

# La responsabilidad, ética del duelo\*

## The Etical Responsibility of Mourning

*William Felipe Guerrero Salazar\*\**

Fecha recepción: 29/01/2016

Fecha de aprobación: 26/03/2016

### Resumen

El presente artículo se propone abordar la relación que se puede establecer entre la ética y el duelo, a partir de autores como Simon Critchley, Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Jacques Derrida. Teniendo en cuenta este objetivo, se sugiere que la demanda ética de la vulnerabilidad del rostro del otro implica la necesidad de repensar una relación ética cuando la muerte violenta acontece, lo que obliga a entender el duelo en términos de una demanda ética de llevar al otro en la memoria.

### Palabras clave

Demanda ética, duelo, vulnerabilidad, memoria, rostro.

---

\* Artículo de reflexión que aborda la reflexión sobre la ética y el duelo a partir de diferentes autores claves de la filosofía.

\*\* Filósofo de la Universidad de los Andes y Magíster de la misma universidad. Profesor de Cátedra de la Universidad de los Andes y profesor de medio tiempo de la Universidad Libre de Colombia sede La Candelaria. Actualmente mis intereses investigativos se centran en la relación ética y estética en la filosofía contemporánea. E-mail: wf.guerrero131@outlook.com.

## Abstract

This article shows the relationship between ethics and mourning from authors as Simon Critchley, Emmanuel Lévinas, Judith Butler and Jacques Derrida. With this in mind, it is suggested that ethical demanding of vulnerability implies rethink the ethical relationship with the other when violent death occurs, therefore, understand the mourning as an ethical demanding carry the other in memory.

## Keywords

Ethical demanding, mourning, vulnerability, memory, face.

## Introducción

En el artículo publicado en la *Revista Arcadia*, titulado «El mandato ético de no dejarlos en el olvido» escrito por Rubén Chababo director del Museo de la Memoria en la ciudad de Rosario en la Argentina, expresa muy bien el tema del presente artículo:

Nada, absolutamente nada, tiene la capacidad de reparar de manera íntegra el daño perpetrado por la violencia cuando arrebatada de nuestro lado a quienes más queremos. No hay forma alguna de que sus corazones vuelvan a latir como lo hacían un segundo antes de que ese hachazo invisible y homicida se los llevara de este mundo. Y, sin embargo, todos sabemos que algo debemos hacer con la memoria de esos ausentes, algo que los inscriba en una forma del recuerdo para que no queden como parias vagando en el limbo del olvido. (Chababo, 2014).

Estas palabras podrían describirse no solo en aquello que ha pasado en la Argentina, sino también Sierra Leona, en Gaza y, por supuesto, en Colombia. La muerte violenta de centenares de personas, así sean conocidos o no, saturan a diario los medios masivos de comunicación. No obstante, esta *naturalidad con* la que nos hemos

acostumbrado a recibir tales acontecimientos violentos, esconde en el fondo una exigencia ética, que muchas veces se pasa por alto.

Esta exigencia, que se desprende de la necesidad de enfrentar y recordar a quienes han muerto de forma violenta y miserable, es el núcleo de este trabajo. No se tratará, como podría entenderse en un principio, de enmarcar y esgrimir una serie de mandatos ético-morales, o defender un decálogo de *comportamiento* frente a la muerte violenta y la exigencia que esta demanda. Mucho menos se pretende fundamentar un código para que sea seguido por los científicos sociales que tenga como centro de reflexión el problema de la violencia. Lo que interesa, más bien, es tocar unas fibras sutiles, pero profundas, que se encuentran en el fondo de la cotidianidad que todos nosotros, seamos espectadores o estudiosos del tema, vivimos a diario gracias al Internet y la televisión. De lo que se trata entonces es de esbozar una reflexión que radicalice aquello que damos por sentado en nuestra relación diaria con los hechos violentos. Se trata de abordar un cierto mandato ético que no podemos pasar por alto cuando hablamos de esta clase de sucesos. Este mandato consiste en mantener, en el duelo y en la memoria, a aquellas mujeres, hombres y niños que han muerto, en diversas circunstancias, de forma violenta más allá de la justicia que su muerte reclama.

