacia el Otro en concreto, antecede a todo contrato, es la *responsabilidad infinita* misma por el Otro que conmina a ir más allá, reconocer su particular vulnerabilidad y busca ayudarle en aquello que requiere.

La bondad es un acto de *excedencia* en sí mismo, no se plantea, para el lituano, desde la lógica del retorno a así, la bondad nace en el encuentro con el Otro y termina en el Otro

²⁵¹ *Ibidem*, p. 123.

²⁵² *Ibidem*, p. 259.

mismo y, ahí, el *yo* se afirma, cuando éste reconoce el agravio o la vulnerabilidad que le aqueja al Otro, lo cual le *inspira* y le lleva a ponerlo siempre por delante antes que a sí mismo, al respecto Levinas dice: “Ser yo no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente ser capaz de ver el agravio del agraviado o el rostro. [...] La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que el Otro cuenta allí más que el yo mismo.”²⁵³

Ahora, en el caso del paciente terminal ¿cuál sería el sentido de justicia para él ante lo que solicita? Esto, a raíz de comprender que su particular caso y condición requiere una mirada que vaya más allá de lo que la ley jurídica le impide; en este sentido ¿no sería, posiblemente, acaso, un acto de bondad *excedente* el hecho de ayudarlo a morir, teniendo en cuenta lo que hasta aquí hemos desarrollado en relación con su condición particular?

Es verdad que, como hemos mencionado también, no buscamos que desde estas nociones, nacidas en la filosofía ética de la alteridad levinasiana, se responda de forma tajante a la problemática y controversia que la eutanasia implica para el paciente terminal que solicita se le ayude a morir sin dolor, ni que a partir de esto emane o se desprenda una *prescripción* nueva que obligue a ayudarlo a morir; sin embargo, creemos que dichas nociones, leídas bajo este fenómeno particular, pueden ser cuestionadas y pensadas más allá de sus propias limitaciones, ya que como hemos dicho también, hay algo del paciente terminal que se escapa a la generalidad, hay toda una fenomenología de su petición que obliga a ser más profundos y tratar de comprenderle en lo que solicita y requiere.

Finalmente, sólo se quedaría la pregunta a saber ¿si ayudarlo en lo que solicita no sería acaso un acto de escucha, hospitalidad y generosidad que responda a su dolor y angustia que su *rostro* físico y trascendente expresa? En tal caso, la pregunta queda abierta y corresponde, en cierto modo, considerarla a aquellos que le acompañan en este proceso y requieren de pensar si su petición es susceptible de ser escuchada o no, pues, al final, quedará el juicio interno que sabrá si se respondió al llamado del Otro con un *¡heme aquí!*

²⁵³ *Ibidem*, p. 261.

Conclusión

No somos ajenos a que el planteamiento que hemos realizado en este trabajo es controversial, tanto por la naturaleza misma del fenómeno de la eutanasia, como por el hecho de tratar de abordarla desde la ética de Emmanuel Levinas, pues de entrada como vimos, contraviene ciertas bases de su propio planteamiento ético, sin embargo, creemos que, como dijimos al inicio de este último capítulo, el mismo Levinas no estaría en desacuerdo de la posibilidad de llevar su pensamiento hacia otras esferas de la alteridad que él mismo no dedicó, esto, recordando las palabras de Enrique Dussel, quien al conversar con el mismo Levinas y confrontarlo sobre el hecho de no pensar que el Otro pudiera ser el indio, el africano o el asiático, el lituano reconoció no ver ese alcance.

A partir de lo anterior nos aventuramos a deshebrar el pensamiento del filósofo del *rostro* para ver si el fenómeno de la eutanasia, enmarcado en la discusión de la bioética actual, podría ser visto desde una perspectiva de la ética de la alteridad, en donde más allá de tomarse en cuenta la libertad del paciente que pide se le ayude a morir, ver la posibilidad de entenderlo y atenderle en lo que solicita, por lo que su *rostro* vulnerable nos revela en el encuentro *cara a cara* con éste.

