



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE PREGRADO

LO ERÓTICO COMO EXPERIENCIA CIERTA DEL *OTRO*

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía
JULIE MARIAN BOELKEN EILERS

Profesora Guía:
Claudia Gutiérrez

Santiago de Chile, año 2017

***Lo erótico como experiencia cierta
del Otro***

Resumen

Autora: Julie Marian Boelken Eilers

Profesora guía: Claudia Gutiérrez

Grado académico a obtener: Licenciada en Filosofía

Título de la tesis: “Lo erótico como experiencia cierta del Otro”

Más de alguno de nosotros se ha preguntado alguna vez acerca de la posibilidad de la soledad absoluta. Y es que apenas podemos probar nuestra propia existencia; la de cualquier Otro siempre puede ser puesta en duda. La presente tesis tiene por objetivo analizar la posibilidad de responder (desde la fenomenología) a la duda solipsista mediante la experiencia del *erotismo*, o *amor sensual*. Identificando dos momentos del erotismo, lo sensual y el amor, plantearé a partir de ellos dos vías argumentativas por medio de las cuales será posible tener una experiencia cierta del Otro, y así eliminar la sombra de la duda sobre su existencia y la posibilidad de relación con él. La argumentación para sostener estas vías se basará principalmente en Sartre, Lévinas y Bataille, recurriendo también a autores como Husserl, Merleau-Ponty, Byung-Chul Han, Giannini, Jaspers, Platón, Nancy, entre otros.

Agradecimientos

El camino de la filosofía no es un camino fácil. A quienes me han apoyado en él, les agradezco. A mis padres, que me apoyaron en la vida filosófica desde que notaron que era mi pasión. A mi profesora de filosofía del colegio, que me mostró la belleza del mundo del pensamiento, del que ya no quise salir jamás. A todos quienes han creído en mis habilidades y en el amor que siento por esta disciplina. A mi profesora guía, Claudia Gutiérrez, que ha depositado en mí su confianza, y compartido conmigo sus grandes conocimientos. A mi hermano, que siempre estuvo dispuesto a compartir una conversación. A mis amigos, por haber estado a mi lado en todo este proceso de tesis. A Carmen Muñoz, quien ha sido un apoyo en cada dificultad. A todos aquellos que me han traído a este lugar. A Mauricio, quien me ha ayudado a comprender tantas cosas; las largas conversaciones con él fueron fuente de inspiración principal para esta tesis, pero aquello que he aprendido junto a él, de la vida y de mí misma, ha sido su regalo máspreciado.

Soy hoy, gracias a ellos y a todos quienes se han cruzado en mi camino, la persona que quiero ser.

¿Qué forja la filosofía? El coraje de no guardarse ninguna pregunta dentro del corazón.

Arthur Schopenhauer

Índice

•	Introducción.....	1
•	Capítulo 1: Solipsismo y soledad.....	4
	<i>Husserl</i>	6
	<i>Merleau-Ponty</i>	13
	<i>Sartre</i>	16
	<i>Lévinas</i>	22
	<i>Byung-Chul Han</i>	27
	<i>Críticas, objeciones y preguntas a estos autores</i>	30
•	Capítulo 2: Erotismo o amor sensual.....	34
•	Capítulo 3: Lo sensual (lo corporal).....	50
	<i>Encarnación erótica</i>	51
	<i>El erotismo como una experiencia de lo sagrado</i>	65
	<i>Ruptura de la estructura espacio-temporal</i>	86
•	Capítulo 4: El amor (lo afectivo).....	99
	<i>El sujeto soberano de Sade</i>	100
	<i>Objetivación</i>	107
	<i>Amor</i>	111
•	Conclusión.....	136
•	A modo de epílogo.....	143
•	Bibliografía.....	144

Introducción

Quien alguna vez se haya sentido solo en medio de la multitud abismante de seres humanos que cotidianamente nos rodean, podrá comprender el porqué del preguntar solipsista. En la presente tesis, pretendo continuar con los intentos de la fenomenología por responder a esta pregunta, planteando a la experiencia erótica, o lo que llamaré 'amor sensual', como la experiencia del Otro por excelencia.

El objetivo general de esta investigación apunta a articular un discurso propio en torno al tema del erotismo, sustentado en la discusión bibliográfica de las principales obras de los autores citados, comprendiendo así dicha experiencia en tanto experiencia del Otro. Para la consecución de dicho objetivo, formularé los siguientes objetivos específicos:

1. Definir el concepto de 'solipsismo', al interior de la fenomenología, en tanto término que apunta a la experiencia del otro; dicha experiencia sirva para introducirnos en el mundo del erotismo.
2. Conceptualizar el término '*Eros*' a partir de la reflexión de tres autores de la filosofía del siglo XX, a saber, Sartre, Lévinas y Bataille.
3. Poner en discusión el concepto de 'erotismo', discriminándolo de los términos 'sexualidad' y 'pornografía'.
4. Evidenciar la separación conceptual del término 'erotismo' en dos momentos, a saber, lo sensual y el amor.
5. Describir la experiencia de lo sensual como una instancia erótica capaz de romper con la cotidianidad y la repetición de lo igual.
6. Contrastar las teorizaciones acerca del amor planteadas por Sartre, Lévinas, Bataille y Jaspers, a fin de reconstruir dicho concepto desde una mirada propia.

A continuación, reseñaré las principales teorizaciones que serán abordadas a lo largo de la presente investigación.

Conforme a la concepción clásica del *Eros*, identificaré dos momentos del erotismo: lo sensual, aquello que se refiere a la relación carnal entre dos personas, y lo afectivo, o el amor. Plantearé asimismo dos vías, que se corresponden con

estos momentos, que permitirán asegurar la existencia y la posibilidad de relación con el Otro en tanto otro; es necesario que se experimente al Otro por ambas vías para que se pueda establecer la certeza, pues siguiendo una sola apenas se llega parcialmente al Otro, no en su totalidad ni en todo lo que significa. Así, son necesarios dos elementos para alcanzar la certeza del prójimo: el contacto entre dos cuerpos y el afecto entre dos conciencias. Sin uno de ellos, la duda solipsista tiene aún un espacio para colarse en nuestros pensamientos.

Para conseguir este objetivo, he dividido la presente tesis en cuatro capítulos. En el primero, ***solipsismo y soledad***, realizaré una suerte de marco teórico en el que presento un breve itinerario filosófico de aquellos autores que han tratado el tema del solipsismo y la soledad del hombre, en el marco de la fenomenología; ellos son: Husserl, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty y Byung-Chul Han. De cada uno presentaré aquellos elementos de su filosofía que permiten plantear la pregunta por el solipsismo, qué entienden por éste, y la manera en que proponen darle solución, concluyendo, a partir de este recorrido, la necesidad de ensayar un nuevo intento por responder a la pregunta.

En el segundo capítulo, ***erotismo o amor sensual***, argumentaré la razón de mi elección de esta experiencia como respuesta a la pregunta solipsista, considerando que cumple con aquellos requisitos planteados por los autores consultados para constituir una experiencia cierta del Otro. A continuación, analizaré el concepto de erotismo, delimitándolo y recurriendo a la etimología del mismo, para, finalmente, justificar la separación del concepto en dos momentos y, por tanto, de mi argumentación en dos vías. En este recorrido aparecerán nuevos autores, como lo son Platón, Giannini y Bataille; este último recorrerá transversalmente toda mi investigación, entregando el aparataje conceptual de la misma en torno al erotismo.

El tercer capítulo, ***lo sensual (lo corporal)***, inaugurará la argumentación, analizando las características de la experiencia de lo sensual que nos permiten aproximarnos al Otro. Este capítulo, dividido en tres acápite, explorará distintos elementos de la experiencia de lo sensual, como lo son la encarnación erótica, su similitud con la muerte y lo sagrado, y la ruptura para con lo cotidiano que ésta

representa. En este capítulo, Bataille, Sartre y Lévinas serán los principales autores a los que recurriré para apoyarme en mi recorrido.

El cuarto capítulo, ***el amor (lo afectivo)***, comenzará planteando las posibles objeciones que podrían surgir al considerar únicamente a lo sensual como vía de aproximación al Otro, recurriendo para ello al Marqués de Sade, en tanto posibilita la objetivación de dicho Otro. A partir de ello, plantearé la necesidad de recurrir al amor para asegurar la validez de la experiencia de la Otredad en tanto libertad y conciencia. Pondré en discusión a la tríada de autores del capítulo anterior, y sumaré a Jaspers al proceso, en un esfuerzo por comprender la naturaleza del amor y cómo este nos termina de asegurar la posibilidad de relación con el Otro en tanto otro.

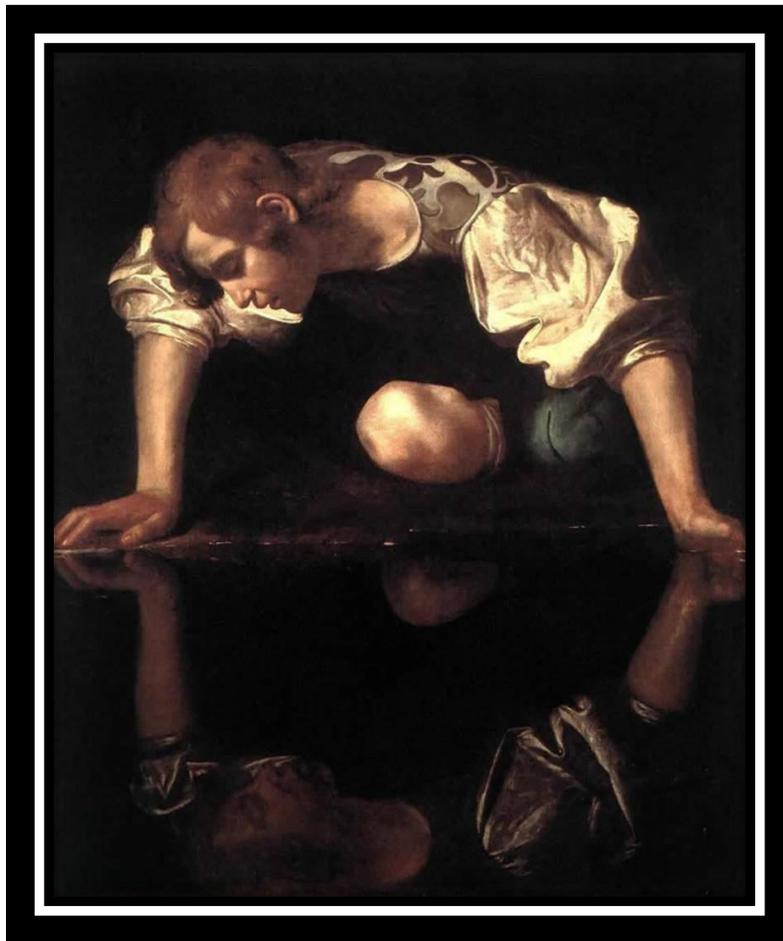
Cabe advertir al lector sobre las imágenes que he puesto al comienzo de cada capítulo; éstas no serán analizadas o referenciadas en el texto, pues su única función será la de llevar al lector al recuerdo de la sensación de la situación erótica, posicionarlo, por así decirlo, en un lugar desde el cual mi argumentación le pueda hacer más sentido.

Capítulo 1

Solipsismo y soledad

“El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente. Así pues, la soledad no aparece como un aislamiento, como el de Robinson, ni como la incomunicabilidad de un contenido de la conciencia, sino como la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir.”¹

2



¹ E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.81/82

² Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Narciso*

Voy caminando por la calle. Son las 7 de la tarde, y las veredas están repletas de gente; se amontonan como hormigas a mi alrededor. Yo camino. Los veo, veo miles de pies caminando al unísono, veo sus cabezas cabizbajas y huelo el hedor de la concentración, escucho un rumor interminable de voces y pasos. Sé que son personas, vivo mi vida a partir de esa suposición básica; sin ella no podría funcionar en el mundo. Pero todos ellos son para mí parte del mismo paisaje. No noto la diferencia entre uno y Otro, no sé con cuántos me he cruzado ni me interesa, el color de sus ojos o de su ropa me es igual de indiferente que el color del edificio que está cruzando la calle. La aseveración de que cada uno de ellos es una persona es para mí abstracta. En la vida cotidiana, no considero al Otro como realmente una persona, no considero que tiene una historia, una circunstancia, una perspectiva, incluso un lugar de enunciación completamente diferentes del mío. No comprendo que desde sus ojos todo se ve distinto, no pienso en las razones para que esté en ese lugar, ni siquiera imagino cómo se ve mi rostro para él. Es verdad que la experiencia personal de este Otro hipotético me es completamente inaccesible, pero en mi comportamiento cotidiano ni siquiera pareciera que la concibo. Si esto no fuese verdad, no veríamos tantos malos tratos por problemas pequeños, no nos enojaríamos con un garzón por no sonreírnos, no empujaríamos a la gente del metro.

Que los otros no sean realmente otros es siempre una posibilidad. Y es que, sartreanamente, sólo podemos probar nuestra propia existencia. Así, en la mayoría de los casos aún cabe preguntarse por la existencia real del Otro: ¿es posible que todo lo que percibo sea producto de mi propia imaginación? Y donde esta existencia fáctica ha sido positivamente establecida, aún puede uno preguntarse acerca de la conciencia del Otro: ¿son los otros personas, conciencias, proyecciones? ¿O son meros cuerpos animados sin identidad, pensamientos o sentimientos propios, meros autómatas? Casi siempre es posible perdernos en los abismos de la duda y pensarnos absolutamente solos. La idea es

devastadora: la soledad eterna e infranqueable. A esta duda extrema la llamaremos solipsismo.

“**solipsismo**: Del lat. *solus ipse* 'uno mismo solo' e *-ismo*. 1. m. Fil. Forma radical de subjetivismo según la cual solo existe o solo puede ser conocido el propio yo.”³

El problema del solipsismo no es un problema menor. Lo vemos aparecer una y otra vez en la historia de la filosofía, sin importar cuántas veces haya creído ser superado. En esta investigación consideraré el concepto de solipsismo como ha sido tratado desde la fenomenología. A continuación, realizaré una suerte de itinerario filosófico, que se detendrá en cada autor, su pensamiento, problemática y resolución en torno a la pregunta del solipsismo. Dicho itinerario irá desde el reconocimiento de ciertos tópicos de la filosofía trascendental, pasando por la fenomenología y el existencialismo. Los autores a tratar son cinco: Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas y Byung-Chul Han. A Husserl lo he considerado por ser el padre de la fenomenología, área investigativa en la que me centro actualmente, y por ser la teoría desde la que los otros pensadores tratados parten. Los tres siguientes son autores que suscriben al enfoque fenomenológico, pero que presentan críticas a la solución planteada por Husserl. El último es un filósofo actual, que nos permite situarnos en la discusión contemporánea acerca de la posibilidad de conexión con el otro, y cuyas ideas provienen de diversos autores (entre ellos Lévinas, Bataille y Baudrillard) y son, aunque más livianas y prosaicas, compatibles con el método fenomenológico. Hay que aclarar que este último, Byung-Chul Han, no habla de solipsismo propiamente tal, sino de soledad; sin embargo, su concepción es increíblemente parecida a la de solipsismo o derivable a esa idea.

Husserl

“En efecto, al sentido del ser del mundo y, en particular, de la naturaleza en cuanto naturaleza objetiva pertenece (...) el ahí- para-cada uno, como aquello siempre co-mentado por nosotros cuando hablamos de realidad objetiva.”⁴

³ www.rae.es

⁴ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.154

Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas*, retoma los objetivos propuestos por Descartes en sus propias *Meditaciones*: “Su meta es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta.”⁵ Esta reforma implica también una reforma de las ciencias, como derivadas de la filosofía. Para lograr su objetivo, Descartes plantea que ha de deshacerse de todo prejuicio impuesto por las ciencias, de todo conocimiento del que no tenga una evidencia cierta en su propio entendimiento. “Según su propósito, no debe valer como realmente científico nada que no esté fundamentado mediante evidencia perfecta, esto es, que pueda acreditarse *mediante retroceso a las cosas [Sachen] o estados de cosas mismos en la experiencia y la intelección primigenias.*”⁶ Husserl plantea su filosofía como un neocartesianismo que, si bien asume los mismos objetivos y preguntas directrices que Descartes, rechaza la mayor parte de sus respuestas. Sin embargo, el retorno al *ego cogito* será también el punto de partida de Husserl. “Aquí damos ahora, siguiendo enteramente a Descartes, el gran giro que, correctamente efectuado, conduce a la *subjetividad trascendental*: el giro hacia el *ego cogito* como *base de juicio última* y apodícticamente cierta, sobre la cual ha de fundarse toda filosofía radical.”⁷ ¿Qué implica esto? Suspender, durante el ejercicio filosófico, no sólo mis juicios y valoraciones referentes al mundo, sino también al propio mundo al que éstos refieren. El mundo, “[t]odo lo mundano, todo ser espacio-temporal es para mí gracias a que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de cualquier modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc.”⁸ y, por tanto, carece de la evidencia apodíctica que buscamos. De esta manera, el yo ha retornado a sí mismo, dejando fuera todo aquello que no le pertenece de suyo. A esta inhibición de una toma de posición sobre el mundo objetivo, Husserl la llama ‘*epoché* fenomenológica’: “se convierte precisamente en el medio metódico mediante el cual me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de

⁵ *Ibid.*, p.34

⁶ *Id.*, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, p.7

⁷ *Ibid.*, p.8-9

⁸ *Ibid.*, p.10

conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí.”⁹

Ahora bien, en este retorno al yo, a un ‘subjetivismo trascendental’¹⁰, debemos analizar si queda aún alguna certeza. Parece natural asumir como la primera de todas las evidencias la existencia del mundo, dado que no sólo todas las ciencias sino también la vida entera refieren siempre a dicha existencia. “*Antes que todo, la existencia del mundo es comprensible de suyo* - tanto, que nadie puede pensar en enunciarla expresamente en una proposición.”¹¹ El mundo se nos presenta de manera ininterrumpida e incuestionable a la experiencia, e incluso, toda experiencia se da en el marco del mundo. “Pero, ¿es esta evidencia de experiencia, a pesar de ser comprensible de suyo, realmente apodíctica, y es realmente la primera en sí, la que precede a todas las demás? Tendremos que negar ambas cosas.”¹²

Aquí surge el problema de la experiencia. Si el objetivo que se ha planteado Husserl es el de una fundamentación radical de la ciencia, será menester realizar una crítica de la validez de la experiencia y sus alcances como certeza apodíctica sobre la cual construir conocimiento. Por el momento, deberemos poner en duda su apodicticidad.

“En lugar de existir pura y simplemente, esto es, de tener validez para nosotros de un modo natural en la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es ahora para nosotros solamente una mera pretensión de ser. Esto concierne también a todo otro yo, de manera que, bien mirado, no podemos hablar legítimamente en el plural comunicativo. Los otros hombres y animales me son dados solamente en virtud de la experiencia sensible, de cuya validez no puedo servirme, puesto que también está en cuestión.”¹³

He aquí la entrada a la filosofía trascendental, la reducción a la subjetividad trascendental que hemos alcanzado mediante esta *epoché*, y que para Husserl,

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ref. *íbid.*, p.6

¹¹ *Ibid.*, p.7

¹² *Ibid.*, p.7/8

¹³ *Ibid.*, p.9

Descartes no supo reconocer. Es aquí donde nos situamos en el punto de partida de toda fenomenología: el yo, para el cual todo lo demás existe y desde el cual el mundo es comprendido y significado. Y, en principio, este yo, mi propio yo, es la única certeza primera que poseo; todo lo demás puede ser puesto en suspensión sin que este hecho fundamental desaparezca: hemos llegado a la posibilidad solipsista.

“La libre epojé respecto del ser del mundo que aparece y que para mí en general vale como real -como real en la actitud natural anterior- muestra en efecto este hecho, el más grande y el más maravilloso de todos, a saber, que yo, junto con mi vida, permanezco intacto en mi validez de ser, sea o no sea el mundo o se decida sobre ello como se decida.”¹⁴

Hemos alcanzado al Yo puro, aquel que tiene las capacidades también puras, por ejemplo, de juzgar o de abstenerse, y para el cual el mundo en general tiene sentido y validez. Para este yo no existe él mismo en tanto Yo ni en tanto humano, ni hay para él actos o fenómenos psíquicos, sino que es la pura posición en el centro, desde el cual puede significar lo que le rodea. A esto se refiere Husserl cuando nombra al mundo ‘trascendente’; el eventual no-ser del mundo no suprime el ser del yo, sino que lo presupone, y el sujeto aparece como trascendental.

“Toda fundamentación, toda justificación de la verdad y del ser transcurren enteramente en mí, y su resultado es una característica en el *cogitatum* de mi *cogito*.”¹⁵ Todo lo que hay es siempre para mí, y está, por tanto, siempre constituido por mis significaciones. Husserl hace referencia aquí a la noción de ‘intencionalidad’ de Brentano; toda conciencia es conciencia de algo, por tanto, toda conciencia está siempre dirigida a un algo, y eso en virtud de las significaciones que ese algo posee para mí. Por ejemplo, si deseo sentarme, buscaré inmediatamente una silla, pues es ese objeto de cuatro patas y un respaldo el que para mi conciencia tiene el sentido de servir como asiento.

¹⁴ *Ibid.*, p.12/13

¹⁵ *Id.*, “*Meditaciones...*”, p.139

Mediante la *epoché* hemos accedido al terreno trascendental, hemos descubierto que yo, mi Yo puro, es esencialmente productor de significaciones: a este yo lo llamaremos 'ego trascendental'. Así, una auténtica teoría del conocimiento con sentido será para Husserl una teoría fenomenológico-trascendental, que se ocupe de aclarar la efectuación del conocimiento como efectuación intencional.

“Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental.”¹⁶

Surge entonces la pregunta de cómo es posible referir a un mundo objetivo, si hay alguna garantía de que lo que es para mí es también para otros de la misma manera. “Es comprensible que yo, en el ámbito de mi conciencia, dentro del nexo de la motivación que me determina, llegue a certezas e inclusive a evidencias irrefutables. Pero, ¿cómo puede lograr significación objetiva todo ese juego que transcurre en la inmanencia de la vida de la conciencia?”¹⁷ Responderá Husserl que si en mí están constituidos otros egos y un mundo objetivo que remite no sólo a mí, sino también a ellos, un mundo constituido para mí por la intersubjetividad trascendental, entonces hay esos otros egos trascendentales que pueden conformar esta intersubjetividad. “Por medio de las constituciones extrañas, constituidas en mi propio *ego (selbst)* se constituye para mí (...) el mundo común para *todos nosotros*.”¹⁸

Ahora bien, si por medio de la *epoché* fenomenológica hemos podido retornar al ego trascendental puro, “¿no me he convertido por ello en un *solus*

¹⁶ *Ibid.*, p.141

¹⁷ *Ibid.*, p.139

¹⁸ *Ibid.*, p.146

ipse, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de «fenomenología», efectúo una consecuente explicitación de mí mismo? ¿No habrá, pues, que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo se presente ya como filosofía?”¹⁹

Debemos encontrar la manera en la que el *alter ego* se presenta a mi ego trascendental de manera cierta: “tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo e inclusive como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio.”²⁰

Cada vez que miento un objeto del mundo, cada vez que intento referir a él, refiero por medio de éste a los Otros egos trascendentales. Una silla refiere a quien la construyó, a quien la ha puesto en el lugar donde está y a aquellos otros hombres para los cuales fue construida, y también a todos aquellos que, al nombrarla silla y comprenderla en su sentido de ser-silla, la configuran como lo que es.

“En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi *ego* monádico en su propiedad misma; se constituye un *ego*, no como *yo-mismo*, sino como *reflejándose* en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo *ego* no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el *ego* que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos: soy yo mismo en mi propiedad. El *otro*, según su sentido constituido remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual.”²¹

Esta constitución de los otros como *alter ego* conlleva una constitución, en la esfera de mi propiedad, de una comunidad de yoes, una ‘comunidad de las mónadas’ que constituye el mundo como único y objetivo, en tanto sistema intersubjetivo de significaciones.

¹⁹ *Ibid.*, p.149

²⁰ *Ibid.*, p.151/152

²¹ *Ibid.*, p.156/157

Estos otros yo, son experimentados por mí como sujetos con respecto al mundo, unidos a sus cuerpos y capaces de experimentar el mundo - el mismo que yo experimento- y de experimentarme a mí en la misma forma que yo los experimento a ellos. Así, a la vez que un mundo objetivo, han aparecido para mí los Otros como otros que son también en y para sí, que no son meros productos de mi propia conciencia.

“El hecho de que para mí se pueda en general oponer esa mi esencia propia a alguna otra cosa, o el hecho de que yo, el que soy yo, pueda llegar a ser consciente de algo que me es extraño, de un otro que no soy yo, presupone, por tanto, que no todos los modos de conciencia que me son propios pertenecen al círculo de aquellos que son *modi* de mi autoconciencia.”²²

Este mundo objetivo aparece como lo dado, ya acabado, en tanto tiene un ser real y una esencia propia e independiente de mí, que puedo aprehender por medio de la experiencia. De lo que se tratará es de cómo mi ego trascendental le aporta un sentido y una significación que sean válidos para mí. Por otra parte, un mundo objetivo constituido en base a la intersubjetividad da cuenta de una cierta ‘armonía de las mónadas’²³, cuyos sujetos particulares “están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes”²⁴.

Los otros aparecen frente a mí ‘en carne y hueso’ (*leibhaftig*)²⁵ y, sin embargo, no aparecen en su totalidad; las experiencias particulares de los otros yoes no me son directamente accesibles, lo que es también prueba de su independencia metafísica con respecto a mi conciencia. Así, nunca se encuentra ahí conmigo un otro yo en sentido estricto, sino que aparece en el modo de un ‘hacer co-presente’, de la ‘apresentación’.²⁶

“Así se revela el idealismo fenomenológico como una monadología fenomenológico-trascendental, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática del sentido que el mundo tiene

²² *Ibid.*, p.170

²³ Ref. *ibid.*, p.173

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ref. *ibid.*, p.174

²⁶ Ref. *ibid.*

para todos nosotros *antes* de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado, pero no alterado.”²⁷

Habiendo revisado la posición de Husserl, padre fundador de la fenomenología, continuaré con la revisión de algunas lecturas heréticas de la fenomenología, como son las de Sartre, Lévinas y Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty

*“El mundo es aquello mismo que nos representamos, no en cuanto hombres o en cuanto sujetos empíricos, sino en cuanto somos, todos, una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo.”*²⁸

Merleau-Ponty, discípulo de Husserl, retomará el ejercicio fenomenológico, pero negará - junto con una gran parte de sus seguidores - el ‘ego trascendental’ propuesto por Husserl. En una filosofía donde el mundo está dado por completo al sujeto y no hay nada por constituir, el problema del solipsismo parece desvanecerse. Para el autor, la fenomenología como tal puede definirse como:

“[u]na filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.”²⁹

La realidad está dada y puede ser descrita, pero jamás constituida; el mundo está dado al sujeto, y prueba de ello es que el sujeto está dado a sí mismo.

“El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no «habita» únicamente al «hombre interior»; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce.”³⁰ Solo en un mundo puede darse un ser humano, por lo que mi existencia es garante de la existencia de un mundo. Merleau-Ponty critica a

²⁷ *Id.*, “Las conferencias...”, p.47

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p.27

²⁹ *Ibid.*, p.7

³⁰ *Ibid.*, p.10/11

Husserl, Kant y Descartes por hacer de la certeza del mundo algo reconstruible a partir de una unidad del mundo en la conciencia, puesto que la experiencia del mundo es prueba de él, y la experiencia es siempre para una conciencia. Son las desventajas de leer el mundo en clave trascendental.

Pero, ¿es tan apodíctica esta certeza del mundo externo? ¿Cabe dudar aún de él, a propósito de la posibilidad del error, la ilusión y el sueño? Merleau-Ponty responderá que el hecho mismo de que reconozcamos la existencia de los sueños y las ilusiones confirma que sabemos distinguirlos de aquello que constituye 'la realidad'. La certeza de nuestra percepción del mundo no debe, por tanto, ser puesta en cuestión: el mundo es lo que percibimos.

“El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo»: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida.”³¹ Merleau-Ponty rescata la idea de '*Lebenswelt*' de Husserl: el mundo es lo que vivo, estoy constante e ineludiblemente inmerso en el mundo, es horizonte permanente de todas mis experiencias y pensamientos. El mundo, entonces, ha de ser descrito a manera de capas no trascendentales de la vida, como lo son la cotidianidad, el estar con los otros, etc. Me descubro como 'ser-del-mundo', dejando atrás todo idealismo o sensualismo. Intentando asemejar la reflexión a la percepción del mundo, este último aparece tal como es “anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos (...). Apunto a un mundo y lo percibo.”³²

Con respecto a la existencia de los otros, Merleau-Ponty plantea que el mundo, como conjunto de verdades, es uno solo; así, la conciencia es una y la misma en todos los seres humanos, y no hay distinción real entre una y otra. Si para Husserl el problema radica en cómo establecer un vínculo con otro, que nunca nos es por completo accesible, Merleau-Ponty sostiene que no hay nada más allá a lo que acceder.

³¹ *Ibid.*, p.16

³² *Ibid.*, p.15

“El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, porque hace aparecer en mí, con los primeros albores de la consciencia, el poder de encaminarse a una verdad universal de derecho, y que, careciendo el otro también de ecceidad, de lugar y de cuerpo, el Alter y el Ego no forman más que uno en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus. No representa ninguna dificultad comprender cómo puedo Yo pensar al otro porque el Yo y, por ende, el otro no están apresados en el tejido de los fenómenos y tienen, más que existencia, un valor. Nada hay oculto detrás de estos rostros o gestos, ningún paisaje que me sea inaccesible; sólo un poco de sombra que no es más que por la luz.”³³

Esta idea parece, de entrada, algo extraña. Pero se comprende más fácilmente considerando que, para Merleau-Ponty, hay una reversibilidad del cuerpo y del mundo, instaurada por lo que él llama ‘la carne’, es decir, aquello que conforma la sustancia de todo lo que es, y que es el encuentro entre lo objetivo y lo fenoménico. Quien ve y toca el mundo puede hacerlo sólo por ser él, a su vez, visible y tocable.

“Hay un círculo del tocado y del tocante, el tocado aprehende al tocante; hay un círculo de lo visible y del vidente, el vidente no carece de existencia visible; hay incluso inscripción del tocante en lo visible, de lo vidente en lo tangible y, de manera recíproca, hay finalmente propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco - y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro-.”³⁴

Esta transitividad se hace evidente si el sentir deja de definirse por la pertenencia a una conciencia, y se comprende como “retorno sobre sí de lo visible, como adherencia carnal de lo sintiente a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente”³⁵, lo que permite reconocer toda carne. La experiencia ajena no me está ineludiblemente velada, y sus contenidos me pueden ser accesibles, más allá de la imagen y la representación, como experiencia inminente, en la visión conjunta o en la conversación. “[E]ntonces, por la operación concordante de su cuerpo y del

³³ *Ibid.*, p.11

³⁴ *Id.*, *Lo visible y lo invisible*, p.129

³⁵ *Ibid.*, p.129

mío, lo que yo veo pasa a él, ese verde individual de la pradera ante mis ojos invade su visión sin dejar la mía, reconozco en mi verde su verde”³⁶. Incluso los huecos en mi propia percepción se ven rellenados, “por otros ojos somos plenamente visibles a nosotros mismos”³⁷, sabemos cómo luce nuestra espalda y sabemos que tenemos una retina.

No hay, entonces, un *alter ego*, pues no es el individuo el que ve, “sino que una visibilidad anónima nos habita a ambos”³⁸. De esta manera, cada visión y cada tacto está vinculado a cada otro tacto y visión, constituyendo la experiencia unísona “de un solo cuerpo ante un solo mundo”³⁹ (“un Sintiente en general, ante un Sensible en general”⁴⁰). Así, el mundo privado de cada uno está rodeado por el de todos los demás y es parte de ellos.

Ahora bien, si tanto yo como el Otro somos para-sí y para-el-otro, es necesario que nos revelemos el uno al otro, para no tener que recurrir a un Dios a fin de establecer esta relación.* Sin embargo, es necesario, para que realmente pueda decir que veo al Otro, que lo que él es para mí, o su exterioridad, coincida con lo que él es para sí.

La visión de Merleau-Ponty acerca del problema del solipsismo difiere entonces radicalmente de la de los otros dos franceses; para ellos sí es menester tomar en cuenta el problema y buscarle una solución, aunque para Sartre esto sólo corre hasta cierto punto.

Sartre

“...si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. En la revelación

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p.130

³⁸ *Ibid.*, p.129

³⁹ *Ibid.*, p.128

⁴⁰ *Ibid.*

* La noción del ‘recurso a Dios’, muy utilizada para explicar la relación entre dos sujetos, será tratada más adelante, en la sección dedicada a Sartre.

y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto.”⁴¹

En primer lugar, me parece necesario exponer qué entiende Sartre cuando hablamos de ‘solipsismo’. Él considera que el solipsismo consiste en el acto de desembarazarse de concepto del otro y considerarlo inútil para la constitución de la propia experiencia. Sin embargo, considera que la pregunta solipsista no tiene sentido si se la formula como una afirmación de la soledad ontológica, pues equivale a negar la existencia de todo lo que es externo a mí; afirmación que trasciende el campo de la experiencia propia.⁴²

“Pero si se presenta, más modestamente, como denegación a abandonar el terreno sólido de la experiencia, como una tentativa posible de no hacer uso del concepto de prójimo, es perfectamente lógica y permanece en el plano del positivismo crítico [donde todo se reduce a los hechos] (...). No se tratará de negar la presencia, en el campo de mi experiencia, de objetos que podremos denominar «seres psíquicos», sino sólo de practicar una suerte de *εποχή* [*epoché*] acerca de la existencia de sistemas de representación organizados por un sujeto situado fuera de mi experiencia.”⁴³

Para Sartre, la refutación al solipsismo planteada por Husserl es insuficiente, puesto que, en tanto el prójimo aparece como significación, tiene un carácter meramente categorial. Esto implica que el prójimo aparece como mera fuente abstracta de significación del mundo, no como un ser real e individual.

“El prójimo sería allí como una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no como un ser real existente allende ese mundo. Sin duda, la «categoría» de prójimo implica, en su propia significación, una remisión del Otro lado del mundo a un sujeto, pero esa remisión no podría ser sino hipotética; tiene el puro valor de un contenido de concepto unificador: vale en y por el mundo, sus derechos se limitan al mundo, y el prójimo está fuera del mundo por naturaleza.”⁴⁴

⁴¹ J-P. Sartre, *El ser y la Nada*, p.359

⁴² Ref. *Ibid.*, p.323

⁴³ *Ibid.*, p.324

⁴⁴ *Ibid.*, p.330

En efecto; para Sartre, el paralelismo de los ‘ego empíricos’ (aquellos otros que aparecen en el mundo, es decir, en tanto cuerpos) es tan obvio que no necesita ser demostrado, y lo que sigue siendo motivo de complicación es el paralelismo de los ‘ego trascendentales’ en Husserl, aquel sujeto trascendental al que el ego empírico remite. Si bien Sartre prescindirá del concepto de ‘ego trascendental’, sí sostendrá un sujeto que se encuentra fuera del mundo, y que es a quien el ego empírico remite. Ahora bien, el problema de esta concepción del prójimo es que jamás puedo conocer a este Otro en su sí mismo, puesto que su interioridad está fuera del campo de mi propia experiencia posible. Así, un prójimo que sólo puedo afirmar en tanto aparece en el mundo no tiene una existencia segura; “Husserl responde al solipsista que la existencia del prójimo es tan segura como la del mundo (...); pero el solipsista no dice otra cosa: es no menos segura, responderá, pero tampoco más.”⁴⁵ Si el conocimiento es sólo probable, el prójimo también lo es: la posibilidad de que el Otro no sea más que un autómatas no puede ser descartada por el conocimiento.

Ahora bien, tanto el realismo como el idealismo caen en un problema fundamental al hablar del prójimo: ambos consideran que, por el hecho de que el Otro se nos revela en un mundo espacial, hay un espacio (ideal o real) que nos separa de él.

