



Universidad de Chile

Facultad de filosofía y humanidades

Departamento de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

Fenomenología del placer y el dolor

Informe final de seminario: “Fenomenologías de la existencia encarnada”

para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

Alumno: Daniel Benjamín Toledo Ramírez

Profesora: Claudia Gutiérrez.

2021 Santiago de Chile.

Agradecimientos

Agradezco a mi madre que siempre me enseña...

Y a la profesora Claudia Gutiérrez por su empatía y respeto...

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	4
1.- Capítulo I: Concepciones filosóficas sobre el placer y el dolor.....	7
2.- Capítulo II: La noción de cuerpo vivido y subjetividad corporal.....	18
3.- Capítulo III: La noción de dolor y placer en Emmanuel Levinas.....	25
I. Sobre el dolor.....	29
a) El rostro.....	31
b) La caricia	32
II. Sobre el placer.....	35
4.- Capítulo IV: Una tematización o una narración.....	42
a) El placer como consumo.....	42
b) La sororidad femenina.....	44
c) Prometeo encadenado: Esquilo.....	46
Conclusiones.....	49
Bibliografía.....	51

Introducción

“Este fenómeno universal "mundo existente para mí" y también "existente para nosotros", es el que el fenomenólogo toma por campo de su nuevo interés teórico, de una experiencia y una investigación empírica teóricas de nueva índole.” Edmund Husserl. *Ideas I*

La presente investigación dará cuenta de una mirada fenomenológica de los fenómenos del placer y el dolor. No solo se espera explicitar estos fenómenos, sino también entregar una visión que pueda explicar cómo discurren estos fenómenos en nuestra vida diaria.

Los fenómenos aquí presentados, son elementales para la vida de cualquier ser humano. Nadie está ajeno al dolor ni al placer, por esto mismo se parte de una base. Todos poseemos alguna noción de estos fenómenos desde nuestra propia subjetividad y mundo. En este sentido, se puede notar que la percepción del dolor y el placer en el cuerpo como vivencias humanas, se encuentran dentro de un medio sociocultural que muchas veces indica el remedio para un dolor, o cómo se debe experimentar el placer. La sociedad de esta manera puede ser la suministradora de dolor o placer.

La fenomenología posibilita una reinterpretación del fenómeno del placer y el dolor, en tanto esta se desembarca de las posturas idealistas, dualistas, absolutistas que han rondado a la filosofía por más de dos mil años. Muchos filósofos nobles en sus intenciones, presentaron posturas y descripciones de estos fenómenos a lo largo de los siglos. Dichas posturas por ningún motivo se buscan desacreditar ni tampoco proponemos esta fenomenología como una superación de aquellas.

Lo que se busca es una caracterización del mundo junto con el ser humano, para lograr una identificación de la experiencia humana. La fenomenología nos presenta al mundo y el ser humano ligados, de esta manera, no podemos hablar de uno sin hablar del otro. Este fenómeno es importantísimo para la fenomenología pues *“toda conciencia es conciencia de algo”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.17) Toda percepción es percepción del algo, a esto

se llama la intencionalidad de la conciencia. Ahora como seres humanos tenemos una experiencia del mundo constante que conlleva la puesta en cuestión fáctica del individuo mismo según su posición en el mundo que vive, algo así como su estatus. No podemos ver el mundo sin mirarnos a nosotros mismos. De esta manera, el mundo nos afecta. La relación con él implica estar en él, en un determinado contexto y horizonte que se proyecta.

Para caracterizar esto, en palabras de Husserl:

“Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, "ahí delante" en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no.” (Edmund Husserl, 1962, p.64).

La corporalidad se presenta en la percepción sensible que abre todos los sentidos hacia un mundo, el cual se presenta como lo inmediato en tanto en el mundo hay cosas corpóreas que afectan las percepciones; el mundo se aparece, como lo que se encuentra ahí y se configura como conciencia.

Ahora bien, posicionándonos en el cuerpo que es lo que nos interesa aquí, el dolor y el placer serán vistos desde una perspectiva existencialista, que se aleja de la concepción que ve a estos como afecciones netamente sensibles y como contenido psicológico. Para adentrarse así, en el movimiento que producen tanto el placer como el dolor en la existencia humana como realidades configuradoras de sentido.