¿Por qué ir más allá de la justicia? ¿Este mandato ético no se garantiza en el derecho y la preservación de la memoria histórica? En primer lugar se hace necesario justificar, con cierta brevedad, la delimitación de este problema al ámbito de lo ético, eso sin excluir los problemas históricos, políticos y judiciales que efectivamente deben ser considerados a la hora de abordar el problema de la muerte violenta. Lo que se quiere sugerir es, más bien, la necesidad de pensar una cierta radicalización de la noción ética, que muchas veces los discursos, sean estos estatales o no, pasan por alto para concentrarse en los aspectos jurídicos, políticos e históricos. La pregunta entonces sería, para comenzar, ¿por qué partir de la ética?

Para responder a esta pregunta es necesario hacer un pequeño acercamiento por un texto que ha sido de gran importancia para la presente investigación. En el prefacio de *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Judith Butler expresa muy bien las preguntas que han sido el eje fundamental del problema que se quiere abordar. Butler se pregunta, entre varias cosas, por el papel que debe jugar el duelo en la lógica de la violencia que nos vemos obligados a ver día a día. Con una precisión impresionante, Butler propone pensar el duelo de una manera tal que nos ayude a detener el círculo vicioso propio de la violencia. En palabras de Butler:

Si estamos interesados en detener la espiral de violencia para obtener resultados menos brutales, hay que preguntarse qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra. La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca (Butler, 2006, p. 14).

Estas palabras tienen implicaciones bastante interesantes que, en un análisis concienzudo, mostraría la gravedad y emergencia de estas palabras. Dos cosas son importantes en lo que se refiere al objetivo de este trabajo, resaltar en este punto. En primer lugar, aunque Butler, en lo que se ha citado, delimita el duelo a lo político, esto no significa, como lo trataremos de mostrar más adelante, que exista una exclusión de lo ético. Por el contrario, en la medida en que podemos pensar las repercusiones éticas que trae el duelo, y no cualquier duelo sino aquel que se realiza dentro de un marco de violencia, se puede detener esta espiral, que no se limitará más a una producción y alimentación constante de esta clase de acontecimientos. En segundo lugar, el papel de la herida es aquí de gran importancia, pues es esta la que se debe mantenerse intacta para que el duelo ético pueda darse. La condición de posibilidad del duelo, para decirlo de una manera bastante técnica, consistirá en preservar la herida, pues es lo único que queda después del acto violento. La herida debe entonces

reconocer la imposibilidad esencial, resaltada por Chababo, del duelo ético: nada tiene la capacidad de reparar el daño perpetrado por la violencia devolviendo el orden que estaba momentos antes en los que el acontecimiento violento interrumpiera, ya para siempre, el devenir de la vida.

Este es el marco en el cual se desarrolla la presente investigación. Lo que se dirá a continuación tiene que ver con estas preocupaciones, por esta posibilidad e imposibilidad del duelo ético. En lo que sigue se busca repensar la relación ética con los otros a partir de una demanda de responsabilidad incondicional que surge en el marco de la muerte. Para ello, se comenzará rescatando la noción de relación ética del filósofo inglés Simon Critchley, con esto se procederá a hablar de cómo la precariedad de la vida, en términos de Emmanuel Lévinas y Judith Butler, plantea una cierta demanda ética en la que se configura la relación con los otros para, por último, plantear en qué consistiría la noción ética del duelo.

## La demanda ética

Si se quiere abordar el problema de la relación ética con el otro a partir de la muerte, lo primero que se debería establecer es qué se entiende por *relación ética*. Para ello, se debe subrayar, en primera instancia, que no se habla de ética en un sentido genérico o como una doctrina que debe ser seguida. Por el contrario, siguiendo a Simon Critchley, por relación ética se quiere resaltar que esta no es más que cierta experiencia vivenciada por los sujetos en un determinado momento. La experiencia ética, por lo tanto, es un ejercicio activo del sujeto que actúa al relacionarse de cierta manera con los otros, la cual se origina por una demanda, una exigencia, que proviene del mundo.