“En el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es *el otro*, es decir, el yo que *no soy yo*; captamos aquí, pues, una negación como estructura constitutiva del ser-otro. La presuposición común al idealismo y al realismo es que la negación constituyente es negación de exterioridad. El prójimo es aquel que no es yo y que yo no soy. Este *no* indica una nada como elemento de separación *dado* entre el prójimo y yo mismo. (...) Esta nada (...) es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y yo, como ausencia primera de relación.”⁴⁶

Pero, ¿por qué esta presuposición no nos permite superar el solipsismo? El problema reside en que, si el Otro está radicalmente separado de mí, en el modo

⁴⁵ *Ibid.*, p.331

⁴⁶ *Ibid.*, p.325

de la exterioridad o la indiferencia, significa que no puede con su ser afectar* el mío; así, “la única manera en que puede revelárseme es apareciendo a mi conocimiento como *objeto*.”⁴⁷, lo que significa que soy yo el que constituye al prójimo como unificación de distintas impresiones. Para tener certeza de que mi imagen del prójimo coincide con lo que él es, sería necesario recurrir a un tercero que no esté en relación de exterioridad ni conmigo ni con el Otro, para que no se repitiese el proceso de constitución por exterioridad al infinito: ese tercer individuo debe ser, por tanto, Dios. El problema del recurso a Dios es establecer la garantía y los límites de mi propia existencia, considerando que se plantea una continuidad entre yo, Dios y los demás. “Así, la presuposición espacializadora no nos deja opción: ha de recurrirse a Dios o caerse en un probabilismo, que deja la puerta abierta al solipsismo.”⁴⁸ Por tanto, para hacer una teoría positiva del prójimo es necesario poder evitar el solipsismo y el recurso a Dios. Mientras se afirme que mi conexión originaria con el prójimo se realiza a través del conocimiento, se seguirá sin poder llegar a una certeza del prójimo.

Se trata, entonces, de “captar en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendente con respecto al prójimo, nexo que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento mismo.”⁴⁹ Sin embargo, Sartre explicita que esta conexión no ha de buscarse en una experiencia mística o inefable: “El prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a la realidad cotidiana se refiere su probabilidad.”⁵⁰

Sartre planteará aquí una estructura originaria de mí mismo que supone al prójimo: el ser-para-otro. Esto me diferencia de él mediante una negación de interioridad, es decir, que “me determina por medio del prójimo y determina al prójimo por medio de mí.”⁵¹ Este mi ser-para-otro se me descubre por medio de la

* Más adelante explicaré cómo el concepto de ‘afección’ influye en el reconocimiento de la existencia de otro.

⁴⁷ *Ibid.*, p.327

⁴⁸ *Ibid.*, p.317

⁴⁹ *Ibid.*, p.328

⁵⁰ *Ibid.*, p.356

⁵¹ *Ibid.*, p.328

‘mirada’ del Otro, mirada que me produce ‘vergüenza’ u ‘orgullo’. Ambas estructuras remiten a una relación que establezco conmigo mismo, me revelan algo de mi ser. Pese a que ambas se presentan ante alguien (un Otro), sólo se dan en tanto implican un reconocimiento. Me revelan un ser que es mío, pero sin ser para-mí.

“Reconozco que soy como el prójimo me ve. No se trata, empero, de la comparación entre lo que soy para mí y lo que soy para los demás, como si encontrara en mí, en el modo de ser Para-sí, un equivalente de lo que soy para el prójimo. (...) Así, el prójimo no solamente me ha revelado lo que soy, sino que además me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas. Ese ser no estaba en potencia en mí antes de la aparición del prójimo, pues no habría podido hallar lugar en el Para-sí”.⁵²

Tomando como ejemplo a otra disciplina, cuando el antropólogo emite un juicio categórico del salvaje (versus el civilizado), el salvaje debe soportar esta cualificación, que no estaba originalmente en su para-sí, y comienza a constituirse como tal. El otro ha hecho surgir una nueva dimensión de su ser. “Si hay un Otro, quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una *naturaleza*”⁵³. Es como si todo otro fuese una suerte de espejo dispuesto ante mí: esa imagen me horroriza o me engrandece, pero es, irremisiblemente, mía. Así, el prójimo se torna necesario para captar todas las estructuras de mi ser. Para Sartre, una teoría del Otro que evite una aproximación cognoscente, debe plantear la certeza del Otro en tanto éste **me afecta*** en mi ser. Esto sólo puede ocurrir dado un Otro que no es mero objeto de mi percepción o mi conocimiento, sino sujeto para el cual yo misma figuro como un objeto en medio del mundo. Yo no puedo ser objeto para un objeto. “Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquel que veo, sino *aquel que me*

⁵² *Ibid.*, p.314

⁵³ *Ibid.*, p.367

* Más adelante se explica la noción de ‘afección’ en el contexto del reconocimiento de la existencia del Otro.

ve”.⁵⁴ La posibilidad continua de ser vista por Otro es la relación originaria con el prójimo. “La vergüenza o el orgullo me revela la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hace *vivir*, no *conocer*, la situación de mirado.”⁵⁵ Ahora bien, es necesario señalar que, aunque el Otro se me manifiesta como tal mediante la mirada, y si bien la mirada siempre viene aparejada con una forma sensible (como los ojos), ella no está de ninguna manera vinculada con algún soporte plástico. La mirada no son los ojos, y esto es evidente cuando pensamos en que normalmente no notamos el color de los ojos de nuestro interlocutor.

Ya para comenzar, antes de considerar la posibilidad de ser vista por el Otro, cuando lo considero como objeto probable, hay algo de él que me impide pensarlo como un objeto cualquiera, como un muñeco. Los objetos a su alrededor parecen agruparse siempre en relación con él: al mirar a un hombre caminar por el parque, no lo pienso como un hombre que está a dos metros del pasto, de la misma forma que una mesa está a dos metros de una puerta; su relación con los demás objetos no es puramente aditiva. Esto porque el pasto es aquel lugar por donde él se dispone a caminar, es un objeto que está inmerso en otro sistema de distancias, que se despliegan desde él: las relaciones de los objetos que lo rodean quedarían notablemente modificadas si hiciera desaparecer a aquel en torno al cual se ordenan y adquieren su sentido: el otro. “Percibirlo como *hombre*, *al contrario*, es captar una relación no aditiva entre el asiento y él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi universo en torno de ese objeto privilegiado.”⁵⁶ Mi mundo, mi conjunto de representaciones, que he ordenado alrededor mío (yo siempre soy el centro del mundo que percibo), se ve horadado: hay en mi campo visual un objeto-hombre rodeado de otros objetos; pero ahí se me aparece una relación ‘sin partes’ (no aditiva) entre ellos, relación que contiene una espacialidad que me es ajena, donde los objetos se agrupan alrededor de Otro que no soy yo, la distancia que yo establezco de los objetos de mi universo se ve negada con la aparición de un Otro, las relaciones que aprehendo entre los

⁵⁴ *Ibid.*, p.322

⁵⁵ *Ibid.*, p.365

⁵⁶ *Ibid.*, p.356

objetos se desintegran: hablamos de una 'orientación que me huye'. Aquí sigue siendo sólo probable que aquel hombre que yo veo no sea un autómeta, pero ya ha adquirido el estatus de 'objeto privilegiado'.

Pero, ¿qué significa captar al Otro en tanto sujeto? ¿Buscamos acaso una señal en su rostro de que ese cuerpo que veo remite a una conciencia separada, así como el fenómeno remite al noúmeno kantiano? Dice Sartre que, exista o no esa conciencia, el Otro no remite jamás a ella sino a un ser-en-pareja.

“Así, la noción de prójimo no podría, en modo alguno, apuntar a una conciencia solitaria y extramundana que no puedo ni siquiera pensar: el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí: es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo, una hemorragia interna; es el sujeto que se me descubre en esa huida de mí mismo hacia la objetivación.”⁵⁷

Corresponde ahora pasar al análisis del tercer discípulo de Husserl, Lévinas, quien, habiendo partido de una ontología radicalmente distinta de la de Sartre, considera también el problema del solipsismo de manera diferente.

Lévinas

*“Esta situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede sobre él, pero con la que sin embargo se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás, el cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta.”*⁵⁸

Si para Sartre la conexión con el Otro es tan originaria como mi propio ser, Lévinas vendrá a contradecir eso. En el contexto de una crítica a Heidegger, dirá que “la preposición *mit* (con) no es la que debe describir la relación original con otro.”⁵⁹ Y es que el problema de plantear un *mitsein* (ser-con) con los otros es que la soledad se define por ausencia de aquellos que naturalmente deberían rodearnos. Lévinas, por el contrario, plantea que la soledad es una categoría ontológica, condición necesaria para que un existente contraiga la existencia. Ésta puede superarse, en efecto, pero dicha superación no puede consistir ni en un

⁵⁷ *Ibid.*, p.360

⁵⁸ E. Lévinas, *El tiempo y el Otro*, p.120

⁵⁹ *Ibid.*, p.79

conocimiento ni en un éxtasis. “No puede tratarse de un conocimiento, ya que, mediante el conocimiento, el objeto resulta - se quiera o no - absorbido por el sujeto y la dualidad desaparece. No puede ser tampoco un éxtasis, pues, en el éxtasis, el sujeto es absorbido en el objeto y retorna a su unidad. Todas estas relaciones conducen a la desaparición de lo otro.”⁶⁰

Esta soledad originaria no es, en ningún caso, soledad en tanto ausencia de compañía; la soledad de que hablamos es la de estar uno ineludiblemente solo consigo mismo, lo que constituye, en última instancia, el ser individuo.

“Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable. Si es incomunicable es porque está arraigado en mi ser, que es lo más privado que hay en mí. (...) El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad.”⁶¹

Sólo al precio de la soledad nos es entregada la libertad, el dominio del existente sobre el existir. Y esta libertad nos ata con la cadena de la responsabilidad; somos ineludiblemente responsables de nosotros mismos. “El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí.”⁶² Si el sujeto surge en medio de la infinitud del ‘hay’, es la hipóstasis la responsable de ello; con el apropiamiento del ser por parte de un particular, ese mismo se ata a la corporalidad.

Pero, ¿es esta ‘soledad originaria’ condición suficiente y necesaria para plantearse la posibilidad del solipsismo? Pues si bien ambos conceptos significan cosas diferentes, uno puede implicar al otro. Lévinas planteará el problema del solipsismo como una aporía inevitable:

“Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter «subjetivo» de las

⁶⁰ *Ibid.*, p.80

⁶¹ *Ibid.*, p.81

⁶² *Ibid.*, p.93

sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella. Por ello, la razón no encuentra jamás otra razón con quien hablar. La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor.”⁶³

Para comprender esta idea es necesario dilucidar el concepto de ‘luz’. Lévinas habla de luz cada vez que refiere al conocimiento; la luz es lo que ilumina todo aquello distinto de mí, y que me permite ‘verlo’ para poder conocerlo. Sin embargo, encarna una paradoja al iluminar algo que me es extraño, pero que, a la vez, aparece como si brotara de mí: todo puede estar constituido por mí mismo. “No hay en él [objeto de conocimiento] extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí.”⁶⁴ De esta forma nos deja claro Lévinas que el conocimiento jamás será una manera suficiente de establecer una relación de exterioridad real. La razón sigue estando absolutamente sola, y el conocimiento no encuentra jamás en el mundo algo verdaderamente diferente de él. Incluso el goce, en que el sujeto se pierde en un objeto distinto de él, no constituye un alejamiento real del sujeto con respecto a sí mismo, no rompe la soledad, sólo permite olvidarla por un momento.

La única manera de romper con la soledad es encontrar una alteridad absoluta e indiscutible, en la que pierda mi dominio de sujeto y, por consiguiente, desaparezca la posibilidad de que aquello Otro esté constituido por mí mismo. Y es que un objeto sólo es tal para un sujeto; hemos de buscar, por ende, algo que no pueda ser determinado en tanto objeto. Para Lévinas este algo será la muerte. “La muerte se convierte en el límite de la virilidad del sujeto”⁶⁵, aquella virilidad manifiesta del sujeto que se apropia de la existencia; no hablamos, sin embargo, de una situación en la que nuestro poder es insuficiente, como las hay por

⁶³ *Ibid.*, p.105

⁶⁴ *Ibid.*, p.104

⁶⁵ *Ibid.*, p.115

montones en el mundo de la luz, en la vida cotidiana. “Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.”⁶⁶ Ante la muerte nos encontramos con la imposibilidad de tener un proyecto. Hemos chocado contra algo que es absolutamente Otro, en cuyo terreno mi propia libertad ningún poder tiene, algo que es inasimilable por medio del goce e incognoscible por medio de la luz. La muerte no viene a confirmar mi soledad, sino a romperla.

“En consecuencia, solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad. Habría que caracterizarla en términos opuestos a los de las relaciones descritas por la luz. Creo que el prototipo de esa situación nos lo suministra la relación erótica.”⁶⁷

El encuentro con el Otro se asemeja a la muerte en este sentido: ante él mi libertad ya nada puede, no hay proyecto posible, no puedo aprehenderlo pues el Otro se me da y al mismo tiempo se oculta, mi condición de sujeto queda en entredicho ante aquello que no es para mí objeto posible. A esto llama Lévinas un encuentro con un rostro, la relación ‘cara a cara’.* Sin embargo, el hecho de que mi poder quede anulado no ocurre por una superioridad del poder del otro con respecto al mío, sino sólo desde su condición de alteridad, constituida por el misterio que representa.

Ahora bien, el Otro en tanto esencialmente otro es, principalmente, misterio. Esto condiciona la relación con él a ser una relación asimétrica: el Otro es, por un lado, aquel ser desprotegido que veo frente a mí, y por otro, una superabundancia de sentido, un misterio absoluto. El rostro del Otro – y aquí Lévinas concuerda con Sartre en decir que el rostro es aquello que expresa, y no el soporte plástico mismo – a la vez me invita a matarlo y me pide clemencia. Me obliga a tomar una

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p.117

* La situación ‘cara a cara’ introduce el tiempo: el sujeto particular se desenvuelve en el instante (por excelencia fuera del tiempo) como retorno permanente a sí mismo, y el encuentro con el Otro es lo que permite el desarrollo de un tiempo común, de la historia.

responsabilidad para con él. Volvemos a encontrar una idea similar a lo planteado por Sartre: la certeza del Otro puede ser establecida en tanto el Otro **me afecta**, produce un cambio en mi ser.*

“Si la relación con otro comporta algo más que relaciones con el misterio, es porque se aborda al otro en la vida corriente, en la que su soledad y su alteridad radical están ya veladas por la decencia. Uno es para otro lo que el otro es para uno; no hay lugar excepcional para el sujeto. Se conoce al otro por empatía, como a un otro-yo-mismo, como *alter ego*.”⁶⁸ El Otro aparece como *alter ego* sólo en esta dimensión; las dos partes de la relación ‘cara a cara’ (yo y el Otro) aparecen como recíprocas y, por tanto, intercambiables. Pero incluso aquí se vislumbra la esencia verdadera del Otro: él es aquello que yo no soy, y no es en ningún sentido intercambiable conmigo, y es esto lo que le da a la relación su carácter asimétrico.

Es necesario aclarar que el hecho de no poder caracterizar al Otro en tanto objeto no implica que éste tome automáticamente la posición de sujeto; considerado como sujeto, es decir, como otro existente y, por tanto, como libertad, la relación con él se torna imposible. Esto ocurre porque al enfrentar dos libertades se generará una lucha, una oposición, y necesariamente una saldrá victoriosa y otra avasallada. Lévinas pretende evitar aquí una relación que se base en la posesión del Otro, y es por lo mismo que recurre a la ‘relación absolutamente original del Eros’; “una relación que no es posible traducir en términos de poder, que exige no ser traducida en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación.”⁶⁹ La esencia del Otro no está en su ser sujeto o existente, sino en el acontecimiento de la alteridad, en el mismo hecho de ser Otro; la relación se establece entonces con el Otro en tanto misterio, “con aquello que, en

* El uso de la palabra ‘afección’ para referir a un criterio para la afirmación de un Otro, mediante el efecto que produce su aparición en mi propio ser y la constitución de éste, es ocurrencia mía, al igual que su reconocimiento en los argumentos de Sartre, Lévinas y, como veremos más tarde, el Marqués de Sade. A esta idea la llamaré **fenomenología de la afección**.

⁶⁸ *Ibid.*, p.126

⁶⁹ *Ibid.*, p.131

un mundo en que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente.”⁷⁰

Hasta ahora, he revisado las posturas de tres discípulos díscolos de Husserl; a continuación analizaré la de un autor más contemporáneo, cuyas reflexiones se apoyan principalmente en las lecturas fenomenológicas.

Byung-Chul Han

“El presente disponible es la temporalidad de lo igual. En cambio, el futuro se abre al acontecimiento, que es una absoluta sorpresa. La relación con el futuro es una relación con el Otro atópico, que no podemos alcanzar en el lenguaje de lo igual.”⁷¹

El principal aporte del famoso pensador coreano ha sido su consistente crítica al capitalismo, la sociedad del trabajo y la tecnología, mostrando cómo estas estructuras nos alejan cada vez más de nuestra propia esencia. Han, pese a no referirse al solipsismo como tal, habla de la soledad en la que estamos inmersos en la sociedad capitalista actual. En la sociedad del consumo y del rendimiento, donde cada uno se esclaviza a sí mismo y el éxito es la meta a alcanzar, donde el bien máximo es la conservación de la vida y no la felicidad, el Otro en tanto alteridad parece desvanecerse. Todo lo que rodea al individuo viene a ser herramienta de autoafirmación: los Otros funcionan como un espejo, donde el sujeto puede reconocerse a sí mismo y confirmarse en su ego, pero jamás al Otro en tanto alteridad. Recordemos la analogía que hicimos con respecto a la estructura del ser-para-otro en Sartre: los otros son espejos frente a mí; hay aquí, al menos, una discrepancia.

“Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. El narcisismo no es ningún amor propio. El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al Otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta sólo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en

⁷⁰ *Ibid.*, p.132

⁷¹ Byung-Chul Han, *La agonía de Eros*, p.15

esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo.”⁷²

El mundo como proyección del yo nos recuerda enfáticamente la posición solipsista. Ahora bien, la igualación de todo Otro como proyección de un yo particular no viene dada sólo por el narcisismo de los sujetos particulares, sino por un afán de homogenización del propio sistema del capitalismo. El Otro, por el que puedo sentir atracción o amor, es un Otro ‘atópico’, es decir, que carece de lugar. Han no explica en profundidad a qué se refiere con esta ausencia de lugar del Otro, pero es posible suponer que se trata de algo similar a lo que proponen Lévinas o Sartre. En la sociedad de consumo, el Otro no aparece como atópico, como negatividad, sino como un objeto diferente, en sentido positivo, que es susceptible de ser consumido, asimilado, conocido. Así, no hay jamás Otros reales en tanto alteridades, sino sólo objetos que pueden ser aún mis propias proyecciones o deseos.

Es a partir de esta idea que Han propone el punto central del libro *La agonía del Eros*:

“El Eros se dirige al *otro* en sentido enfático, que no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. Por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica. Esta presupone la asimetría y exterioridad del otro.”⁷³

No puedo pasar por alto la referencia automática que me produce esta frase a la novela *La insoportable levedad del ser*, de Milan Kundera. En ella, Teresa (una de las protagonistas), traumatizada por una madre permanentemente desnuda y sumamente grotesca, sentía terror del infierno de lo igual, en el que su cuerpo se igualaba a todos los cuerpos femeninos, en el que era intercambiable, pues temía serlo a los ojos de Tomás, su pareja (un empedernido mujeriego, por lo demás). Teresa anhelaba encarnarse*, que su alma asomara a la superficie -

⁷² *Ibid.*, p.6

⁷³ *Ibid.*, p.5

* La noción de ‘encarnación’ será explicada en el tercer capítulo.

como marineros que asoman a la cubierta y agitan los brazos- para que Tomás, a la vista de su alma, la particularizara, la amara.⁷⁴

Para el pensador coreano, el *Eros* es la experiencia de la alteridad por excelencia, donde el sujeto sale de sí mismo hacia el Otro. La atopía, la ausencia de lugar del Otro, su negatividad, hacen que yo ya no tenga ningún poder sobre él; el *Eros* se caracteriza por un 'no poder poder'^{75*}. Es por ello que Han desestima las nociones comunes que caracterizan cualquier relación de poder: "Si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos del poder."⁷⁶ Esta suspensión de mi capacidad de sujeto se da precisamente porque el Otro no es objeto. Un objeto sexual no cuestiona jamás, no hace frente ni resiste, permanece siempre igual a sí mismo, mientras que la característica esencial de lo Otro es la posibilidad del acontecimiento. En el Otro, realmente otro, siempre hay un espacio para el desastre y la sorpresa. El Otro introduce un futuro, mientras que la temporalidad de lo mismo es un eterno presente, que suprime, irremisiblemente, el instante. "El tiempo despojado del instante es tan solo aditivo, y ya no guarda relación con una situación."⁷⁷

En el *Eros* ocurre un desreconocimiento, un vaciamiento voluntario de sí mismo. "Este acontecimiento desastroso, esta irrupción del *afuera*, de lo *totalmente Otro*, se realiza como un des-propiar (...), como supresión y vaciamiento de lo propio, a saber, como muerte..."⁷⁸. Si actualmente el yo está condenado a la soledad, a estar rodeado por lo homogéneo de sus propias proyecciones, el *Eros* es la manera de escapar a sí mismo y reconocer a una alteridad. Pero este vaciamiento no es el fin último de la experiencia erótica. El yo retorna a sí mismo desde lo Otro, "El amor es una «escena de lo Dos». Interrumpe la perspectiva del uno y hace surgir el mundo desde un punto de vista del *otro* o

⁷⁴ Ref. M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, p.20

⁷⁵ Ref. *íbid.*, p.12. * Aquí Han refiere explícitamente a la teoría levinasiana, explicada más arriba.

⁷⁶ *Ibid.*, p.13

⁷⁷ *Ibid.*, p.15

⁷⁸ *Ibid.*, p.10

de la *diferencia*.⁷⁹ Este retorno a sí mismo no ocurre como apropiación del Otro, sino como don. “La primacía del otro distingue el poder de Eros de la violencia de Ares. En la relación de poder y dominación me afirmo y opongo al Otro en la medida en que lo someto. En cambio, el poder de Eros implica una impotencia en la que yo, en lugar de afirmarme, me pierdo en el Otro o para el Otro, que me alienta de nuevo”.⁸⁰

La relación con el Otro mediante el Eros sólo puede ocurrir presuponiendo la exterioridad, alteridad y distanciamiento del Otro.

“Hoy se pierden cada vez más la decencia, los buenos modales y también el *distanciamiento*, a saber, la capacidad de experimentar al otro de cara a su alteridad. A través de los medios digitales intentamos hoy acercar al Otro tanto como sea posible, destruir la distancia frente a él, para establecer la cercanía. Pero con ello no tenemos nada del Otro, sino que más bien lo hacemos desaparecer.”⁸¹

Este Otro desaparece hoy en una era que se ha proclamado como la era de la imagen, época también que, soberbiamente, ha visto morir a las ideologías, las utopías y las certezas científicas, transformando al sujeto en un yo inflado en el perfil de feisbuk. Por esta razón, dudo cuando el pensador coreano afirma que, la única manera de superar la soledad a la que estamos condenados en la sociedad actual, es encontrándonos genuinamente con Otro en tanto otro a través de *Eros*. Cabe preguntarnos cómo se ha diluido ese yo en el mundo de las redes sociales, donde todo es máscara, ilusión, vanidad y simulacro. Cada uno se encuentra ya ni siquiera frente a la laguna de Narciso, contemplándose en su para-otro (cuyo fundamento no posee), sino ante su propia creación de sí mismo.⁸²

Críticas, objeciones y preguntas a estos autores

Cada uno de estos autores pretende haber alcanzado una respuesta definitiva al problema del solipsismo. Pero hay que considerar que, si alguna de

⁷⁹ *Ibid.*, p.35

⁸⁰ *Ibid.*, p.21

⁸¹ *Ibid.*, p.13

⁸² Idea desarrollada en conjunto con Carmen Muñoz H., en comunicación personal, febrero 2017

ellas fuese realmente definitiva, el problema no seguiría siendo planteado. Cada una tiene, según mi punto de vista, sus fortalezas y debilidades. A continuación presentaré algunas críticas, objeciones o preguntas que se le podrían hacer a cada uno de ellos.

En primer lugar, me parece extraño que Husserl plantee que experimento al Otro como experimentando al mundo y a mí⁸³. Ello da a entender que sería posible tener una experiencia de la experiencia del Otro, lo que, en términos fenomenológicos, no parece muy sensato. Si la experiencia sólo puede partir desde un yo, sólo puede referirse a este yo; puedo tener experiencia de Otros, pero jamás puedo aprehender su propia experiencia particular.

Debo rescatar y poner de relieve, en cambio, la profunda importancia que tendrá la ‘*epoché* fenomenológica’ planteada por Husserl para el desarrollo de mi investigación. Hemos de poner al mundo, y con él al Otro, entre paréntesis, a fin de poder realizar una búsqueda seria de una refutación al solipsismo.

Fuera de eso, las críticas planteadas a Husserl por sus discípulos (Merleau-Ponty, Sartre y Lévinas) me parecen bastante pertinentes y acertadas, y suscribiré a ellas en esta investigación.

De Merleau-Ponty cuestiono su concepción de ‘experiencia interior’ y el hecho de que la descarte como experiencia posible sin relación con la experiencia exterior. Él justifica esta idea en Kant: “Kant evidenció, en la Refutación del Idealismo, que la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la consciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como consciencia.”⁸⁴ Sin embargo, esto depende absolutamente de la definición que se le dé al concepto de experiencia interior. Considero que apoyarse en Kant para sostener esta idea no es argumento suficiente, sobre todo considerando que, en primer lugar, la teoría trascendental de Kant difiere con creces de la planteada por Husserl y, en segundo, que Merleau-Ponty desestima absolutamente el concepto de sujeto trascendental en

⁸³ Ver página 12.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, “*Fenomenología...*”, p.17

este último, quedando, a mi parecer, injustificado de recurrir a esa misma teoría para sustentar sus ideas.

Otra pregunta que creo sería pertinente plantearse con respecto a la teoría de Merleau-Ponty, es cómo es posible afirmar que hay más de un ser humano⁸⁵ (que es, en el fondo, la pregunta que tratamos de responder cuando intentamos refutar el solipsismo). Él plantea que el mundo, como conjunto de verdades, es uno solo, y que, por lo tanto, la conciencia es una y la misma en todos los seres humanos, y no hay distinción entre ellas. El problema de plantear una conciencia común a toda la condición humana está en que se afirma irreflexivamente que existe a lo menos un sujeto además de mí, y que él tiene además acceso a esta conciencia común. Así, la solución de este autor me parece insuficiente.

Con respecto a Sartre, considero que su mayor problema radica en su desestimación de la pregunta por el solipsismo⁸⁶ en su forma radical. Le puedo conceder al autor que esta es una posición que probablemente sólo el idealismo pueda sostener coherentemente, pero una negación a priori del idealismo no me parece indiscutiblemente válida. Si la pregunta por la existencia del mundo externo aún puede ser planteada, significa que merece ser planteada; considero que vale la pena intentar una solución antes que descartar obtusamente la pregunta.

Además, creo pertinente cuestionar el camino que escogió Sartre para responder a la pregunta solipsista. "El prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a la realidad cotidiana se refiere su probabilidad."⁸⁷ ¿Por qué su probabilidad ha de ser esclarecida necesariamente en la realidad cotidiana? Más arriba he descrito la forma habitual que tenemos de ver y relacionarnos con los otros; y al parecer, si aún podemos seguir preguntándonos por la alteridad, la realidad cotidiana puede no ser suficiente para descubrir realmente al Otro como tal. Más adelante, en el siguiente capítulo, veremos cómo ante la definición que hace Giannini de la cotidianidad, deberemos sostener que para acceder a una experiencia cierta del Otro habrá que romper con aquello que funda lo cotidiano.

⁸⁵ Ver página 15.

⁸⁶ Ver página 17.

⁸⁷ J-P. Sartre, *op.cit.*, p. 356

Es por ello que no considero que cualquier experiencia sea válida para la afirmación de un Otro (y con él, como veremos en el tercer capítulo, de un mundo externo) sino que hay ciertas experiencias privilegiadas que jamás puedo considerar como mera experiencia interna, en las que el Otro y el mundo se me manifiestan como indudablemente reales. Así, en la cotidianidad, tanto el mundo como el Otro pueden seguir siendo supuestos.

Con Lévinas concuerdo en la mayoría de sus planteamientos. Sin embargo, creo que no argumenta suficientemente la imposibilidad de caracterizar al Otro en términos de 'libertad'. Es cierto que dice que la libertad se entiende en términos de luz, pero no da a entender las razones para hacer tal aseveración. ¿No es la libertad misma la razón de que el Otro sea un misterio para mí? Hablo de libertad como impredecibilidad e infinitud, pero también como requisito para la hipóstasis, que es la misma que me hace individuo y que me distancia del otro: no puedo acceder a su interioridad. ¿Es necesario que al enfrentar dos libertades éstas entren en lucha? Y aún: ¿es necesario que los dos únicos resultados posibles de ese enfrentamiento sean la sumisión o el avasallamiento?⁸⁸

A Byung-Chul Han no puedo criticarle nada, exceptuando a la crítica antes esbozada, puesto que su texto es, ante todo, un diagnóstico más que una investigación o propuesta.

He presentado distintas objeciones y preguntas, que refieren a temas y aseveraciones muy diversas. ¿Cuál es el objetivo de este pequeño ejercicio crítico? Lo que pretendo es dejar en claro que el problema del solipsismo no ha recibido respuestas definitivas y que, por lo tanto, aún merece la pena ser planteado. La existencia de los Otros y, aún más, la posibilidad de establecer una relación con un Otro no será jamás una cuestión obvia. Si vivimos nuestra vida basados en esa suposición es por conveniencia, pero si continuamos sin cuestionarla es por pereza intelectual.

⁸⁸ Ver página 26.

Capítulo 2

Erotismo o amor sensual

“El erotismo, como dije, es, desde mi punto de vista, un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. (...) Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, yo me pierdo. Sin duda no es esta una situación privilegiada. Pero la pérdida voluntaria implicada en el erotismo es flagrante: nadie puede dudar de ella.”¹

2



¹ G. Bataille, *El Erotismo*, p.35

² Anónimo, 1930

Concordemos con los discípulos de Husserl en que la vía de aproximación al Otro no puede ser la del conocimiento. Los problemas que presenta esta solución son tantos y tan difíciles de superar que me parece justificado rechazarla. El medio, entonces, de encontrarme con otro será el de la experiencia. Sartre y Lévinas limitan la experiencia fundamental del otro a la ‘vergüenza’ y la ‘responsabilidad’, respectivamente. Si bien la primera es fundamentación ontológica, y la otra es de carácter ético, podemos concordar en que ambas coinciden en numerosas características: lo principal es que la validez de ambas se basa, primero, en el hecho de que el Otro **me afecta**, produce algo en mí que no estaba previo a su llegada, y segundo, en la cotidianidad de su aparición, lo que está estrechamente ligado a la universalidad de su validez.

Analicemos ambos hechos. En primer lugar, será menester esclarecer el concepto de **afección**, cuya aplicación en este contexto es obra mía. Para comprender esta idea basta con recurrir al capítulo anterior. Sabemos que para Sartre y Lévinas, la experiencia fundamental del otro, que es, a la vez, la prueba de su existencia y del hecho de que es posible establecer alguna clase de conexión con él, viene dada por la vergüenza, en el primer caso, y por la responsabilidad, en el segundo. Ello da cuenta de que la experiencia del otro viene garantizada por un cambio interno en mí mismo, producido por éste: la aparición del otro provoca que yo sienta vergüenza o responsabilidad. Es en este sentido que hablo de afección.

“**Afección**:5. f. p.s. Impresión que hace algo en otra cosa, causando en ella alteración o mudanza.”³

En segundo lugar, he dicho que ambas propuestas basan su validez, y también su universalidad, en la cotidianidad de su aparición. Con ello me refiero a que ambas buscan la prueba del prójimo en la vida cotidiana, mismo ámbito donde éste se presenta ante un sujeto.

“Porque prójimo no son simplemente ‘los otros’: cualquier desconocido imaginario, lejano, que pueble el planeta. ‘Mi’ prójimo – siempre se trata de mi prójimo – lo es propiamente esta humanidad concreta a mi alcance; estos hombres que se aproximan, que me salen al paso, que me lo cierran; con

³ www.rae.es

quienes de alguna manera he de entenderme en la vida diaria, espiar sus intenciones, confiar, diferir, irme a las manos, en este trayecto concreto y tenso – la calle – en el que se encuentra una Humanidad que me trasciende por todas partes.”⁴

Para comprender la noción de cotidianidad, recurriré al libro *La ‘reflexión’ cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, de Humberto Giannini.

Lo cotidiano es, para él, “la vida en su totalidad visible ‘espacio-temporal’”⁵. La cotidianidad es una categoría o un modo de ser del hombre que consiste en que su transcurso deviene en reiteración silenciosa, repetición de actividades, de movimientos, de tareas, de trayectos, de maneras de actuar. “Desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar.”⁶ Cotidiano es todo aquello que sucede cada día, que se repite cíclicamente cada semana. Lo cotidiano es el antimisterio por excelencia: “ofrece el inconveniente propio de la invisibilidad de las cosas más próximas y familiares, que por el hecho de contar con ellas, de ‘tenerlas a la mano’, ni siquiera las divisamos.”⁷

Aparece así el aspecto rutinario de lo cotidiano: lo rutinario está a la base de lo cotidiano, aunque ambos conceptos no son igualables. La palabra ‘rutina’ tiene el sentido de ‘ruta’; ruta que está construida sobre un entramado de normas y costumbres, que tienen por objetivo el “[c]errar por todas partes el acceso a lo imprevisible, a lo que pudiera sobrevenir *desde fuera* y truncar la pacífica continuidad de nuestro trayecto.”⁸ Este entramado de normas es necesario para que se dé la rutina, pues la prevención de lo imprevisible, de lo externo, asegura la continuidad del regreso a ‘lo mismo’, que es la esencia cíclica de la rutina. “Vista ahora, desde su cualidad temporal, la rutina consiste en una suerte de absorción de la trascendencia del futuro, absorción en la normalidad de un presente continuo e

⁴ H. Giannini, *La ‘reflexión’ cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, p.38

⁵ *Ibid.*, p.58/59

⁶ *Ibid.*, p.29

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p.42

idéntico a sí. Caricatura de la eternidad.”⁹ ‘Lo mismo’ aquí es lo consabido, aquello que ya damos por sentado porque siempre está ahí. Pero ‘lo mismo’ no tiene sólo este sentido material; no es sólo la repetición de la ruta, la certeza de que al despertar encontraré los mismos objetos de siempre en mi velador, sino que es también aquello que fundamenta la posibilidad de la propia identidad. Para mí, yo soy lo mismo, y si no lo fuese no podría asegurar que soy la misma persona que se acostó anoche en esta cama y que hoy ha despertado en ella.

Sin embargo, la rutina no es todo lo que constituye a la vida cotidiana: ésta consta de los momentos de trabajo, que buscan asegurar la preservación de la existencia y sus comodidades, momentos que Giannini llama de ‘disponibilidad para los otros’, y de los momentos de retorno al hogar, de domingo, en que el individuo descansa de esta disponibilidad para volverse sobre sí mismo, ‘disponibilidad para sí’. Ambos son co-dependientes, pero la ‘disponibilidad para los otros’ es, en el tiempo del trabajo, una disponibilidad falsa, puesto que, en última instancia, es funcional a la preservación de la propia vida, por lo que es una especie de disponibilidad para sí. Por ejemplo, los momentos que no son trámite ni rutina, como un paseo dominical, sí son parte de la vida cotidiana. Además, hay ciertas transgresiones al entramado de normas que terminan volviéndose, aunque no rutinarias, sí cotidianas, como algún rayado que aparece en un muro, una intervención artística, etc. Es así como ‘lo mismo’ absorbe todos los ámbitos de la cotidianidad.

Sin entrar en mayores detalles, que no son pertinentes de analizar en este momento, diré solamente que Giannini considera que es posible encontrarse con Otro dentro de lo cotidiano, específicamente en la disposición dominical, por permitir ella un cese del trámite, y una contemplación de aquello que nos rodea que nos sitúa en un Presente, que ya no es intersección entre el pasado y el futuro, sino momento pleno que permite la hospitalidad para con el Otro.