Todo lo que me duele y todo lo que me produce placer, acaece en mí y por lo tanto se configura como propio en un sentido que se irá dilucidando a lo largo de la investigación. En este mismo sentido, es importante recalcar que la experiencia del dolor y el placer puede ser narrada específicamente, en tanto estas experiencias se configuran como propias. El dolor estomacal, el sufrimiento por la soledad, en otras palabras, el dolor humano es muy especial en su significación en tanto este no es el mismo para todos, pues, a cada cual su dolor. De esta misma forma el placer se hace específico. El placer de la comida, el placer sexual, tienen

su propia narración. No hay en estos fenómenos algo así como una esencia que atraviese a todos de la misma forma y esto mismo presenta una dificultad que el presente trabajo se plantea resolver de la mano de una fenomenología encarnada.

El acercamiento fenomenológico al placer y al dolor debe hacerse cargo, por supuesto, de nociones fenomenológicas para explicitarse y así preconfigurar una lectura de estos fenómenos. Todo esto con el fin de dotar de contenido a las experiencias en que ocurren y discurren.

Las nociones presentadas en la presente investigación son: el cuerpo vivido, la subjetividad, el medio contextual afectivo, la hipóstasis, la alteridad y trascendencia. Estos conceptos y nociones permitirán una lectura esclarecedora, y quizás nos lleve a replantearnos los fenómenos como los conocemos en vías de una mejor comprensión del fenómeno humano.

Para lograr el cometido de la investigación se presentarán en el capítulo I las posturas filosóficas de Platón, Aristóteles, Schopenhauer y Nietzsche acerca del placer y el dolor. Tomando sus experiencias de una forma constructiva y preparatoria para acercarnos a la fenomenología. El capítulo II, dará cuenta de las nociones de subjetividad corporal y cuerpo vivido de Merleau-Ponty, para así encarnar el cuerpo y fundamentarlo como unidad de la presente investigación. El capítulo III, Mostrará las nociones del placer y dolor bajo la lectura de Emmanuel Levinas, el cual proporciona explícitamente un enfoque a estos fenómenos. Finalmente, el capítulo IV se plantea entregar una visión explícita de estos fenómenos gracias a todo el aparato conceptual entregado por los filósofos estudiados, de manera temática y aterrizándolos en experiencias y narraciones respecto del placer entendido como consumo, en relación con la sororidad femenina y el Prometeo de esquilo.

Capítulo I: Concepciones filosóficas sobre el placer y el dolor

“...después de que el hombre hubo puesto todos los sufrimientos y tormentos en el infierno, para el cielo no quedo más que el aburrimiento.” Arthur Schopenhauer, el mundo como voluntad y representación

El presente capítulo se encargará de mostrar las distintas posturas filosóficas que han desarrollado los filósofos a través del tiempo en relación con el dolor y el placer. Esta investigación no es una mera recapitulación de la historia de la filosofía con respecto a este fenómeno, sino que responde a una preocupación del presente trabajo. En primer lugar, obtener un aparatage conceptual que permita el posterior análisis del fenómeno incorporándolo en una perspectiva fenomenológica. En segundo lugar, presentar estas posturas en relación con el fenómeno de la corporalidad. En tercer lugar, dilucidar algo así como un límite entre estos fenómenos o si responden a un fenómeno unitario si es que es posible con el fin de tener una comprensión esclarecedora. Y, en cuarto lugar, comenzar un camino que permita dilucidar el fenómeno con la perspectiva más amplia posible.

Platón: La restitución al estado original

Para Platón el estudio filosófico del placer y el dolor coinciden en un mismo estudio y no hay mejor ejemplo de esto que la primera intervención de Sócrates antes de su muerte en el dialogo el Fedón, donde comenta una experiencia particular que ratifica esta postura dual del fenómeno:

“Sócrates, tomando asiento, dobló la pierna, libre ya de los hierros, la frotó con la mano, y nos dijo: es cosa singular, amigos míos, lo que los hombres llaman placer; y ¡qué relaciones maravillosas mantiene con el dolor, que se considera como su contrario! Porque el placer y el dolor no se encuentran nunca á un mismo tiempo; y sin embargo, cuando se experimenta el uno, es preciso aceptar el otro, como si un lazo natural los hiciese inseparables. Siento que á Esopo no haya ocurrido esta idea, porque hubiera inventado una fábula, y nos hubiese dicho, que Dios quiso un día reconciliar estos dos enemigos, y que no habiendo podido conseguirlo, los ató á una misma cadena, y por esta razón, en el momento que uno llega, se ve bien pronto llegar á su compañero. Yo acabo de hacerla experiencia por mí mismo; puesto

que veo que al dolor, que los hierros me hacían sufrir en esta pierna, sucede ahora el placer”
(Platón,1997, p.24)

Es importante notar que comenta que el placer no se experimenta junto al dolor solo separadamente, existe un claro límite entre los dos fenómenos ya que para él son contrarios, los trata como enemigos atados por una cadena divina. Cuando comenta su experiencia, nota que cuando cesa su dolor corporal sobreviene el placer de no sentir más ese dolor, el dolor se va mancillando y esto es lo placentero, esto es lo fenomenológicamente importante.