Justamente es de esta manera como Critchley caracteriza lo que él denomina «gramática del concepto de sentido moral» (Critchley,

2010, p. 25). Para el filósofo inglés la relación ética con los otros no solo necesita de una demanda sino de la aprobación del sujeto, es decir, es una demanda que exige siempre una aprobación. Esto quiere decir, por ejemplo, que demandas como «se debe erradicar el hambre del planeta» o «debemos detener el calentamiento global» requieren que el sujeto al cual va dirigida se comprometa o no con ella. Esto tiene dos implicaciones fundamentales. En primer lugar, esta aprobación es el polo activo de toda experiencia ética, pues el sujeto actúa a partir de esta. El polo pasivo sería el momento en que se formula la demanda, el sujeto ético es el sujeto en el cual esta recae. En segundo lugar, toda demanda implica una respuesta, sea esta de aprobación o no. Alguien puede decir, por ejemplo, que aprueba «detener el calentamiento global» y por lo tanto reciclar, minimizar al máximo su huella de carbono, entre otras cosas. Por el contrario, es posible que no la apruebe, por lo tanto no hacer nada al respecto pues no se le considera una urgencia o simplemente creer que este no es un problema el cual le compete. En otras palabras, el sujeto puede ser interpelado por dicha demanda pero este no la convierte, en ningún momento, en una máxima de acción.

No obstante, como lo subraya Critchley, esto no significa que la aprobación solo se dé en el ámbito ético y no en los enunciados epistemológicos o facticos. Si alguien dice que «el agua está caliente» necesita una aprobación en el sentido en que el sujeto actúa a partir de este enunciado (i.e. espera a que el agua esté un poco más fría para poder beberla). En este sentido, los enunciados epistemológicos y facticos también repercuten en las acciones de los individuos. Si esto es así entonces ¿cuál es la diferencia entre las demandas éticas y los enunciados epistemológicos-facticos? A esto se podría contestar que «desde esta perspectiva, la diferencia entre los enunciados fácticos y morales con respecto a la aprobación es una diferencia de grado y no una diferencia de especie» (Critchley, 2010, p. 27). En otras palabras, que la diferencia fundamental radica en el hecho de que la demanda ética posee una fuerte aprobación o desaprobación, en este

sentido el sujeto se ve interpelado por ella, lo llama actuar de una manera más enfática que los enunciados epistemológico-fácticos.

Si esto es así, la pregunta es ¿con qué criterios el sujeto aprueba o no una demanda ética? La respuesta que Critchley da a este interrogante es el compromiso por un bien, el cual configura al sujeto ético. Al respecto se afirma «El yo es algo que se conforma a sí mismo mediante su relación con aquello que determina como su bien, ya sea la Torah, el Cristo resucitado, la ley moral, la comunidad en la que vive, el sufrimiento humano, todas las criaturas de Dios o lo que sea» (Critchley, 2010, p. 31) Todo sujeto ético posee una noción de bien por la cual rige su vida, a partir de un sistema de valores establecidos por su contexto, su historia y sus creencias. Hay quienes tienen como bueno las corridas de toros y hay quienes las desapruueban rotundamente argumentando que el bien es la compasión ante el dolor de cualquier criatura viva. Esto hace necesario, como es evidente, que la base de la aprobación o no de una demanda esté centrada en la noción de bien que tenga el sujeto. Esto tiene una consecuencia fundamental que le interesa bastante a Critchley. En la medida en que el sujeto ético propone como su máxima de acción el bien que considera válido, se compromete con él. Esto es lo que configura lo que el sujeto ético es tal cual este ha querido ser. Para explicar esta característica fundamental de la demanda ética, Critchley lo ejemplifica por vía negativa:

Si actúo de algún modo que considero malo, estoy actuando de una manera que destruye quien soy, o quien he elegido ser. Me he fallado y traicionado a mí mismo [...] Por ejemplo, mi bien podría ser la paz perpetua o la revolución permanente, la mansedumbre compasiva o la venganza sangrienta, la ley moral kantiana o el sádico *droit de jouir* [...] En cualquier caso, el sujeto ético se constituye en relación con una demanda que se *determina* como buena, y esto puede ser sentido con mayor intensidad cuando defraudo la actuación de acuerdo con esa demanda, o cuando

deliberadamente la transgredo y me traiciono a mí mismo. Puedo ser tanto un sádico fallido como un kantiano fallido (Critchley, 2010, p. 33).

De esta manera, la demanda ética configura al sujeto ético en la medida en que este cumple o no con el bien que ha decidido seguir, al momento en que decide gracias a las demandas éticas que ha aprobado o desaprobado. Es por esta razón que todo sujeto se compromete, en su actuar, con su noción de bien, la cual busca defender y poner en práctica en el mundo.