“Ahora bien, el trámite (el ‘para esto’ o ‘lo otro’) (...), representa el vínculo conformativo de la mundanidad y, por tanto, segregador de un tiempo

⁹ *Ibid.*

que siempre en fuga hacia adelante, devora su pasado. Suspendido el trámite, libradas de enlaces e impuestos, liberadas de su condición objetiva, tramitadora, todas las cosas ocurren como si las cualidades del mundo – lo que hay en ellas de ‘universo’ – empezaran a relucir con su brillo propio, empezaran a hablar desde sí, a decirse, en una modalidad de recogimiento, de intimidad (...). Tiempo esencialmente ético, en cuanto común y participativo; y que dura tanto como aquella Presencia que absorbe nuestra mirada, que la sostiene en un acto indiviso y no contable: que la sujeta a Sí un instante o una eternidad.”¹⁰

Intentaré darle una vuelta de tuerca al análisis de este autor. Considero que, estando la rutina a la base de la vida cotidiana, y siendo ésta un aseguramiento para el regreso a ‘lo mismo’, lo otro o la alteridad no podrán aparecer en este ámbito. La vida cotidiana es lo que pasa cuando no pasa nada nuevo, nada a lo que no esté ya acostumbrado. Si recordamos a Lévinas cuando nos hablaba de la encarnación, de que el hecho de tener un cuerpo es garantía de una soledad originaria, que es el yugo de mi propia compañía, de la que jamás puedo escapar, comprendemos por qué el retorno a ‘lo mismo’ es lo esencial de la vida individual. Por ello planteo, en contra de Sartre y de Lévinas, que la experiencia del otro no proviene de la aparición de cualquier individuo, que la pregunta sigue abierta. Que aún hay trabajo por hacer. Pese a la validez argumental que pueda encontrar en las respuestas aquí mencionadas, lo cierto es que si recorro a las experiencias a las que ellas remiten (‘vergüenza’ y ‘responsabilidad’), la duda no parece haber desaparecido. Pues nada nuevo ocurre en una conciencia que no puede escapar de sí, nada distinto a sí mismo puede ocurrir mientras ella no busque romper con todo aquello que la sustenta. Para encontrarnos con lo Otro hemos de romper los límites de la esfera de lo mismo, transgredir en lo más profundo aquello que nos mantiene en el aislamiento, acercándonos a la línea que separa la vida de la muerte. Hemos dicho que la vida cotidiana es la vida en su totalidad visible ‘espacio-temporal’. Será necesario, pues, poner en suspensión dicho ámbito espacio-temporal para romper con las barreras de ‘lo mismo’ y estar genuinamente abiertos a una experiencia del Otro. El aislamiento al que estamos condenados en tanto individuos no puede ser

¹⁰ *Ibid.*, p.151

superado tan fácilmente: hará falta una experiencia excepcionalmente intensa para romper con él. Dicha experiencia es, por ello, inefable.

Si la vía de aproximación al otro que propongo es la del erotismo, he de definir y delimitar este concepto antes de proceder con mi investigación. Muchas cosas vienen a la mente con la palabra 'erotismo', y es necesario establecer a cuáles de ellas me referiré de aquí en adelante al mentar dicho término.

Regresemos, por un momento, a la etimología y la historia de la palabra. El erotismo, o lo erótico, es todo aquello que se le atribuía al dios Eros (Cupido en su versión latina): principalmente es el dios del amor y el sexo. El origen de esta divinidad en la cultura greco-latina es, hasta el día de hoy, un misterio. Hay tres mitos principales que describen la procedencia de Eros, y su relación con Afrodita, la diosa del amor y la belleza, a la que siempre se le asocia. En una versión, Eros es uno de los primeros dioses inmortales: en primer lugar existió el Caos y luego la encarnación de la tierra, Gea, luego el Olimpo y Tártaro, que habitaba el fondo de la tierra. Por último, Eros, "el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos."¹¹ Luego, cuando Afrodita nace de la espuma del mar emanada de los genitales cercenados de Urano (por la mano de su propio hijo), Eros le hace compañía. La particularidad e importancia de esta versión radica en que Eros aparece como uno de los primeros dioses, y motor de la existencia, siendo esto un claro indicio de la importancia que se le atribuía. El amor es, en esta versión, aquello que impera sobre todas las cosas, que ocasiona la atracción de los elementos del mundo, el deseo, por ejemplo, de un árbol por el agua, o de la tierra por el sol, pues su influjo afecta incluso a las demás divinidades. Es esta la posición que adoptan Fedro y Erixímaco en el diálogo platónico *El banquete*. Fedro defiende la versión de Hesíodo, atribuyéndole a Eros el ser el principio originario del universo, debido a que es el más antiguo de los dioses. Eros es quien inspira valor y sacrificio personal, siendo el único por el que los amantes están dispuestos a morir; sin

¹¹ Hesíodo, "Teogonía", *Obras y fragmentos*, p.115-120

embargo, para Fedro, la divinidad personifica la pasión sexual únicamente, especialmente la que se da entre dos personas del mismo sexo. Erixímaco, por su parte, considera que hay dos Eros (al igual que Pausanias, cuya versión revisaremos más adelante), uno bueno y uno malo, y que esta realidad no se da sólo en el alma humana, sino en toda la naturaleza, animada e inanimada, e incluso en las artes. En su calidad de médico, explica por este medio las combinaciones que ocurren en el mundo y en el cuerpo humano, siendo algunas de tales combinaciones guiadas por el mal Eros, dañinas para éste, y otras, beneficiosas; así explica la enfermedad y la salud. Sin embargo, no condena al Eros vulgar, que es también aquel que guía la pasión de los cuerpos, sino que lo recomienda con mesura. Su concepto de Eros se basa en la armonía, en la concordancia equilibrada de los opuestos. Se pasa del plano exclusivamente sexual al plano cósmico universal.

En la segunda versión, Eros es hijo de Poros (recurso) y Penía (pobreza)*. Se cuenta que, cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, al que asistió Poros. Luego de la cena, se acercó Penía a mendigar. Poros, embriagado por el néctar que bebían, entró al jardín de Zeus, donde se durmió. Entonces Penía decidió, guiada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros; se recostó a su lado y concibió a Eros. Es por ello que Eros es, luego, escudero y acompañante de Afrodita, pues fue engendrado en la fiesta en honor de su nacimiento, y es por lo mismo, por naturaleza, amante de lo bello. Eros es, en esta versión, siempre pobre, descalzo y sin casa, compañero de la indigencia, por tener la naturaleza de su madre; pero, de acuerdo con la naturaleza paterna, es valiente, audaz y activo, siempre al acecho de lo bello, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos. “Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está ni falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia.”¹² Es, por lo mismo, ni dios ni mortal, sino que se encuentra en el

* Al contrario de lo que se podría pensar, Poros y Penía no representan conceptos opuestos: el opuesto natural de Penía es la riqueza, representada por Pluto. Ref. nota al pie 99 de M. Martínez Hernández en: Platón, *El Banquete*, 203b (p.100)

¹² Platón, *El Banquete*, 203e

medio: es un daimon, un intermediario entre hombres y dioses. “No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre.”¹³ Es esta la versión que relata Sócrates en *El Banquete*, y de la que desprende que Eros, como deseo de belleza, no puede ser bello ni feo; como deseo de sabiduría, no puede ser sabio ni ignorante; no puede ser bueno ni malo. Sócrates agrega que Eros es deseo de poseer siempre lo bueno, pues todo deseo es deseo de posesión a futuro. Dado que por la reproducción los seres mortales buscan la inmortalidad*, y dado que la belleza los impulsa a la reproducción, Eros es, para él, el deseo de procrear en lo bello. Primero en un cuerpo bello, del que surgen los hijos engendrados, luego en un alma bella, del que surge todo tipo de creaciones bellas, luego en la Belleza en sí, del que se crea la verdadera virtud y, con ello, se alcanza la inmortalidad.¹⁴

La tercera versión es aquella que afirma que Eros es hijo de Venus y Vulcano (Afrodita y Hefesto en la versión griega). Esta versión, presentada en *El asno de oro*, de Apuleyo, se desprende del mito del amor de Cupido y Psique (amor y alma), quienes engendran a Voluptuosidad. En esta versión, Cupido aparece como un joven deslumbrantemente hermoso:

“Admira su cabeza rubia, su noble cabellera perfumada de ambrosía, su cuello blanco como la nieve, sus mejillas de púrpura, surcadas de rizos en gracioso desorden: unos le caían hacia adelante, otros hacia atrás, y su vivísimo resplandor hacía palidecer la llama de la misma lámpara; en las espaldas del dios volador se destacan sus alas blancas y resplandecientes como flores cubiertas de rocío; aunque están en reposo, el fino y delicado plumón que las ribetea se agita sin cesar en caprichoso revoloteo; el resto de su cuerpo era tan liso y brillante que no podía pesarle a Venus el haberlo traído al mundo. Al pie de su lecho estaban el arco, el carcaj y las flechas, armas propias de su divino poder.”¹⁵

¹³ *Ibid.*, p.203c/d

* Sobre la relación entre ‘erotismo’ y ‘reproducción’ se hablará más adelante, en este mismo capítulo.

¹⁴ Ref. Prólogo de M. Martínez Hernández, p.32, en: Platón, *op.cit.*

¹⁵ Apuleyo, *El Asno de oro*, p.158

Esta versión tiene la particularidad de que se presenta a Eros no sólo como un joven hermoso y seductor, sino también en su dimensión monstruosa, en la dimensión del amor que puede ser dañina. “[E]l niño alado y atrevidillo que, menospreciando la moralidad pública, armado con antorchas y flechas, recorre de noche las casas ajenas, malquista todos los matrimonios y comete impunemente los peores escándalos sin hacer nunca nada de bueno.”¹⁶ “[U]n monstruo cruel con la ferocidad de la víbora, un monstruo que tiene alas y vuela por el éter, que siembra desazón en todas partes, que lo destruye todo metódicamente a sangre y fuego, ante quien tiembla el mismo Júpiter, se acobardan atemorizadas las divinidades y retroceden horrorizados los ríos infernales y las tinieblas del Estigio”¹⁷ Contrasta especialmente con el testimonio de Agatón en *El Banquete*, quien afirma de Eros que es el más joven, bello y delicado de los dioses. Es justo (incompatible con la violencia), autocontrolado (imperando sobre todos los placeres y deseos), valiente (ni Ares se le resiste) y hábil (pues el deseo de belleza inspira todas las artes y habilidades).

Ahora bien, sea cual sea el origen que se le conceda, es especialmente importante rescatar su vínculo permanente con Afrodita, la diosa de la belleza. Es por este vínculo que se ha afirmado la existencia de dos Eros (como ya hemos mencionado), posición que toma Pausanias en el diálogo; habiendo dos Afroditas*, es necesario que haya también dos Eros.

“Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se le presente. Éste es el amor con el que aman los hombres ordinarios. Tales personas aman, en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no. (...) El otro, en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón – y es éste el amor de los mancebos -, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia.”¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, p.135

¹⁷ Palabras de Apolo en *Ibid.*, p.137

* Una es llamada Afrodita Pandemo, nacida de hombre y mujer, a la cual se le atribuye el amor carnal, y la otra es Afrodita Urania, nacida únicamente de Urano, que representa el amor más puro. Ambas genealogías de Afrodita hacen posible plantear que hay más de una y, según M. Martínez

El primer Eros, entonces, es aquel que ama los cuerpos por sobre las almas, y el segundo es aquel que privilegia un amor más puro e ideal.

Queda, por último, exponer el mito que relata Aristófanes en *El Banquete*, pues revela, si no las características del dios, sí una concepción del amor. Cuenta Aristófanes que, originalmente, los seres humanos tenían una forma completamente distinta: eran como esferas, con cuatro piernas y cuatro brazos, y dos rostros perfectamente iguales. Tres eran los géneros de la especie humana: el masculino, descendiente del Sol, que parecían dos hombres pegados por la espalda; el femenino, descendiente de la Tierra, con el aspecto de dos mujeres unidas; y el andrógino, descendiente de la Luna, que participaba de ambos. “Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses.”¹⁹ Ante el orgullo de los hombres, los dioses decidieron darles una lección, puesto que no podían matarlos, pues necesitaban quien los adorase. Dijo entonces Zeus: “los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo (...) los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna.” Así lo hizo, y Apolo juntó la piel de las heridas y las amarró en el centro, razón por la cual nuestra especie tiene hoy en día un ombligo.

“Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo.”²⁰

Hernández, hay evidencia de templos construidos en honor a ambas, lo que sugiere que no es una mera equivocación en la historia. Ref. Platón, *op.cit.*, 180d; nota al pie 45, en *Ibid.*, p.61

¹⁸ *Ibid.*, 181b/c

¹⁹ *Ibid.*, 190b

²⁰ *Ibid.*, 191c/d

Así, cuando cada uno encuentra a su auténtica mitad, quedan tan maravillados que no quieren separarse jamás, y no pueden decir qué desean uno del otro realmente, pues, ciertamente, no es el contacto de las relaciones sexuales el que buscan. Y si se les preguntara cuál es su deseo más profundo, si Hefesto les preguntase si desean estar tan juntos que no se separasen jamás en toda la vida, si les ofreciera fundirlos y soldarlos en uno solo, cada uno de ellos creería haber escuchado lo que anhelaba. “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad.”²¹ Esta concepción del amor ha sido la causa de muchas ideas que imperan hoy en día en el amor romántico, como la idea de las almas gemelas o de las medias naranjas, o de la otra mitad.

Si parece que esta revisión del origen y las características del dios Eros pudiese ser inútil al propósito de este trabajo, no podemos olvidar que cualquier caracterización que se haga de Eros es una caracterización del erotismo como tal. Pasemos ahora a delimitar la definición del término ‘erotismo’.

Para ello introduciré al pensador francés Georges Bataille, quien dedicó la mayor parte de sus esfuerzos filosóficos y literarios al análisis del fenómeno del erotismo. En primer lugar, quiero hacer la distinción entre los conceptos de ‘erotismo’ y ‘sexualidad’. Bataille se ha preocupado encarecidamente de separar ambos términos, estableciendo mediante esta distinción (y otras como el trabajo*) la diferencia entre hombre y animal. “La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos.”²² Así, el erotismo se definiría por la independencia del goce erótico con respecto de la reproducción considerada como fin.** Ello no implica que toda

²¹ *Ibid.*, 193a

* El tema del trabajo será tratado en el siguiente capítulo.

²² G. Bataille, *op.cit.*, p.15

** Aunque el sentido fundamental de la reproducción es el mismo que el del erotismo: la búsqueda de la continuidad. Sobre ello volveré en el siguiente capítulo.

actividad sexual humana pueda ser caracterizada como erótica; “lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal.”²³ Según Bataille, el ser humano se caracteriza entre los animales por una tendencia a no aceptar simplemente lo que la naturaleza le da. Confecciona herramientas para suplir sus propias faltas, cambia su entorno para obtener de él aquello que necesita, fantasea mundos posibles, pero además de aquello que le es externo, también niega su propia animalidad. La voluptuosidad y el placer se pueden dar sólo en el negarse a una satisfacción inmediata de la necesidad sexual.²⁴ El placer, en la conducta erótica más allá de la sexualidad animal, viene dado por la demora de la satisfacción, y propongo que ésta es una característica principal del erotismo; el erotismo es esencialmente juego.* En el erotismo, dos seres humanos completamente distintos, con gustos y fantasías diferentes, es decir, con vidas interiores diferentes, deben relacionarse y coordinarse, improvisadamente, en una situación común.** “Nada menos animal que la voluptuosidad: sólo gozamos verdaderamente, *humanamente* en la medida en que todo lo posible entre en juego.”²⁵ De la sexualidad se puede esperar un resultado muy poco variable, del erotismo se puede fantasear e imaginar cualquier resultado. Es también juego porque nos permite ser, por un instante, aquello que jamás seremos en público, nos permite explorar en nuestros gustos más ocultos, jugar a ser quien queramos. “Hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales. El erotismo deja entrever el *reverso* de una fachada cuya apariencia correcta nunca es desmentida; en ese *reverso* se revelan sentimientos, partes del cuerpo y maneras de ser que comúnmente nos dan *vergüenza*.”²⁶

²³ *Ibid.*, p.33

²⁴ Ref. *ibid.*, p.221

* Sobre este punto volveré en el siguiente capítulo.

** El concepto de ‘vida interior’ como fundamentación del deseo será introducido más adelante.

²⁵ *Id.*, *Lo que entiendo por Soberanía*, p.59

²⁶ *Id.*, *El Erotismo*, p.115

Ahora bien, establecida esta distinción, podría entenderse que el erotismo y la pornografía tienen más cercanía; en efecto, en ambos la reproducción deja de ser el objetivo del ejercicio y en ambos se trata de salir de lo habitual, mostrar otra cara, dar rienda suelta al deseo y la imaginación. Pero no es así. Lo pornográfico trata siempre de una satisfacción personal; el otro es un mero instrumento para el placer propio, una herramienta, un objeto, un ser plástico e inflado. En la sociedad de lo pornográfico, el otro es susceptible de ser consumido. Y ello implica una total pérdida de su posición de alteridad; en una situación sujeto-objeto, el objeto siempre puede ser asimilado, pero un sujeto, al ser independiente, no puede serlo. Es esta la posición de Byung-Chul Han, que ve en lo pornográfico un reflejo de la sociedad de consumo y del narcisismo, donde el otro, en su exhibicionismo sin misterio, pierde todo carácter de alteridad. Es por esto que una aproximación al otro jamás sería posible mediante el erotismo si lo igualáramos a lo pornográfico. Debemos creer al menos que hay un otro separado e independiente de mí, con el que me relacionaría mediante el erotismo. Si después su alteridad queda refutada por otros motivos, que así sea.

“El amor se positiva hoy como sexualidad, que está sometida, a su vez, al dictado del rendimiento. El sexo es rendimiento. Y la sensualidad es un capital que hay que aumentar. El cuerpo, con su valor de exposición, equivale a una mercancía. El otro es sexualizado como objeto excitante. No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir. En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentado en objetos sexuales parciales. No hay ninguna personalidad sexual.”²⁷

Quiero postular que en el amor no se parte de la base de la objetividad del Otro, sino que se lo considera sujeto desde un principio (independiente de que luego pueda ser reconsiderado este *status*), y es por ello que me parece el camino más probable para encontrar a un Otro real. Todos los que no amo pueden ser herramientas para mi felicidad; de todas las personas del mundo las más difíciles de asumir como posiblemente autómatas son mis seres queridos; es por ello que

²⁷ B-Ch Han, *op.cit.*, p.13

partiré del amor como primer criterio de selección de aquellas experiencias que me permitan una aproximación significativa al Otro.

Habiendo seleccionado todas aquellas experiencias que participan del amor (el amor fraternal, el amor paternal, el amor amistoso, el amor romántico, el amor por un animal, etc.), hemos de reducir nuestra búsqueda a una experiencia particular. Para ello recurriremos a Bataille. De manera similar a lo planteado por Lévinas (aunque no con la misma profundidad filosófica, u ontológica, si se quiere), Bataille afirma la soledad primera de todo individuo; esta soledad originaria no afecta sólo al hombre como hipóstasis, como en el caso lévinasiano, sino también de todo ser sexuado. Este encierro dentro de los límites del ser propio, que es el mismo que nos ha hecho retornar a la pregunta por el solipsismo, nos hace imposible una conexión real con un prójimo. Es por ello que la experiencia que buscamos es una que permita disolver los límites del ser 'discontinuo'. Con 'discontinuo' se refiere al hecho de su particularidad, de que comienza y termina en sí mismo y permanece separado de lo demás. Bataille planteará que todo ser, al ser particular, es discontinuo; sin embargo, esta discontinuidad es una ilusión impuesta por el hecho de estar vivos; en efecto, en la muerte, todos los seres retornan a la continuidad del ser, a la unidad del todo. "Sólo el ser discontinuo muere; la muerte revela la mentira de la discontinuidad."²⁸ Si la muerte es la única salida del yugo de la discontinuidad, hemos de buscar aquella experiencia que nos permita emular o acercarnos lo más posible al sentimiento de continuidad, puesto que, como dice Bataille: "De la continuidad del ser, me limito a decir que, en mi opinión, no es *conocible*, aunque, bajo formas aleatorias, siempre en parte discutibles, de ella nos es dada una *experiencia*."²⁹ El sentimiento de continuidad está profunda e indisolublemente unido a la experiencia de lo sagrado; "lo divino es la esencia de la continuidad."^{30*} Cualquier experiencia del amor es aquí insuficiente; la intensidad necesaria para imitar el sentimiento de la muerte supera con creces cualquier

²⁸ G. Bataille, *El Erotismo*, p.103

²⁹ *Ibid.*, p.28

³⁰ *Ibid.*, p.124 * Acerca de 'lo divino' hablaré en el siguiente capítulo.

sentimiento que podamos tener cotidianamente. “El trance erótico es también el más intenso (exceptuando, si se quiere, la experiencia de los místicos). De modo que está situado en la cima del espíritu humano.”^{31*}

Buscamos la salida de sí, el encuentro con un otro. Para ello, hemos de encontrar el momento en que la individualidad se ve puesta en juego.

“[La actividad sexual es] la crisis del ser: el ser tiene la experiencia interior de ser en la crisis que lo pone a prueba. La crisis del ser es su entrada en el juego, es un pasaje que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.”³²

Sólo el erotismo posee, según Bataille, el secreto para abordar la muerte cara a cara, y ver en ella la abertura a la continuidad perdida, “imposible de entender y de conocer”³³. “El Eros -según Byung-Chul Han- arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro.”³⁴

Llegamos aquí al momento de caracterizar al erotismo, ya no por negación, sino por sí mismo. El erotismo es para mí - y así será considerado en ulteriores menciones a lo largo de la presente tesis – igualable al concepto de ‘amor sensual’. Es decir, erotismo como derivación de la sexualidad, con toda la carga corporal que ello implica, pero no entre dos individuos cualquiera, sino entre dos que se tengan amor mutuo. Cuando hablo de amor **no me refiero al amor romántico necesariamente**; una relación erótica con un amigo es igualmente significativa que la relación entre dos esposos, amantes, pololos o novios (para los propósitos de esta tesis, no en general). He comprendido aquí amor en tanto cierto nivel de conocimiento del otro**, de confianza con él y de anhelo de su persona. Hablo del

³¹ *Ibid.*, p.277 * Sobre las diferencias y similitudes entre la experiencia mística y la erótica se tratará, también, en el siguiente capítulo.

³² *Ibid.*, p.107

³³ *Ibid.*, p.29

³⁴ B-Ch. Han, *op.cit.*, p.6

** Por ‘conocimiento’ no debe entenderse aquí aquello que hemos comprendido en términos de luz, sino en el sentido de la familiaridad. ‘Conozco’ al otro sabiendo que prefiere los sabores dulces a los salados, porque es eso lo que me ha expresado en su actuar y su hablar.

amor por el otro en tanto individuo (en este sentido, mi concepto de amor se acerca mucho al de 'afecto', en tanto entrega).

El concepto de 'erotismo' (o de amor sensual), puede separarse entonces en dos vertientes, dos momentos (y, en tanto momentos, no son independientes uno del otro; uno siempre remite al otro): aquello que llamaré 'lo sensual', por un lado, y 'lo afectivo', por el otro. Bataille los denomina 'erotismo de los cuerpos', y 'erotismo de los corazones', respectivamente; pese a que no explica realmente a qué refiere específicamente cada nombre, se comprende a lo largo del texto que refiere a los mismos momentos que he expuesto aquí. Esta distinción no es particularmente novedosa: ya en *El Banquete* de Platón, Pausanias plantea la existencia de dos Eros, uno que es amor de los cuerpos bellos, otros que es amor de las almas bellas, como ya expuse anteriormente.

Es a partir de esta distinción que planteo las dos vías que corresponden a los dos siguientes capítulos. En la experiencia erótica, el Otro se me manifestará por medio de lo corporal y por medio de lo afectivo, y es la combinación de ambas experiencias la que me entregará la certeza de su alteridad. Si dejamos al amor fuera, peligramos de caer en lo pornográfico o en lo violento; si desistimos de lo sensual corporal, podemos confundir al otro con una proyección de la propia mente.

Capítulo 3

Lo sensual (lo corporal)

“El ser, las más de las veces, parece dado al hombre fuera de los movimientos de la pasión. Diré, por el contrario, que jamás debemos representarnos al ser fuera de esos movimientos.”¹

2



¹ G. Bataille, *El Erotismo*, p.16

² Anónimo, 1920

Buscamos la experiencia capaz de romper con el régimen del yo, mediante la cual podamos establecer, más allá de toda duda, una conexión real con un otro. La primera vía que recorreremos será la de lo sensual; guiados por la experiencia del deseo, el placer y la voluptuosidad comprenderemos cómo el otro se nos hace presente en tanto carne. Pero la corporalidad que se revela en este proceso remite a la conciencia del otro individuo; la experiencia de lo sagrado en el erotismo nos asegurará que el Otro es realmente otro. Por último, descubriremos cómo el erotismo suspende el tiempo y espacio habituales, lo que lo confirma como una experiencia capaz de romper con la cotidianidad y la repetición de lo igual. La apuesta es tejer un texto en el que cohabitan pacíficamente Bataille, Giannini, Sartre, Lévinas, Han y otros, pero ello en la medida en que siguen un hilo conductor trazado por mí.

Encarnación erótica

“El cuerpo es simplemente un alma. Un alma arrugada, grasa o seca, peluda o callosa, áspera, flexible, crujiente, graciosa, flatulenta, irisada, nacarada, pintarrajeada, cubierta de organdí o camuflada de caqui, multicolor, cubierta de mugre, de llagas, de verrugas. Es un alma en forma de acordeón, de trompeta, de vientre de viola.”³

La cita anterior, del pensador francés Jean-Luc Nancy, nos invita a que hagamos el siguiente ejercicio mental. Tomemos conciencia, por un minuto, de lo que ocurre con nuestros cuerpos. Sintamos el contacto de nuestros pies con los calcetines, la rigidez de nuestros zapatos, el peso que ejercen sobre el suelo; notemos en qué posición están nuestras piernas, si se tocan entre ellas o no, si están estiradas o no, sintamos el contacto de nuestros muslos con el asiento, de nuestra espalda contra el respaldo, acolchonado o duro; sintamos el roce de nuestra polera en el pecho, y la caída de nuestro pelo (quien lo tenga) sobre los hombros. Nuestro cuerpo pareciera sentirse distinto ahora que tomamos conciencia de él. Y

³ J-L. Nancy, “58 indicios sobre el cuerpo”, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, p.17; indicio nº18

es que en la vida cotidiana, nuestro cuerpo pareciera funcionar casi por inercia, ejecutando inmediatamente las instrucciones de la conciencia, pero como si estuviese separado de ella, como si nuestro yo estuviese escondido detrás de los ojos, en algún lugar de nuestra nuca, y los brazos, las piernas, los dedos de los pies no fuesen nuestros. La mayor parte del tiempo estamos cerrados sobre nosotros mismos, sin tomar conciencia real de lo que nos rodea. Claro que estamos en constante interacción con el mundo, y por lo tanto en una relación de intencionalidad para con él (aún si este mundo fuese imaginario); debemos satisfacer ciertas necesidades como lo son el comer, respirar, hidratarse, descansar, y debemos cumplir ciertas obligaciones como el ir a clases; pero todo ocurre como si se tratase de un sueño, no somos conscientes de nuestro cuerpo hasta que nos proponemos describirlo, hasta que algo rompe con la continuidad de la vida cotidiana. En cuanto nos hacemos conscientes de nuestra corporalidad, es como si nuestro cuerpo comenzara recién a existir para nosotros, dentro de un mundo, de un mundo con otros cuerpos. El cuerpo propio es, entonces, como dice Sartre, “la contingencia de la cual huye el Para-sí hacia posibles que le son propios”⁴, es decir, la facticidad que el yo ignora en la vida cotidiana, en tanto que éste se encuentra volcado hacia lo que hay que hacer en el mundo, transcendido por sus posibilidades, siempre proyectado hacia el futuro.

La primera aproximación que hacemos en nuestras vidas hacia nuestro cuerpo se da mediante el juego. Como niños, tocamos nuestros pies, nuestro ombligo, y descubrimos que ese cuerpo que nos aparece como un objeto es en verdad **nuestro**, que es parte de nosotros mismos. “La cosa física se anima, o lo que es más exacto, continúa siendo lo que era, el acontecimiento no la enriquece, pero una potencia exploradora viene a posarse sobre ella o a habitarla.”⁵ Mi mano, representante de mi subjetividad en el mundo externo, toca a un supuesto objeto, que se descubre ‘cosa que siente’ o, con Merleau-Ponty, ‘sujeto-objeto’⁶.

⁴ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.531

⁵ M. Merleau-Ponty, “*Fenomenología...*”, p.110

⁶ Ref. *Id.*, *Signos*, p.203

“El cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior en acto de ejercer una función de conocimiento, trata de tocarse tocando, bosqueja «una especie de reflexión» y esto bastaría para distinguirlo de los objetos, de los cuales, sí, puedo decir que «tocan» mi cuerpo, pero sólo cuando está inerte, sin que le sorprendan nunca, pues, en su función exploradora.”⁷

Empero, tocar mi propia pierna es una mera grieta en la cotidianidad; la esfera del yo se ha reafirmado, en vez de abrirse, que es lo que buscábamos: la soledad originaria sigue intacta. Ha de aparecer otro, que afirmándome me desdibuje, que se afirme como otro cuerpo en conexión con mi cuerpo y me haga salir de mí para ir a su encuentro. Este otro particular aparece en el deseo.

El deseo se fundamenta, esencialmente, en el hecho de que somos seres *sexuados*. Sartre se preguntará si nuestro ser sexuado es una característica contingente del ser humano, dada por el hecho de que poseemos un sexo, o si es al revés: “¿Y si fuera a la inversa? ¿Si el sexo no fuera sino un instrumento y como la *imagen* de una sexualidad fundamental? ¿Si el hombre no poseyera un sexo sino porque es originaria y fundamentalmente un ser sexual, en tanto que ser que existe en el mundo en conexión con otros hombres?”⁸ También Nancy concuerda al comprender el hecho de ser sexuados como una característica esencial:

*“No hay cuerpo unisex como se dice hoy de ciertas prendas. Por el contrario, un cuerpo es de parte a parte también un sexo: también senos, un pene, una vulva, testículos, ovarios, características óseas, morfológicas, fisiológicas, un tipo de cromosoma. El cuerpo es sexuado por esencia. Esta esencia se determina como la esencia de una relación con la otra esencia. El cuerpo se determina así como esencialmente relación, o en relación. El cuerpo se relaciona con el cuerpo del otro sexo.”*⁹

Es importante notar este hecho, pues nos habla de un indicio primero de la existencia de otros y de la posibilidad de relacionarnos con ellos, indicio más evidente por cuanto que se anuncia en nuestro propio cuerpo. El deseo, entonces, que tengo por otro, o que descubro que no puedo tener, o que otro manifiesta por mí, “me descubre *a la vez mi ser-sexuado y su ser sexuado, mi cuerpo y su cuerpo*

⁷ *Id.*, “*Fenomenología...*”, p.110/111

⁸ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.524

⁹ J-L. Nancy, “58 indicios ...”, p.34; indicio n°59

como sexo.”¹⁰ Podríamos darnos por satisfechos con este indicio; en efecto, encontramos en nosotros mismos una estructura fundamentalmente dirigida a la conexión con otro, lo que sería suficiente para afirmar que hay tales otros y que la relación con ellos es posible. El nexo fundamental entre las conciencias, que buscaba Sartre*, aparece como un nexo fundamental entre cuerpos. Sin embargo, y dejando de lado que la conexión con otro cuerpo no nos asegura la conciencia del otro sin lugar a dudas, el problema práctico que ofrece esta solución es que limita las relaciones posibles a relaciones heterosexuales, siendo que una relación homosexual que cumpla con las mismas características que aquí expongo (principalmente la presencia de amor) es igualmente válida como constatación de la existencia de un prójimo.

El deseo es deseo de Otro, de otro humano. Pero, ¿deseo de qué? ¿Deseo de apropiación, de posesión? ¿O es, por otra parte, deseo de placer, de supresión del deseo? Para Sartre, es claro que la supresión del deseo que viene dada por el contacto carnal no puede ser su objetivo, pues ello implicaría una reflexividad que no puede estar presente en el deseo, un ponerse a sí mismo el deseo como objeto que debe ser suprimido; en efecto, el deseo es una forma de conciencia irreflexiva, de conciencia ‘no posicional de sí’. En la conciencia ‘no posicional’, mis actos no son conocidos por un yo que habite en dicha conciencia, sino que yo los soy; es pura intencionalidad, puro perderse en el mundo. Es por lo mismo que se dice que el deseo nos invade, nos trastorna.

Podría decirse que es deseo de un cuerpo, pero esta definición sería incompleta. Lo que se desea no es un brazo ni una pierna; un seno descubierto o el contorno de una cadera pueden perturbar nuestra tranquilidad, pero lo que revelan es su remisión al cuerpo como totalidad orgánica. Y aún dirá Sartre que no se desea tampoco el cuerpo completo por sí mismo, sino el cuerpo ‘en situación’: un movimiento grácil, una mirada coqueta, una forma de desparramarse en la cama. Nancy se refiere a esta misma idea en sus *58 Indicios sobre el cuerpo*:

¹⁰ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.525

* Volver a página 19

“Nada es más singular que la descarga sensible, erótica, afectiva que ciertos cuerpos producen sobre nosotros (o bien, inversamente, la indiferencia en que nos dejan ciertos otros). Tal conformación, tal tipo de ligereza, tal color de pelo, un aspecto, cierta distancia entre los ojos, un movimiento o un dibujo del hombro, del mentón, de los dedos, casi nada, pero un acento, un pliegue, un rasgo irremplazable... No es su alma, sino el *espíritu* de un cuerpo: su punta, su firma, su olor.”¹¹

Aquella descarga sensible, el despertar del deseo en nosotros responde, pese a manifestarse por un objeto exterior, a la ‘interioridad del deseo’, en términos de Bataille. “La elección de un objeto depende siempre de los gustos personales del sujeto”¹²; éste debe afectarnos en nuestro interior. Por esta razón he considerado las relaciones homosexuales tanto como las heterosexuales para el presente estudio: lo importante no es qué se elige, sino el hecho de que se elija aquello que nos conmueve en lo más íntimo.

Ahora bien, lo que se desea es el cuerpo que remite a la conciencia, que nos revela la ‘vida’ que lo habita, no el cuerpo en sí mismo, vacío. Cabe decir que la conciencia que se nombra aquí aparece aún sólo como ‘propiedad’, en términos de Sartre, como escurrimiento del mundo hacia un ‘objeto privilegiado’. “La conciencia permanece siempre, pues, en el horizonte del cuerpo deseado: constituye su *sentido* y su unidad. Un cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación con la conciencia en su horizonte: tal es el objeto al cual se *dirige* el deseo.”¹³ Dice Sartre que el deseo busca apropiarse de este Otro en su objetividad: “Mi tentativa original de apoderarme de la libre subjetividad del Otro a través de su objetividad-para-mí es el *deseo sexual*.”¹⁴. Veremos más adelante, con Bataille, que esto puede ser puesto en duda.

Volvamos a fijar nuestra atención sobre el sujeto del deseo. Hemos dicho, con Sartre, que el deseo es conciencia ‘no posicional de sí’. Sin embargo, no podemos igualarlo a cualquier experiencia que se considere dentro de este tipo de

¹¹ J-L. Nancy, “58 indicios ...”, p.24; indicio n°38

¹² G. Bataille, *El Erotismo*, p.33

¹³ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.528

¹⁴ *Ibid.*, p.523

conciencia; en efecto, la conciencia deseante difiere de la conciencia cognoscitiva o de cualquier otra no sólo por su objeto, sino porque desear implica un sumergimiento absoluto del sujeto en ese deseo, implica un cambio radical en su manera de existir. Sartre dirá que el deseo no llega al sujeto como llega el calor a una olla que se acerca al fuego, no se produce de manera que el sujeto permanezca indiferente e inalterado, pues el deseo es esencialmente ‘turbación’; desear es elegirse deseo, dejarse arrastrar por el deseo. Hablamos de ‘turbación’ en tanto el deseo me hace ser en otro plano de la existencia.

“[E]l deseo me *pone en compromiso*: soy cómplice de mi deseo. O, más bien, el deseo es íntegramente caída en la complicidad con el cuerpo. No tiene cada cual más que consultar con su propia experiencia: sabido es que en deseo sexual la conciencia está como empastada; parece que uno se deja invadir por la facticidad, deja de rehuirla y se desliza hacia un consentimiento pasivo al deseo. En otros momentos, parece que la facticidad invade la conciencia en su propia huida y la hace opaca a sí misma.”¹⁵

Llevemos nuestra imaginación al recuerdo del deseo. Recordemos cómo sabe un beso, cómo los labios, que cotidianamente olvidamos, se hinchan y se vuelven carnosos y blandos, cómo cosquillean al contacto con otros labios. Recordemos el impulso instintivo de recorrer al otro con las manos, de acariciar sus brazos y su cuello, sintamos la suavidad de su piel bajo los dedos, la aspereza de su barba o la textura de sus senos. Sintamos el temblor de las rodillas, la curvatura de la espalda, cómo se agita la respiración. Sintamos la oscuridad profunda de cerrar los ojos. Recordemos cómo todo lo demás deja de existir, cómo no hay que pensar, no hay que preocuparse, cómo la vida cotidiana se suspende. Recordemos cómo nuestro cerebro se va sintiendo lento y pastoso, cómo los cuerpos son lo único que existe, cómo la sensación nos colma por completo. Esta caída en la complicidad con el cuerpo, este afloramiento de la conciencia a la superficie del cuerpo, que embota la conciencia cognoscente y vuelve al sujeto pura intencionalidad, puro sentir, es lo que llamamos, con Sartre ‘encarnación’. Lévinas precisa: “Lo carnal, (...) no se confunde ni con el cuerpo [objeto]– objeto del fisiólogo -, ni con el cuerpo

¹⁵ *Ibid.*, p.530

propio del «puedo», ni con el cuerpo-expresión, asistencia a su manifestación, o rostro. (...). En lo carnal (...), el cuerpo deja el orden del ente.”¹⁶ Asistimos, en la encarnación, a la manifestación de un tercer régimen de ser, que no consiste ni en ser cuerpo-objeto ni cuerpo propio. Y dicha encarnación no puede ocurrir sin el consentimiento de la conciencia, según Bataille; sabido es que la más pequeña distracción es capaz de romper el hechizo del deseo sobre nosotros y devolver a la conciencia a su rincón habitual. “El ser en verdad se divide, su unidad se quiebra y ya desde el primer instante de la crisis sexual. En ese momento, la vida pletórica de la carne topa con la resistencia del espíritu. Ni el acuerdo aparente basta; la convulsión de la carne, más allá del consentimiento, exige silencio, pide la ausencia del espíritu.”¹⁷ Decíamos que en la vida cotidiana la conciencia huye de su facticidad: el cuerpo aparece como una serie de herramientas a mi alcance, pero que no reconozco como partes de mi propia subjetividad. ‘Encarnación’ significa, por el contrario, como dice Sartre, que la conciencia se hace carne, que “se deja ir al cuerpo, *quiere ser* cuerpo y nada más que cuerpo”¹⁸. Incluso -agrega-, con la conciencia en suspensión se suspende la vida como proyección y trascendencia hacia un futuro; el cuerpo es mero ser-ahí, presente absoluto.* Mi propio cuerpo se me revela en el deseo que siento por otro, es el deseo el que me empuja a hacerme ‘carne’:

“Y ello no en tanto que este cuerpo es *instrumento* o *punto de vista*, sino en tanto que es pura facticidad, es decir, simple forma contingente de la necesidad de mi contingencia. *Siento* mi piel y mis músculos y mi aliento, y los siento no para trascenderlos *hacia* algo, como en la emoción o el apetito, sino como un *datum* vivo e inerte; no simplemente como el instrumento dócil y discreto de mi acción sobre el mundo, sino como una *pasión* por la cual estoy comprometido en el mundo y en peligro en el mundo.”¹⁹

¹⁶ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.268

¹⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p.111

¹⁸ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.531

* Mayor desarrollo del tema del ‘presente absoluto’ en el tercer acápite del presente capítulo.

