

LA MUERTE DEL OTRO: KIERKEGAARD, LÉVINAS, DERRIDA*

LAURA LLEVADOT
Universidad de Barcelona

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar cómo Derrida ha concebido el exceso del concepto kierkegaardiano de muerte, especialmente en relación con “la muerte del otro” en oposición a la propia muerte. A pesar de las críticas que Lévinas dirige a lo religioso en *Temor y temblor*, en cuanto implica una suspensión de la ética, Derrida descubre en Kierkegaard una ética más exigente, una ética que suspende la ética: la ética del superviviente. Kierkegaard llevó a cabo, según Derrida, “un doblete no dogmático del dogma, uno que repite la posibilidad de la religión sin religión”.

La tesis que aquí se defiende es que esta ética del deber absoluto que Derrida descubre en *Temor y temblor*, en oposición a las éticas que dan sentido a la vida a pesar de la muerte, se resuelve en torno al tema central de la muerte del otro. Se mostrará cómo esta ética que defiende Derrida se corresponde con la “ética segunda” que Kierkegaard señala en *Temor y temblor* y desarrolla en *Las obras del amor*, especialmente en la articulación del deber absoluto de “amar a los muertos”.

Palabras clave: Kierkegaard, Lévinas, Derrida, alteridad, muerte.

* Este trabajo ha sido realizado y discutido en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia: «El horizonte de lo común (Entre un subjetividad no personal y una comunidad no identitaria)» (FFI2009-08557/FISO). Una versión menos extensa de este texto fue presentada en el *Symposium Kierkegaard and Death*, Minnesota, Howard V. Hong and Edna H. Hong Kierkegaard Library, diciembre de 2008.

ABSTRACT

The aim of this article is to show that it was Derrida who expounded the excesses of Kierkegaard's concept of death, especially in relation to the "death of the other" as opposed to one's own death. In spite of Lévinas' criticism of the concept of religion in *Fear and Trembling*, implying a suspension of ethics, Derrida discovers in Kierkegaard a more constraining ethic, an ethic which suspends ethics: the ethics of the survivor. Kierkegaard implemented, according to Derrida, "a non-dogmatic double of dogma, one that repeats the possibility of religion without religion".

My thesis is that this ethic of absolute duty which Derrida discovers in *Fear and Trembling*, is an ethic which, as opposed to the other which gives meaning to life *in spite* of death, revolves around the central point of the death of the other. This is precisely the "second ethics" which is propounded in *Fear and Trembling* and which Kierkegaard develops in *Works of Love* with his concept of the absolute duty to "love the dead".

Keywords: Kierkegaard, Lévinas, Derrida, alterity, death.

*"¡Escribe! ¿Para quién? Para los muertos,
para aquellos a quienes hemos amado"*¹

"Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte", así reza la proposición 47 del libro IV de la *Ethica* de Spinoza, en cuyo contexto la muerte aparece como un pensamiento que entristece y que por lo tanto merma nuestra potencia de obrar y de pensar. El rechazo a pensar la muerte, y en especial su vinculación a la tristeza y al dolor de los que se quedan, parece una constante para cierta concepción de la filosofía que privilegia la vida. Así, por ejemplo, la imagen de Sócrates en el *Fedón*, feliz de asumir su muerte, constituye el emblema del filósofo que ha aprendido a morir. Xantipa, su mujer, es expulsada de este escenario en el que concurren la filosofía y la muerte. Y aquí hay que hacer notar que a Xantipa no se la excluye por ser mujer, sino por haberse dejado afectar por lo que de excesivo hay en toda muerte, pero sobre todo en la muerte del otro, aquel a quien amamos. En un extremo del arco, la figura del hombre libre, el filósofo, que no teme la muerte; al otro, tensándolo, la figura de Xantipa, esclava de sus pasiones, que está ahí para recordar la fragilidad de nuestra relación con la muerte, y con la vida.

Las cosas no cambian demasiado cuando la muerte entra en el horizonte del pensamiento contemporáneo de la mano de Heidegger. En la perspectiva ontológica de *Ser y tiempo*, la muerte no es concebida en su vinculación con la emoción, con el exceso que se experimenta ante la muerte del otro. La muerte,

1. Herder, J. G. von, *Abhandlungen und Briefe über schöne Literatur und Kunst, II, 45, Johann Gottfried von Herder's sämmtliche Werke. Zur schönen Literatur und Kunst, I-XXX, Stuttgart-Tubinga, Cotta, 1827-1830, XVI, p. 114.*

pensada así, recaería en el ámbito de lo óntico, supondría comprender la muerte como un hecho que concierne a un ente, pero el *Dasein* no es un ente: “Lo que está en cuestión es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad de ser de *su* ser, y no la forma de la coexistencia y del seguir existiendo del difunto con los que se han quedado”.² Para pensar al *Dasein* ontológicamente es necesario tomar en consideración “su propia muerte” (*der eigne Tod*), la muerte personal y auténtica. Sólo de este modo el *Dasein* se enfrenta a su finitud y se descubre como “ser-para-la-muerte”. Pero este gesto de anticipación de la propia muerte no tiene otra finalidad que redundar en la vida, autentificarla. Contra la ignorancia de la muerte que se da en la vida cotidiana, el *Dasein* se comprende como algo más que un ente cuando asume su propia muerte. Si bien es cierto que la angustia desempeña aquí un papel esencial, a diferencia del caso socrático, ésta sigue vinculándose con la propia muerte y no con la muerte del otro. Volvemos de este modo a la figura del hombre libre, del filósofo, como imagen reguladora de un vivir que asume la muerte propia, un modo de ser, esta vez auténtico. Xantipa es aquí de nuevo rechazada, ella es lo óntico.