Ahora bien, esta característica fundamental del sujeto ético fundamenta uno de los aspectos más relevantes de la relación ética con el otro: la culpabilidad. Cuando el sujeto ético decide ir en contra de lo que él ha establecido como bien, se siente culpable por traicionarse a sí mismo. Esto es, como lo sugiere Critchley, «la experiencia dividida del yo como auto-fracaso» (Critchley, 2010, p. 34). La culpa es, desde esta perspectiva, el sujeto que se ve dividido entre lo que es y su proyección de lo que quiere ser. Esta partición del yo es descrita, con bastante precisión, por San Pablo al afirmar este conflicto del yo que nace «puesto que no hago el bien que yo quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Romanos 7:19). En este sentido, la división del yo no es una crisis que surge en la medida en que no existe una coherencia de lo que se hace frente a lo que se ha decidido ser. Lo digno de destacar de este problema es que, como se verá con la filosofía de Emmanuel Lévinas, la culpabilidad hace parte de la relación ética, no tanto como mera negatividad, como parece ser sugerido por Critchley, sino como una parte fundamental de la ética, pues en ella radica la fuerza de la demanda ética.

## La vulnerabilidad del otro y la culpabilidad

Dado este problema de la demanda ética y del sujeto que se configura a partir de ella, es menester aterrizar un poco estas nociones

a una demanda determinada y universal: la vulnerabilidad del otro. Este concepto es el fundamento de la ética propuesta por Emmanuel Lévinas. Esta noción es de gran ayuda para concretar aquello que se ha dicho en el aparte anterior pues se relaciona con el problema de la muerte del otro, una demanda que, como se quiere mostrar a continuación, compete a todo sujeto ético. De esta manera, se busca remarcar cómo la vulnerabilidad, en tanto relación con la muerte del otro, es el terreno en donde opera la demanda ética del duelo.

Lévinas plantea la noción de *rostro* como punto de inflexión de sus reflexiones éticas. Resumiendo escuetamente la filosofía ética levinasiana, este es el modo por el cual el otro, el radicalmente otro, nos interpela éticamente, una demanda que desborda nuestra esfera de libertad, pues no la hemos escogido pero tampoco podemos rechazarla. Esta demanda ética, de la cual nadie puede ignorar o escapar, consistirá en la sentencia «no matarás», es esto lo que insistentemente demanda el rostro del otro. La responsabilidad ética para con el otro se cifrará en abstenerse de matar al otro, ya que al ser la vida del otro precaria, yo puedo ser culpable, o al menos cómplice, de su muerte. Se puede ilustrar este punto con una cita de Lévinas:

La proximidad del rostro es el modo de responsabilidad más básico [...]. El rostro no está frente a mí [*en face de moi*], sino encima de mí; es el rostro antes de la muerte, mirándome a través de la muerte y manifestándola. En segundo lugar, el rostro es el otro pidiéndome que no lo deje morir solo, como si hacerlo significará volverme cómplice de su muerte. Así el rostro del otro me dice: no matarás [...] Mi relación ética de amor por el otro proviene del derecho en el que el yo no puede sobrevivir por sí solo, no puede encontrar ningún sentido en mi propio ser-en-el-mundo [...] Exponerme a la vulnerabilidad del rostro es poner en cuestión mi derecho ontológico a la existencia. En la ética, el derecho de existir del otro tiene prioridad sobre el mío, una prioridad modi-

ficada por el mandato ético: no matarás, no pondrás en peligro la vida del otro (Lévinas citado por Butler, 2006, pp. 166-67).

La responsabilidad ética con el otro, según Lévinas, se cifra en este «no pondrás en peligro la vida del otro». Es esto justamente lo que el rostro del otro *significa* para otro ser humano. La radicalidad de Lévinas, en lo que se refiere a la relación ética con el otro, es digna de resaltar: la demanda de la vulnerabilidad del rostro hace que el sujeto al que se dirige considere como secundario su derecho ontológico a la existencia.

De aquí surge la relación crucial entre el Yo y el Otro que opera siempre en los límites de la muerte. En el último curso dictado como profesor regular de la Sorbona, Lévinas presenta con claridad esta responsabilidad inmensurable para con el otro a partir de esta vulnerabilidad, responsabilidad que va más allá de cualquier libertad. En palabras del autor:

Lo que se expresa en la desnudez –el rostro– es alguien hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él. Todos los gestos de los demás son signos dirigidos a mí [...] El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial [...] El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte. Constituye, en mi relación, mi diferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente (Lévinas, 2005, pp. 23-24).