Con esto comienzo la exposición de la teoría platónica sobre el dolor y el placer que se desarrolla plenamente en el dialogo el *Filebo*.

El análisis del placer y el dolor está ligado al análisis de felicidad del ser humano, Platón pone en evidencia que el placer por sí mismo no basta para ser feliz, sino que es necesario el uso de la sabiduría para pensar el placer mismo en perspectiva. Aquí para el propósito no entraré en el análisis Platónico acerca de cuál cuestión es más valiosa o mejor si el placer o la sabiduría, ya que no me interesa hacer divisiones entre cuerpo y alma, pero en términos simples para Platón es la sabiduría ya que el placer debe ser puesto al servicio de esta y el placer participa del cuerpo, por lo tanto, no es completamente puro.

Es importante recalcar que la experiencia del placer y el dolor tienen un aspecto psicológico existencial, ya que se pueden manifestar en el alma o en el cuerpo para ponerlo en palabras de Platón.

Ahora para comenzar a hablar derechamente sobre placer y dolor y explicar esta última afirmación, enunciaré la caracterización de estos dos fenómenos en palabras de Platón:

“Digo, pues, que cuando la armonía se rompe en los animales, desde el mismo momento la naturaleza se disuelve, y el dolor nace... que enseguida, cuando la armonía se reestablece y entra en su estado natural, es precioso decir que el placer nace entonces” (Platón,1997, p.61)

Esta es la caracterización que propone Platón sobre el placer y el dolor que se experimenta corporalmente, aquí el placer no es un estado exaltado de la conciencia ni un estado diferenciado de esta, sino más bien es el estado natural de ser, es la armonía preconcebida de lo que se reestablece a su naturaleza original. Se presenta aquí como un estado neutro, como

en el ejemplo de la cadena que presentaba antes en el Fedón, el placer es el restablecimiento de un estado corrompido. Esto es en relación con el cuerpo. Ahora Platón va aun más lejos y comenta donde reside la sensación de placer y dolor en un diálogo entre Protarco y Sócrates:

“Sócrates: Sin embargo, todo hombre que desea, desea alguna cosa; decimos nosotros”

Protarco: Sin duda

Sócrates: No desea lo que él experimenta, porque tiene sed; la sed es un vacío y desea llenarlo” (Platón, 1997, p.69)

Acá el énfasis se debe hacer en que el ser humano desea el placer en cuanto este lo restituye a un estado original, en un sentido amplio quiere dejar de sentir dolor, el ejemplo de la sed hace notar esto, lo que quiere el ser humano es llenar el vacío que se produce al corromperse el estado natural en este caso específico devolver el equilibrio osmótico del cuerpo. Pero la postura platónica es radical ya que llega a afirmar lo siguiente:

“Sócrates: Este razonamiento nos hace conocer, que no hay deseo del cuerpo.

Protarco: ¿Cómo?

Sócrates: Esto nos demuestra, que el esfuerzo de todo animal se dirige siempre hacia lo contrario de aquello que el cuerpo experimenta.” (Platón, 1997, p.70)

Esta argumentación va claramente de la mano de la postura platónica contra los placeres físicos ya que pone de manifiesto que es el raciocinio el que tiene la última palabra, quiere mostrar que en realidad el cuerpo entrega una sensación inversa, el cuerpo engaña, esto a mi juicio es consecuencia de la división entre cuerpo y alma, que va ligada a una ética anti hedonista que rodea todo su pensamiento, no es relevante para la presente investigación las cuestiones éticas que plantea Platón ni tampoco hablaré de placeres verdaderos y puros versus placeres falsos como enumera Platón.

Para resumir la postura de Platón, esta no reconoce la yuxtaposición entre el dolor y el placer, el placer del cuerpo es la restitución a un estado originario de ser, por lo tanto, el placer al estar ligado a la felicidad no puede ser buscado en algo ajeno a la propia necesidad de subsistencia, el dolor en este sentido queda relegado a un estado perturbado de ser, donde el cuerpo es guiado totalmente por la racionalidad.