Corresponde a Lévinas haber introducido “la muerte del otro”, contra Heidegger, en el horizonte del pensamiento contemporáneo y haber tratado de construir una ética a partir de esta experiencia. Pero es sintomático que Lévinas deba distanciarse de Kierkegaard –el único que pensó hasta el final nuestra relación con los muertos– para poder asentar su propuesta. La tesis que en este trabajo defiende es que en Kierkegaard la “muerte del otro” constituye el enclave de la segunda ética. A pesar de las críticas que Lévinas dirige contra la concepción de lo religioso en *Temor y temblor*, en la medida en que implica una suspensión de la ética, Derrida descubre en Kierkegaard una ética más exigente, una ética que suspende la ética: la ética del superviviente. Kierkegaard llevaría a cabo, según Derrida, “un doblete no dogmático del dogma, un doblete filosófico, metafísico, *pensante* en todo caso, que *repite* sin religión la *posibilidad* de la religión”,³ y ello para mostrar la potencia del cristianismo que no ha sido todavía pensada y que se sustrae a sus críticas externas.

La potencia del cristianismo, o del doblete del cristianismo que Kierkegaard realiza, reside en esta ética segunda que piensa la responsabilidad a partir de la muerte del otro en lugar de tomar en consideración primeramente la propia muerte. Tal vez desde esta perspectiva el sentir de Xantipa –esclavo, óntico, excesivo– pueda ser vehiculado hacia una comprensión ética que deshaga la dualidad demasiado tajante, metafísica se diría, entre la vida y la muerte.

2. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2006, p. 260.

3. Derrida, J., “Donner la mort”, en *L'Éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992, p. 53 (citamos la traducción castellana: *Dar la muerte*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000, p. 49).

Este artículo desarrollará pues los siguientes puntos: 1) La crítica de Lévinas a Heidegger y a Kierkegaard; 2) La concepción de la ética absoluta y su relación con la muerte del otro que Derrida muestra en su análisis de *Temor y temblor*; y finalmente, 3) La centralidad de la muerte del otro en la ética segunda de Kierkegaard que se desarrolla en *Temor y temblor*, *La enfermedad mortal* y *Las obras del amor*.

1. Morir por el otro

En su reflexión acerca de la muerte y de lo ético Lévinas reprocha a Heidegger partir del principio, para el *Dasein*, de su propia muerte. Lo primero que debe ser pensado, desde la perspectiva de Lévinas no es la propia muerte sino la muerte del otro. El pensamiento de la muerte del otro se articula en diversos momentos a lo largo de la obra de Lévinas. *a)* En primer lugar, la muerte aparece como condición de posibilidad de la relación con el otro. Aquí, la angustia ante la propia muerte que modulaba el análisis fenomenológico de Heidegger se vierte en el “temor de poder matar al otro”. El yo tiene una responsabilidad infinita respecto al otro en la medida en que descubre que puede matarlo: “La voluntad está bajo el juicio de Dios desde el momento en que el miedo a la muerte se invierte en temor de cometer un asesinato”.⁴ El rostro del otro, su alteridad y trascendencia, se resiste a esta violencia, y en esta medida el yo entabla una relación de responsabilidad con dicha trascendencia por cuanto reconoce en el rostro del otro esta resistencia. En una inversión de la célebre frase de Heidegger, Lévinas dirá que “la otredad del otro manifiesta la imposibilidad de nuestras propias posibilidades”. *b)* En un segundo momento la responsabilidad ante la muerte del otro se extiende a su condición de mortal: “Soy responsable del otro en la medida en que es mortal. La muerte del otro es la primera muerte”.⁵ Aquí no se trata ya de que el yo descubra su responsabilidad ante el otro en la medida en que puede matarlo, sino en el hecho de que la estructura del asesinato está implícita en toda muerte. La muerte del otro me hace “sobrevivir como culpable”.⁶ Siempre se vive en el lugar del otro, ocupando un lugar que no nos pertenece, que tal vez ocuparía el otro si siguiera vivo,

4. Lévinas, E., *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961, p. 221.

5. Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, p. 57.