De esta manera, la demanda del rostro del otro configura al sujeto ético en lo más esencial, pues actuamos en virtud de esta demanda que no puede ser, para Lévinas, ignorada. Este es el origen de toda responsabilidad inherente a la relación ética con el otro. Lo

interesante de esto es que de este punto se desprende la culpabilidad del superviviente. Si el rostro del otro expresa su muerte, se debe sentir el único responsable por la muerte de ese otro, del otro que muere delante de sus ojos. Esta noción de culpabilidad, como se verá en un momento, problematiza la configuración del duelo tal y como lo pensaba Freud. No obstante, en este punto cabría preguntarse ¿cómo entender esta culpabilidad? ¿Qué puede hacer el sujeto, en tanto testigo, frente a esta culpabilidad?

En este punto se deben poner los acentos donde son cruciales para Lévinas, y así responder a estos interrogantes. En primer lugar, está la demanda ética de «soy responsable del otro en cuanto que es mortal». La configuración de la propia identidad, en tanto ser responsables, solo es posible por esta vulnerabilidad del rostro del otro. En la medida en que no hay escape a esta responsabilidad, somos eternos culpables, o al menos cómplices, de la muerte del otro. El segundo acento se encuentra en lo que se refiere a la afección por la muerte del otro. Para Lévinas, la muerte en el rostro del otro, trae noticias de la vulnerabilidad a la que todo ser humano está expuesto. La muerte desborda a los individuos, al poner en evidencia vulnerabilidad que es todo sujeto. Es por eso que Lévinas afirma: «Mi relación con la muerte está formada por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás» (Lévinas 2005, p. 21).

De esta manera, es necesario preguntarse en este punto por qué esta demanda ética que proviene de la vulnerabilidad del otro no puede ser ignorada por los sujetos éticos, más bien es bastante significativa y comunica algo específico. La razón se halla, como será más evidente en lo que sigue, en que la vulnerabilidad del otro habla en los términos de la mortalidad. La muerte es el vínculo entre sujetos, utilizando las palabras de Butler, pues la posibilidad de morir y de perder a alguien no es una cuestión de cualquier ser humano. Es por eso que Lévinas es enfático en decir que es gracias a esta mortalidad

del otro como se tiene noticias de la muerte, de la muerte propia (Lévinas 2005, p. 30). Por eso el filósofo lituano concluye diciendo:

este en-frentar del rostro del otro en su expresión –en su mortalidad– me señala, me llama, me reclama: como si la muerte invisible afrontada por el rostro del otro –pura alteridad, separada de todo conjunto– fuera «asunto mío». Como si, ignorada por el otro a quien concierne en la desnudez de su rostro, la muerte «tuviese que ver conmigo» antes de su confrontación conmigo [...] La muerte del otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convierte en cómplice de esta muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder a la muerte del otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad (Lévinas, 2001, p. 175).

De esta manera la muerte del otro es una demanda que no puede ser ignorada, inclusive si en primer lugar existe la indiferencia. La muerte del otro, en cuanto se expresa en la vulnerabilidad del rostro, exige a gritos ser tenida en cuenta, pues significa una urgencia que debe ser aprobada o no por cualquier sujeto ético.

Ahora bien, la renuncia al derecho ontológico de la existencia debe ser incondicional, en la medida en que no puede estar mediado por ninguna nacionalidad, fisionomía, lenguaje, sexo, etc. Lévinas es bastante cuidadoso en señalar que el rostro no se detiene en sus especificidades que puede presentar, en tanto ser humano, más bien sugiere que «la mejor manera de encontrar al otro es no darse cuenta ni del color de sus ojos» (Lévinas, 2000, p. 71). Esto quiere decir, sin más, que el rostro no se puede describir en sus particularidades, lo único que puede hacerse es describir la relación a la que se está expuesto frente al rostro del otro. En este sentido, toda exigencia ética se centra en la vulnerabilidad en cuanto condición del ser humano y no en las contingencias del rostro.

De este modo es importante decir que el rostro no se limita a la cara del otro. La apelación a la responsabilidad no se circunscribe al rostro humano, es decir, la significación de la vulnerabilidad puede darse en las manos, la espalda, el cuello. Lévinas cuenta esta característica del rostro por medio de una anécdota que toma de Vassili Grossman:

Una mujer espera su turno: [ella] nunca había imaginado que una espalda humana pudiera ser tan expresiva, y pudiera expresar un estado de ánimo de manera tan penetrante. Las personas que se acercaban al mostrador tenían un modo tan particular de extender el cuello y la espalda, de levantar los hombros y los omóplatos como resortes, que parecían llorar, sollozar y gritar (Lévinas, 2006, p. 148).