Es verdad que conforme avanzamos en el análisis de sus ideas pudimos percatarnos que su planteamiento, el cual busca salir de las fronteras ontológicas del *ser* de occidente, trata, ante todo, de afirmar la vida pese a todas sus contrariedades, pero, sobre todo, la vida del Otro. En esta línea, vimos que el Otro para Levinas representa una anterioridad primaria que antecede a toda pretensión de *poder* e iniciativas del *yo*, cuestionando así toda acción de dominio sobre éste; así, en este cuadro, la idea de esbozar el problema de la eutanasia desde sus posturas éticas es complicado de entrada, pues, el imperativo ¡No matarás! que el *rostro* del Otro nos impone en el encuentro con él, cuestiona el acto de darle muerte, inclusive, al enfermo terminal que se encuentra sumido en dolor y angustia.

Dichas realidades, tanto el dolor como la angustia, para Levinas se integraban como fundamento de la propia existencia, entendida como *hay (il y a)*, que nos recordaban la imposibilidad de salir de ella inclusive por la muerte, por lo que dichas experiencias nos hacen patentes el *gozo y amor por la vida misma*. Desde estos parámetros, pensar en la idea del suicidio como vía de escape a dichas vivencias comprendían una salida falsa de la

existencia que mostraba la *cobardía* del vivir, pero, principalmente la falta de responsabilidad ante la vida del Otro, el cual nos llama a salir siempre en su encuentro en primer lugar.

Es por lo anterior que en este último capítulo tratamos de exponer dos condiciones fenoménicas, el *dolor y la angustia* excedentes que el enfermo terminal experimenta y que, desde la profundidad de su comprensión, podríamos encontrar la forma de ver de un *distinto modo* la petición de este particular enfermo, sobre todo para tratar de dar cuenta de que no se trata de observar, en dicha petición, una simple huida entendida como suicidio o un asesinato llevado a cabo por quien administre el fármaco que le ayude a morir.

Así, de la mano del filósofo español Agustín Serrano de Haro profundizamos en la vivencia del dolor como aquella experiencia que sustrae en ciertos niveles la *atención* de la conciencia y que, en un estado excesivo de dolor podía nublar en cierto modo la *conciencia de mundo*, cuestión que apuntamos sucede en la experiencia del enfermo terminal. Así, de la mano del filósofo Phillipe Nemo, nos adentramos en la experiencia de la vivencia de la *angustia* de personaje bíblico Job, quien en tal estado de enfermedad que lo pone de *cara a la muerte*, manifiesta una angustia que le transforma todo a su alrededor.

A partir de dichas experiencias que se relacionan con el enfermo terminal, tratamos de comprender que en el fondo cuando el paciente solicita la eutanasia no lo hace desde una posición de “*normalidad*” de la existencia, en donde aún, a pesar de algunas desventuras de la vida, se está abierto a la posibilidad del *porvenir*, cuestión que el enfermo terminal que se encuentra de *cara a la muerte*, podemos concluir, no tiene; lo que lo pone en una particular forma de existencia que le podría abrir el horizonte a la posibilidad de ver en su petición de eutanasia algo aceptable ante su única y particular condición existencial en la que se encuentra.

De esta forma, pudimos, sólo entonces, acercarnos desde otra mirada algunas de las categorías de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas, en particular aquellas que se enmarcan en la idea del recibimiento del Otro que se manifiesta como *radicalmente diferente*, como extranjero que pone en cuestión nuestro egoísmo y nos impulsa a salir a atenderle en aquello que requiere y solicita, pues, en el caso del paciente terminal que manifiesta abiertamente una condición de vida vulnerable expuesta a los sentidos de quienes le

acompañan, pide, más que nada, que se tome ante él una actitud de *escucha, hospitalidad y bondad*, nacidas en la ética de la responsabilidad infinita por el Otro.

Así, en este sentido, nos preguntamos si acaso el enfermo terminal ¿no representa desde su condición particular de vida y momento existencial una radical diferencia que exige atención, entendida como *hospitalidad y escucha*, que mueva a tomar acciones enmarcadas por la *bondad* excedente que la ética levinasiana exige? Ante tal cuestión, nuestra respuesta fue afirmativa, pues al tratarse de un fenómeno particular que exigía una mirada más profunda, nos permitió ver la posibilidad de pensar que la petición del enfermo terminal no se trata en el fondo simplemente de un intento de suicidio o salida falsa de la existencia, ni un asesinato llevado por impulso o premeditación de un *yo*, sino de un posible acto de *bondad* nacido en la *escucha* atenta de lo que ese Otro particular necesita, haciendo patente, al mismo tiempo, la *hospitalidad* hacia ese Otro que me increpa como *extranjero*.