6. *Ibidem*, p. 53. Bernhard Waldenfels ha señalado este giro en el pensamiento de Lévinas que va de la concepción del otro como presente en *Totalidad e infinito*, a la comprensión del otro como ausente, en la medida en que ya no está, con lo que pierde su fenomenalidad, en *De otro modo de ser o Más allá de la esencia*. Sobre esta cuestión, véase Waldenfels, B., “Lévinas and the Face of the Other”, en Crichtley, S., y Bernasconi, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 63-81.

pero cuya muerte ha despejado para que lo habite un superviviente que siempre será culpable, responsable, de lo que ha dejado morir, y aquí la experiencia de los supervivientes de Auschwitz es ejemplar a este respecto. De ahí que Lévinas insista en recordar contra la tradición filosófica que “es preciso pensar en todo lo que hay de asesinato en la muerte: toda muerte es asesinato, es prematura, y hay una responsabilidad del superviviente”.⁷ c) Pero, finalmente, es la desmesura del sacrificio, de la capacidad de “morir por el otro” lo que acaba articulando la ética de Lévinas. Allí donde Heidegger rechazaba el “morir por el otro” como estructura originaria del *Dasein* en la medida en que una acción de este tipo nunca libraría al otro de su muerte, y “la muerte es, en la medida en que *es*, esencialmente en cada caso la mía”,⁸ Lévinas ve en esta suplantación de la muerte lo propiamente humano: “El hecho de admitir que la muerte del otro es más importante que la mía es el milagro mismo de lo humano en el ser: fundamento de todas las obligaciones”.⁹ No se trata, claro está, de fundar una ética del sacrificio, sino de interrogar el sacrificio como una posibilidad de lo humano, que de hecho es real, ocurre. La excesiva gratuidad del sacrificio desborda al hombre como ser razonable, excede su mera condición de *conatus*. La prioridad del otro frente al yo, aún en el caso extremo de la muerte, expresa lo humano que hay en el yo cuando éste responde a la llamada del otro: “*heme aquí*” (*me voici*).¹⁰

Pero “*heme aquí*” es precisamente lo que Abraham responde a Dios cuando éste le pide matar a su hijo, y sobre este deber absoluto de responder al totalmente Otro versa la apología de la fe llevada a cabo por Kierkegaard en *Temor y temblor*. De ahí que Lévinas deba medir sus distancias con la concepción kierkegaardiana. De hecho, Lévinas ya había pasado cuentas con Kierkegaard en 1963 en un artículo titulado *Ethique et Existence*.¹¹ Lévinas critica en este texto el modo como es definido el ámbito de lo ético en *Temor y temblor*. Kierkegaard opondría, en su lectura del sacrificio de Abraham, la afirmación de la subjetividad, de la singularidad, frente a lo ético entendido como la esfera de la generalidad y el discurso. En este sentido, habría una prioridad de lo religioso, como ámbito del secreto, del silencio, de la verdad indecible que sufre, de la subjetividad atrincherada, sobre lo ético como espacio de la comunidad y

7. Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 89.

8. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 261.

9. Lévinas, E., *Racismes, l'autre et son visage*, Entretiens d'Emmanuel Hirsh, París, Cerf, 1988, p. 99. (La traducción es mía.)

10. Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Martinus Nijhoff, 1978, p. 180.

11. Lévinas, E. “Éthique et Existence”, en *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 99-109. (originalmente publicado en alemán en *Schweizer Monatshefte*, 1963). Para la traducción española: “Existencia y ética”, en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 69-80.

por lo tanto de la intersubjetividad. La fe en Dios aísla al creyente del resto de los hombres, hasta el punto de sacrificarlos como pretende hacerlo, por obediencia, Abraham con Isaac: “La verdad que sufre no abre al hombre a los otros hombres, sino a Dios en la soledad”.¹² Lo religioso requiere por tanto de una suspensión del orden ético, lo que Kierkegaard llama “la suspensión teleológica de la ética” como condición *sine qua non* para comprender la acción de Abraham. Es en este punto donde Lévinas reprocha a Kierkegaard la violencia que él no se permitiría en su propio discurso: “La violencia nace en Kierkegaard en el preciso instante en que la existencia, al rebasar el estadio estético, no puede quedarse en lo que toma por estadio ético, cuando entra en el estadio religioso, dominio de la creencia”.¹³ Para Lévinas lo ético no reside, como en Kierkegaard, en el orden de la generalidad, sino por el contrario en el del encuentro con el otro, el cual tiene la prioridad sobre el yo: “El yo ante el Otro es infinitamente responsable”; “La subjetividad *es* en esta responsabilidad, y sólo la subjetividad irreductible puede asumir una responsabilidad. Eso es la ética”.¹⁴ Este espacio de encuentro con el otro en el que se hace posible la responsabilidad, la respuesta, es el espacio de lo ético e incluso el espacio de la comunicación. Ciertamente el lenguaje comunicativo que viene a ocupar este ámbito relacional de lo ético no es, en Lévinas, el lenguaje tematizante y totalitario propio de la ontología, pero es sin embargo un decir comunicativo que condena sin miramientos el silencio de Abraham.