¹⁹ *Ibid.*, p.531

Ocurre que, en el encenagamiento de la conciencia, ella se sume como en un sueño, desaparece todo pensar, y es sustituido por un mero hacer; la reflexión, el análisis, el conocimiento no pueden entrar en un cuerpo hecho carne. Y si entran, lo devuelven a su estado de mero cuerpo. Bataille coincide plenamente en este punto con Sartre:

“...la convulsión erótica: libera unos órganos pletóricos cuyos juegos se realizan a ciegas, más allá de la voluntad reflexiva de los amantes. A esa voluntad reflexiva la suceden los movimientos animales de esos órganos hinchados de sangre. Una violencia, que la razón deja de controlar, anima a esos órganos, los hace tender al estallido y súbitamente estalla la alegría de los corazones al dejarse llevar por el rebasamiento de esa tormenta. El movimiento de *la carne* excede un límite en ausencia de la voluntad. La *carne* es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia.”²⁰

Encarnado, sumido en el vértigo del Para-sí ante su propio cuerpo, mi deseo se encamina **hacia** el cuerpo ajeno, según Sartre. Por lo mismo, propone Bataille que “[l]a relación sexual misma es comunicación y movimiento, su naturaleza es la de la fiesta y, por ser esencialmente comunicación, provoca desde un primer momento un movimiento hacia afuera.”²¹ Continúa Sartre, diciendo que la encarnación busca provocar el deseo del Otro por mí; mi cuerpo hecho carne es una especie de invitación. Como fenómeno físico, el deseo se manifiesta de diversas maneras visibles (erección del pene, inflamación del clítoris, turgencia de los pezones, aumento de temperatura, etc.), que a la vez manifiestan este cuerpo como carne y como deseable. El fenómeno físico que acompaña a la encarnación se caracteriza por no poder ser provocado voluntariamente y, por ello, no poder ser instrumentalizado, y es esa misma característica la que lo significa como el encenagarse de la conciencia en el cuerpo. “Me hago carne para fascinar al Otro por mi desnudez y para provocar en él el deseo de mi carne, justamente porque este deseo no será, en el Otro, nada más que una encarnación semejante a la mía. Así, el deseo es un envite al deseo.”²² Lo que busco es la encarnación del Otro,

²⁰ G. Bataille, *El Erotismo*, p.97

²¹ *Ibid.*, p.214

²² J-P. Sartre, *op.cit.*, p.540

busco que su conciencia se expanda por su cuerpo y asome por sus ojos, busco, acariciando su piel, acariciar también su conciencia. En el deseo no basta con perderse uno mismo en la carne; uno se regocija en ver al otro derretido por el disfrute, en ver una mirada perdida que no tiene vestigio alguno de preocupación, sino el mero reflejo del placer. Y lo que busco es alcanzar al Otro en su plenitud, no quiero tocar una pierna, no quiero acariciar un saco de órganos, sino a un Otro, una libertad, un sujeto.

“Se trata, ya que no puedo captar al Otro sino en su facticidad objetiva, de hacer enviscar su libertad en esa facticidad: es preciso hacer que su libertad esté “cuajada” en ella, como se dice de una leche que ha “cuajado”; de modo que el Para-sí del Prójimo acuda a aflorar a la superficie de su cuerpo y se extienda por todo él, para que yo, al tocar ese cuerpo, toque por fin la libre subjetividad del otro.”²³

Así explica Sartre el sentimiento de la encarnación, sentimiento que, como vimos en el primer capítulo, Kundera expone de manera muy bella: “[A]qué era un momento de embriaguez: el alma salía a la superficie del cuerpo como cuando los marinos salen de la bodega, ocupan toda la cubierta, agitan los brazos hacia el cielo y cantan.”²⁴

Ahora, es necesario que yo me encarne también, pues, según Sartre, “la facticidad del Otro (su puro ser-ahí) no puede darse a mi intuición sin una modificación profunda de mi propio ser.”²⁵ Y quiero que el Otro se resuma en pura carne porque ello me permite asegurar que el Otro estará fijo en su carnalidad y no podrá trascender mi propia libertad. Es necesario que yo le asegure que soy carne para que él se encarne, pues encarnarse es, en palabras de Sartre, “renunciar para sí mismo a ser aquel que establece los puntos de referencia y despliega las distancias, es hacerse pura mucosa”²⁶, y su encarnación me asegura que puedo estar encarnada con tranquilidad. Sartre dirá, además, que el sentido de buscar la encarnación del otro será la apropiación de su libertad por medio del cuerpo en que

²³ *Ibid.*, p.537

²⁴ M. Kundera, *op.cit.*, p.20

²⁵ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.538

²⁶ *Ibid.*, p.540

se extiende; más adelante explicaré por qué considero que una ‘apropiación’ del otro no es posible.

Analicemos, ahora, el fenómeno de la caricia. Para Sartre, la caricia busca ser, más que contacto, ‘modelación’. Bajo mis dedos acariciantes, el cuerpo del otro se torna carne. “La caricia es el conjunto de las ceremonias que *encarnan* al Otro”²⁷; en la caricia dejo de captar al otro en situación, y el otro deja de trascenderse hacia sus posibilidades y hacia el objeto: la caricia hace aparecer la carne del otro no sólo para mí, sino para él. Y lo mismo ocurre a la inversa: no siento mis labios por mí misma, sino porque el otro los besa, todos los miembros de mi cuerpo, cada célula de mi piel se me hace más presente que nunca, y no por mí misma y para mí, sino mediante el otro y para ambos. “Así, la revelación de la carne ajena se hace por mi propia carne; en el deseo y en la caricia que lo expresa me encarno para realizar la encarnación ajena; y la caricia, al *realizar* la encarnación del Otro, me descubre mi propia encarnación (...). De esta suerte aparece verdaderamente la *posesión como doble encarnación recíproca*.”²⁸ Dado que, al tocar al otro y hacer nacer por medio de su placer su cuerpo como pasividad tocada, mi cuerpo se hace carne para tocarlo y es, por ello, también pasividad, mi cuerpo se acaricia en el cuerpo del otro. Soy, a la vez, agente de la caricia y receptor de la misma: en la caricia erótica parecieran desdibujarse los límites entre agente y receptor, y mientras acaricio soy acariciada por esa misma caricia. En palabras de Merleau-Ponty, “yo puedo sentirme tocado del mismo modo y al mismo tiempo que tocante”²⁹.

Lévinas también considera a la caricia más allá del contacto que significa; “[e]l contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca.”³⁰ La caricia es, para él, búsqueda permanente, no de contacto ni de suavidad, sino de algo que no se sabe qué es. Y este desconocimiento le es esencial, la caricia es como un juego, “un juego

²⁷ *Ibid.*, p.532

²⁸ *Ibid.*, p.533

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p.129

³⁰ E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.132/133

absolutamente sin plan ni proyecto”³¹, precisamente porque carece de porvenir: no es posibilidad.* “Está hecha del aumento del hambre, de promesas cada vez más ricas que abren nuevas perspectivas sobre lo inaprensible. Se alimenta de innumerables hambres.”³²

¿Y qué es aquello acariciado, que no puede tocarse? Lévinas no lo aclara, pero podemos recurrir a Nancy para dilucidarlo. Es interesante notar que lo que se acaricia es la piel: la piel es, en nuestro cuerpo, el límite absoluto entre el ‘adentro’ y el “afuera”. Jamás se toca lo que se quiere tocar, sólo puede tocarse su límite:

“El cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Mas la verdad, es la piel. Está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada al afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad. La piel toca y se hace tocar. La piel acaricia y halaga, se lastima, se despelleja, se rasca. Es irritable y excitable.”³³

El cuerpo del otro es impenetrable, y sólo puedo tocar su límite exterior, pero jamás lo que oculta. Según Nancy, sólo puede ser penetrado en la herida desgarradora, en la violencia sangrienta que expone las vísceras al aire, pero no en la penetración sexual, pues ella es un mero tocar que empuja el límite un poco más allá. Siempre permanecemos ‘fuera’ de aquello que tocamos. Lo que queremos tocar es al otro en su libertad, al otro en su ‘interioridad’, pero jamás podemos superar el límite impuesto por la piel y la subjetividad.

Conviene pasar ahora al análisis del placer y la voluptuosidad. Pues, para algunos autores, la voluptuosidad continúa lo que el deseo había comenzado, mientras para otros es éste el término del deseo y su fracaso.

Comencemos con Sartre. Para él, el placer es la muerte y el fracaso del deseo. Muerte porque es no sólo su culminación, sino también su término;

³¹ *Ibid.*, p.133

* Sobre esto hablaremos en el acápite dedicada al instante.

³² E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.133

³³ J-L. Nancy, “58 indicios ...”, p.32; indicio nº54

argumenta el francés que, efectivamente, en el organismo el placer del orgasmo y la eyaculación hacen que cese la erección, símbolo de la encarnación. Quizás la visión de Sartre sea un poco limitada en este punto, pues no se puede afirmar categóricamente que el placer y su estructura se fundamenten en una cuestión puramente fisiológica; es por ello que hablo de los procesos fisiológicos como signos de la encarnación, pero no como necesarios para su ocurrencia (no dejemos de lado la encarnación desde el cuerpo de la mujer, y sus propios signos). El placer es para él también fracaso, puesto que nos motiva a ponerle atención a ese placer, lo que constituye una “conciencia reflexiva de placer, de la cual el goce se convierte en objeto, es decir, que es *atención a la encarnación del Para-sí reflexivo* y, por lo mismo, olvido de la encarnación del otro. (...) En tal caso, el placer de acariciar se transforma en placer de ser acariciado; lo que el Para-sí pide es sentir su cuerpo expandirse en él hasta la náusea.”³⁴ El peligro de olvidar la encarnación del Otro es que volvemos a tomarlo por un objeto, con lo que queda reinstaurada la soledad inicial y se falla en el objetivo también inicial que puso Sartre al deseo: apoderarse del otro. Por otra parte, el deseo mismo nos lleva a su propio fracaso: el deseo de apoderarse de la conciencia encarnada del otro nos hace precipitarnos a tomar la actitud del apropiarse, del empuñar al otro, de entrar en él. “Pero, por el solo hecho de que en este momento procuro asirlo, arrastrarlo, empuñarlo, morderlo, mi cuerpo deja de ser carne y vuelve a ser el instrumento sintético que soy yo: y, a la vez, el *Otro* deja de ser encarnación: vuelve a convertirse en un instrumento en medio del mundo, instrumento que capto a partir de su situación.”³⁵ Me he trascendido a mí mismo hacia mis posibilidades de poseer al otro, he roto con la pura pasividad del mero ser-ahí y me he proyectado hacia el futuro, y he trascendido, de la misma manera, al Otro hacia sus posibilidades, de ser apresado, de proporcionarme placer: el Otro ha devenido objeto, y como objeto me escapa íntegramente.

El diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano define la voluptuosidad como placer, y el placer como “índice de un estado, condición particular o temporal de

³⁴ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.542

³⁵ *Ibid.*, p.543

satisfacción”³⁶; ello indica, aparentemente, que el placer es el límite del deseo, en tanto este ya no busca hacia adelante, puesto que está satisfecho.

Por el contrario, para Lévinas, la voluptuosidad comienza en el deseo erótico y sigue siendo, en todo momento, deseo. No hay fracaso del deseo. “La voluptuosidad no viene a calmar el deseo, es este mismo deseo.”³⁷ Por ello, dice, la voluptuosidad es la impaciencia misma, pues avanza sin ir hacia ningún fin. Ello implica que la relación bilateral e igualitaria entre las carnes, que se había formado en el deseo, no cesa de pronto con la aparición del placer; el placer viene a prolongar la relación mientras él dure, sin buscar su propio fin.

Nancy coincide con Lévinas en que el placer no interrumpe la encarnación. *“En esta relación, se trata de su corporeidad en la medida en que ésta toca por el sexo a su límite: goza, es decir, que el cuerpo es sacudido al afuera de sí mismo. Cada una de sus zonas, gozando por sí misma, emite hacia afuera el mismo brillo. Eso se llama un alma.”*³⁸ Con el brillo del alma que emiten los cuerpos se refiere Nancy al hecho de la encarnación.

Coincido, en general, con la visión de Lévinas. La voluptuosidad no rompe, al menos no necesariamente, con la encarnación de ninguna de las partes. Sin embargo, creo que Sartre acierta al decir que el placer puede devenir olvido de la encarnación del otro. Y digo puede, porque considero que, en una relación donde el otro se considera objeto, donde existe el egoísmo, la encarnación no será más que una ilusión, jamás será real y duradera. Sin embargo, donde está presente el amor será posible que la voluptuosidad sea como una prolongación y una intensificación del deseo.* Recordando el mito del andrógino, que planteaba que el amor era el deseo de unión, diré que el placer es lo más íntimo, lo que sólo puede ser mío; por más que me una con el otro, por más que compartamos la encarnación, el placer es de cada cual. Ello es un recordatorio de que no podemos perder la

³⁶ N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p.916

³⁷ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.269

³⁸ J-L. Nancy, “58 indicios sobre el cuerpo”, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, p.34; indicio n°59

subjetividad en el ir hacia afuera del deseo, como en una suerte de fusión mística³⁹; si fuese posible la unión completa y real, nos llevaría a la muerte.**

¿Por qué, entonces, la encarnación nos permite ensayar una primera aproximación a Otro real y a establecer una relación con él? En primer lugar, hemos logrado romper con la cotidianidad, donde los otros forman un fondo neutro de existentes que sólo están en el mundo para cumplir ciertas funciones asignadas. “[E]l ser de los existentes está ordinariamente velado por su función.”⁴⁰ Si el Otro se me aparece como funcionario, como empleado, como transeúnte, me escapa no sólo su trascendencia extramundana, su libertad, sino también su mero ‘ser-ahí’, pues lo transformo en objeto con cada delimitación que hago de su ser, con cada posible que le asigno.

En segundo lugar, hemos tenido una experiencia del otro mediante la **afección**: Sartre y Lévinas situaban la afección del Otro sobre mí en el surgimiento de mi Ser-para-otro; aquí el Otro me afecta en tanto me descubre mi cuerpo, del que huía mi conciencia en la cotidianidad. Siento y estoy consciente del contacto con su piel, de su peso sobre el mío, de mis manos en su pelo. El otro me ha traído al mundo y me ha hecho descubrir que tengo un cuerpo real y que estoy inserta en un mundo físico. Y, de la misma forma, el otro se me hace tan presente como yo misma; es ese contacto electrizante el que me lo hace presente, real, tangible. Es en ese contacto que el otro se me aparece como realmente **existente**, que me hago realmente consciente de esa existencia. El Otro, al revelarme mi existencia, se revela a él mismo.

A su vez, el ser capaz de realizar la encarnación del otro, de ‘ver’ su conciencia plasmada en su cuerpo, de notar sus reacciones al placer, me descubre que el objeto que creía tocar y del que quería apoderarme es, al parecer, un sujeto a quien jamás podré asimilarme, que siempre permanecerá separado de mí. “A causa de una elocuencia singular del cuerpo visible, (...) otro cuerpo explorador,

* La justificación de esa idea la encontramos en el capítulo 4.

** De la experiencia mística hablaré en el siguiente acápite.

***Sobre esto profundizaré también en el acápite de lo sagrado.

⁴⁰ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.538

otro comportamiento aparecen ante mí, es el hombre entero lo que se me da con todas las posibilidades, sean las que sean, y cuya innegable atestación tengo por mi parte en mi ser encarnado.”⁴¹

Sin embargo, todas estas pruebas siguen siendo por especulación. Lo que ha aparecido, realmente, frente a nosotros, es un ‘objeto privilegiado’, en la manera de hablar de Sartre: algo a lo que denominamos ‘ser humano’, que hemos visto y percibido como un ser con la conciencia en su horizonte. Sin embargo, todo aquello que hemos visto en él puede ser, aún (aunque con menos probabilidad), algo que nuestra conciencia haya puesto en el objeto; la certeza todavía no es absoluta, y la duda sigue teniendo cabida en nuestros corazones. Y, aunque tengamos certeza de su existencia, aún nos queda descubrir si es posible entablar una relación con él.

“En particular, en la sexualidad, el sentimiento *de los otros*, más allá del sentimiento de sí, introduce entre dos o más una continuidad posible, opuesta a la discontinuidad primera.”⁴² Si buscamos romper con la soledad originaria, deberemos investigar el camino de la continuidad. El Otro será aquel en quien puedo continuar, aquel que me permita romper con el régimen del yo. Esta experiencia de continuidad se manifestará en la cercanía del erotismo con la muerte, en su carácter sagrado, y en la ruptura de la lógica espacio-temporal que introduce. Comenzaré, pues, analizando la caracterización del erotismo como lo sagrado.

El erotismo como una experiencia de lo sagrado

*“...la identidad del placer extremo y del dolor extremo: la identidad entre el ser y la muerte, entre el saber que concluye en esta perspectiva deslumbrante y la oscuridad definitiva.”*⁴³

Bataille es, de los autores que nos conciernen, quien más hincapié ha hecho en la cercanía de lo erótico y lo sagrado y, por ello, mi principal guía en el presente

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Signos*, p.206

⁴² G. Bataille, *El Erotismo*, p.108

⁴³ *Ibid.*, p.273

acápite. Él explica que la vida humana se compone, esencialmente, de dos ámbitos: el tiempo ‘profano’ del trabajo y el tiempo ‘sagrado’ de la fiesta. El hombre se diferenció del animal, por medio del trabajo, que se funda en la capacidad de pensar a largo plazo, de prevenir, y, sobre todo, en una comprensión más profunda de su propia finitud. El tiempo del trabajo es aquel que responde a la producción: la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a lo estrictamente necesario para la producción. Se caracteriza, entonces, por ser un tiempo siempre trascendido hacia el futuro, siempre pendiente de un fin y de la ‘utilidad’ de aquello que se hace: jamás un ser terminado, siempre proyecto.

“El tiempo de los días laborales – el tiempo útil, ‘tiempo ferial’ lo llamaremos – es encaminamiento permanente hacia algo que hay que hacer para... remover, presentar, adquirir, reponer, arreglar, apurar, hacer funcionar, etc., en una sucesión de fines siempre provisorios, y tomando *atajo* por entre las cosas que no están directamente involucradas. La palabra ‘atajo’ sonaba en latín como *trames*, *trámitis*: justamente nuestro trámite. (...) Pues bien, en el tiempo ferial estamos volcados hacia una realidad que no es más que la trama de todos los trámites en curso: el mundo.”⁴⁴

En este sentido, cualquier actividad que atente contra la producción, cualquier acto de gasto indiscriminado debe quedar, mediante el establecimiento de normas y prohibiciones, excluido del tiempo del trabajo, que constituye la mayor parte de la vida humana. Es así como surgen, según el pensador, prohibiciones concernientes a la actividad sexual y a la muerte: no se debe matar al prójimo porque ello atenta contra la sociedad productiva. “Para cada uno de aquellos a quienes fascina, el cadáver es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos. La *prohibición* que, a la vista del cadáver, hace presa en los demás, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia*, en el cual *se separan de la violencia*.”⁴⁵ Lo mismo ocurre con la sexualidad, “en oposición al trabajo, la actividad sexual es una violencia que, como impulso inmediato que es, podría perturbarlo; en efecto, una

⁴⁴ H. Giannini, *op.cit.*, p.58

⁴⁵ G. Bataille, *El Erotismo*, p.48

colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual.”^{46*} El acto sexual quedó, entonces, recluido al ámbito de la intimidad del domicilio. Sin embargo, cabe notar que “las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales.”⁴⁷ Es verdad que el mundo del trabajo, el mundo racional de la acumulación y la previsión a largo plazo, se basa en estas prohibiciones, pero ellas no fueron formuladas en primer lugar por sus fines útiles, sino como rechazo a un horror impuesto a nuestra sensibilidad. “Bajo el impacto de la emoción negativa, debemos obedecer la prohibición.”⁴⁸

La contraparte del trabajo es el tiempo sagrado de la fiesta. “[E]n tiempos de fiesta, lo que es habitualmente prohibido puede ser permitido, o incluso exigido en toda ocasión. Hay entre el tiempo ordinario y la fiesta una subversión de los valores”⁴⁹. En contraposición al tiempo ferial, que está siempre proyectado hacia adelante, el tiempo sagrado se recoge sobre sí mismo, es un tiempo esencialmente para-sí, es decir, caracterizado por la reflexividad. Giannini, en su análisis de la cotidianidad, admite dentro del tiempo festivo no sólo la fiesta como tal, sino también el retorno al domicilio y el domingo, como símbolos del recogimiento del sujeto que se vuelve a sí mismo.

“Pues bien, el proyecto de ser para Sí postula aunque oscuramente un reencuentro con el ‘Sí’, una verdadera reflexión. Y en un presente sin tensiones, simbólicamente dominical. Supone, por tanto, suspensión del trámite, quietamiento del mundo; supone su *desmundanización*. (...) [E]s como si el mundo como totalidad se volviera hacia el ente sumergido en él: hacia el ser-en-el-mundo, y como si en esta conversión el mundo perdiera justamente su carácter de tal, volviéndose, perdónesenos el neologismo, tiempo de una *com-patencia* y de un reencuentro.”⁵⁰

Por lo mismo, para Bataille el gasto indiscriminado es, en la festividad, absolutamente bienvenido: no hay futuro para el que ahorrar o prevenir pérdidas, y en ello radica su carácter sacro. “Ese desencadenamiento inmenso pareció divino,

⁴⁶ *Ibid.*, p.54) * Salvo, claro está, en el caso del oficio más antiguo de la humanidad.

⁴⁷ *Ibid.*, p.67

⁴⁸ *Ibid.*, p.68

⁴⁹ *Ibid.*, p.72

⁵⁰ H. Giannini, *op.cit.*, p.60

de tanto como elevaba al hombre por encima de la condición a la que él mismo se había condenado.”⁵¹ Por ello está permitido el banquete, el sacrificio, el baile desenfrenado, la orgía, la sexualidad. “Esos impulsos dan a quienes ceden a ellos una satisfacción inmediata; el trabajo, por el contrario, promete a quienes lo dominan un provecho ulterior y de interés indiscutible, a no ser desde el punto de vista del momento presente.”⁵² El sexo en sí mismo es despilfarro de energía, energía que debiese ser guardada para servir a la producción; tanta energía se gasta que nos impresiona a nosotros mismos, y el decaimiento consecutivo al orgasmo se conoce como ‘pequeña muerte’ (*petit mort*)⁵³.

En el tiempo sagrado, se da espacio a la transgresión de las prohibiciones y normas que regulan el curso habitual de la vida: se permiten muchas cosas que estaban penadas, e incluso se promueven. Bataille rescata de una investigación de Caillois, que propone una perspectiva etnográfica, que hay ciertas sociedades de Oceanía que permitirían una vida de salvajismo a sus ciudadanos luego de la muerte de un rey: en el período que su cuerpo tarda en comenzar a descomponerse, estaría permitido el asesinato, las orgías públicas, el robo, etc.⁵⁴

¿Qué comprendemos por transgresión? Con Giannini, coincidiremos en entenderla como “cualquier conducta que se sale del marco (*frame*) pre-definido de una ‘ocasión social’, y que ‘descoloca’ a los otros respecto de los roles habituales por los que habían de reconocerse mutuamente en esa ocasión-tipo.”⁵⁵ Es, por tanto, un traspaso de los límites previamente establecidos en una sociedad, es el modo por el que se suspende o invalida temporalmente la rutina (incluso si esa suspensión es en miras a restablecer la normatividad).

Hay que preguntarse, entonces, por el sentido de la prohibición, si ésta ha de ser ignorada. Pues es claro, y Bataille coincide en ello, que ciertas actividades que caen dentro de la prohibición deben ser realizadas para la conservación de la vida,

⁵¹ G. Bataille, *El Erotismo*, p.120

⁵² *Ibid.*, p.45

⁵³ Ref. *ibid.*, p.106

⁵⁴ Ref. *Ibid.*, p.70/71

⁵⁵ H. Giannini, *op.cit.*, p.45

como la sexualidad. “La prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido de la transgresión religiosa.”⁵⁶ Ello significa que la prohibición somete las actividades a ciertos límites, regula sus formas, los lugares y momentos adecuados para su ocurrencia, pero no puede eliminarlas. El tiempo sagrado es el momento de la transgresión; un recurso para que el hombre pueda descargar sus impulsos animales en el momento adecuado para ello, para que no afloren en medio de la vida ordenada del trabajo. “La transgresión excede sin destruirlo un mundo *profano*, del cual es complemento.”⁵⁷

Así, para el francés, el tiempo sagrado no constituye una mera vuelta a la animalidad, negada primeramente en el trabajo: “*Ese mundo* [mundo de lo sagrado] *es el mundo humano que, formado en la negación de la animalidad, o de la naturaleza, se niega a sí mismo y, en esta segunda negación, se supera sin por ello volver a lo que había negado al comienzo.*”^{58*} En efecto, la transgresión de las normas no significa una eliminación de ellas, pues sin normas no hay nada que transgredir; para que haya transgresión, la prohibición debe mantenerse. De la misma manera, la doble negación que constituye el mundo sagrado significa que éste está determinado por aquello que niega, por el mundo profano. En este sentido, el mundo sagrado, que de alguna forma era “el mundo natural tal como subsiste en la medida en que no es enteramente reductible al orden instaurado por el trabajo, esto es, al orden profano”⁵⁹, va más allá de este mundo natural, superándolo. Así, el rechazo de la animalidad y su violencia, que constituye el mundo profano, no significa para Bataille, de ninguna manera, una ruptura definitiva con él, antes bien, “anuncia un acuerdo más profundo.”⁶⁰

En efecto, Bataille propone que el hombre instauró las prohibiciones como reacción al horror, y en base a ese rechazo construyó el mundo racional, pero en el fondo del hombre sigue subsistiendo un fondo de violencia animal. “La naturaleza

⁵⁶ G. Bataille, *El Erotismo*, p.78

⁵⁷ *Ibid.*, p.71/72

⁵⁸ *Ibid.*, p.90 * Hay que recordar el movimiento de superación por doble negación en Hegel.

⁵⁹ *Ibid.*, p.121

⁶⁰ *Ibid.*, p.73

misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón.”⁶¹ Sólo en parte podemos controlar el impulso animal, pero siempre existe el impulso de exceder los límites, incluso aquellos que nos hemos puesto nosotros, y en ello consiste la superación del horror. Sin embargo, la vuelta a la violencia jamás es absoluta: “Transgredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón. (...) A menudo, en sí misma, la transgresión de lo prohibido no está menos sujeta a reglas que la prohibición. No se trata de libertad. *En tal momento y hasta ese punto, esto es posible*: éste es el sentido de la transgresión.”⁶² La transgresión forma así una trama junto con lo prohibido, que define la vida social.

Lo religioso aparece entonces en todo su sentido, en tanto organizador de la transgresión de las prohibiciones en el tiempo sagrado. “[T]odo lo que mueve la religión implica la paradoja de una regla que admite su mismo quebrantamiento regular en ciertos casos.”⁶³ Lo divino es para Bataille el aspecto fascinante de lo prohibido, aquello que, más allá del rechazo que produce el horror, nos impulsa a superar el límite de lo cotidianamente permitido. “La náusea, y luego la superación de la náusea que sigue al vértigo: éstas son las fases de la danza paradójica ordenada por las actitudes religiosas.”⁶⁴ Y es esto lo que constituye la humanidad propiamente tal: la superación de la angustia, la doble negación de lo animal.

He dicho, con Bataille, que lo que aporta la prohibición es el darle el sentido de la transgresión a ciertos actos, “*como si la prohibición fuera únicamente el medio de hacer caer una gloriosa maldición sobre lo rechazado por ella.*”⁶⁵ En efecto, decimos ‘gloriosa maldición’, pues es la instauración del muro lo que nos invita a derribarlo; la acción prohibida toma un nuevo sentido: la transgresión por sí misma

⁶¹ *Ibid.*, p.44

⁶² *Ibid.*, p.69

⁶³ *Ibid.*, p.115

⁶⁴ *Ibid.*, p.73

⁶⁵ *Ibid.*, p.52

es algo atractivo. “Nada frena al libertinaje -escribe Sade- y la verdadera manera de extender y multiplicar los propios deseos consiste en querer imponerles límites.”⁶⁶

Y es este el primer aspecto en que Bataille hace coincidir el erotismo con lo religioso:

“El juego alternativo de lo prohibido y la transgresión aparece muy claro en el erotismo. Sin el ejemplo del erotismo, sería difícil tener una justa impresión de ese juego. Y, recíprocamente, sería imposible tener una visión coherente del erotismo sin partir de ese juego alternativo que, en su conjunto, caracteriza la religiosidad.”⁶⁷

Aparece, entonces, el aspecto monstruoso, horroroso del erotismo. Si el juego consiste en el horror y su consecuente superación, dirá Bataille que el horror que sustenta la prohibición está situado en el plano de la objetualidad que impone la conciencia cognoscente. “El erotismo, tal como la inteligencia lo toma en consideración como cosa, es, con el mismo título que lo es la religión, una cosa, un objeto monstruoso. (...) Los situamos en el plano de las cosas, las que conocemos desde fuera, si cedemos, aunque sea sin saberlo, a la prohibición.”⁶⁸ A los ojos del francés, nadie puede dudar de la fealdad del acto sexual, de la repulsión que producen -mirados en la frialdad de la conciencia- los órganos sexuales: vellos, arrugas, viscosidades, deyecciones. Pero, ¿cómo se justifica entonces la pasión?; ¿cómo olvidamos, por un instante, la repulsión?; ¿cómo superamos el horror? La prohibición de lo sexual, el límite opuesto a la libre actividad, le otorgó un ‘valor erótico’ al objeto. El horror refuerza e impulsa la atracción, y ello por el hecho de que significa su superación, una transgresión de lo prohibido. Incluso, el erotismo alcanza su plenitud “con la condición de arrastrar alguna degradación cuyo horror evoca la muerte puramente carnal.”⁶⁹ Sólo ante la evidencia de una transgresión experimentamos ese sentimiento de libertad y plenitud de los cuerpos en el goce sexual, y aparece la contradicción hecha carne ante nuestros ojos: una cara hermosa y atractiva en contraste con una desnudez repulsiva. “De lo que se trata

⁶⁶ D.A.F. Sade, *Las 120 jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje*, p.47

⁶⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p.75

⁶⁸ *Ibid.*, p.41

⁶⁹ *Ibid.*, p.240

es de profanar esa cara, su belleza. De profanarla primero revelando las partes secretas de una mujer; y luego colocando ahí el órgano viril.”⁷⁰ He ahí una violencia originaria, de desgarrar la decencia y la dignidad del otro, y con la del otro, también la propia. Dignidad y decencia asociadas al mundo profano, sin duda. Y aquí introduce Bataille una crítica muy pertinente: ocurre hoy en día que la ciencia habla de que el sexo es tan natural como comer o respirar para el organismo animal. Al declarar inocente la sexualidad, dejamos de reconocer el erotismo como tal, que se funda en la transgresión, la reducimos a un movimiento meramente animal. El juego erótico, la vergüenza del pudor que aparece al principio del acto erótico, viene a marcar, precisamente, que no se trata de un acto inocentemente animal, “que la prohibición no ha sido olvidada, que si la superación tiene lugar es a pesar de la prohibición, es con la conciencia de la prohibición.”⁷¹ Se vislumbra aquí un discurso más apegado a la culpa religiosa (judeo-cristiana) que a la mera prohibición como motor del deseo.

“La experiencia conduce a la transgresión acabada, a la transgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él. La experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición. Esta es la sensibilidad religiosa, que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia.*”⁷²

Según el pensador francés, esta sensibilidad se da en el plano de la experiencia interior, donde ya no nos oponemos al erotismo, donde hemos dejado de tomarlo como una cosa, como un objeto exterior a nosotros, comprendiendo que nos desgarramos a nosotros mismos, donde hemos abandonado la conciencia, y somos pura intencionalidad. Ello ocurre en la experiencia de la encarnación, que ya conocemos. Y es en esta superación de la angustia que podemos considerar, con Bataille, al erotismo como “el movimiento del ser en nosotros mismos.”⁷³ Aparecerá

⁷⁰ *Ibid.*, p.151

⁷¹ *Ibid.*, p.140

⁷² *Ibid.*, p.43

⁷³ *Ibid.*, p.42

revelada una verdad que supera los límites de nuestra vida cotidiana, de la vida de la conciencia.