Aristóteles: el placer como entelequia

Para Aristóteles el fenómeno del placer y el dolor radica fundamentalmente en una de las facultades del alma que enuncia en su tratado “Acerca del alma” donde se enuncian las facultades o potencias del alma, las cuales son: la nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva; *“Los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso-, el apetito, ya que este no es sino el deseo de lo placentero”* (Aristóteles, 1994a, p.176) Con esto queda dicho que el placer y el dolor son causantes del deseo, la facultad desiderativa viene encadenada a la facultad sensitiva, de esta forma se desarrollan los impulsos, el apetito y la voluntad.

Con respecto al pensamiento que se desarrolla en la *Ética nicomáquea* libro X sobre el placer y el dolor, Aristóteles entrega una visión Ética sobre estos fenómenos, en sus palabras: *“En efecto, si ambos fueran malos, ambos deben ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro”* (Aristóteles, 1994, p.381)

En las líneas anteriores esta puesta en tensión la ética aristotélica de la virtud de individuo y la búsqueda del hombre justo que tiene la medida como timón de sus decisiones racionales, pero eso no es tema de esta investigación. Pero si la cuestión de que el placer se elige y el dolor se rehúye.

El placer y el dolor son desarrollados como opuestos en función de que uno es buscado y el otro es huido, solo en ese sentido, la relación aristotélica entre placer y dolor se puede caracterizar así: *“tendremos que decir por qué los placeres corporales se nos muestran más apetecibles. Pues bien, ante todo, porque expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos”* (Aristóteles, 1994, p.321)

En este sentido se debe entender que el dolor al ser huido por el ser humano se presenta como un mal, pero el placer se presenta como un bien ya que como se expresa, Aristóteles expulsa el dolor, en tanto el placer no admite el dolor en su configuración ya que es un acto completo:

“Puesto que los placeres no son procesos, sino actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad; y no todos van seguidos de un fin diferente de ellos mismos, sino aquellos que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, si no, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza” (Aristóteles, 1994, p.315)

Con esto se concluye que no hay placeres malos, ya que el placer no participa de lo malo o del dolor, este le es accidental. Es pertinente recordar que hay placeres en los cuales el dolor no se presenta en su experiencia en este contexto filosófico como lo es la contemplación, y hay placeres que se presentan con el fin de extinguir un dolor como es en el caso del sufrimiento corporal o psíquico. El caso aquí en la visión Aristotélica es que el placer es actividad y no participa del movimiento *“Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo”* (Aristóteles, 1994, p.386). El placer no tiene tiempo, se realiza en el presente, no es una cuestión sensible ni corporal es la realización de un acto natural de perfeccionamiento de la naturaleza como indica Aristóteles, el placer es perfecto. Esto comprendido así porque el placer se encuentra ya realizado en toda actividad mientras se consume, no es algo que viene, sino algo que ya está siendo como un presente perpetuo.

Para finalizar, es notable el papel que cumple el placer en la filosofía aristotélica;

“Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefieren; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido” (Aristóteles, 1994, p.388)

El placer atraviesa todo su pensamiento ético y metafísico por la caracterización misma que hace del ser humano, debido a que este se encuentra ligado directamente al bien por medio

de su alma, que es a fin de cuentas donde radica la capacidad de sentir dolor y placer, que en definitiva es lo que mueve al ser humano en dirección a su naturaleza que es lo placentero. Para concluir queda decir que el dolor y el placer no conviven en el mismo espacio tiempo.

Schopenhauer: la existencia es puro dolor

Schopenhauer es un pensador que tiene mucho que decir acerca del fenómeno que se estudia en el presente trabajo. Es considerado por la tradición Filosófica como pesimista dada su interpretación de la existencia como puro dolor, ya que para él todo lo que existe es voluntad ciega que solo persigue el querer, jamás se satisface y en ese afán ciego solo puede generar dolor, toda dicha es momentánea, debido a que la voluntad está en constante lucha. Para entender esto es necesario explicar el rol del cuerpo en su filosofía y como el fenómeno de la voluntad se define.