Así pues, lo que diferencia la concepción de Lévinas de la de Kierkegaard son sus respectivos tratamientos de la “muerte del otro” y del sacrificio como cifra para pensar lo ético o lo ético-religioso. Como se ha mostrado, Lévinas articula lo ético a partir de la estructura del “morir por el otro”, mientras que en la lectura que Kierkegaard realiza del pasaje bíblico de Abraham lo que está en cuestión, tal y como ha mostrado Derrida, es el “dar la muerte” al otro en virtud de una instancia superior. La estructura del “morir por el otro” que Lévinas defiende es de hecho contemplada por el propio Kierkegaard en *Temor y temblor*, es la acción que realiza el héroe trágico, pero no así el padre de la fe. Kierkegaard-De Silentio se plantea incluso esta posibilidad referida al propio Abraham: “Si Abraham hubiese dudado, habría obrado de manera diferente y realizado, a los ojos del mundo, algo grande y glorioso [...] Se habría dirigido al monte Moria, partido leña, encendido la pira y sacado el cuchillo. Y en ese mismo instante le habría gritado a Dios: ¡No desprecies este sacrificio, Señor! [...] Se habría clavado el cuchillo en su pecho. En este caso Abraham sería la admiración del mundo entero y su nombre tampoco sería olvidado. Mas una

12. Lévinas, E., “Existencia y ética”, op. cit., p. 73.

13. *Ibidem*, p. 75.

14. *Ibidem*, p. 76.

cosa es ser admirado y otra muy distinta ser la estrella que guía y salva al angustiado”.¹⁵ Si Abraham hubiese dudado, si se hubiera dado en sacrificio, si hubiese muerto en el lugar de Isaac, se habría comportado como un héroe trágico, pero no como el caballero de la fe. La fe consiste, antes bien, en dar la muerte, dar la muerte a lo más amado, en responder a la exigencia desmesurada del otro: *Heme aquí*, justo porque se cree en virtud del absurdo que el objeto del sacrificio no nos será arrebatado. Éste es el ámbito de lo religioso tal y como es dibujado en *Temor y temblor*, el ámbito de la creencia que implica necesariamente la suspensión de lo ético y la incomunicación. Abraham no puede hablar, porque hablar sería perder su responsabilidad, traducirse a lo general, romper el pacto de obediencia. ¿Significa esto que la ética se ha perdido? ¿Cómo pudo Abraham levantar el cuchillo ante Isaac? ¿Puede justificarse moralmente tamaña atrocidad? Es aquí donde resulta imprescindible la lectura que nos ofrece Derrida.

2. Dar la muerte

Derrida propone una lectura ética de lo religioso tal y como es trazado en *Temor y temblor* en la medida en que asume que Kierkegaard no se somete sin más al dogma, sino que lleva a cabo “un doblete no dogmático del dogma”, “uno que *repite* sin religión la *posibilidad* de la religión”. La pregunta que dirige Derrida al texto de Kierkegaard, una vez asumida la crítica de Lévinas, es la siguiente: ¿y si la suspensión de la ética llevada a cabo por Abraham no implicase la defensa de lo irracional religioso sino la aparición de una segunda ética? Esta cuestión, que no es explicitada por Derrida pero a la que responde, está justificada por el propio texto de Kierkegaard.¹⁶ La segunda ética, que será anunciada en la introducción a *El concepto de angustia*, aparece ya en *Temor y temblor* cuando De Silentio advierte que el deber absoluto de amar a Dios no elimina la ética sino que antes bien la transforma: “De ahí no se sigue en modo alguno que la ética tenga que ser abolida, sino simplemente que se formula de manera diversa dentro de los parámetros de la paradoja, recibe una expresión

15. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, trad. Demetrio Gutiérrez, Labor, Barcelona, 1992, p. 38 / SKS, 4, 117 (traducción parcialmente modificada). En lo que se refiere a la obra de Kierkegaard señalamos en primer lugar la traducción española si la hay, y seguidamente damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard: Cappelørn, N. J., Garff, J., et al. (eds.), *Søren Kierkegaard Skrifter*, Copenhagen, Gads Forlag, 1997-2009 (en delante SKS), seguido del volumen y la página. Se indica cuándo se ha modificado la traducción.

16. Ya en “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas” (*Revue de métaphysique et de morale*, 3 y 4, 1964) Derrida recordaba que la crítica kierkegaardiana al orden ético no le había impedido “reafirmar un ética en la ética, y reprochar a Hegel no haber constituido una moral” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 149.