La noción de rostro se extiende a las otras partes del cuerpo humano. Una espalda puede expresar a gritos un dolor inmenso, una angustia, una vulnerabilidad que interpela, que se hace ver sin que se pueda hacer algo para ignorarlo. Para Lévinas, el rostro, como vulnerabilidad y sufrimiento, no se limita a la cara humana, sino a cualquier lugar del cuerpo humano que demanda una cierta exigencia ética. Si el rostro expresa su significatividad, más allá de la cara, es porque no hay escape a la relación ética con el otro. Se puede no ver la cara del otro y eso no significa ignorar la demanda que proviene de este.

Dado lo anterior, varias preguntas son aquí inminentes: si no podemos ignorar la exigencia ética del «no matarás» que proviene del rostro del otro ¿cómo explicar el asesinato? ¿Cómo explicar que alguien trasgreda este mandato ético? Y más importante aún, retomando las preguntas que Butler formula a Lévinas ¿Qué ocurre cuando otro ejerce violencia sobre otro? ¿Qué ocurre si la violencia se ejerce sobre un ser amado? (Butler 2006, p. 175) ¿Cómo enfrentar esto? Quizá, para poder esbozar una respuesta a estas preguntas,

un buen punto sería comenzar con una precisión de Lévinas. En su texto de «¿Es fundamental la Ontología?» el filósofo lituano habla de un cierto deseo por aniquilar, dar muerte, al otro. Se afirma textualmente:

Todo lo que me llega de él [del rostro] a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Lo comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. No puedo negarlo parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como tal: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar (Lévinas, 2001, p. 21).

Lo primero que sale a la vista, en este fragmento citado, es que la comprensión del otro se da a partir del hábito, su historia y su medio. Es decir, valga la pena al menos subrayar esta arista del pensamiento levinasiano, se entiende al otro en cuanto particularidad, en cuanto ser particular que posee una historia, un medio y unos hábitos determinados. Por otro lado, habría que subrayar esta negación del otro por medio de la violencia. En el mundo existen seres generales, tales como sillas, árboles, gatos y perros. Pero, el único ente el cual puede ser asesinado, el cual es el único que se puede desear matar, es el otro. Por tal motivo, no es imposible que alguien transgreda el mandato ético del «no matarás».

Ahora bien, Lévinas es claro en decir que aunque exista una demanda ética que dice «no matarás» esto no excluye el asesinato. De esta manera «el asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica. La prohibición de matar no convierte el asesinato en algo imposible» (Lévinas, 2000, pp. 72-73). El «no matarás» es la forma de la demanda ética del rostro, no obstante si se desaprueba esta demanda, algo que siempre es posible, la violencia ejercida se da en razón

de acabar al otro aprovechando la vulnerabilidad del rostro del otro. En este sentido, hay que subrayar que en ningún momento, como podría asegurarse en un primer momento, se niega el asesinato, más bien lo que se quiere enfatizar es que para poder asesinar a alguien se debe tener, más que nunca, claro el mandato del «no matarás».

## El duelo como demanda ética

En este punto es menester darle la vuelta a las cuestiones levinasianas sobre la ética para llegar así al punto crucial de este trabajo, a saber, el problema del duelo. Judith Butler, permite realizar este tránsito. En el segundo capítulo de *Vida precaria*, Butler analiza la relación entre la precariedad de la vida, que parte de la vulnerabilidad levinasiana, y el problema del duelo. Para Butler, la pérdida que se sufre en la violencia, la pérdida humana, abre paso, indiscutiblemente, al problema del duelo que se mueve entre la esfera de lo privado y lo público. Hoy en día, alrededor del mundo, se experimenta, de primera mano o de segunda, la pérdida de un ser humano cercano. Sea por la guerra, la enfermedad, el hambre, el mundo está lleno de pérdidas humanas que ascienden a niveles incontables. El problema radicará en cómo hacer frente a esta vulnerabilidad humana que es el pan de cada día. Al mismo tiempo, es indiscutible que cualquier ser humano se sienta vulnerable a todo momento. Salir a la calle, por ejemplo, y saber que es posible que alguien utilice la vulnerabilidad como arma para cometer robo, la vulnerabilidad que sentimos cuando alguien nos amenaza con una jeringa que puede estar contaminada con VIH, o la violencia sexual que viven a diario las mujeres, la violencia intrafamiliar, entre tantos otros ejemplos. Esto muestra, en pocas palabras, que la vida contemporánea de los individuos se desarrolla en el ámbito de la vulnerabilidad.