No podríamos caracterizar al erotismo como una experiencia cercana a lo religioso, lo sagrado o lo místico si sólo se tratase aquí de que éste se basa en la transgresión de lo prohibido. Lo que transgrede el erotismo va más allá de las normas de conducta social, lo que el erotismo transgrede es la vida misma. La vida se da en seres particulares: como ya hemos explicado, que Bataille llama 'discontinuidad del ser'. Esto significa que los seres están esencialmente separados unos de otros; comienzan y terminan en sí mismos, son autónomos. "Cada ser es distinto de todos los demás. (...) Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad."⁷⁴ En términos de Lévinas, el individuo está encadenado a sí mismo, a su propio ser y a su propia libertad. La soledad del individuo es originaria y necesaria para que éste exista. Ello significa que concebir una relación con otro, también esencialmente cerrado en sí mismo, parezca una tarea difícil. Así plantea Bataille el tema de la discontinuidad:

"Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general."⁷⁵

La vida es movimiento autónomo, y nuestra manera de ser discontinuos constituye un estancamiento temporal en el ser, que hace posible, momentáneamente, la existencia de alguna organización compleja. La nostalgia que se siente no deriva de un conocimiento de esta continuidad originaria, sino que es una experiencia inexplicable. En este sentido aparece para Bataille lo sagrado, vinculado a lo religioso: "La continuidad nos es un dato en la experiencia de lo sagrado. Lo divino es la esencia de la continuidad."⁷⁶ La experiencia de lo sagrado

⁷⁴ *Ibid.*, p.17

⁷⁵ *Ibid.*, p.19/20

⁷⁶ *Ibid.*, p.124

permite al sujeto abrir sus propios límites y comprenderse dentro de la unidad del ser: la individuación de los seres y su discontinuidad aparecen como una mera ilusión, que se disipa con la muerte. Es este el sentido esencial de la experiencia mística. “[E]l estado de negación en el que se sumerge el yo del místico tiene como única fuente la cercanía de lo absoluto que eclipsa de forma inminente todas las facultades del yo, forzando así al místico al verdadero despertar.”⁷⁷ Ante lo absoluto, el yo debe claudicar y abrirse a la continuidad: ello significa una abolición momentánea pero completa de la subjetividad. La experiencia mística se define, según William James, por la presencia de cuatro rasgos esenciales: una experiencia mística es ‘inefable’, ‘transitoria’, ‘pasiva’ y posee una ‘cualidad noética’.⁷⁸ De éstos, para algunos autores, como Juan Martín Velasco⁷⁹, es la pasividad el rasgo principal y distintivo de la experiencia mística con respecto a cualquier otra experiencia de trascendencia*. La pasividad no refiere, en este ámbito, a la ausencia del yo consciente en la experiencia, ausencia que podría constituir un rasgo de otras experiencias de trascendencia, sino al “intento continuo, e incluso, metódico del místico por disponer toda su persona a recibir esa Presencia a la que ha consentido”⁸⁰. No soy yo el sujeto de esta experiencia, sino que me abro a recibir una presencia que proviene de afuera, de Dios mismo: aparece una Presencia que se dona al sujeto. “Así pues, el sujeto no produce o proyecta esta Presencia, el sujeto se prepara para recibirla, lo que hace necesario que éste se disponga corporal, afectiva, anímica y mentalmente para ello. De ahí que la experiencia mística deba entenderse no tanto en su carácter de experiencia de éxtasis como en

⁷⁷ L. Cadavid, *Experiencia mística: hacia una definición naturalizada*, en *Praxis Filosófica*, núm. 39, p.144/145

⁷⁸ Ref. *Ibid.*, p.137/138

⁷⁹ Ref. *Ibid.*, p.140

* “Roy define la experiencia de trascendencia como “una percepción sensible de lo infinito en una circunstancia determinada” (2006, p. 27), sin que ello implique un aumento especial de la percepción, del conocimiento, o de un sentimiento piadoso. Esta ha de entenderse como un tipo de experiencia que anuncia una realidad más amplia de la que ordinariamente se percibe. Según el autor, este tipo de experiencia: “consiste más bien en redescubrir una extraña dimensión de la realidad, un reino ilimitado al que nos sentimos abiertos” (2006, p. 25), y con el propósito de precisar aún más su definición afirma que “la experiencia trascendente es sólo el inicio de la vía mística, y por tanto no debe equipararse con el misticismo” (2006, p. 26).” *Ibid.*, p.139

⁸⁰ *Ibid.*, p.141

su condición de vía o camino.”⁸¹ Hay, por lo tanto, un aspecto activo en esta vialidad: caminar la vía y renunciar al yo sucede con la intención del místico de prepararse para recibir la presencia de Dios o el Absoluto, es una habilidad que se consigue en base al esfuerzo y la práctica. Esta vialidad aparece no sólo en la mística cristiana o musulmana, como el camino que lleva al alma a la comunión con Dios, sino también en la hindú y budista, donde existen diferentes métodos para alcanzar la unión con la Trascendencia. En la meditación, por ejemplo, lo que sucede es una experiencia de la conciencia ininterrumpida de tal modo que se ve absorbida por el objeto, lo externo nos invade y ya no hay nada dentro de nosotros: ocurre una inversión en la relación sujeto-objeto.⁸²

“Tan profundamente ha penetrado el alma a la gran corriente de la vida espiritual, tan dominante ha llegado a ser su facultad trascendental, que este proceso se consuma en ella tanto si quiere como si no. Y en ese sentido constituye, tal como lo denominan a veces los autores ascéticos, una «purificación pasiva». Mientras el sujeto todavía se sienta como algo, aún no ha aniquilado su yoidad ni accedido a ese terreno donde su ser puede unirse con el Ser de Dios.”⁸³

Ahora debemos preguntarnos: ¿qué implica la renuncia absoluta al yo? Diré, con Bataille, que renunciar a la propia subjetividad anuncia la comprensión profunda de la inutilidad de la individuación de los entes, un acercamiento a la experiencia de unidad del ser, sólo posible en la negación de esta individuación, que es lo que constituye la vida. Así, negando la vida, nos acercamos a la muerte.

“[L]a *vida divina* exige que el que quiera hallarla *muera*. Pero nadie piensa en una muerte que fuese pasivamente ausencia de vida. Morir puede asumir el sentido activo de una conducta en que se soslayan las prudencias que nos impone el miedo a la muerte. (...) Vivir en el instante, sin subordinarse más a la tendencia que rige estos reflejos, es morir para sí, o al menos vivir familiarizado con la muerte.”⁸⁴

⁸¹ *Ibid.*, p.142

⁸² Ref. *íbid.*, p.148

⁸³ *Ibid.*, p.145

⁸⁴ G. Bataille, *El Erotismo*, p.238/239

En efecto, no se trata de morir, en cuyo caso bastaría con el suicidio; de lo que se trata es de familiarizarse con la muerte, como nos recuerda Sócrates en el *Fedón*: “los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible.”⁸⁵ Es a eso a lo que se refiere Santa Teresa cuando describe la vida mística:

*“Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero.*

(...)

Vida, ¿qué puedo yo darle
a mi Dios, que vive en mí,
si no es perderte a ti
para mejor a Él gozarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
pues a Él solo es al que quiero:
que muero porque no muero”⁸⁶

Es el deseo de morir, pero sin dejar de vivir: “la muerte por no morir precisamente no es la muerte, sino el estado extremo de la vida; si muero por no morir es con la condición de vivir: muerte es lo que experimento al vivir, al seguir viviendo.”⁸⁷

Vemos claramente cómo la experiencia mística aporta una experiencia de lo Absoluto. Pero, ¿en qué sentido rompe el erotismo con la discontinuidad del ser? Bataille lo explicará, en primer lugar, en términos reproductivos. En aquellas especies que se reproducen por división celular, la muerte del individuo acarrea el surgimiento de dos nuevos seres: propiamente hablando, al dividirse el ser unicelular, se destruye. “Deja de existir en la medida en que era discontinuo. Sólo que, en un punto de la reproducción, hubo continuidad. Existe un punto en el cual el *uno* primitivo se convierte en *dos*.”⁸⁸ Por otro lado, en la reproducción de especies multicelulares, que implica la participación de dos seres de distinto sexo, lo que

⁸⁵ Platón, *Fedón*, 67e

⁸⁶ Santa Teresa, *Poesías de Santa Teresa*, p.3

⁸⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p.244/245

⁸⁸ *Ibid.*, p.18

sucede es que en la muerte de un espermatozoide y un óvulo se genera un nuevo ser. Ambos eran, en un principio, discontinuos “pero se *unen* y, en consecuencia, se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser, a partir de la muerte, a partir de la desaparición de los seres separados. El nuevo ser es él mismo discontinuo, pero porta en sí el pasaje a la continuidad: la fusión, mortal para ambos, de dos seres distintos.”⁸⁹

Ahora bien, este hecho biológico es una mera ilustración del punto que desea establecer Bataille. La continuidad a la que se abren los seres individuales durante el erotismo es independiente de que ocurra o no la reproducción, pues el acto sexual erótico no acarrea la muerte (en sentido literal) de ninguno de los individuos. De lo que se trata es de una crisis del ser, como hemos expuesto en el capítulo anterior: “El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.”⁹⁰ Lo que ocurre, en el paso de la discontinuidad a la continuidad, es una destrucción de la estructura de ser cerrado que constituye cada participante en su estado normal. “[U]no y otro se pierden en la continuidad establecida por un primer acto de destrucción.”⁹¹ Y en tanto lo que está siempre en juego en el erotismo es la disolución de las formas, la destrucción de las conciencias*, podemos decir que “[h]ay, en el paso de la actitud normal al deseo, una fascinación fundamental por la muerte.”⁹² Es este un movimiento esencialmente violento: el ser constituido como tal en la discontinuidad debe ser violado para poder abrirlo a la continuidad. Pues, según Bataille, únicamente la violencia es capaz de ponerlo todo en juego.

“[E]n la muerte, ese ser es llevado de nuevo a la continuidad del ser, a la ausencia de particularidad. Esa acción violenta (...) es querida por su consecuencia profunda. Es deliberada como la acción de quien desnuda a su víctima, a la cual desea y a la que quiere penetrar. (...) La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p.107

⁹¹ *Ibid.*, p.23

* Esto ya ha aparecido en el concepto de ‘encarnación’.

⁹² *Ibid.*

barrera sólida que, separándola del otro, la hacía impenetrable; bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera.”^{93*}

Es esta violencia la que nos abrirá a la experiencia de la continuidad del ser. Y no sólo la violencia como tal, sino el agitación violento en el que se sume cada parte del cuerpo. Los músculos se tensan, los vellos se erizan, la piel tiembla, el placer y el deseo invaden el interior del cuerpo como un fuego, casi doloroso, casi insoportable. Nos sentimos al borde del desfallecimiento, creemos que el cuerpo no soportará más, pero seguimos alargando la experiencia, seguimos empujando el límite de lo posible. El ser se nos aparecerá, según el Bataille, sólo en la angustia.

“El ser nos es dado en una superación *intolerable* del ser, no menos intolerable que la muerte. Y puesto que, en la muerte, al mismo tiempo que el ser nos es dado, nos es quitado, debemos buscarlo en el *sentimiento* de la muerte, en esos trances intolerables en los que nos parece que morimos, porque el ser ya no está en nosotros más que como exceso, cuando coinciden la plenitud del horror y la del gozo.”⁹⁴

En la experiencia de la continuidad, surge el infinito a nuestro alrededor. La inmensidad, ininteligible, aparece amenazante para el ser particular y limitado, donde él y sus puntos de vista individuales no tienen cabida. La inmensidad significa la muerte para el sujeto que se siente atraído por ella, pues deberá dejarse ir – dejar morir su subjetividad – en pos de alcanzar lo infinito. Al igual que en lo religioso, nos encontramos, según Bataille, en una actitud de buscar la muerte, pero de afirmar la vida en esa búsqueda: “es sin duda deseo de morir, pero, al mismo tiempo, es deseo de vivir, en los límites de lo posible y de lo imposible, con una intensidad cada vez mayor. Es el deseo de vivir dejando de vivir o de morir sin dejar de vivir, el deseo de

⁹³ *Ibid.*, p.95/96 * Este movimiento no es, al contrario de lo planteado por Bataille, unidireccional; la violencia no es sólo ejercida contra la mujer, sino contra ambos, pues ambos ven su esfera de discontinuidad resquebrajada por la experiencia erótica.

⁹⁴ *Ibid.*, p.274

un estado extremo”⁹⁵, al igual que lo deseaba Santa Teresa: no pedimos morir, pero le perdemos temor a la muerte. “[N]os es dado el poder de abordar la muerte cara a cara y de ver en ella por fin la abertura a la continuidad imposible de entender y de conocer, que es el secreto del erotismo y cuyo secreto sólo el erotismo aporta.”⁹⁶ La continuidad sólo es accesible como experiencia, sólo mediante el llevar al extremo el sentir; no es cognoscible, no es comprensible, de la misma manera que el Otro no lo es.

De lo que se trata es de la desaparición momentánea de la conciencia: “lleva consigo el frenesí, el vértigo y la pérdida de la conciencia. Se trata de comprometer a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida, momento decisivo de la religiosidad.”⁹⁷ Esto se corresponde con el momento de la encarnación, que ya mencioné, y ésta se nos revela ahora en su carácter sagrado. Frente a la nada de la muerte, nos vemos arrojados a la exuberancia. Ocurre, incluso, que la convulsión erótica se hace más intensa mientras más se acerca al desfallecimiento; la angustia mortal favorece a la voluptuosidad, y es ese el sentimiento que motiva ciertas prácticas eróticas como el ‘bondage’*, la ‘asfixia erótica’** o el ‘somasoquismo’***.

“Durante esos momentos, la personalidad está *muerta*; y su *muerte*, en esos momentos, deja lugar a la perra, que se aprovecha del silencio, *de la ausencia de la muerta*. La perra *goza*, y lo hace gritando, de ese silencio y de esa ausencia. El retorno de la personalidad la congelaría, pondría fin a la voluptuosidad en la que anda perdida.”⁹⁸

Para Bataille, el movimiento de violencia implicado en el impulso sexual destruye en nosotros el ordenamiento que permite la posibilidad de la conciencia

⁹⁵ *Ibid.*, p.244/245

⁹⁶ *Ibid.*, p.29

⁹⁷ *Ibid.*, p.119

* Práctica que consiste en la inmovilización parcial o total del compañero sexual.

** O ‘hipoxifilia’: leve ahorcamiento del compañero sexual, con el fin de limitar momentáneamente el paso de aire y estimular así el flujo sanguíneo.

*** Juego erótico de roles de dominación y sumisión, que implica golpes, azotes, etc.

⁹⁸ *Ibid.*, p.112

humana; el desorden reina en nuestro interior, y la conciencia se disuelve suavemente: la animalidad toma posesión de nuestro cuerpo.

“Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que no dan un sentimiento de obscenidad. La obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme con la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad, firme y duradera. Hay, al contrario, desposesión en el juego de los órganos que se derraman en el renuevo de la fusión”⁹⁹.

En el sentimiento de la continuidad me he perdido a mí misma, el otro me llena: siento desde y por él. Como ya vimos, Byung-Chul Han hablará de la misma experiencia: el vaciamiento de lo propio como irrupción del afuera. Ocurre un olvido de sí por estar sumergido en otra mismidad; así lo expresa Lévinas: *“El Otro, en la voluptuosidad, es el yo separado de mí.”*¹⁰⁰ Ocurre como si yo ya no sintiera sólo lo que sucede en mi cuerpo, como si casi pudiese sentir lo que el otro experimenta: sé dónde quiere ser acariciado, sé cómo se sentirá este roce suave y lo que sentirá cuando lo rasguñe levemente, casi puedo sentir el escalofrío que recorre su piel cuando lo beso. Lévinas define la caricia como un movimiento del amante que se complace en la compasión; es sensibilidad, pero trasciende lo sensible. Si comprendemos el sentido original de la ‘compasión’, del ‘sentir-con’, se nos hace evidente lo que abre lo sensible*. Ocurre, según Lévinas, una ‘identidad del sentir’¹⁰¹: un mismo sentimiento es sustancialmente común a mí y al otro, no como un contenido de la conciencia cualquiera que pudiese coincidir en dos subjetividades, sino como un mismo sentir constituido a la vez íntima e intersubjetivamente. Es esta comunidad del sentir la que asegura a la vez la posibilidad de la relación y la separación originaria de los individuos, dada por lo íntimo del placer. Se constituye una comunidad entre ambos, pues ambos están, como diría Bataille, abiertos a la continuidad en su perderse en el otro. ¿Qué implica esto? Que ha desaparecido la estructura originaria sujeto-objeto que domina todos

⁹⁹ *Ibid.*, p.22

¹⁰⁰ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.275

* La idea del ‘sentir-con’ será retomada en el capítulo 4.

¹⁰¹ Ref. *Ibid.*, p.275

los ámbitos de la vida: frente al sujeto no hay un objeto, sino otro sujeto, y ambos pierden su posición de tales en pos de conformar una comunidad con el otro. He aquí la verdadera estructura de estar-con-otro, que viene a ser más bien un ser-con-otro. Hay una diferencia clara y fundamental de la experiencia erótica y la mística, en este sentido: en la experiencia mística se daba una inversión de la estructura sujeto-objeto, inversión que no implica su desaparición, mientras que aquí se sale completamente de esa estructura.

“Lo que he dicho permite entender en ella la unidad del terreno erótico que se nos abre si rechazamos la voluntad de replegarnos sobre nosotros mismos.”¹⁰² He hablado aquí sobre la ‘desposesión’ de sí que sobreviene en la experiencia erótica. Pero, ¿por qué he dicho antes, con Giannini, que el tiempo sagrado era momento reflexivo, reencuentro con el ‘Sí’? Esto se explica si se comprende que el yo no puede jamás disolverse en un Otro; puede disolverse en lo Otro de la muerte o de Dios, como en la experiencia mística, pero en el erotismo la despersonalización no puede ser absoluta. Lévinas explica la diferencia entre ambas experiencias, en su libro *De la existencia al existente*:

“En la participación mística, radicalmente distinta de la participación platónica en un género, la identidad de los términos se pierde. Éstos se despojan de lo que constituye su sustantividad misma. La participación de un término en otro no reside en la comunidad de un atributo, sino que un término es el otro. La existencia *privada* de cada término, dominada por el sujeto que es, pierde ese carácter privado, retorna a un fondo indistinto; la existencia de uno sumerge al otro, y, justo por eso, no es ya la existencia de uno.”^{103*}

No ocurre así en el erotismo puesto que el placer es siempre íntimo, y me asegura que no he salido absolutamente de mí mismo; mi conciencia puede haberse disuelto, pero no ha desaparecido, y debe volver a ser conformada. El placer es la evidencia de que la unión con el otro es imposible. Podemos hacer el esfuerzo de rasgar al otro, de rasguñar y morder, podemos intentar devorar al otro (a fin de cuentas, ¿qué es un beso si no un intento de devorar?), pero sabiendo que es

¹⁰² G. Bataille, *El Erotismo*, p.29

¹⁰³ E. Lévinas, *De la existencia al existente*, p.81 * Idea de Lévy-Pruhl presentada por Lévinas.

imposible. Jamás volveremos a la continuidad perdida, hasta la muerte. Jamás volveremos a ser uno con el otro, como en el mito del andrógino: estamos condenados a permanecer dos, y si hemos experimentado la unión ha sido sólo en el instante fugaz que dura la pérdida de la conciencia. La sensación nos es conocida:

“Run, desire, run
 a sexual being
 run him like a blade
 to and through the heart, no conscience
 one motive: cater to the hollow

 screaming feed me here
 fill me up again
 temporarily pacify this hunger that's so cruel.”¹⁰⁴

Si en el orgasmo se nos crispan los dedos y se nos tensa la piel es porque nos aferramos al placer y al cuerpo como a la vida misma. Es una ‘pequeña muerte’, pero no una muerte absoluta, un desgarramiento, pero no una ruptura. Como dice Bataille:

“El juego de la angustia es siempre el mismo: la mayor angustia, la angustia que va hasta la muerte, es lo que los hombres desean, para hallar al final, más allá de la muerte y de la ruina, la superación de la angustia. (...) La angustia es querida, hasta los límites de lo posible (...); pero, una vez alcanzados esos límites, es inevitable dar un paso atrás.”¹⁰⁵

Por ello dirá el pensador que el erotismo es afirmación de la vida hasta en la muerte, por ello nos encontraremos, como Teresa, muriendo por no morir. “¡Qué dulce es quedarse largamente ante el objeto del deseo, manteniéndose en vida en el deseo, en lugar de morir yendo hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia

¹⁰⁴ A Perfect Circle, *The Hollow* * Traducción aproximada: “Corre, deseo, corre/ [ser] sexual/ Corre como una cuchilla/ Desde y hacia el corazón, no hay conciencia, (...) un motivo/ [abastecer el vacío]//gritando: alíméntame aquí, lléname [nuevamente]/ [pacifica] temporalmente este hambre que es tan cruel.” (traducción extraída de https://www.songstraducidas.com/letratrducida-The_hollow_2482.htm y modificada)

¹⁰⁵ G. Bataille, *El Erotismo*, p.92/93

del deseo!”¹⁰⁶ ¡Agradecemos que no nos hemos disuelto en el otro, o que no lo hemos asimilado cual objeto, pues por ello hemos conocido el placer! Hemos de retornar, luego de la pequeña muerte, a nosotros mismos. Han lo entiende de la misma manera:

“Cuando Ficino escribe que el amante se olvida a sí mismo en otro, pero que en este perecer y olvidar se «recupera de nuevo», o incluso «se posee», esta posesión es el don del otro. La primacía del otro distingue el poder de Eros de la violencia de Ares. En la relación de poder y dominación me afirmo y opongo al otro en la medida en que lo someto. En cambio, el poder de Eros implica una impotencia en la que yo, en lugar de afirmarme, me pierdo en el otro o para el otro, que me alienta de nuevo”¹⁰⁷.

Pese a que debemos retornar, pese a que no hayamos podido concretar la unión, la experiencia ha sido real: hemos establecido una relación con el Otro. La relación no integra a ambos en una totalidad, no supera el abismo que separa a los seres discontinuos. La relación se ha establecido en la identidad del sentir, sentir en común el vértigo del abismo y fascinarnos juntos ante él. El vértigo surge, según Bataille, ante la imposibilidad de resistirnos al no ser, ante la caída inevitable de la conciencia en el trance erótico. “Ese abismo es, en cierto sentido, la muerte, y la muerte es vertiginosa, es fascinante.”¹⁰⁸ Lo que nos revela la experiencia erótica, en la angustia y en la mutua fascinación ante el abismo, es nuestra propia insuficiencia, el que somos seres incompletos, heridos, desgarrados.¹⁰⁹ Nos revela nuestra propia soledad, como retorno inevitable al yo luego de la relación con Otro.

La comunidad con el otro ha ocurrido frente a la muerte, y puede ocurrir, genuinamente, sólo con esa condición. En ello coincide Lévinas. La muerte, como otredad absoluta, como aquello que anula mi voluntad y mi proyectualidad, es el límite absoluto de mi soledad, la rompe. “En consecuencia, solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.147

¹⁰⁷ B-Ch. Han, *op.cit.* p.21

¹⁰⁸ G. Bataille, *El Erotismo*, p.17

¹⁰⁹ Idea desarrollada en conjunto con Mauricio Santis G., en comunicación personal, noviembre 2016

la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro.”¹¹⁰ El encuentro con Otro se asemeja, en ese sentido, a la muerte: al igual que en la muerte, ocurre un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, donde le es imposible tener un proyecto; surge “una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias” ¹¹¹, y frente a ella pierde su posición de sujeto: se ha encontrado con algo que no proviene de él, con un Otro. Y como tal, se afirma como un Para-sí independiente de mí, no puede ser objeto pues no puedo asimilarlo por la luz ni constituirlo.

Aparece la insuperabilidad de la separación originaria de los individuos en toda su necesidad; no debemos perder de vista que esta separación, como ausencia primera de relación, es para Sartre la condición para que la relación se establezca. Por otro lado, diré con Lévinas que esta separación, el hecho de no poder asimilar jamás al otro en términos de luz, me asegura que éste no es objeto, me asegura que trato con otro libre. “La separación del otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad. La voluptuosa meta de la voluptuosidad, no es la libertad amansada, objetiva, reificada del otro, sino su libertad indómita, que no deseo de ninguna manera objetivada.”^{112*} La voluptuosidad moriría en la posesión.

El Otro, con el que he establecido la relación, me aparece como libre, en tanto no intente poseerlo, en tanto no intente objetivarlo**, y esa libertad es la que me lo asegura como Otro. Pero, ¿no lo habré objetivado ya cuando, en la búsqueda de la continuidad, transgredí sus límites, profané su decoro y su decencia? No: hay según Lévinas algo del Otro que no me permite asimilarlo en términos de luz, que no me permite acercarme por el conocimiento a él, y que es aquello mismo que ha hecho necesaria la experiencia erótica como aproximación posible: el otro es ‘misterio’, es

¹¹⁰ E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.117

¹¹¹ *Ibid.*, p.110

¹¹² *Id.*, *Totalidad e Infinito*, p.275 * Espontaneidad que, por lo demás, no se interpone en la identidad del sentir.

** Esta idea continúa en el capítulo 4.

‘infinito’. La voluptuosidad no revela el secreto que oculta el otro; más bien, en la profanación, lo que se descubre es lo oculto en tanto que oculto. “El secreto aparece sin aparecer, no porque aparezca a la mitad, o con reservas, o en la confusión. La simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define precisamente la *profanación*. Aparece en lo equívoco. Pero es la profanación la que permite lo equívoco – esencialmente erótico – y no a la inversa.”¹¹³ La voluptuosidad, como intencionalidad sin visión, establece una relación intersubjetiva que no se agota en la significación; ello quiere decir que el otro no puede ser domesticado, definido, puesto que **no se trata de una relación trascendental**. Ella significa por sí misma, de la misma manera que lo hace el rostro para Lévinas. “[E]l descubrimiento no produce la luz: lo que descubre no se ofrece como significación y no ilumina ningún horizonte. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro.”^{114*} Esta no-significancia de la desnudez siempre remite a un rostro, pero va más allá de él, entorpece la visión de él. La desnudez erótica muestra el secreto que oculta, dice algo que no puede ser jamás dicho por nadie.

“En este sentido, la voluptuosidad es una experiencia pura, experiencia que no se traduce en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia.”¹¹⁵ El erotismo es un vínculo, una relación, una vivencia, pero jamás conocimiento. Nada direcciona la experiencia, no hay un norte hacia el que se dirija: ella comienza y termina en sí misma. Lo infinito no se puede conocer, sólo experimentar.

El erotismo nos permite establecer una relación momentánea con Otro totalmente otro, que permanece inalterablemente misterio, pero con el cual soy capaz de experimentar algo común. La crítica de Byung-Chul Han a la sociedad actual de consumo adquiere ahora un sentido más profundo:

“[E]l amor hoy (...) es *domesticado* para convertirlo en una fórmula de consumo, como un producto sin riesgo ni atrevimiento, sin exceso ni locura. Se evita toda negatividad, todo sentimiento negativo. El sufrimiento y la pasión dejan paso a sentimientos agradables y a excitaciones sin

¹¹³ *Ibid.*, p.267

¹¹⁴ *Ibid.*, p.270 * Ignoraré aquí la determinación de lo femenino introducida por Lévinas, pues no pretendo hacer aquí ningún tipo de caracterización de género.

¹¹⁵ *Ibid.*

consecuencias. En la época del *quickie*, del sexo de ocasión y distensión, también la sexualidad pierde toda negatividad. La ausencia total de negatividad hace que el amor hoy se atrofie como un objeto de consumo y de cálculo hedonista. El deseo del otro es suplantado por el confort de lo igual. Se busca la placentera, y en definitiva cómoda, inmanencia de lo igual. Al amor de hoy le falta toda trascendencia y transgresión.”¹¹⁶

Sin transgresión, sin desgarramiento y sin dolor no puede aparecernos Otro en cuanto tal. En la sociedad de la comodidad, triunfa el régimen del yo; no hay nadie para desafiarme, no hay nadie para acompañarme.

Ruptura de la estructura espacio-temporal

“Si queremos llevar al extremo la posibilidad del ser, podemos preferir los desórdenes del amor aleatorio: a pesar de las apariencias superficiales, la simplicidad del instante pertenece a aquel que mediante la fascinación inmediata se abre a la angustia.”¹¹⁷

¿Cómo se explica el hecho de que en el erotismo y la sexualidad los seres se permitan el gasto indiscriminado de energías, olvidando su deseo primario de durar? Claro, si lo que se busca es la continuidad, la duración parece, en comparación, bastante insignificante. Pero se trata de elegir una experiencia pasajera y breve por sobre la vida entera del individuo; ello sólo puede explicarse si se comprende que, en el erotismo, habitamos en el ‘instante’. Podemos, en el erotismo, mirar a la muerte a la cara y no temer, no sentir más que indiferencia, pues es sólo el momento presente lo que importa. Las consecuencias, aun así sean éstas fatales, no tienen importancia alguna: no hay porvenir. Podría decirse que es el interés de la conservación de la especie lo que motiva este despilfarro de energía, y que la ausencia de porvenir de la que hablo es mero discurso poético. Pero pongámonos, como lo hace Bataille, en la situación extrema en que el acto sexual acarrea la muerte del animal. “En este caso, el movimiento del individuo supera demasiado un resultado que sólo tiene sentido para la especie. Este resultado sólo

¹¹⁶ B-Ch. Han, *op.cit.* p.18

¹¹⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p.256

asegura la repetición del movimiento de una generación a la siguiente, pero la indiferencia ante el porvenir, (...) no puede ser anulada”¹¹⁸. Si muero para mí es sólo sobre la base del desprecio por la duración.

Y es que tampoco puede haber, en el instante erótico, esta conciencia de lo que es beneficioso para la especie, pues en la encarnación, como dije con Bataille, la conciencia se aleja de nosotros. La exuberancia sexual “atenúa en nosotros la facultad de discernimiento”¹¹⁹: con la conciencia desaparece también la voluntad basada en el cálculo y la proyección. Nos encontramos “abiertos a una posibilidad cercana a la locura”¹²⁰. Incluso, es la misma naturaleza, en su tendencia a la destrucción, la que nos incita al despilfarro, a la búsqueda de la muerte, revelando la impostura de la individualidad y de la organización.

La indiferencia por la propia duración implica una ruptura con la forma de ser del tiempo del trabajo; recordemos que éste estaba siempre proyectado hacia el futuro, siempre pendiente de la utilidad de lo que se hacía. En contraposición a ese tiempo del que no soy dueño (tiempo servil), el erotismo, para Bataille, “se trata de la vida que gravita sobre sí misma, es decir sobre el instante presente, que no *sirve* más que a sí mismo.”¹²¹ Y en ese sentido habla el francés de ‘soberanía’: no estar subordinado a nada más que a sí mismo. Retornamos, entonces, a la idea de ‘reflexión’ que proponía Giannini, y que en el acápite anterior vimos cuestionada por un momento. La reflexión no ocurre sólo por el retorno a la conciencia de mí mismo que acontece gracias al fracaso de la unión, sino también por esta ruptura con el estar trascendido hacia un futuro, hacia otra cosa, otro momento.

“El requisito: despegarnos por un momento de las cosas que consideramos, que hacemos, que empleamos; poner distancia a fin de lanzar la mirada más allá de lo que nos ocupa, lanzarla hasta lo Otro, lo que simplemente se presenta en la apertura de esa pausa. Para volver a saber de nosotros sólo en virtud de este reposo. (...) En otras palabras: significa ‘hacer espacio’ a una presencia. Lo que sólo puede ocurrir en lo abierto: en

¹¹⁸ *Ibid.*, p.238

¹¹⁹ *Ibid.*, p.167

¹²⁰ *Ibid.*, p.266

¹²¹ *Id.*, “*Lo que entiendo...*”, p.55

la apertura física de un espacio y en la apertura espiritual de cierta disponibilidad para lo Otro (no estar ocupado).¹²²

En efecto, liberados de la ocupación, del trámite, es como podemos abrirnos, según el chileno, a la relación real con otro; en el tiempo servil el otro no tiene cabida. La disponibilidad para lo Otro implica, entonces, un quiebre con aquello que somos, con aquel tiempo continuo y rutinario que deriva en una repetición al infinito de mi propio ser, de lo mismo, de lo igual. La irrupción del instante implica una transgresión al régimen de lo igual del tiempo propio, aparición de otro tiempo.

“También es cierto esto: mi tiempo, en cuanto mide las objetividades del mundo en función de mis propias perspectivas de ser, es un tiempo inconmensurable con el tiempo del otro. Representa, por tanto, una experiencia incomunicable, expresión, entonces, de la más radical y absoluta soledad del individuo. Es así como en las líneas que describen los trayectos personales (los proyectos) puedo cruzarme con otros seres humanos, (...). Relaciones espaciales, pero nada semejante a *un tiempo común*. *Tiempo común* es sólo el Presente, en el sentido en que aquí lo hemos descrito: tiempo de la compatencia, del espectáculo; en una palabra, de la hospitalidad de una existencia para la otra.”¹²³

Claro, para Giannini, que considera el domingo y la plaza como lugares de la aperturidad hacia lo Otro, ella ocurre en base a la observación de un espectáculo común, donde cada uno se sabe uno entre otros. En ese sentido, el presente “dura tanto como aquella Presencia que absorbe nuestra mirada, que la sostiene en un acto indiviso y no contable”¹²⁴. El tiempo común y participativo, ético, surge en base a esta disponibilidad que sólo entrega el momento reflexivo. Cabe mencionar que la disponibilidad para lo Otro funciona como enlace temporal sólo en tanto es disponibilidad genuina, en tanto está dispuesta a lo Otro como tal y no a una relación establecida sólo en pos de que el individuo saque algún provecho de ella.

Para Lévinas, el encuentro de dos temporalidades implicado en la encarnación no significa una sincronización de ellos: se encuentran en el instante,

¹²² H. Giannini, *op.cit.*, p.71

¹²³ *Ibid.*, p.160

¹²⁴ *Ibid.*, p.151

en tanto ambos han abandonado su tiempo, pero no han formado por ello un tiempo común.

Cabe hacer ahora una distinción en lo propuesto por Giannini. Para él, el momento de reflexión ocurre, espacialmente, en el domicilio, la plaza y el bar, y temporalmente, el día domingo. Su reflexión es cerrarse sobre un 'presente', no sobre el 'instante'. La distinción, que parece menor, es de importancia capital: el presente forma parte de la continuidad temporal; el domingo y los lugares mencionados son, aunque pausa en la rutina, parte de la misma cotidianidad. Falta, en la situación de domingo o en el lugar del domicilio y la plaza, un despojo aún mayor de lo que nos rodea. No sólo el trabajo y el trámite deben estar fuera de nuestra conciencia, sino todo objeto y toda actividad. No estar volcado hacia lo que se hace, sino estar absoluta y completamente presente en el propio cuerpo, sólo posible en la encarnación, es la condición para que se nos abra el instante. Y a partir de ahí, la maravilla.

Es cierto; debemos despojarnos de aquello que nos ocupa habitualmente, entrar en el presente, antes de poder acceder al instante. Podríamos decir que el presente es el primer escalón. "Vivir el presente es, pues, vivir un tiempo abierto a la presencia de lo Otro; acaso, previvir la eternidad."¹²⁵ Sin embargo, creo que previvir la eternidad no es suficiente; de lo que se trata es de experimentarla, lo que sólo es posible en el instante del erotismo tal como lo describe Bataille, donde nos abrimos a la continuidad. "Aparentemente de forma definitiva, ya sin apego al porvenir o al pasado, [el individuo] está en el instante, y sólo el instante es eternidad."^{126*}

Además, la interrupción de lo mundano que nos sitúa en el presente ocurre, según el pensador chileno, por una disposición del sujeto a albergar aquello que se presenta, una disposición de hospitalidad para con lo Otro, que requiere del esfuerzo del despojo, del abandono de sí, y que siempre tiene como horizonte la vuelta al mundo del trabajo. En efecto, el despojo no es total; las energías no se

¹²⁵ *Ibid.*, p.119

¹²⁶ G. Bataille, *El Erotismo*, p.254 * Más adelante se explica el porqué de esta afirmación.

despilfarran, sino que se recargan a fin de poder continuar: no hay transgresión real del tiempo del trabajo, sino mera pausa funcional, absorbida finalmente por la cotidianidad. Es la misma crítica que hace Bataille a aquellos que transitan la vía mística: la santidad es siempre un proyecto. “El don de sí y la negativa a trabajar (de un modo servil) con vistas a un resultado que supere el momento presente, ¿no requerirían una «indiferencia» más verdadera que la de un monje, la de un hombre entregado, que se esfuerza por llegar al «estado de indiferencia»?”¹²⁷ Pues el estado de excitación, la entrada al instante del erotismo, no requiere de ningún trabajo; es más, si es planeada y esperada corre el peligro de no lograr la huida de la conciencia, en cuyo caso podría haber relación sexual pero no encarnación ni acceso a la continuidad. Lévinas destaca el carácter milagroso del instante:

“Lo más notable es que este *milagro negativo*, dado en la muerte, responde muy claramente al principio enunciado más arriba, según el cual el instante milagroso es el instante *en el que la espera se resuelve en NADA*. En efecto, es el instante en el que somos lanzados fuera de la espera, de la espera, miseria habitual del hombre, de la espera que somete, que subordina el instante presente a algún resultado esperado. Justamente, en el milagro, somos remitidos de la espera del porvenir a la presencia del instante, del instante iluminado por una luz milagrosa, luz de la soberanía de la vida liberada de la servidumbre.”¹²⁸

El deseo, umbral de entrada al instante, se da, en efecto, siempre espontáneamente. Un movimiento, una mirada, una forma del cuerpo son suficientes para desencadenarlo. E incluso, es, según Sartre, contagioso. “Si se quiere, la actividad sexual, aunque sólo se nos revele por una turbación poco visible o por el desorden de la vestimenta, pone fácilmente al testigo en un estado de *participación*”¹²⁹. Es difícil permanecer como mero espectador de la turbación del otro, y no sentirse uno mismo afectado por una turbación similar. Es éste el sentido de la manifestación física de la encarnación: los signos habituales de la excitación, como la erección del pene o el agitación de la respiración, seducen

¹²⁷ *Ibid.*, p.255

¹²⁸ *Id.*, “*Lo que entiendo...*”, p.73

¹²⁹ *Id.*, *El Erotismo*, p.158

inmediatamente al otro. Recordemos cómo la encarnación de un individuo buscaba ser causa de la encarnación del otro. La participación nos revela lo que sentimos íntimamente (recordemos que se formaba una comunidad del sentir): “riendo conocemos inmediatamente la risa del otro, o compartiéndola, su excitación. Por esto precisamente la risa o la excitación (incluso el bostezo) no son cosas”¹³⁰. El caso opuesto, el de un enfermo de impotencia, que nos presenta Merleau-Ponty, nos revela el carácter espontáneo del erotismo. “Lo que ha desaparecido en el enfermo es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica o, una vez la situación esbozada, de mantenerla o proseguirla hasta su satisfacción.”¹³¹ En otras palabras, el enfermo no puede ingresar al instante, no puede despojarse suficientemente de su conciencia y vivir la experiencia en la que se encuentra, es decir, encarnarse. Los estímulos han dejado de hablarle a su cuerpo. “[L]a distracción, las representaciones inoportunas no son causas, son efectos, y si el sujeto percibe fríamente la situación, es, ante todo, porque no la vive ni está comprometido en ella.”¹³² Lévinas le concede al rostro esta misma particularidad, a saber, la relación con el ser en que me pone su presentación, en tanto exige de mí una respuesta con inaplazable urgencia, respuesta que difiere de la ‘reacción que suscita el dato’, puesto que no se trata de una cosa que esté ante mí, entre nosotros.