paradójica”.¹⁷ Esta expresión paradójica de la ética es lo que Derrida va a entender como una “ética del deber absoluto”, una responsabilidad infinita que toma como modelo el sacrificio de Abraham tal y como Kierkegaard lo entiende. Derrida opone así esta ética del deber absoluto a la ética universal de los deberes y los derechos, esto es a aquellas éticas basadas en la universalidad, la generalidad y el discurso. La crítica que Derrida dirige a este tipo de éticas se asienta en dos argumentos: 1) En primer lugar, la ética de los derechos y deberes universales se sustenta, a su pesar, en la estructura del sacrificio. La acción de Abraham no es extraordinaria porque trate de dar muerte a su hijo, eso lo hacemos todos los días cuando, en virtud del amor preferencial, cuidamos de los nuestros y dejamos morir a todos los otros. Mi responsabilidad ante el otro siempre implica el sacrificio de todo otro, el otro al que no atiendo, a quien no elijo para amarlo, a quien dejo morir, a menudo de hambre. Lo que Derrida no admite es que la buena conciencia quiera ocultar este sacrificio cotidiano sobre el que se asientan las buenas acciones y las buenas razones: “Lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el *sacrificio de Isaac* ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad”.¹⁸ Al preferir al otro, al elegirlo en mi amor y en mi bondad, sacrifico también a mis semejantes “que mueren de hambre o de enfermedad”.¹⁹ Pero hay algo que colegir de esta afirmación y que se hace relevante a partir de la lectura de *Las obras del amor* de Kierkegaard y de *Espectros de Marx*:²⁰ al preferir la presencia de los vivos, de los que están aquí y me reclaman, traiciono también a los ausentes, a los que ya no están y a los que no han llegado todavía, a los muertos y los no nacidos. Esta cuestión habrá de ser recogida más tarde para ser justos con Kierkegaard y Derrida. 2) En segundo lugar el concepto de responsabilidad que maneja este tipo de ética disuelve la responsabilidad absoluta en el discurso: “¿Qué nos enseñaría Abraham en esta aproximación al sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética nos empuja a la irresponsabilidad. Incita a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto”.²¹ Kierkegaard insiste a menudo en que Abraham *no puede* hablar. Hablar sería justificarse ante los otros, querer hacerse entender, buscar la solidaridad y el consenso, querer convertirse en héroe trágico y ser admirado por ello. Pero es esencial a la responsabi-

17. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, op. cit., p. 96 / SKS, 4, 162.

18. Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 69.

19. *Ibídem*, p. 71.

20. Derrida, J., *Spectres de Marx L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993 (para la traducción castellana: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo y el duelo*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995).

21. Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 63.

lidad absoluta que la decisión sea íntima e indecible. Ni siquiera el lenguaje comunicativo al que apela Lévinas podría dar cuenta de esta relación absoluta con el otro.

¿Qué sería entonces esta segunda ética, esta ética absoluta a la que Derrida apela en su lectura de Kierkegaard? Sería, en primer lugar, una ética que contra la buena conciencia asume su culpabilidad ante la muerte del otro, y cuyo modelo de actuación sería el que tuvo Abraham con Dios. Porque Dios es aquí “*cualquier radicalmente otro*”, todo otro es para mí “el otro absoluto”. La respuesta a todo otro sería entonces, como quería Lévinas, el *heme aquí*, comportarse con todo otro como lo haría un caballero de la fe, aquí radica lo extraordinario de la acción de Abraham: “En el momento de cada decisión y en la relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, cualquier/radicalmente otro nos pide a cada instante que nos comportemos como caballeros de la fe”.²² Habría que añadir, sin embargo, que el otro no es necesariamente el que está presente, el vivo. Si seguimos la estela de *Espectros de Marx* debemos recordar el llamamiento ético que allí hacía Derrida: “ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentemente vivos*, tanto si han muerto ya como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya”.²³ Hasta aquí esta ética absoluta podría coincidir con la de Lévinas, al menos con la que desarrolla en *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, donde el otro pierde su fenomenalidad y su presencia. Sin embargo, el segundo aspecto, el del silencio y la imposibilidad de hablar, rompe claramente la estructura levinasiana. Lo que dice el silencio de Abraham es que la singularidad es inconmensurable con la realidad y el discurso. Quien habla no se dice nunca a sí mismo, el sujeto de enunciación no coincide con el sujeto del enunciado. Desde la perspectiva de Kierkegaard y Derrida, la singularidad es la resistencia a toda referencia directa y a todo discurso totalizador. Este fondo oculto e intraducible es lo que Kierkegaard llamaba interioridad y que Derrida nombra Dios en una apuesta por repetir la “religión sin religión”: “Dios es el nombre de la posibilidad para mí de guardar un secreto que es visible en el interior pero no en el exterior. [...] En cuanto puedo guardar una relación secreta conmigo mismo y no decirlo todo; en cuanto hay algún secreto y algún testigo secreto dentro de mí para mí, hay eso que llamo Dios, [...] que llamo Dios dentro de mí [...] Dios está en mí, él es *yo* absoluto,

22. Ibídem, p. 79.

23. Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., pp. 12-13.

es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en el sentido kierkegaardiano, la subjetividad”.²⁴ Este espacio de la interioridad no traducible, de la subjetividad atrincherada, debe ser reclamado, porque es justo el lugar donde habitan los muertos, donde nos relacionamos con los que ya no están o no han llegado todavía, y donde radica por lo tanto la posibilidad de la ética segunda, de una relación con los otros en los términos de responsabilidad infinita y de fe, una “religión sin religión”. Cuando Derrida afirma, siguiendo a Patocka, que “tal vez la esencia del cristianismo no ha sido todavía pensada”, cabe responder que dicha esencia fue pensada una vez, que esa esencia no pensada del cristianismo que resiste sus críticas externas es lo que Kierkegaard llamó ética segunda y que desarrolló en *Las obras del amor*. En este texto Kierkegaard toma como modelo de esta ética segunda precisamente nuestra relación con los muertos. Aquí la relación del superviviente con la muerte del otro –y no la propia muerte ni el morir por el otro– abre la posibilidad de la ética. Veamos cómo.