Lo anterior tiene una consecuencia fundamental a la que, efectivamente, llega Butler: «Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente a partir de la vulnerabilidad

social de nuestro cuerpo» (Butler, 2006, p. 46). La relación concreta que mantenemos con los otros pasa por esta vulnerabilidad que es el cuerpo. No hay relación con el otro que no se dé en estos términos. Ahora bien, efectivamente la vulnerabilidad no se da únicamente en los términos del asesinato, pues puede existir violencia física, moral, psicológica y simbólica. No obstante, el extremo de toda vulnerabilidad, el lugar donde la vulnerabilidad se da en su máxima expresión, es el asesinato. Por ello la violencia física es el caso paradigmático para entender cómo la vulnerabilidad genera la pérdida y esta, a su vez, da paso al duelo. Justamente, lo que se quiere resaltar con esto es la configuración del sujeto ético a partir de un trabajo de duelo interminable, pues, como la misma Butler señala, la vulnerabilidad está siempre relacionada con la pérdida.

En *Vida precaria* se afirma, como consecuencia fundamental de lo anterior, que «la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida; expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición» (Butler, 2006, p. 46). El lazo que une a unos con otros, es la pérdida y la vulnerabilidad. Se es parte de una comunidad de vulnerables, esto consiste el ser-en-común que propone pensar Butler. El cuerpo está expuesto a la vista de las demás personas, haciendo visible nuestra propia vulnerabilidad. Y esto hace, por supuesto, que haya un marco normativo en el cual los demás respeten la vulnerabilidad del otro en la medida misma en que se respeta su propia vulnerabilidad. No obstante, en circunstancias propicias, no se respeta al otro en tanto ser vulnerable, por el contrario, se le da muerte con el objetivo subsumir, controlar, utilizar al otro para lograr fines económicos, políticos, ideológicos o sociales. Por esta razón Butler asegura que:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en

peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública (Butler, 2006, p. 52).

Son otros cuerpos los que pueden rebajar al otro a siempre instrumentos políticos o sociales, negándole así, como diría Lévinas, la propia humanidad al cuerpo. Esto sucede pues se está obligado, desde el comienzo, a configurar el cuerpo en el ámbito social del que se hace parte. El cuerpo lleva en sí el miedo de ser reducidos por medio de la violencia. Por eso es inevitable que exista una clase de miedo frente a la violencia que pone en riesgo el propio cuerpo.

Por consiguiente, surge la necesidad de pensar el duelo desde una perspectiva ética. Sí entendemos la ética, como se quiere pensar en este trabajo, como una cierta demanda que nos viene de la vulnerabilidad del rostro del otro que se expresa en el «no matarás», el no ejercerás violencia sobre el otro, entonces lo que le sigue a toda pérdida, como lo sugiere Butler, será el duelo interminable. Al ejercer violencia sobre los demás, en el momento mismo en el que se transgrede este mandato ético, lo único que resta es el duelo, la pérdida, de los sobrevivientes. Justamente, retomando las palabras de Chababo, no hay poder alguno que restituya el orden que se quebranta cuando se ejerce la violencia, en ningún momento se devolverá a la vida a quienes fueron asesinados. Es por esto que la exigencia ética se transforma ya no en un «no matarás» sino en un «llevarás un duelo interminable» en cuanto sujeto ético superviviente.

Este es el núcleo fundamental de la noción ética del duelo que se encuentra en la filosofía de Jacques Derrida. Para el autor francés, el duelo consiste en el deber ético de llevar al otro que ha muerto en uno mismo, llevar para no abandonarlo, sino por el contrario, es la exigencia al superviviente. En palabras de Derrida:

Según Freud, el duelo consiste en llevar al otro en sí. Ya no hay mundo; para el otro cuando muere, es el fin del mundo, y yo recibo *en mí* ese fin del mundo, debo llevar al otro y su mundo, al mundo en mí: introyección, interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), idealización. La melancolía acogerá el fracaso y la patología de este duelo. Pero si *yo debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar contra el duelo normal (Derrida, 2009, p. 69).