No es necesario decir que los planteamientos a los que hemos llegado no concluyen como tal en una postura que abra por completo la aceptación de la eutanasia como la forma de darle una muerte digna a un paciente terminal que solicita se le ayude a morir, ya que de entrada sabemos que la discusión entre aquellos que la niegan como aquellos que buscan se apruebe como ley, no es concluyente y será un debate que seguirá en los límites de la discusión bioética por mucho tiempo. Asimismo, sería un error pretender que desde los parámetros de la filosofía de Emmanuel Levinas podamos encontrar una *prescripción* que nos lleve a darle muerte a alguien que lo solicita, pues, como vimos, en la naturaleza del propio desarrollo de su ética no estaría contemplada dicha acción.

Sin embargo, profundizando en la experiencia fenomenológica del paciente terminal pudimos, al menos, pensar en la posibilidad de poner en cuestión algunas de las categorías del lituano que nos ayudaran a abrir ciertos resquicios en los que la vivencia del enfermo terminal pudiera entenderse desde sus propios conceptos, dejando así, abierta la posibilidad de llevar su ética a la experiencia de este particular paciente que, sumido en una vivencia que excede todo parámetro de comprensión, exige una mirada excedente que tome en cuenta lo que solicita desde su condición de *extranjero*.

También, debemos decir que el fenómeno de la eutanasia hoy en día requiere de una mirada profunda que ayude, dentro de la discusión bioética, a mirar desde distintos ángulos

la experiencia del enfermo que solicita se le ayude a morir, pues, como vimos, *hay* algo de su vivencia que se escapa a la comprensibilidad de los parámetros éticos tradicionales que, más allá de ver realmente por su persona, atiende a leyes y principios que están por fuera del enfermo, lo cual lleva a prolongarle la vida hasta el último momento, inclusive, contra su voluntad.

De igual forma, no queremos dejar de mencionar que fuera del desarrollo de este trabajo que hemos realizado hay otros enfermos que solicitan la eutanasia y de los cuales no hicimos la reflexión que también se merecen, como el cuadripléjico o el paciente que se encuentra en estado vegetativo, sin embargo creemos que cada uno de estos requiere un acercamiento y reflexión particular de la profundidad de su experiencia particular, lo cual no estamos cerrados a realizar en próximas investigaciones.

Finalmente, queremos decir que aproximarnos al tema de la eutanasia, así como a la filosofía de Emmanuel Levinas, nos ha abierto a un entendimiento más cercano de lo importante que es el desarrollo del estudio fenomenológico, pues este nos pone de frente a una comprensión más profunda *del mundo de la vida*, principalmente de la vida humana, la cual necesita ser pensada desde ángulos diversos que nos abran a la experiencia del encuentro con el Otro, principalmente hoy en día en donde la excesiva apuesta por el interés propio, movido por el sistema capitalista neoliberal en el que vivimos, nos ha colocado en pie de guerra con ese Otro que nos antecede y nos pide que respondamos por él.

Bibliografía

- Anneo, Lucio Séneca, *Epístolas morales*, [trad. Del latín por: D. Francisco Navarro y Calvo], Madrid, Luis Navarro, 1984, 706 págs.
- Alonso Pérez, Diego Ulises, *Vivir de...Intencionalidad y “mundo de vida” en la Obra de Emmanuel Levinas*, en [Mundo y mundo de vida. Su origen y su desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea, [Coord. Ángel Xolocotzi, Román Chávez y Ricardo Gibu], BUAP Facultad de filosofía y letras, 2017, 217 págs.]
- Álvarez del Rio, María Asunción y Kraus, Arnoldo, “Eutanasia y suicidio asistido”, en *La construcción de la bioética. Textos de bioética Vol. I*, [Cord. Ruy Pérez Tamayo, Rubén Lisker y Ricardo Tapia], México, Fondo, 2014, 412 págs.
- Bernstein, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*, [trad. Marcelo G. Burello], México, Fineo, 2006, 349 págs.
- Comisión nacional de medicina, Hipócrates, *Juramento hipocrático*, [en línea], México, s.f., http://www.conamed.gob.mx/prof_salud/pdf/hipocratico.pdf
- CCHS, sin autor, *Agustín Serrano de Haro Martínez* [en línea], España, s.f., <https://cchs.csic.es/es/personal/agustin-serrano-haro-martinez>].
- Corres Ayala, Patricia, *Emmanuel Levinas. La alteridad y la política*, México, Fontamara, 2015, 169 págs.
- -----, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009, 146 págs.
- Comisión nacional de medicina, Hipócrates, *Juramento hipocrático*, [en línea], México, s.f., http://www.conamed.gob.mx/prof_salud/pdf/hipocratico.pdf
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires Argentina, 1975, 121 págs.
- Epicteto, *Disertaciones*, (introd. De Paloma Ortiz García), Madrid, Gredos, 1993, 463 págs.
- Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, [3ª ed.] México, Fondo de Cultura Económica, 211 págs.