3. La muerte del otro en la *ética segunda*

Lo que en *Temor y temblor* se anunciaba como una transformación de lo ético en lo religioso, en virtud de la cual la ética recibe una “expresión paradójica”, en *El concepto de angustia* se formula ya como ética segunda (*den anden Ethik*): “La nueva ciencia empieza con la Dogmática, exactamente en el mismo sentido en que la ciencia inmanente empieza con la metafísica. Aquí vuelve a hallar la ética nuevamente su lugar, en cuanto ciencia peculiar que propone a la realidad como tarea la conciencia que la dogmática tiene de la misma realidad. Esta ética no ignora el pecado”,²⁵ y: “la primera ética [*Den første Etik*] ignora el pecado y la segunda ética [*den anden Etik*] incluye en sus dominios la realidad del pecado”.²⁶ ¿Qué significa aquí el pecado? ¿Qué relación puede éste tener con la ética? La ética segunda ciertamente no explica el pecado, pero lo presupone, parte de la “conciencia que la dogmática tiene de la misma realidad”, esto es, de la realidad del pecado. En el “doble no dogmático del dogma” que Kierkegaard lleva a cabo aquí el pecado es, ante todo, la conciencia de la no-transparencia del sujeto a sí mismo, es la asunción de que “la subjetividad es la no-verdad”, de que el hombre ha perdido la verdad por culpa propia. El pecado da cuenta de la impotencia del sujeto para realizar la primera ética, la cual es una ciencia “demasiado ideal”.²⁷ La primera ética, lo que Derrida llama-

24. Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., pp. 103-104.

25. Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 56 / SKS, 4, 328.

26. *Ibidem*, p. 61 / SKS, 4, 330.

27. *Ibidem*, p. 49 / SKS, 4, 324.

ba la ética de los deberes y derechos universales, presupone la capacidad del sujeto para cumplir el deber y la posibilidad de hacerlo en un marco comunitario, por el contrario la segunda ética parte del fracaso, es una “ética condicionada por un derrumbe. Procede del hecho de que el hombre fracase en sus aspiraciones éticas”.²⁸ En su relación con la muerte el pecado implica la conciencia de aquello a lo que apuntaba Lévinas: “sobrevivir como culpable” ante la muerte del otro. Sin embargo, la ética segunda no se construye sobre la estructura del “morir por el otro”, ni siquiera sobre la del “dar la muerte” –experiencia que asume–, sino sobre el deber de amar a los muertos. La ética segunda se juega en nuestra relación con los muertos, en el modo como vivimos la muerte del otro.

Una aproximación preliminar a esta cuestión la hallamos en *La enfermedad mortal* de la mano de Anti-Climacus. *La enfermedad mortal* dibuja el tránsito que va desde la desesperación del hombre inmediato hasta la fe que asume la desproporción del pecado. Leído este texto desde la perspectiva de *Las obras del amor*, lo que se traza aquí es el trayecto entre dos formas de vida que se distinguen por su relación con la muerte. La primera de ellas es la del hombre inmediato que desespera por lo terrenal. El hombre inmediato está “en relación de inmediatez con el otro”.²⁹ Cuando algo terrenal le es arrebatado, cuando le falta aquel otro a quien amaba, este hombre desespera. Desea incluso la propia muerte o en términos kierkegaardianos “no desea ser sí mismo”. Según Anti-Climacus esta forma de desesperación es la más baja de todas, y sin embargo habrá que reconocer que es la más común, y que es ella la que nos advierte de la fragilidad de la inmediatez, del débil lazo que nos une a la vida. Xantipa reaparece aquí de nuevo bajo la figura del hombre inmediato. El extremo opuesto lo constituye la fe que en este texto es definida como aquella situación en la que “al relacionarse consigo mismo y querer ser sí mismo, el yo se apoya de manera lúcida en el poder que lo ha establecido”.³⁰ Lo que nos interesa destacar aquí es que a esta situación ejemplar no se llega sino por la asunción del pecado (de la impotencia) y su relación con la ética. Anti-Climacus lo advierte cuando afirma que: “La especulación no tiene en cuenta que en relación al pecado la ética representa una parte importante”.³¹ La ética a la que de este modo se apunta es por lo tanto la ética segunda que se articula a partir del principio: “Tú debes”.³² El deber al que aquí se hace referencia

28. Grøn, A., “Anden etik”, en Garff, J., Olesen, T. A., y Søltoft, P. (eds.), *Studier i Stadier. Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum*, Copenhagen, C.A. Reitzels Forlag, 1998, p. 86 (75-87).

29. Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 108 / SKS, 11, 164.

30. *Ibidem*, p. 49 / SKS, 11, 130.

31. *Ibidem*, p. 225 / SKS, 11, 231.