Retornemos al rasgo principal del instante, que es su ausencia de porvenir. En este sentido, el erotismo nos revela el puro ser-ahí de los individuos, como dije, con Sartre, más arriba. “La caricia revela la carne desvistiendo al cuerpo de su acción, escindiéndolo de las posibilidades que lo rodean: está hecha para descubrir bajo el acto la trama de inercia – es decir, el puro “ser-ahí” que lo sostiene”¹³³. Por lo mismo, como ya dije anteriormente, la conciencia no tiene cabida en el instante, al que entramos por la encarnación.

¹³⁰ *Ibid.*, p.158

¹³¹ M. Merleau-Ponty, “*Fenomenología...*”, p.173

¹³² *Ibid.*

¹³³ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.532/533

“La conciencia no cae en un cuerpo, no se encarna; es desencarnación o, más exactamente, aplazamiento de la corporeidad del cuerpo. (...) Tener conciencia es estar en relación con lo que es, como si el presente de esto que es no estuviera totalmente realizado, y constituye solamente el porvenir de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo.”¹³⁴

La verdad más íntima del instante se nos revela tras esta afirmación de Lévinas: si tener conciencia es tener tiempo, y si en el instante la conciencia se desvanece, significa que el instante se sustrae al tiempo. El tiempo como tal, sea éste una estructura objetiva o personal*, es aditivo en tanto es un “orden mensurable del movimiento”¹³⁵, permite ordenar los sucesos en secuencias, estableciendo un pasado, un futuro y un presente. Para Giannini, el tiempo de la vida cotidiana es vivido como corriente ininterrumpida.

“Lo más común en la vida: ‘saltar’ simplemente del pasado al futuro (las ansias del corazón). O bien, deslizarnos por el presente como por un punto inextenso en el que se funde un ‘pasado’ sin gloria con un futuro sin trascendencias. Este último era el aspecto esencialmente rutinario de la vida cotidiana.”¹³⁶

El instante, por el contrario, representa una ruptura en la continuidad del tiempo. Podemos imaginarlo como una burbuja en el flujo del tiempo natural: si el tiempo es como el agua de un río que fluye, el instante es el aire de la burbuja, fuera del tiempo, pero dentro de él. Por lo mismo, no tiene duración, es a la vez fugaz y eterno.

Es claro por qué el erotismo se da en el instante. El juego de las caricias entre dos amantes puede parecer eterno, y al terminar y dirigir la vista al reloj, pueden notar que sólo han pasado unos minutos. O al contrario, en el frenesí del acto sexual pueden creer haber estado juntos apenas un segundo fugaz, y en el reloj haber transcurrido horas. Por eso los amantes (sobre todo los amantes que recién

¹³⁴ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.183

* Lévinas defiende, por ejemplo, que la estructura del tiempo aparece sólo en la relación con otro. La discusión acerca de la naturaleza del tiempo, pese a que la considero especialmente interesante, no concierne a los objetivos de la presente tesis, por lo que no será profundizada.

¹³⁵ N. Abbagnano, *Diccionario...*, p.1135

¹³⁶ H. Giannini, *op.cit.*, p.152

comienzan una relación) suelen llegar tarde a sus compromisos. El tiempo objetivo, y con él todo lo concerniente al mundo cotidiano, pierde importancia de tal manera que el instante eterno hace aparición. “[T]ampoco hay cabida en el círculo penumbroso confesional para los relojes, es decir, para la irrupción del tiempo mundano con su regularidad fragmentaria y huidiza, con su objetividad ilusoria.”^{137*} Muestra de que esto no ha necesitado decirlo ningún filósofo de renombre para que se nos hiciera evidente, es la enorme cantidad de referencias al instante que vemos en las canciones de la cultura popular:

“Yo quería parar el tiempo con tus ojos viéndome,
con las ganas de quedarme así abrazándote.”¹³⁸

“desnúdame, y ya luego veremos,
vamos a robarle el tiempo al tiempo.”¹³⁹

“y luego en el silencio le darás tu cuerpo
detendrás el tiempo sobre la almohada
pasaran mil horas en tu mirada
solo existirá la vida amándote.”¹⁴⁰

Es necesario que el instante erótico se sustraiga a la lógica de la duración, puesto que la continuidad a la que nos abre el erotismo no puede durar; la discontinuidad se mantiene sin tregua, y sólo saliendo del tiempo del mundo discontinuo podemos acceder a la continuidad.

En el instante, a salvo del infierno de la espera, se abre la posibilidad de la sorpresa, la espontaneidad, la libertad. El instante es fuga constante, y quien se encuentra en él junto a Otro no puede fijar a este Otro, no puede objetivarlo en una determinación de un juicio. El instante nos provee del contexto en que es posible la libertad, en que, con la conciencia, se suspende el juicio. No digo, con esto, que en el sexo no pueda existir el juicio o la vergüenza; como ya he dicho, el instante no

¹³⁷ H. Giannini, *op.cit.*, p.98 * Giannini habla del ‘presente’ del bar, pero parece igualmente aplicable al instante amoroso.

¹³⁸ Cristián Castro, *Yo quería*

¹³⁹ Pablo Alborán, *Tanto*

¹⁴⁰ Marc Anthony, *Ahora quién*

acontece en toda relación sexual, sino sólo dada la encarnación. La soberanía, según Bataille, “le da [al individuo] durante *un corto instante* la sensación *milagrosa* de disponer libremente del mundo.”¹⁴¹

He dicho, al comienzo de este trabajo, que el erotismo era esencialmente juego. La falta de porvenir y la libertad que provee el instante es lo que determina este carácter lúdico. En primer lugar, porque en el erotismo hay infinitas posibilidades de desarrollo. Es difícil aburrirse de la sexualidad, pues cada situación erótica puede ser infinitamente distinta de la anterior. La imprevisibilidad es un aspecto clave del erotismo. Desde una animalidad descontrolada a un juego de roles, desde una caricia amorosa y tierna a un frenesí de sudor.

“En relación al trabajo, la transgresión es un juego”¹⁴², dice Bataille. Es juego porque sale del orden de la utilidad, porque se resuelve en sí mismo y su curso no afecta el normal funcionamiento de la vida cotidiana. Desde que se ingresa al instante, cada uno de los participantes sabe que, dure éste lo que tenga que durar en relación al tiempo objetivo, ha de terminar eventualmente, y hemos de retornar a nuestras vidas. Lo que haya ocurrido en el instante perderá toda significación fuera de él: significa por sí mismo (y en ello radica su sinceridad). “La resolución es tanto más eficaz cuanto que se reserva el retorno a la estabilidad sin la cual el juego sería imposible; esto supone que, a la vez que se da el desbordamiento, se prevé la retirada de las aguas.”¹⁴³ Por lo mismo, cada uno siente la libertad de hacer lo que desee con el instante que tiene entre sus manos, y de ser en él quien quiera ser. ¿Significa esto que el individuo se presenta falsamente en el erotismo, que no es sincero? De ninguna manera. Pues en la ausencia de la conciencia no puede aparecer la intención de mentir, hay una pura intencionalidad, una pura conciencia no-posicional que **es** su acción, y nada más allá de eso (muy al contrario de la situación cotidiana, en que la mentira y la falsedad son más comunes de lo que quisiéramos admitir). Lo que seamos en el instante erótico permanecerá en él.

¹⁴¹ G. Bataille, “*Lo que entiendo...*”, p.65

¹⁴² *Íd.*, *El Erotismo*, p.279

¹⁴³ *Ibid.*, p.84

Incluso si hemos decidido jugar a ser objeto del otro, ello no implica que él nos esté objetivando realmente. Podemos jugar a la objetivación, jugar a la violencia, pero únicamente con la condición de mantenerlo a modo de juego; nadie ha perdido en él su libertad, y en el mundo ordinario lo que haya ocurrido carece de sentido.

“La sensualidad es en principio el terreno de la irrisión y de la impostura, - dice Bataille- tiene como esencia ser un gusto por perder pie, pero sin hundirse...: esto no puede hacerse sin un engaño del que somos a la vez autores ciegos y víctimas.”¹⁴⁴ Jugamos a la muerte, jugamos a alcanzar el límite más profundo, pero sin tener la intención real de alcanzarlo. La transgresión que supone el erotismo es un juego, no podría ocurrir si no fuese en el instante, pues desmoronaría toda la vida organizada.

En el instante se nos revela la cima del ser, la verdad de la continuidad originaria, y sólo se revela por entero cuando el pensamiento comprende que él no sólo se fundamenta en el desarrollo de la conciencia por medio del trabajo. Sin embargo, dice Bataille que “en las vagas conciencias nada de ello subsiste; tras la crisis, la discontinuidad de cada uno de ambos seres está intacta. Es, al mismo tiempo, la crisis más intensa y la más insignificante.”¹⁴⁵ De vuelta en el mundo de la conciencia, descubrimos que el lenguaje se nos hace insuficiente para describirlo, y con ello le quita significancia a lo ocurrido en el instante. Y agrega: “No obstante, tenemos incluso conciencia del instante. (No tenemos incluso conciencia más que del instante.) (...) La conciencia del instante no es verdaderamente tal, no es soberana más que en el *no-saber*. Solamente aniquilando, al menos neutralizando en nosotros mismos toda operación de conocimiento, estamos en el instante sin rehuirlo.”¹⁴⁶ Y debemos permanecer en el no-saber para no mancillar la esencia de dicho instante, ya que éste sólo puede darse a la experiencia pura (recordemos que la voluptuosidad era experiencia pura), no pudiendo ser jamás objeto de conocimiento.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.249

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.109

¹⁴⁶ *Id.*, “*Lo que entiendo...*”, p.69/70

“Conocer es (...) siempre una operación servil, indefinidamente retomada, indefinidamente repetida. Nunca el conocimiento es soberano: para ser *soberano*, debería tener lugar en el instante. Pero el instante permanece fuera, más acá o más allá de todo saber. Conocemos encadenamientos regulares en el tiempo, constantes, no sabemos nada, absolutamente, de lo que no adopta la forma de una operación, de una modalidad del ser servil, subordinada al porvenir, a su encadenamiento en el tiempo. Del instante no sabemos absolutamente nada. En una palabra, no sabemos nada de lo que en definitiva nos afecta, *de lo que nos importa soberanamente*. La operación que es el conocimiento se detiene desde el momento en que la soberanía es su objeto.”¹⁴⁷

Por lo mismo, la experiencia erótica no es comunicable; se encuentra fuera del mundo ordinario y del lenguaje. Pues la conciencia no puede acceder por completo a aquella parte del ser donde ella debe sustraerse por principio (razón, por lo demás, de que todo aquello que he dicho en el presente capítulo suene, de alguna manera, lejano a la experiencia erótica real). En el tiempo cotidiano, aquello que ha sucedido en el instante parece, en retrospectiva, fuera de lugar, casi ridículo. Por lo mismo, el goce, el placer, pueden darse sólo con la condición de que la conciencia se sustraiga. Y agrega Bataille: “Por razones que no son únicamente convencionales, el erotismo se define por el secreto. No puede ser público. (...) la experiencia erótica se sitúa fuera de la vida corriente.”¹⁴⁸ Sólo la pareja que participó del instante puede encontrarle sentido. El erotismo nos condena, de esta manera, a la soledad (la soledad de a dos), a una salida del mundo en el que vivimos. En la misma línea, afirma Lévinas: “La imposibilidad de reducir la voluptuosidad a lo social (...) aísla a los enamorados, como si estuviesen solos en el mundo. Soledad que no niega u olvida solamente el mundo.”¹⁴⁹ En este aislamiento, los amantes forman una comunidad entre ellos, un mundo nuevo y exclusivo para ambos, que surge en el seno de la complicidad. Sentimiento, por lo demás, compartido por todo aquel que ha pasado por la puerta del instante.

“Solo tú, frente a frente,

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.69

¹⁴⁸ *Id.*, *El Erotismo*, p.257

¹⁴⁹ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.275

siempre solos aunque estemos con la gente.”¹⁵⁰

Surya, biógrafo de Bataille, afirma: “El mundo de los amantes no es por ello menos mundo, y por entero. A lo sumo, lo es más densamente: los recoge y los conduce al estado de máxima intensidad.”¹⁵¹ Su mundo es, incluso, más real que el mundo cotidiano. Quienes conocen el amor conocen la sensación de desolación y desasosiego que anuncia el término de la visita del amante. Habiendo pasado varios días aislados del mundo exterior, la vuelta al ‘mundo real’ se hace insoportable. Una vez que el amante se ha ido, el mundo parece como deslavado e irreal en comparación al mundo que habían creado juntos en una habitación.

Está, en un principio, el mundo que se cierra sobre su abrazo íntimo, y que excluye cualquier otro objeto de él. Pero luego, con motivo de la presencia de este Otro, aquello que los rodea pasa a formar parte de este nuevo mundo. Suspendida la mundanidad cotidiana que se sostenía en el trámite, en un tiempo siempre en fuga hacia adelante, nos encontramos en el mundo iluminado por el instante. “Suspendido el trámite -dice Giannini-, libradas de enlaces e impuestos, liberadas de su condición objetiva, tramitadora, todas las cosas ocurren como si las cualidades del mundo – lo que hay en ellas de ‘universo’ – empezaran a relucir con su brillo propio, empezaran a hablar desde sí, a decirse, en una modalidad de recogimiento, de intimidad”¹⁵². Esto significa que mi percepción de los objetos deja de estar trascendida hacia un futuro, en vistas a la utilidad del objeto con el que estoy en contacto, sino que se centra en su pura materialidad “(grumosa, lisa, tibia, grasa, áspera, etc.)”¹⁵³, y descubro casi una carne en los objetos: “en la actitud deseante, percibir un objeto es acariciarme en él”¹⁵⁴, en palabras de Sartre. Los objetos que me rodean aparecen en el modo de la intimidad. Ello significa que están en directa relación conmigo y mi facticidad, “[l]os objetos son entonces el conjunto

¹⁵⁰ Matia Bazar, *Solo tú*

¹⁵¹ M. Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, p.300/301

¹⁵² H. Giannini, *op.cit.*, p.151

¹⁵³ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.535

¹⁵⁴ *Ibid.*

trascendente por el cual me es revelada mi encarnación.”¹⁵⁵ Si en la encarnación mi conciencia se encenaga en un cuerpo, este cuerpo no queda aislado, sino que se encenaga, a su vez, en el mundo. Todo aquello que no percibo por estar sumido en la costumbre de la cotidianidad aparece teñido por una luz distinta. Mi polera, el contacto con las sábanas, un calcetín que quedó atascado bajo mi espalda, el calor del aire, “todo me es presente de cierta manera, como puesto sin distancia sobre mí”¹⁵⁶. Correlativamente, los objetos aparecen vinculados al otro de la misma manera.

No sólo el tiempo, sino también el espacio, han sido rasgados desde adentro, y los amantes han formado un nuevo conjunto en esta suspensión; lo cotidiano se desmorona en el instante erótico, lo que nos da acceso a lo que de maravilloso oculta el amor. Lo mismo, que habita en la estructura del espacio y el tiempo, ha sido transgredido para que el individuo pueda aceptar la aparición de Otro, que trae también consigo otra forma de habitar.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

Capítulo 4

El amor (lo afectivo)

“Le parece al amante que sólo el ser amado, (...) puede, en este mundo, realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos. La pasión nos adentra así en un sufrimiento, puesto que es, en el fondo, la búsqueda de un imposible...”¹

2



¹ G. Bataille, *El Erotismo*, p.25

² Giulio Romano, *The Lovers* (detalle)

“**afecto:** Del lat. *affectus*, *us.* 1. m. Cada una de las pasiones del ánimo, como la ira, el amor, el odio, etc., y especialmente el amor o el cariño.”³

¿Es necesario que la experiencia erótica sea siempre experiencia de un Otro? Hasta ahora tenemos certeza de la existencia de algo Otro que yo misma. Algo que podría ser considerado mero objeto privilegiado, o aún subjetividad, pero que aún no es en la certeza absoluta de aquello que es inaccesible para mí. Pues la libertad y la conciencia no han sido probadas, y el otro puede seguir siendo considerado un objeto, un instrumento, un medio. Recorreremos, por ende, la segunda vía, la del amor, con la esperanza de que ella nos permita alcanzar la certeza. En primera instancia, revisaré la concepción de erotismo planteada por el Marqués de Sade, que aparece como una objeción a aquello que he planteado en el capítulo anterior. A partir de ésta analizaré la posibilidad de objetivación, sobre todo en el modo de la posesión. Para terminar, mediante la experiencia del ‘reconocimiento’, la ‘comprensión’, la ‘lucha’, el ‘acoger’, la ‘autorrenuncia’, la ‘salvación’, la ‘unicidad’, la ‘igualdad’, la ‘confianza’ y el ‘juego’, entenderemos cómo el amor nos permite alcanzar al Otro en su dimensión de sujeto.

El sujeto soberano de Sade

“¿Cuáles son, pues, según vuestra opinión, los vínculos que sustituyen al aislamiento en que nos ha creado la naturaleza? ¿Cuáles son los que han de establecer relaciones entre los hombres?”⁴

Lo que propone el Marqués de Sade, con su erotismo violento, pareciera negar todo aquello que he expuesto en el capítulo anterior. El hombre soberano de Sade, el libertino dispuesto a traspasar cualquier límite impuesto por la moral y la

³ www.rae.es

⁴ Dolmancé en D.A.F. de Sade, *La filosofía en el tocador*, p.138

decencia, no logra jamás un encuentro real con un otro. Al menos es esta la posición que defienden Bataille y Blanchot, respectivamente.

Sade sostiene la soledad ineludible del hombre. En primer lugar, esta soledad se asienta en la naturaleza de la vida: nacemos y morimos solos. El encuentro aparece imposible. “Sade lo ha dicho y repetido en todas las formas: la naturaleza nos hace nacer solos, no existe ninguna especie de relación entre un hombre y otro.”⁵ Sobre esta base se asienta la filosofía del egoísmo y del interés: cada quien debe hacer lo que le venga en gana, el placer es la única ley.

“La más fuerte dosis de dolor en los demás ha de ser nula para nosotros; en cambio somos sensibles al más leve cosquilleo de placer. Por tanto, hemos de preferir a cualquier precio ese leve cosquilleo que nos deleita a la inmensa desgracia del otro, que **no nos afecta***. Pero si ocurre por el contrario, que la singularidad de nuestros órganos, o una constitución extravagante, nos hacen agradables los dolores del prójimo, ¿qué duda cabe de que hemos de preferir innegablemente ese dolor del otro, que nos divierte, a la ausencia de tal dolor, que supondría una privación para nosotros?”⁶

Sade expresa por medio de sus personajes libertinos la creencia de que la Naturaleza considera iguales a todos los seres, y por tanto no reconoce ningún crimen, “[p]orque lo que aprovecha a uno perjudicando a otro sólo sería un crimen si el lesionado fuese más valioso para la naturaleza que el beneficiado”⁷. Considerar la inocuidad del crimen en relación a la Naturaleza lleva a la crueldad, al deseo irrefrenable de hacer el Mal; y argumenta Sade que ese impulso de crueldad es natural a nuestra especie, y que no debe ser contenido sólo porque las normas así lo hayan estipulado. Incluso, la Naturaleza tiende constantemente al Mal, a la destrucción de los seres, y contener este impulso que se manifiesta en nosotros es una aberración contra ella. El libertino debe, entonces, dedicar su vida al Mal, y cuando las circunstancias no lo permitan, mantenerse al menos en el consuelo de

⁵ M. Blanchot, *Lautréamont y Sade*, p.19

* Destacado propio: Cabe notar que el criterio propuesto para la consideración del otro es el de la afección, mismo criterio que hemos identificado en Sartre y Lévinas.

⁶ Dolmancé en D.A.F. de Sade, *La filosofía en el tocador*, p.133

⁷ Dolmancé en *ibid.*, p.132/133

nunca hacer el bien. La ley de la Naturaleza es la ley del egoísmo, ella nos emplaza a pensar en nosotros mismos, a velar por nuestra propia conservación y felicidad, por nuestro placer, a fin de cuentas, y es por ello que no nos ha hecho accesible el sufrimiento ajeno. Es este el fundamento de que Sade refiera a la **afección** (“la inmensa desgracia del otro, que no nos afecta”⁸) como el criterio para determinar la importancia de lo que suceda con el prójimo. “A la naturaleza nunca se le ocurre inspirar a los hombres otros movimientos, otros sentimientos que los que han de serle útiles en algo; nada más egoísta que la naturaleza; seámoslo, pues, también nosotros, si es que queremos realizar sus leyes.”⁹

Los otros, en este contexto, quedan reducidos a meros objetos, supeditados a la ley de la utilidad. Y esta afirmación no viene dada por pura negación de su subjetividad, sino que Sade mismo, en sus escritos, se refiere constantemente al otro en términos de ‘objeto’. Y, en tanto objeto, éste no siente, no sufre, no importa. Ello implica un necesario posicionamiento del sujeto soberano como poseedor de un *poder* por sobre el otro: se convierte en ‘tirano’, en ‘déspota’. Ello lleva a una autoafirmación del yo, por medio del orgullo.

“No hay hombre alguno que no desee ser déspota cuando la tiene tiesa: como si sintiese menos placer cuando los otros parecen sentirlo tanto como él. Por un impulso de orgullo, muy natural en tal momento, quisiera ser el único en el mundo capaz de sentir lo que él siente; la idea de ver a otro gozar como él lo reduce a una especie de igualdad que arruina los placeres indecibles que depara el *despotismo*. Es falso por lo demás que exista placer en producirse a los otros; eso supondría servirlos y el hombre que la tiene tiesa está muy lejos del deseo de ser útil a los otros.”¹⁰

Sade, al afirmar el orgullo como impulso originario del erotismo, se opone a todo aquello que dije en el capítulo anterior acerca de la negación del yo -la despersonalización- como vía de acceso a la continuidad y, con ello, a la experiencia del Otro. En un erotismo que funciona como afirmación de sí mismo, el otro no tiene cabida, no puede haber hospitalidad. Ocurre lo que Sartre tanto temía; en el placer,

⁸ Dolmancé en *ibid.* p.133

⁹ Dolmancé en *ibid.*, p.137

¹⁰ Dolmancé en *ibid.*, p. 214/215

sobreviene el olvido de la encarnación del Otro, por remitir éste a mí mismo. “¿Qué deseamos durante el goce? Que todo lo que nos rodea sólo se ocupe de nosotros, sólo piense en nosotros, sólo nos cuide a nosotros. Si los objetos que nos sirven gozan, entonces seguro que está más ocupados en sí mismos que en nosotros, y, por tanto, nuestro goce resulta perturbado.”¹¹ Sin embargo, éste olvido no es, en Sade, realmente tal, pues sólo se puede olvidar aquello que en un primer momento ocupó nuestra mente, y en este caso el otro jamás entró en las consideraciones del sujeto soberano.

El impulso sexual en Sade es un impulso de muerte, de negación absoluta de la vida discontinua. Si en el erotismo, tal como lo hemos comprendido hasta ahora, “[s]e trata de introducir, en el interior de un mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz”¹², lo que Sade propone excede esta posibilidad, pues en la aniquilación del otro la continuidad no entra en este mundo; la discontinuidad se mantiene en el sujeto, y el otro es como un objeto que ha desaparecido: nada, o menos que nada. La voluptuosidad es exceso, con respecto a la vida ordenada del trabajo, pero la voluptuosidad en Sade es excesiva, y conduce no a la negación de sí y a un posterior retorno, sino a una afirmación de sí por medio de la negación del Otro. En esta línea afirma Bataille:

"El sistema de Sade es la forma ruinosa del erotismo. El aislamiento moral significa la abolición de los frenos: proporciona el significado profundo del gasto. Quien admite el valor del otro se limita necesariamente. El respeto por el otro le obnubila y le impide comprender el alcance de la única aspiración no subordinada al deseo de incrementar recursos morales o materiales."¹³

Sin embargo, podría argumentarse que el sujeto soberano que él propone no puede ser tal, pues su soberanía se apoya en los otros: para negarlos es necesario concederles la existencia previa. Blanchot responderá a esta objeción mostrando que la verdadera negación ocurre aquí no sólo en el asesinato como tal de seres

¹¹ Dolmancé en *íbid.*, p.214/215

¹² G. Bataille, *El Erotismo*, p.23

¹³ *Ibid.*, p.176

particulares, sino en la cantidad abrumadora de asesinatos que comete el libertino. La negación real ocurre en tanto, a los ojos del libertino, cada víctima particular “no existe en sí misma, no es un ser distinto, sino un simple elemento, indefinidamente sustituible, en una inmensa ecuación erótica.”¹⁴ Con ello los reduce al estado de cosas; cada uno es entre millones, todos los hombres son iguales e intercambiables, ninguno vale más que el otro, y son todos igualmente indiferentes ante el ser soberano. “La igualdad de los seres es el derecho de disponer igualmente de todos los seres; la libertad es el poder de someter a cualquiera a sus deseos.”¹⁵ En tanto son todos intercambiables, tampoco existe el deseo de Otro como tal, pues el deseo implica reconocimiento. Lo que, según Blanchot, intenta transmitir Sade es la nulidad original de todos los individuos. El acto de negación no es lo que los destruye; ellos eran nada antes de la muerte.

“¿Quién no se da cuenta de que en esas ejecuciones gigantescas los que mueren no poseen ya la menor realidad y que, si ellos desaparecen con esa facilidad irrisoria, es porque han sido antes aniquilados por un acto de destrucción total y absoluta, que no están allí y que no mueren sino para dar testimonio de esta especie de cataclismo original, de esta destrucción que no vale sólo para ellos, sino para todos los demás? Esto es notable: el mundo en que avanza el Único es un desierto; los seres que él encuentra allí son menos que cosas, menos que sombras y al atormentarlos y al destruirlos no es su vida lo que toma, sino que es su nada lo que verifica, es su inexistencia de la cual se vuelve amo y de la cual extrae su mayor regocijo.”¹⁶

Por esta razón, cuando en la novela *Filosofía en el tocador*, Eugenia le pregunta a Dolmancé cómo considera al objeto que sirve a sus placeres, éste le responde: “Como algo absolutamente nulo, querida: que comparta o no mis goces, que experimente o no satisfacción, apatía o incluso dolor, siempre que yo sea feliz, me resulta del todo indiferente.”¹⁷ La daga de la indiferencia es mil veces más filosa que la del odio.

¹⁴ M. Blanchot, *op.cit.*, p.39

¹⁵ *Ibid.*, p.20

¹⁶ *Ibid.*, p.40

¹⁷ Dolmancé en D.A.F. de Sade, “*La filosofía ...*”, p.213

Al estado de ánimo que deriva de esta indiferencia absoluta por los demás, Sade lo llama 'apatía'. La apatía no proviene sólo de la negación de los otros, sino de la negación que hace el sujeto soberano de sí mismo, de sus propias pasiones y deseos. La negación del Otro, que era afirmación de sí, llevada al extremo en la búsqueda de la soberanía, ha llevado al individuo a negarse incluso a sí mismo.

“Es necesario entender, en efecto, que la apatía no consiste sólo en arruinar las pasiones “parasitarias”, sino también en oponerse a la espontaneidad de cualquier pasión. (...) Sade lo exige: para que la pasión se convierta en energía, es necesario que esté comprimida, es necesario que se mediatice pasando por un momento necesario de insensibilidad; entonces, tendrá la mayor grandeza posible.”¹⁸

Las pasiones personales no interesan: el crimen es más importante que la lujuria, el crimen cometido por sí mismo, fríamente y no por un arrebató del ánimo, “porque es el acto de un alma que, habiendo destruido todo en ella, ha acumulado una inmensa fuerza, la cual será identificada con el movimiento total de destrucción que prepara.”¹⁹ Los grandes libertinos son grandes porque han aniquilado toda capacidad de placer y sufrimiento en ellos; se regocijan en su propia insensibilidad. Incluso el ser víctima del crimen ajeno no les atemoriza; morir como consecuencia del movimiento criminal de la Naturaleza es su honor y su ley.

Es notable que, en la versión de Sade del erotismo, la negación de sí viene como consecuencia de la negación de todo lo demás (los otros, Dios, la Naturaleza), mientras que, en la que propuse junto a Bataille, Sartre y Lévinas, el proceso comenzaba con la negación de sí. “La crueldad no es sino la negación de sí mismo, llevada tan lejos que se transforma en una explosión destructora; la insensibilidad se vuelve estremecimiento de todo el ser”²⁰.

Hemos llegado a la apatía total del individuo, donde ya no sólo han dejado de importar los sentimientos ajenos, sino incluso las propias pasiones. De esta manera, los vínculos que se podrían establecer entre dos seres, basados en la

¹⁸ M. Blanchot, *op.cit.*, p.57/58

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

afectividad, quedan invalidados. Si el fundamento para ignorar el dolor del otro es que éste no nos afecta, significa que, para Sade, cualquier forma de empatía es imposible. El amor se considera, en la visión utilitarista de Sade, “como el efecto resultante de las cualidades de un objeto bello sobre nosotros.”²¹ Ello significa que el único fin del amor es la posesión de este objeto bello; si lo poseemos somos felices, si no, desesperamos. Dice Sade que la única consecuencia de ello es la locura, que es mejor atenerse al mero deseo, sobre el que se basa el amor, cuidándose de sus efectos. “Gocemos de él cuando lo poseamos; consolémonos en el caso contrario: otros mil objetos semejantes, y a menudo mucho mejores, nos distraerán de su pérdida. Todos los hombres, todas las mujeres, se parecen: no hay amor que resista una reflexión sana.”²² Claramente, esta posición se basa en la igualdad de los seres frente al sujeto soberano, que implica su intercambiabilidad.

Algo similar ocurre con los vínculos de amistad. “[L]os admito en la medida en que nos resulten útiles: conservemos nuestros amigos mientras nos sirvan; olvidémosles cuando ya no podamos extraer nada de ellos; nunca hay que amar a la gente por otra cosa que por el propio beneficio; amarla por ella misma es un engaño.”²³ Ni las relaciones entre los mismos libertinos se hacen posibles, pues no existe la confianza. “Nunca temáis nada de mí, amigas mías: quizás os haga hacer mucho mal, pero nunca os lo haré a vosotras”²⁴, dice Dolmancé a Eugenia y Madame de Saint-Ange; palabras vacías, en último término, pues el libertino se regocija en traspasar todo límite, y no hay promesa que resista el movimiento de liberación del hombre soberano. Este último está solo, irremediablemente. E incluso aunque la promesa se mantenga, incluso cuando entre libertinos no se permitan pasiones crueles: “es que se trata a cualquier precio de impedir el encuentro, en el terreno en que el mal se convertiría en su desgracia, de quienes no deben esperar sino el placer. Los libertinos superiores se alían, pero no se encuentran.”²⁵

²¹ Dolmancé en D.A.F. de Sade, *La filosofía en el tocador*, p.135

²² *Ibid.*, p.135

²³ *Ibid.*, p.137

²⁴ *Ibid.*, p.85/86

²⁵ M. Blanchot, *op.cit.*, p.29

El movimiento por el que el hombre soberano en Sade ha llegado a ser tal, ocurre a través del erotismo. Éste deja de ser el terreno de la continuidad entre dos seres, y se comprende como el de la violencia y la destrucción, confirmando la soledad del hombre en vez de romperla.

"A sus ojos, el erotismo, si lleva al acuerdo, desmiente el movimiento de violencia y de muerte que en principio es. En lo profundo, la unión sexual está implicada en un punto medio entre la vida y la muerte: sólo con la condición de romper una comunión que le limita, el erotismo revela por fin la violencia que en verdad es, y cuya realización es lo único que responde a la imagen soberana del hombre."²⁶

Objetivación

"...sólo por un error obvio puede llegar a confundirse con la pobreza de la cosa aquello cuyo carácter es totalmente otro, es sagrado..."²⁷

Nos hemos encontrado con que Sade plantea que es posible considerar al otro individuo participante de la situación erótica como un objeto. Cabe preguntarse por qué esta consideración se vuelve una objeción para lo que se propone en la presente tesis. Para comprender esto, es necesario recordar lo que dijimos de Lévinas, a propósito de la pregunta por el solipsismo. Un objeto es aprehensible, pues nos aparece por medio de la luz. La luz proviene de nosotros, y es aquello que nos permite conocer los objetos que se nos presentan; por lo mismo, cualquier ente que conozcamos por medio de la luz puede ser aún producto de mi propia imaginación, proyección de mi subjetividad. "Las formas de los objetos llaman a la mano a la aprehensión. Por la mano, es al fin de cuentas comprendido, tocado, tomado y referenciado a otros objetos, adquiere una significación por referencia a otros objetos."²⁸ Para superar el solipsismo debemos encontrar algo efectivamente Otro, que se resista a esta aprehensión, que permanezca siempre ajeno y externo al sí mismo. "Es necesaria una referencia con aquello que, en otro sentido, viene

²⁶ G. Bataille, *El Erotismo*, p.173

²⁷ *Ibid.*, p.161

²⁸ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.205

absolutamente de sí mismo, para hacer posible la conciencia de la exterioridad radical. Es necesaria una luz para ver la luz.”²⁹

Sade no es el único que considera al otro un objeto. Es común encontrar en la cultura popular y el hablar cotidiano referencias al otro presente en el erotismo como un objeto erótico o como alguien de-poseer.

“Vivo para tenerte y escapar
De este mundo que me hunde
cada día un poco más”³⁰

Hay que dilucidar, en primer lugar, a qué nos referimos con la posesión. Es claro que no se pretende un derecho de dominio sobre el otro, al menos no en la época actual.* Dice Sade que jamás se puede ejercer un acto de posesión sobre un ser libre. Esto parece completamente lógico, sin embargo, según Blanchot, no refiere a aquello que se podría pensar: “[n]o que esté prohibido hacer violencia a cualquier ser y gozarlo en contra de su voluntad, sino que nadie, para negarse a ello, pueda pretextar unas relaciones exclusivas, un derecho anterior de ‘posesión’.”³¹ Para Sade, la exclusividad es una forma de posesión, pero la utilización del Otro como objeto de placer no. En cierto sentido, la exclusividad, en tanto velada por los celos y no deseada bilateralmente, es una forma de dominación basada en un supuesto derecho de posesión. Y el erotismo es, según el filósofo alemán Karl Jaspers, esencialmente polígamo.^{32**}

Para mí, el usar y abusar del otro en tanto objeto constituye un acto de posesión (el usar y abusar de cualquier objeto constituye un acto de posesión). Ello puesto que estos actos no reconocen la libertad del otro, sino que lo reducen a mera objetualidad. Y respecto a esta forma de posesión, dice Lévinas, con toda razón: “Nada se aleja más del Eros que la posesión. En la posesión del Otro, poseo al otro

²⁹ *Ibid.*, p.206

³⁰ Exceso, *Sentarse a mirar*

* Aunque no es extraño ver que, en muchos casos, la mujer sigue siendo considerada una posesión.

³¹ M. Blanchot, *op.cit.*, p.20

³² Ref. K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, p.177 ** Volveremos más adelante sobre este punto.

en tanto que él me posee, a la vez amo y esclavo. La voluptuosidad se extinguiría en la posesión.”³³

Admitamos, por un momento, que el erotismo busca la posesión del otro; que desea apropiárselo, anexarlo a la vida y voluntad del individuo. Pero esta búsqueda es un mero consuelo, una ilusión con la que nos satisfacemos, según Bataille.