Entonces el deber de la demanda ética, en el momento en que no se ha aprobado el mandato del «no matarás», consistirá en llevar al otro en el duelo. ¿Pero por qué el duelo ético debe ser entendido en estos términos? En el llevar al otro que ya no está en el mundo, como el mismo Derrida lo afirma, es el lugar de la fidelidad y responsabilidad hacia el otro. Responsabilidad que se cifra, para retomar una vez más las palabras de Chababo, en que el otro permanezca en la memoria y no se pierda en el olvido. Esto es, en suma, la demanda ética que todo sobreviviente tiene que vérselas, en especial cuando se trata de la muerte violenta.

Pero ¿cómo es posible llevar al otro en el duelo? La única opción que existe es llevarlo en la memoria. Es aquí donde el duelo, la memoria y la demanda ética se entrelazan, pues la demanda ética toma la forma del duelo y este, a su vez, necesita de la memoria. De esta manera, la ética del duelo, para utilizar las palabras de Derrida, solo es posible experimentarla en la aporía:

Memoria e interiorización: desde Freud, así es como a menudo se describe el “trabajo del duelo” “normal”. Supone un movimiento en que una idealización interiorizante toma en sí misma o sobre sí misma el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro, devorándolos ideal y cuasiliteralmente. [...] *Il faut*, se debe: es la ley, esa ley de la relación (necesaria) del Ser con la ley. Sólo

podemos vivir esta experiencia en forma de aporía: la aporía del duelo y de la prosopopeya, donde lo posible permanece imposible. Donde el *éxito fracasa*. Donde la fiel interiorización lleva al otro y lo constituye en mí (en nosotros), a la vez vivo y muerto. Transformar al otro en parte de nosotros, entre nosotros, y el otro entonces ya no aparece el otro, porque penamos por él y lo llevamos *en nosotros*, como un niño no nacido, como un futuro. E inversamente el *fracaso triunfa*: una interiorización abortada es al mismo tiempo un respeto por el otro como otro, una suerte de tierno rechazo un movimiento de renuncia que deja al otro solo, afuera, allá en su muerte, fuera de nosotros (Derrida 1998a, 45).

Llevar al otro como una madre lleva a su hijo no nato, es la forma como se experimenta la demanda ética del duelo. Cuando el otro ha muerto, este sigue siendo parte de un nosotros, se constituye en el superviviente como un recuerdo que se debe llevar indefinidamente. Se recuerda al otro, se sufre por él y con él. Pero al mismo tiempo, en un movimiento simultáneo, nace una resignación que consiste en aceptar que el otro no volverá a la vida, se le deja en su muerte como lo expresa Derrida, cuyo único consuelo es el duelo.

Si la condición de posibilidad de toda violencia es la vulnerabilidad que es inherente a todo ser humano, y si el mandato ético del no matarás se transgrede, entonces ¿qué queda? Un llevar al otro en la memoria es lo único que resta. Y esto sucede con más urgencia en contextos de violencias como se ha repetido tantas veces a lo largo y ancho del planeta. Justamente, esta sería la conclusión, la necesidad de pensar una ética del duelo, pues como lo dice con claridad Chababo en (Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*, 1998). (Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 2011) necesario «sentirnos dignos de poder cumplir con el mandato ético de cuidar con nuestro pensamiento el recuerdo de tantos hombres y mujeres, cuyos nombres podemos no reconocer, que la violencia, sin pedir permiso, arrebató de nuestro lado» (Chababo, 2014).

## Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. (F. Rodríguez, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Chababo, R. (22 de septiembre de 2014). El mandato ético de no dejarlos en el olvido. *Revista Arcadia*.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. (S. Gimenez, Trad.) Barcelona: Marbot Editores.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Memorias para Paul de Man*. España: Gedisa.
- Derrida, J. (2009). *Carneros. Diálogo ininterrumpido entre dos infinitos. El poema*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2010). Duelo y melancolía. En S. Freud, *Obras completas* (J. Echeverry, Trad., Vol. XIV, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.
- Lévinas, E. (2001). ¿Es fundamental la ontología? En E. Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (J. L. Pardo, Trad.). España: Pre-textos.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- Lévinas, E. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. (M. L. Rodríguez, Trad.) Madrid: Catedra.
- Lévinas, E. (2006). Paz y proximidad. *Laguna: Revista de Filosofía* (18), 143-154.
- Lévinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España: Sígueme.