32. *Ibidem*, p. 217 / SKS, 11, 226.

es el de querer o no querer creer, pero se trata siempre de creer en esta vida, no en otra vida (después de la muerte) ni en una vida transformada. Respecto a la muerte, Anti-Climacus nos advierte ya desde la introducción que “Cristianamente entendido, en la muerte caben infinitamente muchas más esperanzas que en lo que los hombres llaman vida”.³³ ¿Quiere esto decir que el cristianismo aporta esperanza ante la muerte porque promete otra vida después de esta vida? En absoluto. Suponer esto contradeciría la concepción kierkegardiana del cristianismo, eso que todavía no ha sido pensado y que escapa a sus críticas externas. Nunca se habrá insistido suficientemente: “Abraham, a pesar de todo, creyó; y creyó para esta vida. Porque si su fe se hubiera referido solamente a la vida futura, no le habría costado apenas nada despojarse de todo para abandonar enseguida un mundo al cual ya no pertenecía”.³⁴ La cuestión es como siempre, tanto en *Temor y temblor* como en *La enfermedad mortal*: ¿cómo creer en esta vida cuando la muerte nos arrebata lo que más amamos? ¿Cómo creer cuando somos nosotros mismos quienes damos la muerte, cuando se nos pide dar la muerte, cuando sobrevivimos como culpables? A esta cuestión *La enfermedad mortal* responde con un inarticulado “Tú debes”, probablemente porque este deber recibe su contenido concreto en las acciones que se describen en *Las obras del amor*, y en especial en su penúltimo capítulo que justo lleva por título “La obra de amor que consiste en recordar a los muertos”.

Este capítulo de *Las obras del amor* ofrece la posibilidad de comprender la ética segunda a partir de nuestra relación con los muertos. Lejos de la máxima spinozista, el pensamiento de la muerte aparece en este texto como el lugar propicio para pensar la vida, y da de hecho el criterio para vivirla: “En relación con un difunto tienes la pauta a que has de ajustarte”.³⁵ El difunto es aquel a quien hemos amado con un amor preferencial, aquel cuya pérdida nos ha desesperado (y eso es el pecado) hasta el punto de “no querer ser uno mismo”. La ética segunda parecía rechazar este amor preferencial, incitaba al deber de amar más allá del objeto concreto, y sin embargo es en nuestra relación con los difuntos, en el deber de amar a los muertos –a quienes hemos amado concretamente– donde se establece el modelo de la ética segunda. ¿Por qué? El argumento de Kierkegaard es el siguiente: contrariamente al amado, el muerto no es una realidad, no es un objeto real (*virkelig Gjenstanden*). “El muerto se calla.”³⁶ El muerto no nos hace violencia, no nos reclama, no implora nuestro amor. De hecho la realidad siempre trabaja contra el muerto. Los vivos nos hacen

33. *Ibíd.*, p. 42 / SKS, 11, 124.

34. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, op. cit., p. 38 / SKS, 4, 116.

35. Kierkegaard, S., *Las obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 243 / SKS, 9, 351.

36. *Ibíd.*, p. 233 / SKS, 9, 346.

señas para que olvidemos al muerto, es como si nos dijeran: “Ven con nosotros, nosotros te amaremos de veras”.³⁷ Pero la realidad, para ser ética, debe tener alguna relación con lo inexistente, con el fantasma, diría Derrida. Porque el muerto no es real, porque se calla, actúa precisamente como ocasión para descubrir el tipo de amor que habita en el vivo. Como la escritura kierkegaardiana, el silencio del muerto “es sólo la ocasión que pone al descubierto constantemente lo que habita en el vivo relacionado con él”.³⁸ Aquel que sigue el precepto de amar a los muertos descubre un amor libre, desinteresado, sin esperanza, porque del muerto no se puede esperar nada, no nos puede recompensar como si desearíamos que lo hiciera el vivo. El deber de amar a los muertos expresa el deber de amar sin cálculo y sin interés. Ésta es la concepción del amor que alberga la ética segunda, la esencia no pensada del cristianismo que Kierkegaard pensó. A través del deber de amar a los muertos el amor preferencial se invierte en amor al prójimo.³⁹ El muerto es aquel a quien hemos amado con un amor preferencial pero que al partir, al convertirse en difunto, se convierte en ocasión, silenciosa pero exigente, de nuestro amor. El “*Tú debes*” se concreta aquí como “deber de amar al prójimo” en virtud del absurdo, donde el prójimo es el muerto, y es el vivo y es cualquiera. Para este tipo de amor el objeto es lo indiferente. En este punto Adorno tiene razón cuando afirma: “esta dialéctica del amor linda con la ausencia de amor. Ella exige del amor que se comporte con todos los hombres como si estuvieran muertos”.⁴⁰ Pero lejos de implicar fetichismo alguno, amar al vivo como si estuviera muerto, significa ser capaz de “no ver” sus respuestas, sus reclamos, sus recompensas, en una palabra, su impotencia, esto es, lo que Kierkegaard llama pecado. Y aquí Adorno vuelve a acertar cuando reconoce la crítica al capitalismo que esto implica: “Contra la sociedad capitalista, la relación con el muerto persevera en la idea de la libertad de las relaciones humanas respecto a toda finalidad”.⁴¹ No hay, pues, que afanarse en defender a Kierkegaard de las críticas que Adorno lleva a cabo en este artículo, no es necesario seguir recordando una y otra vez a Adorno que este modelo de amor se

37. *Ibíd.*, p. 237 / SKS, 9, 348.