“No lo poseemos más que con una condición: la de que, poco a poco, se aplaque el deseo que nos produce. ¡Pero antes la muerte del deseo que nuestra propia muerte! Nosotros nos satisfacemos con una ilusión. La posesión de su objeto nos dará sin que muramos el sentimiento de llegar al extremo de nuestro deseo. No solamente renunciamos a morir: anexamos el objeto al deseo, cuando en verdad el deseo era de morir; anexamos el objeto a nuestra vida duradera. Enriquecemos nuestra vida en lugar de perderla. En la posesión se acentúa el aspecto objetivo de lo que nos había llevado a salir de nuestros límites.”³⁴

El deseo de posesión es el deseo de morir sin hacerlo, de llegar al extremo de la continuidad, de, realmente, continuar en otro que pasa a formar parte de mí. Pero “[s]abemos que la posesión de ese objeto que nos quema es imposible.”³⁵ Porque, a fin de cuentas, el otro jamás será objeto realmente (a menos que lo matemos). Sin embargo, siempre es posible tomarlo como tal, y sentirnos poseedores de él en tanto objeto. En el caso de un abuso sexual, el perpetrador no ve en su víctima más que una cosa, dispuesta ahí para su disfrute personal. Él cree poseerla, y al coartar su libertad, al ejercer violencia sobre ella, lo logra de hecho. Él no está frente a una persona. Claro, ella no puede ser cosa por sí misma, pero en tanto se la utiliza como tal, pasa a serlo. "En particular, un hombre sólo puede ser una cosa con la condición de ser la cosa de otro hombre..."³⁶

Ahora bien, fuera de la posesión, hay un sentido en el que el otro sí se presenta en tanto objeto, y es el modo del ‘objeto erótico’. Bataille utiliza el ejemplo de la orgía; en ella los participantes se manifiestan como una masa informe, miles de brazos y piernas, narices y cabellos enredados, ninguno referenciando a ninguna

³³ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.275

³⁴ G. Bataille, *El Erotismo*, p.147

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p.166

conciencia particular. “En principio es una negación acabada de los aspectos individuales.”³⁷ En este caso, los otros en tanto conjunto aparecen como un objeto, ninguno se distingue del otro. Sin embargo, “fuera del tumulto de la orgía, la excitación la provoca generalmente un elemento distinto, un elemento objetivo.”³⁸ Esto significa que debe aparecer una diferencia entre los seres, antes indiferenciados, de la cual depende el atractivo sexual: unos ojos bellos, una piel suave, unos brazos fuertes o una risa agradable, signos anunciadores de la crisis. “Es, en una palabra, la diferencia objetiva, el valor de un objeto comparable a otros objetos.”³⁹ Es lo mismo que ocurre cuando, en medio del ajetreo cotidiano, de la multitud de caras y cuerpos que nos rodean, aparece de pronto algún elemento que hace que uno se destaque por sobre los demás, y toda nuestra atención se detiene sobre él/ella. Y es anuncio de la crisis, pero no la crisis misma: el erotismo debe, según Bataille, pasar por el objeto del deseo para conformarse, pero no consiste sólo en él. “[E]l erotismo, que es fusión y que desplaza el interés en el sentido de una superación del ser personal y de todo límite, se expresa a pesar de todo por un objeto. Nos encontramos ante una paradoja: la de un objeto significativo de la negación de los límites de todo objeto; nos encontramos ante *un objeto erótico*.”⁴⁰ Un objeto erótico no es lo mismo que un objeto cualquiera. Es un objeto que anuncia su salida de la dimensión objetiva, pero que sigue aún en ella. Nosotros mismos nos tomamos, según Bataille, como objeto, en tanto adornamos nuestro cuerpo, lo vestimos y lo perfumamos para atraer al otro.

Sin embargo, no podemos confundir el objeto erótico, objeto que anuncia su propia negación, con el objeto sexual. Han capta magistralmente el problema de considerar al otro un objeto sexual, y lo hace a través de la desaparición del ‘tú’:

“Si el otro se percibe como objeto sexual, se erosiona aquella «distancia originaria» que, según Buber, es «el principio del ser humano» y constituye la condición trascendental de posibilidad de la *alteridad*. La «distancia originaria» impide que el otro se cosifique como un objeto, como

³⁷ *Ibid.*, p.135

³⁸ *Ibid.*, p.136

³⁹ *Ibid.*, p.137

⁴⁰ *Ibid.*, p.136

un «ello». El otro como objeto sexual ya no es un «tú». Ya no es posible ninguna relación con él.”⁴¹

El otro en tanto objeto sexual, en tanto objeto absoluto, vuelve a la indistinción, no remite a ninguna conciencia en su horizonte, no tiene ningún rostro que imponga distancia, no tiene nombre. Su cara no expresa nada, ni esconde ningún misterio: es lo que se ve de él. Un otro que no me afecta profundamente, que no me hace sentir nada, es mero objeto. Es esta falta de expresividad y misterio lo que constituye la esencia de lo pornográfico, del que ya hablé en un comienzo. Y lo pornográfico, según el pensador coreano, se realiza como profanación del erotismo, intento de rebajar lo más sagrado a lo más profano y cotidiano.

Regresemos a la consideración del objeto erótico. Claro que no se trata aquí de un objeto en el sentido tradicional, claro que anuncia su propia negación, pero, como ya he dicho, el anuncio no es el hecho mismo. Que se anuncie la conciencia del otro no significa que ella vaya a aparecer realmente. El peligro de mantener al Otro en el plano del objeto, de utilizarlo para mi placer y, por lo tanto, de no poder superar la soledad, sigue presente. Es necesario que desaparezca de todo horizonte la posibilidad de tomar al Otro como objeto para asegurarnos su conciencia y su alteridad real, junto con la posibilidad de relacionarnos genuinamente con él.

Amor

*“Love is what makes sex more than masturbation. If there is no love even if you are really with a partner you masturbate with a partner.”⁴² **

En este sentido, el erotismo en su pura faceta de lo sensual se nos hace insuficiente. En lo sensual nos ha aparecido un otro, pero un otro aún impersonal; por la negación que uno hace de sí mismo éste aparece, “pero esa negación no

⁴¹ B-Ch. Han, *op.cit.* p.13

⁴² Slavoj Zizek, entrevista en HARDtalk, BBC World Service, 12 enero 2010. * Original inglés, traducción aproximada “El amor es lo que hace del sexo más que masturbación. Si no hay amor[,] aunque estés realmente con un compañero[,] te masturbas con un compañero.”; (traducción propia).

conduce de ningún modo al reconocimiento del *parternaire*.⁴³ Si lo que se busca es no sólo establecer la existencia de Otro, sino además la posibilidad de establecer una relación con él, ésta debe construirse a partir del reconocimiento: el Otro debe aparecer ya no en su mero para-otro, que puedo fundar y, con ello, objetivarlo, sino en su libertad, en su en-sí y su para-sí, que deben acercarse lo más posible al para-otro. El amor será, entonces, aquel afecto fundamental que permitirá el reconocimiento, pues impedirá la despersonalización total de los participantes. En el fondo, lo sensual nos ha condenado a volvernos sobre nosotros mismos, repentinamente cortar la continuidad y olvidar al Otro.

“El erotismo de los cuerpos tiene de todas maneras algo pesado, algo siniestro. Preserva la discontinuidad individual, y siempre actúa en el sentido de un egoísmo cínico. El erotismo de los corazones es más libre. Si bien se distancia aparentemente de la materialidad del erotismo de los cuerpos, procede de él por el hecho de que a menudo es sólo uno de sus aspectos estabilizado por la afección recíproca de los amantes. (...) Lo básico es que la pasión de los amantes prolonga, en el dominio de la simpatía moral, la fusión mutua de los cuerpos.”⁴⁴

Hay que tener presente aquí el análisis del concepto de erotismo elaborado en el segundo capítulo, para comprender a qué me refiero cuando hablo de amor. Recordemos que el amor al que aludí era no sólo el amor romántico o el amor de pareja, sino también el de la amistad. En ese sentido debe comprenderse la cita anterior.

Ahora bien; el amor viene a salvarnos del egoísmo fundamental, derivado de la soledad originaria del ser humano. Si, manteniéndonos en ese egoísmo, tomamos al otro como objeto sexual, olvidamos el hecho de que ese otro es una conciencia, más allá del cuerpo que vemos. “Sólo el espíritu, cuya verdad es íntima, subjetiva, no puede ser reducido a cosa.”⁴⁵ Si lográramos asegurar esta verdad íntima, la posibilidad de objetivación quedaría excluida del erotismo. Claro que, según Bataille, esencialmente, un ser humano es reducido a cosa en tanto se lo toma

⁴³ G. Bataille, *El Erotismo*, p.108

⁴⁴ *Ibid.*, p.24

⁴⁵ *Ibid.*, p.156

erróneamente como tal, pues es siempre en algún grado irreductible a la cosa. Pero esta verdad no impide que, en el tomar como cosa, como útil (en la objetivación), se olvide el carácter de fin del ser humano. Ello ocurre en la medida en éste tiene el poder de negar al otro; si ese poder desaparece, el otro deja de aparecer como una cosa, como un mero objeto, y se vuelve “un sujeto que tendría para sí mismo una verdad íntima.”⁴⁶

Cabe preguntarse en qué radica nuestro poder de negación del Otro. ¿Es éste un poder meramente fáctico, que pasa por la posibilidad de la dominación física, del obligar, del esclavizar? Hay, ciertamente, un poder que va más allá de nuestras capacidades físicas: el poder que nos entrega el lenguaje de definir al otro. En la definición, el otro queda fijado en su finitud; inmóvil, su libertad, y con ella su conciencia, han sido negadas, y el otro ha pasado a ser mero objeto, mero instrumento. Es esta la visión de Sartre, que atribuye a la mirada ajena la capacidad de fundar mi ser-para-otro, por un lado, y robármelo, por otro, al fijarme en alguna concepción que yo no he elegido, y que puede diferir de lo que yo creo ser.

“Si partimos de la revelación primera del prójimo como mirada, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de una *posesión*. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como nunca jamás lo veré yo. El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la conciencia de poseerme.”⁴⁷

Recordemos que para Sartre la relación fundamental con el otro era el poder ser visto por él, en tanto él fundaba mi para-otro. En este sentido, la existencia ajena me revela mi propio ser, sin que yo pueda influir de alguna forma sobre él: mi fundamento está fuera de mí. El francés dirá que a partir de ese hecho fundamental hay dos actitudes posibles: negar ese ser, mirando al otro y confiriéndole así la objectividad, o intentar apropiarme del otro-sujeto, el otro-libertad, y así volverme mi propio fundamento. Esta segunda actitud implicaría que yo pueda adoptar, de

⁴⁶ *Ibid.*, p.163

⁴⁷ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.499

alguna manera, el punto de vista que tiene el prójimo sobre mí, asumir como propia su visión de mí, no en tanto categoría, como si se tratase de una facultad de conocimiento (pues jamás puedo acceder a la subjetividad del Otro), sino asumiéndolo como libertad enfrentada a mi ser-objeto. Mi ser-objeto es, para Sartre, el único medio para establecer una relación con el Otro. “En una palabra, me identifico totalmente con mi ser-mirado para mantener frente a mí la libertad mirante del otro y, como mi ser-objeto es la única relación posible entre el otro y yo, sólo ese ser-objeto puede servirme de instrumento para operar la asimilación a mí de *la otra libertad*.”⁴⁸ Para este filósofo, el amor responde a esta segunda actitud. En este sentido, el amor es el conjunto de los proyectos por los cuales apunto a actuar sobre su libertad, con el fin de reapropiarme de mi ser.

“Tales proyectos me ponen en conexión directa con la libertad del prójimo. En este sentido, el amor es conflicto. Hemos señalado, en efecto, que la libertad ajena es fundamento de mi ser. Pero, precisamente porque existo por la libertad ajena, no tengo seguridad ninguna, estoy en peligro en esa libertad; ella amasa mi ser y me *hace ser*, me confiere y me quita valores, y mi ser recibe de ella un perpetuo escaparse pasivo a sí mismo. (...) Mi proyecto de recuperar mi ser no puede realizarse a menos que me apodere de esa libertad y la reduzca a ser libertad sometida a la mía.”⁴⁹

Este ‘sometimiento’ no implica, de ninguna manera, una posesión física, pues lo que el amor quiere no es dominar por la fuerza sino cautivar la conciencia del otro: apunta, entonces, primeramente al otro como sujeto y no como objeto.

Contrastaré la posición de Sartre con la de Jaspers, puesto que él propone, dentro de la corriente de la fenomenología, una visión del amor bastante distinta a la del francés. Para él, el amor se deja contraponer a todos los ‘instintos particulares’, en la medida en que, “vivencialmente, sólo él trasciende al individuo; no es egocéntrico, no es altruista, no es en absoluto individual, no tiene ningún ámbito determinado de objetos empíricos o funciones determinadas del yo.”⁵⁰ Bajo esta perspectiva, el amor de Sartre aparece como un proyecto esencialmente

⁴⁸ *Ibid.*, p.500

⁴⁹ *Ibid.*, p.501

⁵⁰ K. Jaspers, *op.cit.*, p.169

egoísta, en tanto no busca de ninguna manera trascenderse a sí mismo, sino alcanzar la propia salvación. Para Jaspers, por el contrario, el amor es una 'actitud entusiástica'; ello significa que es una actitud que está dirigida a la negación del individuo y a la apreciación de lo absoluto. En este sentido, lo amado se vincula al absoluto: "lo amado es visto incrustado en el todo, no como individuo, sino como totalidad. Es visto como algo finito."⁵¹ Esto significa que el amor crece en todas partes para aquel que ama, el mundo entero aparece como portador de aquel a quien ama, y el amado no tiene límites definidos: puede aparecer en su sí mismo. El amor así entendido se basa en un 'comprender', que no es de ninguna manera facultad de conocimiento. Volveremos sobre esto más adelante. Lo importante aquí es que el amor sigue siendo siempre una lucha, no es en modo alguno calmo: "[s]e lucha no por el poder, sino para arriesgarse interiormente uno mismo y arriesgar a los otros; para que nosotros lleguemos a ser transparentes y para que lleguemos a ser 'sí mismo'."⁵² Se lucha para que el para-otro deje de ocultar al en-sí, y se vuelva transparente al amado, y para que el otro logre esa misma tranquilidad. De lo que se trata es de salvar la esencia de ambos de la objetivación y no, como decía Sartre, de sólo salvar la esencia propia.

Sin embargo, Jaspers advierte que un peligro amenaza al amor como lucha, y es el de la ayuda falsa y la caballerosidad, que significan una superioridad de una parte de la relación. "La lucha en el amor tiene lugar siempre al mismo nivel. Donde cesa la igualdad de nivel, el poder encuentra lugar de una forma u otra, el amor encuentra su fin en favor de una conducta de poder."⁵³ El instinto de poder mata al amor. La lucha busca la confianza en la relación permanente de uno con el otro, en el que el absoluto que representa el Otro no puede ser jamás poseído.

Ahora bien, si lo que se busca es salvar la esencia de ambos de la objetivación, ello sólo será posible si el otro-amado tiene un estatus distinto, para mí, que el resto de las personas que me rodean día a día. Jaspers, Sartre y Bataille

⁵¹ *Ibid.*, p.169

⁵² *Ibid.*, p.172

⁵³ *Ibid.*

coinciden en el siguiente punto sobre el amor: el ser amado es para el amante el límite de sus valoraciones, y se vuelve por ello marco de comprensión del mundo. “El ser amado es para el amante la transparencia del mundo.”⁵⁴ Para Sartre, quien ama desea ser el límite de la libertad del otro: aquello que ésta no pueda trascender.

“Al mismo tiempo, como límite absoluto de la libertad, es decir, de la fuente absoluta de todos los valores, estoy protegido contra toda eventual desvalorización; soy el valor absoluto. Y, en la medida en que asumo mi ser-para-Otro, me asumo como valor. Así, querer ser amado es querer situarse más allá de todo el sistema de valores puesto por el prójimo como la condición de toda valoración y como el fundamento objetivo de todos los valores.”⁵⁵

Lo que el amante desea no es ser causa de esta modificación de la libertad del prójimo, sino ocasión única de su ocurrencia, límite *a priori*. No desea ser causa pues no quiere tomar al amado como utensilio en medio del mundo, cuya libertad pueda ser trascendida por la propia. Lo importante es que el otro mantenga su dimensión de sujeto. He dicho que Sartre planteaba que la única forma de establecer una relación era mediante el propio ser-objeto. Así, quien ama desea ser objeto-límite, y límite dado a la vez con la misma libertad, límite objetivo y *a priori* que ella debe aceptar para ser libre.

“[E]l amante quiere ser ‘el mundo entero’ para el ser amado: esto significa que se coloca del lado del mundo: él es el que resume y simboliza el mundo, es un *esto* que incluye todos los demás ‘estos’; es *objeto* y acepta serlo. Pero, por otra parte, quiere ser el objeto en el cual la libertad ajena acepte perderse, el objeto en el cual el otro acepte encontrar, como su felicidad segunda, su ser y su razón de ser; el objeto límite de la trascendencia, aquel hacia el cual la trascendencia del Otro trasciende todos los demás objetos, pero al cual no puede en modo alguno trascender.”⁵⁶

A lo que se aspira es a estar en seguridad en la conciencia del Otro (similar a lo que buscaba Jaspers), ser el intrascendible, aquel que no pueda estar sujeto a juicios de valor, aquel que no pueda ser tomado como puro medio. “[M]i existencia en medio del mundo se convierte en el exacto correlato de mi trascendencia-para-

⁵⁴ G. Bataille, *El Erotismo*, p.26

⁵⁵ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.505

⁵⁶ *Ibid.*, p.503

mí, puesto que mi independencia queda absolutamente salvaguardada.”⁵⁷ Esto significa que mi ser escapa a la mirada del Otro, o que su mirada tiene otra estructura cuando me mira: ya no soy un objeto entre otros, sino aquel objeto a partir del cual el mundo se revela. Soy el fondo sobre el que el mundo aparece. Así quedo segura, no soy fijada como finitud, no puedo ser mirada como fea, pequeña o cobarde.⁵⁸ “Ciertamente, mis posibilidades quedan como posibilidades trascendidas, como mortiposibilidades; pero tengo todos los posibles; soy todas las mortiposibilidades del mundo”⁵⁹.

Para Jaspers, el amado aparece sumergido en la totalidad del mundo, incrustado en lo infinito y, por ello, “iluminado por un rayo de luz a partir de lo absoluto y unido con él.”⁶⁰ El amado aparece como un ser infinitamente valioso; esto no significa que el amor surja como consecuencia de la presencia de un ser valioso, pues su valor no puede ser razón del amor que me inspira. Al contrario, en el amor todo resplandece, y el amado se hace el valor absoluto para el que ama. “No son “valores” que sean descubiertos en el amor, sino que en el movimiento del amor todo llega a ser valioso.”⁶¹ Así, su ser queda a salvo de la objetivación, puesto que, al ser el valor absoluto, jamás podrá ser fijado en la finitud. “El individuo del amor es una infinitud conmovida que, como tal, nunca llega a ser objeto de la contemplación o del conocimiento.”⁶² Un individuo se recorta sobre el fondo neutro de los habitantes del mundo.

En tanto el amor asegura al otro en su libertad, es esencialmente comprensivo. Es tolerante, sin distancia y sin impertinencia, sin violencia o autoridad, incluso cuando no puede comprender y tolerar, pues “lo es solamente en un preguntar mutuo conservando un mismo nivel”⁶³, jamás en la descalificación, jamás intentando establecer una superioridad por sobre el otro. Para Jaspers es

⁵⁷ *Ibid.*, p.505

⁵⁸ Ref. *Ibid.*, p.506

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ K. Jaspers, *op.cit.*, p.167

⁶¹ *Ibid.*, p.170

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p.173

soberanamente importante asegurar que en el amor se mantenga una igualdad de nivel. Ahora, la comprensión es lucha en tanto es increíblemente difícil de mantener, y es por ello infinitamente más valiosa que la tolerancia de la indiferencia, de aquella que permite todo cuanto no le moleste. “Ver que la vida es una lucha es importante para penetrar en nuestra esencia, pero es igualmente importante ver que luchar no siempre es lucha por el poder, sino que también se lucha realmente en el amor y aquí es lucha por la sustancia; que la lucha puede ser expresión de un proceso de intensificación del comprender en el amor.”⁶⁴

El amor es entonces hospitalidad (recordemos a Giannini), negación del yo para poder recibir al Otro. Y esta negación constituye, ciertamente, un peligro. “Quien arriesga su vida conscientemente, vive una libertad peculiar. Este arriesgar la existencia da una nueva conciencia del ‘sí mismo’ propiamente dicho”⁶⁵. Claro, hemos de lograr una comprensión más acabada de nosotros mismos, incluso adueñarnos más genuinamente de nuestro propio ser, pero ello como consecuencia del amor en tanto comprender, vaciamiento de sí esencialmente no egoísta, y no como el fin propuesto desde un principio. Ahora bien, es interesante notar que lo que Sartre afirma como proyecto del amor se parece significativamente a lo planteado por Jaspers, pero que ambos apuntan en direcciones opuestas. Sartre quiere recuperar su propio ser, Jaspers quiere permitir al otro recuperarlo, y en el proceso se recupera él mismo. El amor de Sartre es egoísta, y por ello fracasará; el de Jaspers sale de sí mismo para acoger al otro.

*“La vida se estremece ante la muerte.
Así se estremece un corazón ante el amor,
como si estuviese amenazado por la muerte.
Pues donde el amor despierta, muere
el yo, el oscuro déspota.”*⁶⁶

Aquí el amor conecta con el erotismo en su sentido original: la cercanía con la muerte, la negación del yo, la ausencia de egoísmo, sólo pueden ser aseguradas

⁶⁴ *Ibid.*, p.172

⁶⁵ *Ibid.*, p.165

⁶⁶ Dschelaleddin Rumi citado por Hegel (según la traducción de Rückert) en *Ibid.*, p.166

en un erotismo en contexto del amor, del comprender y del acoger. En este sentido, la amistad profunda se manifiesta también como amor.

Lévinas también ve el amor como autorrenuncia, pero que, al mismo tiempo, me asegura en mi ser. Pues existen para él dos formas de aparecer para el individuo: en la historia, donde aparezco sin derecho a la palabra, donde mis actos y aquello que recojan los demás de mí será lo que se cuente, o en la apología, donde mi ser aparece al otro al mismo tiempo que asisto a su aparición, donde tengo la posibilidad de explicarme. Soy en verdad en esta segunda forma de ser, que es la de 'lo religioso', categoría dentro de la cual también está el amor. Esta verdad (mi verdad) puede ser callada en la violencia, puede ser comprometida en la muerte, pero también puede perdurar aún en la renuncia de la subjetividad a sí, "renunciar a ella sin violencia, detener por sí misma la apología, lo que no sería ni un suicidio ni una resignación, sino el amor."⁶⁷ El amor se erige entonces como la posibilidad de la aparición del otro más allá del rostro, en la franqueza de la renuncia.

Pero el amor no va en una sola dirección, no se presenta sólo como la autorrenuncia y la hospitalidad, sino como mi propia salvación, la tranquilidad de quien ha encontrado cobijo en el otro. El amor permite que ambos individuos se presenten como son, sean sí mismos. Todo el que ha amado y ha sido amado conoce la tranquilidad que viene con el 'poder ser uno mismo', la caída de la máscara pública, el derrumbamiento del temor al juicio.

"después de la tormenta aquí en tu pecho puedo anclar
y ser más yo, de nuevo yo"⁶⁸

Sartre lleva este principio a otro extremo. Para él el amor no entrega sólo la posibilidad de sentirse tranquilo con el propio ser, sino que me aporta además una justificación para mi ser. Aquel que me ama, y que se ha elegido libertad para poder amarme, justifica mi existencia. "Mi existencia es porque es *llamada*. Esta existencia, en tanto que la asumo, se convierte en pura generosidad. Soy porque

⁶⁷ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.264

⁶⁸ Marc Anthony, *Valió la pena*

me prodigo. (...) Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir.”⁶⁹ Sin embargo, aquel que ha encontrado su justificación de existir ha alienado por ello su propia libertad, y se ha limitado él mismo: al ponerse como objeto frente al otro debe negarse en su dimensión de sujeto y en su libertad “pues esta afirmación de sí como sí-mismo traería aparejado el desmoronamiento del otro como mirada y el surgimiento del otro-objeto, es decir, un estado de cosas en que la posibilidad misma de ser amado desaparece, puesto que el otro se reduce a su dimensión de objetividad.”⁷⁰

Sin embargo, conocemos por experiencia la libertad de ser-sí-mismos que nos proporciona el amor. De la misma manera, no sólo yo sino el otro puede aparecer en su dimensión más sincera, revelando así su diferencia específica con respecto al resto de los otros-probables. Su ser aparece con una profundidad y una riqueza de matices que lo hace destacarse en su unicidad, evidenciando con ello su conciencia. De sobra conocemos la sensación de que no hay nadie en el mundo como aquel que amamos.

Por otro lado, la personalidad del otro aparece como el límite absoluto del amor. Puesto que, según Jaspers, el amor se dirige a lo absoluto, pero esto absoluto no puede ser experimentado en la realidad, la personalidad será para nosotros el espíritu como absoluto. Claro que en la realidad la personalidad es de un ser finito y mortal, pero en tanto amado aparece como símbolo del infinito.

“Debido a que nosotros hablamos de símbolo como espectadores, y, sin embargo, el símbolo es para el vivenciante realidad inmediata, el vivenciante puede amar solamente a una personalidad de modo que en ella experimente lo infinito de una forma totalmente personal. Él no ama al individuo temporal, a la personalidad finita; como el mismo hombre está ahí para todos los demás, él ama —sólo la teoría platónica del eros permite una interpretación comprensible— la idea. Así como el hombre, tal como él se ve y se conoce así mismo, no se percibe a sí mismo como algo último, sino como fenómeno y símbolo, de la misma manera percibe a la persona amada. En el amor, ambos experimentan en el movimiento de este mundo en la forma de personalidades finitas lo infinito, la idea, el absoluto.”⁷¹

⁶⁹ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.507/508

⁷⁰ *Ibid.*, p.513

⁷¹ K. Jaspers, *op.cit.*, p.179

El que la personalidad aparezca como límite absoluto es para Jaspers una consecuencia del hecho de que el amor invita a la exclusividad, y lo considera un mecanismo de la conciencia para mantener la sensación de santidad frente a la indignidad de lo sexual. “Porque lo erótico y sexual en sí es percibido como indigno, sólo puede mantener dignidad por la más estricta ley; esta ley ha de ser interna, sólo puede realizarse a través de aquella distancia que anula la relación comprensiva entre dos hombres; estamos constreñidos a la santidad más íntima y podemos mantener nuestra dignidad humana solamente en tanto que, aquí, es puesto un absoluto.”⁷² Sin embargo, me parece simplista reducir al amor y la exclusividad a un mero ‘mecanismo de defensa’ puesto por la misma conciencia para librarse del sentimiento de transgresión, aún más considerando todo lo que he expuesto en el capítulo anterior acerca de la importancia del sentido de transgresión en el erotismo. Lo sensual vivido en el amor no debiese por qué participar en menor medida de este principio.

Ahora bien, sí es importante rescatar de lo anterior el hecho de que el amado aparece como símbolo de lo infinito. Pues para Lévinas es precisamente esta característica la que nos asegurará la alteridad y la conciencia del Otro: la infinitud. “La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente, sino (...), al cuestionarlo). No viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia.”⁷³ El otro es, como vimos en el primer capítulo, no aquel que me supera en poder, sino aquel frente al cual no puedo poder, aquella presencia que me desborda y que, por tanto, no puede entrar en la esfera de lo mismo. Claro que Lévinas atribuía esta característica a cualquier rostro que se me presentara, pero ello implicaba que la objetivación era, en cualquier caso, imposible. El problema de ello radica en que todo otro aparece como intrascendible, “justamente en la medida en que lo único intrascendible es lo infinito”⁷⁴: la víctima para el violador, el esclavo

⁷² *Ibid.*, p.179

⁷³ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.209

⁷⁴ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.509

para el esclavista, la mujer-objeto para el consumidor de publicidad, aquel hombre que se me cruzó en la calle y que catalogué de 'feo' para mí. Coincido con Sartre en que todos estos casos son casos de objetivación, y es por ello que he planteado la posibilidad del amor. Aquel que aparece como límite, como el intrascendible, el injuzgable, es aquel a quien amo. En el puro rostro puedo definir, y por tanto olvidar el carácter infinito del otro, sólo en el amor lo dejo ser infinito.

Lo dejo ser infinito puesto que le permito mostrarse tal como es. De sobra conocemos la sensación de la etapa del enamoramiento, en que la alegría nos invade cada vez que descubrimos algo nuevo de su personalidad. Y es como si uno se fuese armando un puzle de la otra persona, de todo aquello que nos va mostrando.⁷⁵ Cada pieza es una nueva significación que se agrega a la idea que tengo del otro-objeto. Pero un objeto en constante e infinito crecimiento de significado se muestra como esencialmente libre, y con ello asegura su carácter no objetual, su conciencia. Por ello dice Lévinas: "El amor no se reduce a un conocimiento enmarañado de elementos afectivos que le abrirían un plano del ser imprevisto. No toma nada, no termina en un concepto, no *termina*, no tiene ni una estructura sujeto-objeto ni la estructura yo-tú."⁷⁶

En este respecto considero que Sartre se equivoca, pues él sigue intentando establecer el amor como una relación sujeto-objeto. Yo considero que el otro-límite de mis valoraciones no puede ser un objeto, aunque sea un objeto privilegiado: deberá poder actuar con libertad, poder ser sí mismo, lo que lo vuelve automáticamente subjetividad. Quizás el error de Sartre esté en seguir hablando en términos de objeto y sujeto cuando se trata del amor: si lo que se quiere eliminar es la dimensión objetiva de ambas partes, entonces no se puede hablar de sujetos tampoco, pues sólo hay sujeto frente a un objeto. Hay que superar la noción de sujeto para superar la objetivación. Sartre argumenta que es imposible superar esta dualidad en las relaciones, puesto que ninguna libertad puede ser absoluta libertad frente a otro que lo pueda trascender; ya la sola existencia de Otro aparte de mí

⁷⁵ Idea desarrollada en conjunto con Ángela Bozzolo C., en comunicación personal, octubre 2016

⁷⁶ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.270

coarta mi libertad. Aunque el otro no intervenga en mi vida, aunque viva en el modo de un dejar-ser absoluto, me quitaría la posibilidad de rebelármele. Sin embargo, no creo que la libertad pueda ocurrir sólo en ausencia de todo Otro. En primer lugar, porque somos en situación, y sólo en situación puede actuar la libertad, en segundo lugar, porque, de ser esto verdad, la libertad no sería de ningún modo posible en un mundo donde no se esté absolutamente solo. La libertad puede existir, a pesar de la presencia de los otros, mientras éstos no atenten directamente contra ella. Lo problemático es cuando los otros detienen su movimiento, cuando somos fijados en un punto inmóvil.

Así también la idealización, que podría derivar del considerar al otro como límite de mis valoraciones, se vuelve una forma de objetivación. Según Jaspers, el revestir a la persona de todos los valores es ilusorio, en tanto que lo priva de su carácter de infinito y absoluto. “No es amor sino el proceso unilateral de la acumulación de valores que termina un día con la caída de este castillo de naipes.”⁷⁷ Incluso, quien se siente idealizado por el otro no se siente realmente amado, considera al otro ensimismado en una mera ilusión, una caricatura. Quien idealiza no ha logrado salir realmente de lo mismo, proyecta ante sus ojos aquello que él quisiera ver en el otro, se proyecta a él mismo. Por eso Jaspers habla de comprensión amorosa.

“El revestimiento ilusorio es un enemigo del amor. Se quiere a los hombres con sus defectos, en su realidad, que es vista radicando en el absoluto y experimentada como proceso en lucha de amoroso comprender. No se ama algo en sosiego, algo definitivo, algo ideal, un ser. La comprensión acabada, para la que un hombre se ha convertido en cierto modo en un ídolo, esta comprensión sin movimiento de algo aparentemente en reposo, tan perpetuamente existente no es una comprensión amorosa.”⁷⁸

La comprensión amorosa nos lleva a otro concepto importante de rescatar en Jaspers: el de ‘lucha amorosa’. Ya hemos visto que ella es clave para el amor en la comprensión, pues es consecuencia de la dificultad de reunir y congeniar dos

⁷⁷ K. Jaspers, *op.cit.*, p.176

⁷⁸ *Ibid.*

libertades distintas, para las cuales es aún difícil mostrarse en su sí mismo. Lévinas decía: “no considero a los otros inicialmente como libertad, característica en la que se inscribe de antemano el fracaso de la comunicación; pues no hay más relación posible con una libertad que la de la sumisión o el avasallamiento. Y, en ambos casos, una de las dos libertades queda aniquilada.”⁷⁹ Diré con Jaspers que sí es posible poner dos libertades frente a frente, dos infinitudes, y que aún es posible una tercera opción, fuera de la sumisión o el avasallamiento, y que sería el amor. Amor como lucha, sí, pero lucha sin fin, de dos infinitos que no se pueden sobrepasar: del comprender. Y aún Lévinas concederá esta posibilidad: “[l]a «resistencia» del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética. (...) No lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación.”⁸⁰

¿Cuál es la resistencia ética a la que refiere? En primer lugar, aquello que me impide poder frente a él, y que es la imprevisibilidad de su reacción, que demuestra su trascendencia. Y en su trascendencia, su infinitud, se me aparece en dos dimensiones, como más y como menos que yo. Como más, puesto que en su infinitud aparece como una superabundancia de significado, como aquel a quien jamás podré fijar o dominar; como menos, pues el otro me aparece como el huérfano o la viuda, aquel que es esencialmente débil y que me pide, con su mirada, que no lo mate: me obliga a una responsabilidad para con él. Es ésta la relación primaria con el Otro que establecía Lévinas a partir del rostro, y que presenté en el primer capítulo.

Para Lévinas, el rostro del Otro es el origen del mandamiento “No matarás”. Sin embargo, yo considero que un rostro extraño y al que aún puedo considerar propiedad de un autómatas no me obliga realmente a nada. Por algo Sade no siente esta interpelación; los rostros están, pero igualados en la masa, no existe la unicidad que otorga el amor, y es el amor el que realmente nos obliga a no dañar al otro, a no trascenderlo en ningún sentido.

⁷⁹ E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.130

⁸⁰ *Id.*, *Totalidad e Infinito*, p.210/211

La siguiente pregunta que cabría hacerse es si esta responsabilidad para con el amado es de alguna forma limitación de mi libertad. Lévinas responderá que no. “[E]n la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad.”⁸¹ Incluso, es en el recibimiento del rostro, como llamado a la responsabilidad, que se instaura la igualdad.

El amor, por su parte, apunta al otro en su debilidad, desea protegerlo de todo mal. “Amar es temer por otro, socorrer su debilidad.”⁸² De esta manera, se nos hace imposible dañarlo. Ahora bien, esto es importante si consideramos que el impulso erótico nos llevaba hasta el extremo de la muerte. No sólo por la cercanía entre ambas experiencias, sino también por el derroche extremo de energía que significa, y que puede acarrear la muerte. En la situación erótica me pongo en un peligro extremo frente al otro; mi olvido de la vida y mi indiferencia hacia lo que ocurre fuera del instante hacen que para el otro sea increíblemente fácil matarme. No hay ninguna barrera que me proteja, estoy a su merced, y puede hacer conmigo lo que le plazca. En esto mismo radica su intensidad. Lo que me aporta el amor, en este sentido, es la confianza de que el otro no me va a matar realmente. Aún en un juego erótico como la asfixia, por ejemplo, tengo plena y absoluta confianza en que la violencia y la dominación se mantienen dentro del instante, sin significación real y definitiva -es decir, como juego- y que mi vida está a salvo. Podríamos preguntarnos si esta seguridad no le quita quizás emoción al momento erótico, si no es más intenso el no saber si nos llevará a la muerte. En primer lugar, respondo que aún en lo erótico antes del amor sabíamos que no íbamos a traspasar el límite de la muerte, sabíamos que nos quedaríamos en el mero placer. En segundo lugar, que el sabernos en un peligro real nos obliga a temer por nuestra vida, lo que nos impide perdernos en el instante sagrado y salir de la conciencia. Mucha gente que

⁸¹ *Ibid.*, p.214

⁸² *Ibid.*, p.266

practica juegos eróticos de dominación-sumisión o de sado-masoquismo se organizan en comunidades por el mismo impulso: buscan establecer lazos afectivos y de confianza entre ellos con tal de asegurar la permanencia en el terreno del juego. Generalmente, no intentarían uno de estos juegos con un total desconocido, pues no tienen la certeza de que él comprenda su carácter lúdico y de que no intente, en efecto, asesinarlos. Por otro lado, con la seguridad del amor también aparece la posibilidad de la objetivación en tanto juego; quien desea ser dominado se pone a sí mismo como objeto frente al otro, pero en la certeza de que permanece para el otro aún sujeto libre. Se ha puesto en esta posición por voluntad propia, sabiendo que ese rol durará lo que dure el instante.

Pero, ¿por qué el amor nos entrega estas garantías? Porque en el amor ha ocurrido el reconocimiento, y con él la constatación de la conciencia y la libertad del Otro. En el momento en que el otro deja de ser un extraño cuyo sufrimiento y desgracia me son totalmente ajenos, y reconozco que él siente en la misma medida que yo, no puedo violentarlo. Sade decía que debíamos ignorar lo que sintiera el otro, pues su sentir no nos afectaba. Pues bien, en el amor esto deja de ser verdad, pues la compasión y la empatía son su clave. No la empatía abstracta que se siente al pensar, por ejemplo, en las injusticias que padece aquel desconocido, víctima del hambre y la miseria; no la empatía abstracta mediante la cual Lévinas constituía al otro como *alter* ego, sino un sentimiento genuino, casi corporal, de ponerse en los ojos y la historia del otro. No la compasión que Jaspers intenta separar del amor, en tanto supone una superioridad del que no sufre con respecto al otro, sino compasión en el sentido de ‘sentir con otro’, tal como lo explica Milán Kundera en *La insoportable levedad del ser*. Allí el autor explica que la palabra ‘compasión’, en los idiomas derivados del latín, se forma por la combinación del prefijo «com-» y la palabra *pas-sio*, que significa ‘padecimiento’, y que quiere decir: “no podemos mirar impertérritos el sufrimiento del otro; o: participamos de los sentimientos de aquel que sufre”⁸³, y denota cierta indulgencia hacia el que sufre. “Este es el motivo por el

⁸³ M. Kundera, *op.cit.*, p.12

cual la palabra «compasión» o «piedad» produce desconfianza; parece que se refiere a un sentimiento malo, secundario, que no tiene mucho en común con el amor. Querer a alguien por compasión significa no quererlo de verdad.”⁸⁴ Sin embargo, en otros idiomas, donde la palabra compasión no está formada por *passio* sino por el sustantivo «sentimiento», ésta deja de referir a un sentimiento malo.