- Gibu, Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Itaca, México, 2011, 144 págs.
- Idareta Goldaracena, Francisco, *La ética de Emmanuel Levinas en la intervención social con enfermos terminales*, Navarra, UNAM, 2014, 40 págs.
- Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, *Eutanasia, ortotanasia y distanasia*, [en línea], México, 2017, <https://www.incmnsz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/eutanasiaOrtotanasiaDistanasia.html>
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, [trad. Jesús María Ayuso Diez] Madrid, La bolsa de la Medusa, 1991, p. 105 págs.
- -----, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 267 págs.
- -----, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, 136 págs.
- -----, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. [Trad. Daniel E. Guillot], Salamanca, Sígueme, 1999, 311 págs.
- -----, *De la existencia al existente*, [trad. Patricio Peñalver], Arena Libros, Madrid, 2000, 137 págs.
- -----, *La huella del Otro*, [trads. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero], México, Taurus, 1998, 117 págs.
- -----, *Dios la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2021, 267 págs.
- -----, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, España, Síntesis, 2005, 332 págs.
- -----, *El tiempo y el Otro*, [Trad. José Luis Pardo Torio], Paidós, Barcelona, 1993, 134 págs.
- *La Biblia de Jerusalén* [trad. de edición española de la Biblia de Jerusalén], Bilbao, Desclee de Brouwer, 1976. 1857 págs.

- Llorente Cardo, Jaime, *Levinas*, RBA colecciones, Aprender a pensar, España, 2015, 153 págs.
- Leopold, Aldo, *La ética de la tierra*, Revista ambiente y desarrollo, 23 (1) Santiago de Chile, 2007, p. 64 págs.
- Martínez-Sellés, Manuel, *Eutanasia. Un análisis a la luz de la ciencia y antropología*, Madrid, Rialp, 2019, p. 90 págs.
- Marco Aurelio, *Meditaciones, Libro III*, [introd. Carlos García Gual], [Trad. Ramón Bach Pellicer], Madrid, Gredos, 1977, 216 págs.
- Nemo, Phillipe, *Job y el Exceso del Mal. El diálogo Levinas-Nemo* [Trad. Jesús María Ayuso Díez] Caparrós Editores, Madrid, 1995, 186 págs.
- Rabinovich, Silvana, *Interpretaciones de la heteronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 215 págs.
- Ramos Pozón, Sergio, *Bioética. Una reflexión necesaria para las decisiones que más importan*, Barcelona, Plataforma Editorial, 2018, 277 págs.
- Rivero Weber, Paulina, *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, 258 págs.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es/eutanasia>> [consultado el 25 de mayo del 2022].
- Redacción DMD, “Religiones y eutanasia”, *Las religiones en contra de la eutanasia*, publicación semestral de la Asociación Federal del derecho a Morir Dignamente, España, núm. 73, 2017.
- Serrano de Haro, Agustín, (comp), “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, en José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau Leopoldo, Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro, *Cuerpo vivido*, Madrid, Encuentro, 2010, 169 págs.
- Sokolowski, Robert, *Introducción a la fenomenología*, [Trad. Esteban Marín Ávila], México, Red Utopía, A.C., 2012, 243 págs.

- SciELO, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Ricardo Horneffer, *Aristóteles. La metafísica como ciencia de los hombres libres*, [en línea], México, 2008, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200005
- Tácito, *La muerte de Séneca*, [en línea], s.l., s.f., <https://es.scribd.com/document/2490577/Tacito-Cayo-Cornelio-La-muerte-de-Seneca>