38. *Ibíd.*, p. 227 / SKS, 9, 341.

39. Esto ha sido destacado por Louise Carroll Keeley: “But the *no one* of death puts one in mind of one’s neighbor”, in “Loving *No One*, Loving Everyone: The Work of Love in Recollecting One Dead in Kierkegaard’s *Works of Love*”, Robert Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 16, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1999, p. 228 (pp. 211-248).

40. Adorno, T. W., “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. 8 (1940), pp. 413-429. Para la versión castellana utilizamos: “La doctrina kierkegaardiana del amor”, en Adorno, T. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético, Obra Completa*, 2, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2006, pp. 195-211.

41. Adorno, T. W., “La doctrina kierkegaardiana del amor”, *op. cit.*, p. 210.

dirige a los vivos.⁴² Hay que darle la razón a Adorno contra todo intento de suavizar el exceso kierkegaardiano. En este exceso radica la posibilidad de atisbar el alcance de la ética segunda contra toda ética universalista de derechos y deberes.

El amor a lo presente, la prioridad de lo vivo sobre lo muerto, la responsabilidad hacia lo real, muestra el sometimiento de la ética primera, la que Derrida criticaba, a la lógica del intercambio. Por el contrario, el amor al prójimo, el deber de amar a los muertos, el deber de amar a los vivos como si estuviesen muertos, por encima de toda preferencia, apuntan a la posibilidad de una ética segunda que se caracterizaría por los siguientes principios: 1) En primer lugar en esta ética el sujeto admitiría que es la no-verdad, se haría cargo de su culpabilidad de superviviente, se apropiaría del pecado, en terminología kierkegaardiana. Asumiría, pues, la imposibilidad de la buena conciencia que la ética primera aseguraba y se posicionaría respecto a los otros que no son amados con un amor preferencial, aquellos que sufren o que ya no están; 2) en segundo lugar en esta ética la responsabilidad es infinita, porque no se dirige sólo a los presentes que nos hacen violencia y nos reclaman, sino también a los que se han ido y están por llegar, aquellos que no son un “objeto real” y que sin embargo insisten, son ocasión, asedian –diría Derrida– como espectros; y 3) finalmente, la ética segunda no se establece entre sujetos comunicativos, sino entre singularidades irreductibles a lenguaje. Es en el silencio de la interioridad agazapada donde se establece nuestra relación con los muertos, irreductible a cualquier pretensión de discursividad, a cualquier demanda de dar cuentas de sí o de lo real. Es en el fondo de este silencio, como advierte Adorno, donde habita la esperanza contra toda espera de que el muerto despierte.⁴³

Nos preguntábamos acerca del dolor de Xantipa ante la muerte de Sócrates y si ese dolor podía ser vehiculado, más allá de la indiferencia filosófica, hacia una relación ética con el otro. La ética segunda que aquí se ha tratado de esbozar, mediante la lectura de Kierkegaard y Derrida, no se modula ni a partir de la estructura de la propia muerte, como ocurría en la perspectiva ontológica de Heidegger, ni de la estructura del “morir por el otro” tal y como la presenta Lévinas, que desde una perspectiva kierkegaardiana supondría única-

42. La mayor parte de los trabajos sobre el criticismo de Adorno a Kierkegaard parten de esta posición y tratan de defender la doctrina kierkegaardiana del amor contra las acusaciones de Adorno. Véase por ejemplo: Søltoft, P., “The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*”, en *Kierkegaard Studies Yearbook 1998*, N. J. Cappelørn y Herman Deuser (eds.), Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 113-128, y Carroll, L., op. cit., pp. 211-248.

43. “Pero la esperanza que Kierkegaard opone a la *seriedad de lo eterno* no es sino la esperanza en la realidad viva de la redención”, Adorno, T. W., “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., p. 211.

mente una ética trágica. A partir de la conciencia de que cada día “damos la muerte”, de que siempre vivimos en el lugar de otro, surge el deber de amar a los muertos, a los que no responden y no están presentes, a quienes no nos reclaman con sus llantos ni nos recompensan con sus acciones. Éste es el modelo de amor al prójimo que rige la ética segunda y ciertamente esta ética suspende la ética, puesto que aniquila la buena conciencia de los demasiado vivos, demasiado comunicativos, demasiado satisfechos de sus acciones y razones pero que pronto olvidan, por su responsabilidad para con los vivos, a los muertos. Del amor al prójimo, que no es nadie y es cualquiera, de quien no esperamos nada sólo cabe esperar en silencio, como Abraham, lo imposible: que el muerto algún día despierte: “A un muerto hay que tratarlo como se trata a un dormido, a quien uno no se atreve a despertar, porque se abriga la esperanza de que algún día despierte por sí mismo”.⁴⁴

44. Kierkegaard, S., *Las obras del amor*, op. cit, p. 227 / SKS, 9, 342.