“El secreto poder de su etimología ilumina la palabra con otra luz y le da un significado más amplio: tener compasión significa saber vivir con otro su desgracia, pero también sentir con él cualquier otro sentimiento: alegría, angustia, felicidad, dolor. Esta compasión [que es el caso del *Mitgefühl* alemán] (...) significa también la máxima capacidad de imaginación sensible, el arte de la telepatía sensible; es en la jerarquía de los sentimientos el sentimiento más elevado.”^{85*}

Ahora aquella frase problemática de Husserl, a la que nos enfrentamos en el primer capítulo, toma un nuevo sentido. No experimento al otro experimentándome, sino experimentando su propio mundo. Quizás aquello que el otro piense de mí me quedará por siempre velado, pero seré capaz de sentir con él aquel mundo que sostiene mi aparecer para él.

Y como reacción a la fragilidad del otro, el amor trae consigo la ternura. La ternura aparece como un deseo, más que de no hacerle mal al otro, de hacerle bien. Es también causa del deseo de satisfacer al otro, del placer en entregar placer que, según Sade, no podía existir en el erotismo. Pero, ¿rompe la ternura con el desequilibrio que inicialmente representaba el erotismo? (Recordemos al Eros desequilibrado que nos ilustra Platón, en la voz de Sócrates.) Pues dice Bataille: “el amor por el compañero sexual (...) cambia la sensualidad en ternura, y la ternura atenúa la violencia de las delicias nocturnas, en las que desgarrarse sádicamente es más común de lo que uno imagina; la ternura es capaz de entrar en una forma equilibrada.”⁸⁶

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* * Llama la atención que Jaspers, siendo un autor alemán, desprecie la compasión como un sentimiento degradante; habría que poder revisar en el original cual es la palabra utilizada por él.

⁸⁶ G. Bataille, *El Erotismo*, p.246

De esto surgen varias objeciones, que pueden ser tomadas incluso del mismo autor. En primer lugar, la ternura no sustituye a la violencia del encuentro sexual necesariamente; la violencia puede seguir manteniéndose como juego, y la ternura no es más que un nuevo juego al que es posible jugar. Nunca dejan de agregarse posibilidades al erotismo, y negar cualquiera de ellas, incluida la ternura, es tratar de hacer de él algo que no es. Además, "cabe entender que la ternura no cambia nada en el juego que une el erotismo con la muerte. La conducta erótica se opone a la conducta normal".⁸⁷

En segundo lugar, lo que el amor logra es, como dije con Bataille al comienzo del presente acápite, una prolongación de la seducción; hay una coquetería constante y un código erótico que se establecen entre dos personas que mantienen una relación, lo que ayuda a alargar, en la espera, el instante. Claro que, como hemos dicho, según Jaspers lo sensual es, por sí mismo, esencialmente polígamo, y el amor, por su parte, agrega una exclusividad. Exclusividad ni impuesta ni exigida, por lo demás, sino bilateralmente deseada, en el amor puro que rompe con la posesión. Y ello podría significar, a la larga, que el amor deje de ser compatible con el erotismo, que sobrevenga el aburrimiento del hábito. Sin embargo, el hábito permite conformar una comprensión entre los cuerpos, que le otorga profundidad y nuevos matices al acto sexual, además de facilitar la aparición del placer⁸⁸ (placer que puede hacerse esquivo en la superficialidad de un encuentro casual, y sin el cual es difícil perderse). E incluso, en aquellas relaciones sexuales estables que pretenden darse sin afecto, éste termina generalmente apareciendo, puesto que en el hábito se genera la complicidad y la confianza, elementos claves del amor.

En tercer lugar, la ternura no implica que el amor sea una forma equilibrada. El mismo hábito es consecuencia de la expansión del desorden.⁸⁹

“La forma significativa de la necesidad del desequilibrio y del equilibrio alternados es el amor violento y tierno de un ser por otro. La violencia del amor lleva a la ternura, que es la forma duradera del amor, pero introduce en el ansia de los corazones el mismo elemento de desorden, la misma sed de

⁸⁷ *Ibid.*, p.175/176

⁸⁸ Ref. *íbid.*, p.117

⁸⁹ Ref. *Ibid.*, p.118

desfallecer y el mismo regusto de muerte que hallamos en el ansia de los cuerpos. Esencialmente, el amor eleva el gusto de un ser por otro a un grado de tensión en que (...) la pérdida de su amor (...) no se resiente menos duramente que una amenaza de muerte. Así, su fundamento es el deseo de vivir en la angustia, en presencia de un objeto de valor tan grande que el corazón le falla a quien teme su pérdida.”⁹⁰

Ni la aparición de la ternura puede relegar al olvido la dimensión negativa del amor: el amor es también desgarradura, sufrimiento, desfallecimiento. El amor ofrece las alegrías más intensas y el dolor más desgarrador y profundo. Byung-Chul Han hace una crítica muy pertinente al respecto, y que comparto profundamente:

“La comunicación erótica de la antigüedad es todo menos plácida. Según Ficino, el amor es la «peste más perniciosa». Es una «transformación». «Enajena al hombre de su propia naturaleza y le trae la extraña». Esta transformación y vulneración constituye su negatividad, que hoy se pierde por completo a causa de la creciente positivación y domesticación del amor. El hombre actual permanece igual a sí mismo y busca en el otro tan solo la confirmación de sí mismo.”⁹¹

El amor es hoy considerado como una mera fórmula de disfrute, olvidando por completo que su esencia es la lucha. Sin la lucha no podemos asegurarnos una alteridad frente a nosotros, y el amor se transforma en una mera proyección narcicista. Buscar en el otro no a sí mismo, sino precisamente aquello del Otro que lo hace otro, esa es la esencia del amor como lucha.

A su vez, el amor es caída, aunque, en la sociedad actual, aparece “libre de la negatividad de la herida, del asalto o de la caída. Caer (en el amor) sería ya demasiado negativo. (...) La sociedad del rendimiento, dominada por el poder, en la que todo es posible, todo es iniciativa y proyecto, no tiene ningún acceso al amor como herida y pasión.”⁹² Pero el amor no es ni iniciativa ni proyecto. Sartre explica muy bien lo que significa el amor como caída. Pues el amor como caída no es ni sometimiento ni elección. Por un lado, quien desea ser amado “[n]o quiere

⁹⁰ *Ibid.*, p.246/247

⁹¹ B-Ch. Han, *op.cit.* p.16/17

⁹² *Ibid.*, p.14

convertirse en objeto de una pasión desbordante y mecánica.”⁹³ La idea de que quien me ama lo haga por alguna clase de determinismo psicológico sería, para cualquiera, insoportable. El amante se transformaría en autómeta, y la soledad permanecería intacta. “Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad.”⁹⁴ Pero, por otro lado, tampoco podría satisfacerse con un amor que se manifestara como compromiso libre y voluntario. Pues, “¿[q]uién se contentaría con un amor que se diera como pura fidelidad a la fe jurada?”⁹⁵ ¿O alguien sería feliz escuchando del otro: “Estoy contigo porque te lo he prometido”? Algunas corrientes libertarias, hoy en día, defienden el amor como elección. ¡Qué ciegos están! Tampoco podría ser elección, como se elige una cosa entre otras cosas, como elijo una fruta en el mercado, determinada por la contingencia de nuestros encuentros. Sartre propone brillantemente la paradoja que resulta ser el amor, dado lo anterior.

“Así, el amante pide el juramento y el juramento lo irrita. Quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, no sea ya libre. Quiere a la vez que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor – y ello no sólo al comienzo de la aventura, sino a cada instante -, y, a la vez, que esa libertad sea cautivada *por ella misma*, se revierta sobre ella misma, como en la locura, como en los sueños, para querer su propio cautiverio. Y este cautiverio ha de ser entrega libre y encadenada a la vez entre nuestras manos. En el amor, no deseamos en el prójimo ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance, sino una libertad que *juegue* al determinismo pasional y quede presa de su juego.”⁹⁶

El amado es, a la vez, el elegido, y aquel que nos estaba destinado. Sartre dirá que, el ‘estar hechos el uno para el otro’ se refiere a una elección originaria, en que el sujeto se elige como libertad asumiendo al otro como límite absoluto y *a priori* de esa misma libertad, como ya expuse más arriba. Cabe aclarar que, en esta forma particular, hablamos del amor de pareja o amor romántico.

⁹³ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.502

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p.503

⁹⁶ *Ibid.*

Claro que Sartre lleva esta idea algo más allá: propone que quien ama exige del otro “que el libre surgimiento de su ser tenga por fin único y absoluto su elección de *mí*, es decir, que haya elegido ser para fundar mi objetividad y mi facticidad”⁹⁷, en tanto el otro era fundamento de mi para-otro. Y ya hice notar que esta forma de comprenderlo era esencialmente egoísta, pues buscaba la salvación propia como primer y único fin. Consideremos entonces este análisis de forma que se aplique bilateralmente: claro que deseo del otro que caiga en el amor por mí, pero ello sólo en la medida en que yo he caído por él.

Hay, sin embargo, un problema con este planteamiento. Pues si lo que se pretende es que “a la vez que la libertad funde al hecho y que el hecho tenga preeminencia sobre la libertad”⁹⁸, esto parece algo irrealizable. Y quizás lo sea, en efecto, pero de alguna manera ambos hechos coexisten; de alguna manera podemos considerar al amado a la vez como elección y destino, y, a mi juicio, es como ‘caída’. Lévinas encuentra una forma de congeniar ambos movimientos, y es recurriendo al mito del andrógino, que justifica al amor como aventura de retorno a sí (a sí como unidad anterior). “Es que, por un aspecto esencial, el amor que, como trascendencia, va hacia el otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra.”⁹⁹ Así el amor aparece como una relación que se transforma en necesidad, que se encuentra en el límite entre trascendencia e inmanencia. No vaya a parecer que intento atribuirle al amor algo más de lo que es, que intento pintarlo como aventura épica de consecución de un destino; el destino al que refiero es un destino impuesto por la propia libertad. El nexo fundamental está dado en tanto el otro es límite *a priori* de mi libertad, y ello por la propia experiencia interior (en el sentido que le da Bataille al término), que funda el deseo y determina toda elección

⁹⁷ *Ibid.*, p.507

⁹⁸ *Ibid.*, p.504

⁹⁹ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.265

futura. Así, mi deseo está, *a priori*, ligado a aquel otro que ha de atraerme cuando aparezca, y ello antes de su surgimiento.

Por último, el amor es también sufrimiento en tanto es la búsqueda de un imposible: “realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos”¹⁰⁰. Y en este punto coincidirán Lévinas y Sartre con Bataille: “Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres.”¹⁰¹ “La unidad con el prójimo es, pues, irrealizable de hecho. Lo es también de derecho, pues la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traería consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo.”¹⁰²

Sin embargo, la estructura del amor presenta también ciertos problemas, concernientes, sobre todo, al asunto de su destructibilidad. Según Sartre, el amor es destructible en tres maneras. En primer lugar, porque se trata de un estado nunca necesariamente definitivo: “siempre es posible el despertar del otro; en cualquier momento puede hacerme comparecer como objeto: de ahí la perpetua inseguridad del amante.”¹⁰³ Ello quiere decir que siempre es posible dejar de ser el límite de las valoraciones del otro, que el otro, por aburrimiento, tedio, o la razón que sea, comience a notar y sentirse irritado por mis faltas, trascendiéndome y pasando a considerarme un medio entre medios, un objeto entre otros. Claro que este ‘despertar’ no es el mismo que ocurre cuando se rompe una idealización, como señalaba Jaspers, sino el de superar el límite que significa el otro: trascenderlo. En segundo lugar, porque el amor de dos personas, frente a un tercero, siempre puede ser tomado como un objeto en su conjunto, en el momento en que el otro nos mira, y ahí surge la vergüenza y se rompe la soledad que se ha creado entre ambos. “[E]l amor es un absoluto perpetuamente *relativizado* por los otros.”¹⁰⁴ Aun cuando estos otros no lleguen a aparecer nunca ante nosotros, la perspectiva de su existencia ya

¹⁰⁰ G. Bataille, *El Erotismo*, p.25

¹⁰¹ E. Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, p.129

¹⁰² J-P. Sartre, *op.cit.*, p.501

¹⁰³ *Ibid.*, p.516

¹⁰⁴ *Ibid.*

puede ser suficiente para destruir el amor. Lévinas coincide, de alguna manera, en este punto, pues considera que un punto de vista exterior podría destruir la situación de desigualdad en que se encuentran ambos, y que es necesaria para que se dé el amor. “La desigualdad es en esta imposibilidad de un punto de vista exterior que sólo podría abolirla.”¹⁰⁵ Esta desigualdad o asimetría viene dada esencialmente por el hecho de que el otro me aparece como infinito, como más y como menos que yo, como un ser que se rehúsa a la totalización pero que a la vez aparece como discurso y fraternidad.¹⁰⁶ Es esta, según ellos, la razón de que los amantes busquen la soledad constantemente. Y para Bataille es esta la puerta de entrada a una nueva forma de la discontinuidad, pues “comienza el terreno del hábito y del egoísmo de a dos”¹⁰⁷.

En tercer lugar, porque el amor es, para Sartre, “por esencia, un embaucamiento y una remisión al infinito”¹⁰⁸, en la medida en que la exigencia de amor no puede ser jamás satisfecha. El mayor problema del amor de Sartre aparece cuando se desea hacer del amor algo recíproco. Para él, el amado (yo) no podría querer amar, puesto que con ello perdería la libertad del otro, de la que deseo apropiarme, en la fuga del otro hacia su propia objetividad. Pues el Otro desea ahora lo mismo que yo deseaba en un comienzo: apropiarse de su propio fundamento mediante su objetividad, poniéndose como objeto-límite frente a mí y buscando así modificar mi libertad. Por eso el Otro debe seducirme, proponiéndose como objeto fascinante. Seducir es asumir la facticidad frente al Otro, ponerse como objeto para ser-visto, de manera que él pueda, a su vez, apropiarse de mí por medio de su objectividad. Según Sartre, la fascinación se logra cuando, frente al objeto que la suscita, uno se siente ‘nada’ en presencia del ser, como conciencia no-posicional de sí. Esto significa que, en el intento de seducción del otro, lo que busca es que yo me niegue a mí misma para poder aceptarlo como límite absoluto de mi libertad. Quiere proponerse como intrascendible, pero esta proposición por sí sola no basta,

¹⁰⁵ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.262

¹⁰⁶ Ref. *ibid.*, p.229

¹⁰⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p.26

¹⁰⁸ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.516

pues mientras mi libertad no consienta en cautivarse por él, aparecerá sólo como objeto 'de poseer', "me determinará, quizás, a arriesgar mucho para conquistarlo; pero este deseo de apropiación de un objeto en medio del mundo no puede ser confundido con el amor. El amor no puede nacer en el ser amado, pues, sino en cuanto este experimenta su propia alienación y fuga hacia el otro."¹⁰⁹ De esta manera cree encontrar Sartre la esencia del amar.

"Así, se nos aparece que amar es, en su esencia, el proyecto de hacerse amar. De ahí una nueva contradicción y un conflicto nuevo: cada uno de los amantes está enteramente cautivo del otro en tanto que quiere hacerse amar por él con exclusión de otro cualquiera; pero, al mismo tiempo, cada uno exige del otro un amor que no se reduzca en modo alguno al "proyecto de ser-amado"¹¹⁰

Y si, en el fondo, amar es proyecto de hacerse amar, querer que el otro me ame es querer que el otro quiera que yo lo ame. "Así, las relaciones amorosas son un sistema de remisiones indefinidas análogo al puro "reflejo-reflejado" de la conciencia, bajo el signo ideal del *valor* "amor", es decir, una fusión de las conciencias en que cada una de ellas conservaría su alteridad para fundar a la otra."¹¹¹ Y la misma exigencia de amor es en sí un sinsentido, pues el amor del otro sólo puede decepcionarme. Recordemos que amar era desear ser objeto-límite del otro; pero, al amarme, el otro se pretende posicionar a sí mismo en este rol, experimentándose como sujeto: "yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad."¹¹²

De esta manera declara Sartre al amor como un intento vano de perderme en lo objetivo, de transformarme en mi propio fundamento. "[M]i pasión no habrá servido de nada; el otro me ha devuelto – sea por sí mismo, sea por medio de los

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.512

¹¹⁰ *Ibid.*, p.513

¹¹¹ *Ibid.*, p.514

¹¹² *Ibid.*

otros – a mi injustificable subjetividad.”¹¹³ Claro que este fracaso viene dado por la obstinación de Sartre en concebir toda relación en términos de sujeto-objeto y, con ello, toda relación como esencialmente desigual. ¿Deberemos asumir con Sartre el fracaso del amor? ¿Deberemos asumir que ni el amor es capaz de salvarnos de nosotros mismos? ¿O creemos en el amor de la igualdad de Jaspers, en el amor que no es egoísta ni mezquino, en el amor de la hospitalidad y la comprensión?

Hasta antes de la introducción del amor, el otro era, pero era objeto sólo probable; bien podía ser un autómeta, “...es no sólo conjetural sino *probable* que esa voz que oigo sea la de un hombre y no el canto de un fonógrafo, y es infinitamente *probable* que el transeúnte que percibo sea un hombre y no un robot perfeccionado.”¹¹⁴ Pero lo que queríamos encontrar era a un Otro que fuese ‘conciencia’, es decir, otro que no fuese un cuerpo a la manera de cualquier ente material e inerte, sino subjetividad y libertad. “Ser una conciencia o, más bien, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos.”¹¹⁵

“Esto significa que mi aprehensión del prójimo como objeto, sin salir de los límites de la probabilidad y a causa de esta probabilidad misma, remite por esencia a una captación fundamental del prójimo, en que éste no se me descubrirá ya como objeto sino como “presencia en persona”.¹¹⁶ Decíamos que, para lograr captar al prójimo en su dimensión no objetual, debíamos hallar una conexión originaria con él, más allá del conocimiento. Esta conexión ha de ser el amor, en tanto éste es prueba de la igualdad de nivel entre ambos: el otro es tan sujeto y tan libertad como yo misma. Pues en el amor como comprensión el otro se puede mostrar en libertad; de lo que se trata aquí es de tener una experiencia del otro tal como él elige presentarse, de permitirle siempre mostrarse distinto y fluctuante y no limitar jamás ese movimiento, de no coartar ninguna de sus posibilidades.

¹¹³ *Ibid.*, p.516

¹¹⁴ *Ibid.*, p.354/355

¹¹⁵ M. Merleau-Ponty, “*Fenomenología...*”, p.114

¹¹⁶ J-P. Sartre, *op.cit.*, p.355

Conclusión

“Lo que pretendo es dejar en claro que el problema del solipsismo no ha recibido respuestas definitivas y que, por lo tanto, aún merece la pena ser planteado. La existencia de los Otros y, aún más, la posibilidad de establecer una relación con un Otro no será jamás una cuestión obvia. Si vivimos nuestra vida basados en esa suposición es por conveniencia, pero si continuamos sin cuestionarla es por pereza intelectual.”¹

El temor a la soledad ha sido la motivación a la hora de emprender la búsqueda en que nos ocupamos a lo largo de esta tesis. El objetivo: encontrar en el mundo a al menos un Otro, otra persona. Esto no podía lograrse por medio del conocimiento; era necesario tener una experiencia del otro. Y el erotismo apareció como el camino a seguir, dado su carácter de ruptura con todo aquello que nos es cotidiano y accesible a la mera conciencia. Era importante romper con la cotidianidad, pues ella fue definida como aquello que ocurre cuando no ocurre nada nuevo, es decir, como el régimen de lo mismo. Lo cotidiano nos vedaba la experiencia de lo externo, de lo nuevo, de lo Otro.

En la primera vía encontramos, con la encarnación erótica, a otro que, afirmándome, me desdibujaba, en tanto me hacía salir de mí para ir a su encuentro. El otro se afirmaba, entonces, primeramente, como un cuerpo en conexión con el mío; sin embargo, descubrimos que se trataba más de una relación entre conciencias encarnadas: el otro aparecía por medio del *deseo*.

La estructura del deseo nos reveló tanto el ser-sexuado propio como el del prójimo, lo que nos tentó de dar por terminado el asunto: habíamos descubierto una estructura fundamentalmente dirigida a la conexión con otro, un nexo fundamental no entre conciencias, sino entre cuerpos. Se trataba, sin embargo, de una respuesta ilusoria, pues despreciaba toda relación homosexual, además de todo erotismo fuera de la penetración. Sin embargo, había un indicio en la estructura del deseo: el deseo me empujaba a hacerme carne, y, encarnado, sumido en el vértigo del para-

¹ Ref. interna, p.33

sí ante su propio cuerpo, mi deseo se encaminaba hacia el cuerpo ajeno, en la búsqueda de su propia encarnación. El erotismo apareció entonces como comunicación y movimiento hacia afuera. Además, la encarnación del otro tenía la ventaja de presentar al otro ante mí no sólo en tanto cuerpo, sino en tanto conciencia. Lo que buscaba era alcanzar al otro en su plenitud, en su libertad. Apareció la caricia como instancia reveladora de la carne ajena, no sólo para mí, sino para el otro mismo; a su vez, mi carne aparecía para mí como consecuencia del tacto del otro. Con ello descubrimos la realidad del cuerpo propio, realidad quizás no puesta en duda, pero sí olvidada en el tiempo de la vida cotidiana. El otro aparecía, por ende, mediante la afección, criterio establecido por Sartre y Lévinas. Y, como por una reflexión, mediante la revelación de mi propio cuerpo el otro revelaba el suyo, su propia existencia.

Encarnarse era renunciar, para sí mismo, a ser aquel que establece las distancias y los puntos de referencia, en palabras de Sartre. Por lo demás, en la caricia erótica asistimos al desdibujamiento de los límites entre agente y receptor, descubriendo que acariciar era acariciarse en la caricia.

Decíamos que la intención era alcanzar al otro en su interioridad; sin embargo, el límite de la subjetividad y el límite de la piel nos lo impedían. Pues la única manera de acceder a ella era en una identidad de hecho o recurriendo a la figura de Dios (recordemos lo planteado por Sartre). Es por ello que el placer aparecía como el límite de la experiencia erótica, en tanto era aquello que me aseguraba la independencia del otro con respecto a mí, la incapacidad de asimilarlo en mi propio ser, o de asimilarme en él: la muerte era la única posibilidad de fusión. Encontramos un límite en el ir hacia afuera del deseo, y retornamos por ello a la propia subjetividad.

Sin embargo, obtuvimos al final de este proceso únicamente la certeza de un objeto privilegiado, pues la conciencia no nos había sido aun indudablemente probada, y menos todavía la relación real con el otro, puesto que el placer nos había devuelto a la esfera de lo propio. Es por ello que recurrimos al análisis del fenómeno

de la continuidad: el Otro sería aquel que me permitiría romper con el régimen del yo.

Partiendo de la base de la discontinuidad de los seres, planteada por Bataille y respaldada por la idea de la soledad originaria de Lévinas, la búsqueda de la continuidad debía pasar por una crisis de los límites del ser, una destrucción de la estructura de ser cerrado de los individuos. Esta crisis debía consistir en una violencia originaria, en la que la transgresión de la decencia era clave. Pero, sobre todo, la clave se encontraba en la intención de dejar morir la subjetividad, de romper, de una vez por todas, con el régimen y la supremacía del yo. En este sentido, la experiencia erótica se asemejaba a la experiencia mística, y a la de la muerte. Y hablamos de experiencia, pues la continuidad no es accesible sino por el llevar al extremo el sentir; no es cognoscible ni comprensible, característica que comparte con el Otro que buscamos. Ocurría un olvido de sí, un vaciamiento de lo propio, que significaba el sumergirse en otra mismidad. El otro aparecía como el yo separado de mí, en palabras de Lévinas. Para lograr la salida de sí era necesaria la desaparición momentánea de la conciencia, que ocurre con la encarnación, pero sobre todo en el sentido de transgresión.

Se formaba entre los dos individuos una comunidad del sentir, dada por el vértigo del abismo de la separación; ambos estaban abiertos a la continuidad en su perderse en el otro, y ello aseguraba la posibilidad de relación entre ambos. Esto implicaba la desaparición de la dualidad sujeto-objeto que dominaba todos los ámbitos de la vida. La estructura del estar-con-otro se revelaba como un ser-con-otro, en tanto ambos dejaban de lado la propia subjetividad en pos de favorecer el encuentro. La comunidad podía ocurrir sólo con la condición de la cercanía de la muerte. Sin embargo, la unión permanecía aún imposible, y si ocurrió fue sólo en el instante fugaz que duraba la pérdida de conciencia. La relación era efímera y, aunque real, dudosa por su misma fugacidad. Sobre todo, la experiencia erótica nos revelaba nuestra propia insuficiencia y soledad, y la necesidad de la existencia de algún Otro.

Aparecía la insuperabilidad de la separación originaria en toda su necesidad: la separación, como ausencia de relación, era condición para que ésta se estableciera. Y el hecho de la separación me aseguraba la independencia del otro (su otredad), su ser, esencialmente, misterio. Sin embargo, el otro aparecía como tal, como libre, sólo en tanto no intentara objetivarlo. La certeza alcanzada no era suficiente para salvarlo de la objetivación, y la respuesta encontrada se evidenciaba como aún insuficiente.

Claro que la experiencia de lo sensual nos acercaba un paso más hacia el otro: por estar situada esencialmente en el instante y, por ende, fuera del mundo del trámite y la ocupación, nos abría a la relación con el Otro. La estructura cotidiana del tiempo, basada en la continuidad y la repetición, derivaba en una letanía al infinito de lo mismo, de lo igual. La irrupción del instante implicaba una transgresión al régimen de lo igual del tiempo propio, la aparición de otro tiempo. Así, la posibilidad de relación se mostraba como disponibilidad, como hospitalidad para lo Otro, disponibilidad sólo posible en el cese de la ocupación y por el hecho de tomar al otro como un fin, y no como un medio para cualquier proyecto personal. La objetivación seguía siendo nuestra piedra de tope. El erotismo, por darse en el instante, en la ausencia de porvenir, nos revelaba el puro ser-ahí de los individuos, y nos abría la posibilidad de la sorpresa, la espontaneidad y la libertad. Y ello dado que, con la conciencia, se suspendía también el juicio, principal barrera de la libertad.

El tiempo y el espacio, constitutivos de la vida cotidiana, se vieron rasgados en la comunidad formada por los amantes. Con ello se vio transgredida la esfera de lo mismo.

Sin embargo, en la perspectiva de la posibilidad de objetivación, el otro en tanto sujeto no nos estaba aún asegurado. Vimos, con el erotismo violento de Sade, que la posibilidad del encuentro se sustraía en la objetivación. Era necesario que desapareciera de todo horizonte la posibilidad de tomar al otro como objeto, para entrar en la certeza de su alteridad y de la posibilidad de relación. En este sentido, el erotismo en su pura faceta de lo sensual se nos hacía insuficiente; fue necesario,

entonces, aventurarnos en la segunda vía: la del amor. Pues el otro (aún hipotético) que aparecía en lo sensual, surgía por mera negación de lo propio, y aparecía por lo mismo como otro impersonal. Era necesario el reconocimiento del otro para asumirlo como subjetividad. El amor aparecía como el afecto fundamental que permitiría tal reconocimiento, en tanto, fundado en la igualdad, posibilitaba a ambos presentarse como libertad. Por ende, el amor venía a suprimir el poder de negación que tenemos sobre el otro, poniéndolo como límite de nuestras valoraciones. Así, le permitíamos aparecer en su sí mismo, sin limitarlo. El otro aparecía como símbolo de lo infinito, y dicho carácter nos aseguraba su subjetividad y su inaccesibilidad. En palabras de Lévinas: “La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente, sino (...), al cuestionarlo). No viene de nuestro fondo a priori y, por ello es la experiencia por excelencia.”² El nexo fundamental estaba dado, entonces, en tanto el otro aparecía como límite a priori para nuestra libertad; en efecto, en tanto la elección depende de la interioridad, según Bataille, aquel que pase a ser amado por nosotros habrá sido puesto antes aún de su aparición como límite. El amor se nos revelaba, de esta manera, como aventura de retorno a sí, como experiencia en el límite de la immanencia y la trascendencia (elección y destino), en tanto era caída.

Además, dado que el amor aseguraba al otro en su libertad, aparecía como esencialmente comprensivo. Volvíamos a la hospitalidad de Giannini: en la negación del ego abríamos la posibilidad de recibimiento del Otro. Con ello, el Otro aparecía en su unicidad, manifestada en la personalidad.

En tanto infinito, el Otro era aquel que me impedía poder frente a él. En primer lugar, dada la imprevisibilidad de su acción. Pero también en tanto superabundancia de sentido, por un lado, y en tanto debilidad y llamado a la responsabilidad, por otro. El amor aportaba entonces, en el socorro a la debilidad del otro (y del otro a la nuestra), la confianza en que podíamos embarcarnos en la aventura de lo sensual sin temer a la muerte. La violencia se hacía imposible, en tanto reconocimos que él

² E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p.209

siente en la misma medida que nosotros, y toda violencia y desgarradura permanecía en el terreno del juego. Y ello como consecuencia de que el amor era, esencialmente, empatía y compasión, en tanto capacidad de sentir-con el otro. El mundo del Otro se nos hacía casi accesible. Adicionalmente, nos invadía un deseo de hacer el bien, una preocupación genuina por el bienestar y la felicidad ajena. Así el amor se mostraba como contrario a todo instinto particular, en tanto era capaz de trascender al individuo y su egoísmo.

Sin embargo, hay que concederle su lugar a la estructura de la lucha: sin la lucha que conlleva la comprensión, no podíamos asegurarnos una alteridad frente a nosotros, y el amor se transformaba en una proyección narcisista. Era necesario reconocer el carácter negativo y desgarrador del amor: buscar en el otro aquello que lo hace Otro y que, por ende, implica un desafío para mi comprensión.

La experiencia cierta del otro se nos ha dado, entonces, en la relación erótica sensual entre dos personas que se aman. Vemos ahora con claridad la necesidad de haber separado al erotismo en dos momentos, de haber recorrido el camino en dos derroteros. Si hubiésemos transitado sólo el primero, tendríamos a un otro probable, otro que, pese a que se nos mostraba como conciencia, aún podía desaparecer en la objetividad. Si nos hubiésemos quedado sólo con el segundo, es decir, en un amor sin cuerpos y sin transgresión, el otro aparecería como mera idea, asimilable a mí en tanto no me presenta la resistencia de la discontinuidad originaria.

Ahora bien; es común en estos días oír hablar del amor como una ilusión vana, como un engaño, como mera construcción y cursilería fútil. A quien, siguiendo estas caracterizaciones, haya querido comprender mi tesis como un intento moralizante o como un juicio a la sexualidad sin amor (que no ha sido, en ningún caso, la intención), los invito a preguntarse si es posible negar que, si queremos acceder a una experiencia real y genuina de un Otro, la relación erótica basada en el amor es más rica para lograrlo; que, si cada uno compara en su vivencia personal el primer acto sexual con una pareja con aquel que ocurre cuando se ha consolidado el amor, encontrará que esta última nos ofrece la posibilidad de tener una experiencia más profunda de él y de nosotros mismos. Este es el fondo del asunto:

si lo que se busca es la experiencia del Otro, hacen falta ambas vías (pues no he puesto ninguna por sobre la otra); si no se pretende establecer este encuentro, entonces es indiferente a cuál de ellas recurra cada uno para encontrar la satisfacción personal. La fuerza de mi argumentación reside en que puede ser referenciada a la experiencia personal de todos los amantes. Es por ello que he recurrido con tanta insistencia a la música de la cultura popular: ella nos dice que esta experiencia que relato no es un invento ni una abstracción metafísica, sino que es un fenómeno universal.

Cabe aún preguntarse si es suficiente haber encontrado a un solo Otro. Para romper con la soledad no hacía falta más que uno, uno que probara que era posible la alteridad, y con ello el resto de los otros abstractos dejarían de presentar una interrogante tan grande. Por otro lado, como por ramificación podría probarse la alteridad de la mayoría de la gente (yo estoy cierta de A y B, y cada uno de ellos de algunos más, etc.).

Por último y, a modo de proyección más que de conclusión, debo señalar la importancia, a la hora de tratar filosóficamente la temática del erotismo, de hacerlo siempre desde una perspectiva de género, evitando así caer en reduccionismos propios de la mirada patriarcal y de la moral judeo-cristiana. Aquellos que pretenden comprender el erotismo recurriendo a cualquier definición de lo femenino, caerán indefectiblemente en la tajante separación entre el sujeto y el objeto, que es la piedra de tope, por excelencia, de la experiencia erótica.

A modo de epílogo...

Me imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y encerrado sino a lo que pasa de uno a otro cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándola, la inmensidad se abre ante mí y yo me pierdo en ella.

George Bataille

Bibliografía

Primaria

- Apuleyo, *El Asno de oro*, trad. de Lisardo Rubio Fernández, Editorial Gredos, Madrid, 1983
- Bataille, Georges, *El erotismo*, trad. de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets Editores, Barcelona, 2010
- _____, *Lo que entiendo por soberanía*, trad. de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996
- De Sade, Donatien Alphonse François, *La filosofía en el tocador*, trad. de Ricardo Pochtar, Tusquets Editores, Barcelona, 2009
- Giannini, Humberto, *La 'reflexión' cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004
- Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, trad. de Raúl Gabás, Editorial Herder, Barcelona, 2014
- Hesíodo, "Teogonía", *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1990
- Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. de Antonio Zirión, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1988
- _____, *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979
- Jaspers, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín Casero, Editorial Gredos, 1967
- Lévinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, trad. de José Luis Pardo, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993
- _____, *De la existencia al existente*, trad. de Patricio Peñalver, Arena Libros, Madrid, 2000

- _____, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993
- _____, *Lo visible y lo invisible*, trad. de Estela Consigli y Bernard Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010
- _____, *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, trad. de Patricio Bulnes, Arena Libros, Madrid, 2010
- _____, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, trad. de Daniel Alvaro, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2015
- Platón, *El Banquete*, trad. de Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 2014
- Sartre, Jean-Paul, *El Ser y la Nada, Ensayo de ontología y fenomenología*, trad. de Juan Valmar, Editorial Losada, Buenos Aires, 2008

Secundaria

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. de Alfredo Galletti, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1963
- Blanchot, Maurice, *Lautréamont y Sade*, trad. de Enrique Lombera Pallares, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2014
- Cadavid, Lina, “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”, en *Praxis Filosófica*, n°39, pp. 135-155, 2014
- García-Baró, Miguel, *Husserl (1859-1938)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997
- Surya, Michel, *Georges Bataille, la muerte obra*, trad. de Meritxell Martínez, Arena Libros, Madrid, 2014

Terciaria

- Bataille, Georges, *Historia del ojo*, trad. de Antonio Escohotado, Tusquets Editores, Barcelona, 2010
- _____, *Madame Edwarda* seguido de *El Muerto*, trad. de Antonio Escohotado y Eusebio Fontalba, Tusquets Editores, Barcelona, 2009
- _____, *Para leer a Georges Bataille* [antología], selección de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune, trad. de Glenn Gallardo, Fondo de Cultura Económica, México, 2012
- De Cepeda y Ahumada, (Santa) Teresa, *Poesías de Santa Teresa*, Apostolado Mariano, Sevilla, s/f
- De Sade, Donatien Alphonse François, *Las 120 jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje*, trad. de César Santos Fontenla, Ediciones Akal, Madrid, 2011
- Kundera, Milán, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, México D.F., 1985
- Platón, “Fedón”, en *Diálogos III*, trad. de Calos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Editorial Gredos, 2007
- Schopenhauer, Arthur, *Escritos inéditos de juventud (1808-1818): Sentencias y aforismos II*, Editorial Pre-textos, Valencia, 1998

Webgrafía

- Zizek, Slavoj, entrevista en HARDtalk, BBC World Service, 12 enero 2010, disponible en: <http://www.bbc.co.uk/programmes/p005qgyg>
- Diccionario de la Real Academia Española, disponible en: www.rae.es

Iconografía

- “Anónimo 1920” y “Anónimo 1930”, Fotografías, en *1000 Nudes: a History of Erotic photography from 1839-1939*, Taschen, 2014

- Da Caravaggio, Michelangelo Merisi, *Narciso*, Pintura al Óleo, 1597-1599
- Romano, Giulio, *The Lovers*, Óleo sobre lienzo, 1525

Música

- A Perfect Circle, "The Hollow", *Mer de Noms*, 2000
- Cristián Castro, "Yo quería", *Azul*, 2001
- Exceso, "Sentarse a mirar", *Niebla y Hollín*, 2010
- Marc Anthony, "Ahora quién", *Amar sin mentiras*, 2004
- _____, "Valió la pena", *Amar sin mentiras*, 2004
- Matia Bazar, "Solo tú", *Solo tú*, 1977
- Pablo Alborán, "Tanto", *Tanto*, 2012