En su obra magna *El mundo como voluntad y representación* se explica que el cuerpo condiciona la experiencia de mundo como representación ya que el cuerpo se encuentra sometido a las leyes de la causalidad al ser materia, por medio de las afecciones corporales que son el punto de apertura inicial a la relación intuitiva con el mundo. Con respecto a la relación entre voluntad y cuerpo nos dice: *“todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo; no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo”* (Arthur Schopenhauer, 2016, p.152). En este sentido el cuerpo se mueve con respecto al querer, o, en otras palabras, es la voluntad misma la que mueve al cuerpo entendiéndose ambos como la misma cosa. Esto produce que al sujeto se le revele su propia voluntad como su obrar más propio, como su propio cuerpo. En este sentido todo querer verdadero se traduce en movimiento.

Ahora bien cuál es el rol y el lugar que cumple el dolor y el placer; estos fenómenos cumplen un rol estelar en toda relación humana al tratar el cuerpo y la voluntad como la misma cosa, en palabras de Schopenhauer: *“Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y autentico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo; y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella.”* (Arthur Schopenhauer, 2016, p.153). Es claro aquí el rol predominante del

dolor en su pensamiento. Por un lado el dolor hace que el placer palidezca frente a su inmensidad ya que se puede admitir que la relación del ser humano con el mundo se basa en un querer, y por otro lado el placer solo es posible experimentarlo a través del dolor, como por ejemplo, querer que la vida ocurra de determinada forma, llenándola de planes y expectativas, que podrían perfectamente nunca cumplirse o realizarse a medias, o simplemente querer un objeto material como es la tónica en la sociedad contemporánea actual, al que nunca se puede acceder pero al cual si se “podría” acceder, esto con un gran condicional. Estas cuestiones demuestran que generalmente la relación humana con el mundo se basa en la imposición de la voluntad, pero ¿quién podría llevar una voluntad tan soberanamente fuerte que jamás nada se le oponga?, porque si entendemos toda oposición a la voluntad como un dolor, cualquier fricción producirá dolor.

Ya con la causa del dolor identificada en el querer bajo un análisis del existir factico me haré cargo de la afirmación de Schopenhauer que se dilucidaba en las líneas anteriores, que todo existir es dolor en tanto el existir humano es querer: *“pues toda aspiración nace de la carencia, de la insatisfacción del propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera, sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración”* (Arthur Schopenhauer, 2016, p.367). El punto está en que el querer no se satisface nunca, la cuestión humana en todo esto es que la inconformidad es constante, un deseo lleva a otro deseo, un dolor traerá más dolor y el placer lamentablemente se concreta y se esfuma, las aspiraciones materiales, sexuales, espirituales, sociales, son infinitas entre muchas otras y nunca se detienen. Aquí se puede pensar en el aceta que deja de querer como un contra ejemplo y una de las soluciones que postula Schopenhauer para eliminar el dolor, pero el aceta abandona su cuerpo y solo le espera la muerte por inanición, sin mencionar la gran lucha porque en palabras de Schopenhauer la esencia del ser humano es querer:

“querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, ósea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y

aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia misma se le vuelven una carga insoportable” (Arthur Schopenhauer, 2016, p.369).

Esta cuestión es importantísima existencialmente para un adecuado análisis del dolor y el placer en esta filosofía, ya que se menciona el aburrimiento, ese querer no sé qué cosa que tienen todos los seres humanos, la insatisfacción de no saber lo que se quiere, que trae consigo más dolor. No hay nada más doloroso que no poder identificar la propia voluntad, de no poder encontrar el vector de movimiento, el dolor de una vida sin sentido que podría llevar a aceptar el dolor como lo único verdadero, pero quien niega su voluntad o no la conoce también está negando su propio cuerpo negándole el movimiento vital que solo conserva su existencia mezquinamente. En esta filosofía si se busca el placer, los pequeños chispazos de felicidad se debe sufrir como *conditio sine qua non* ya que el dolor es la conclusión de una existencia basada en la lucha de voluntades. Si se quiere gozar se debe conquistar la voluntad e imponerla, en un ir y venir perpetuo que solo la muerte detiene.

Finalmente, el dolor y el placer se encuentran relacionados por una eterna tensión de la voluntad con lo que va con respecto a ella misma y lo que se le opone. El placer es sin más el origen del dolor, debido a que el placer es puro querer, jamás se detiene y solo lleva a más y nuevas formas de dolor en su afán de ser.

Nietzsche: Hacia una comprensión fenomenológica

La reflexión de Nietzscheana sobre el placer y el dolor es a mi juicio mucho más enriquecedora que las anteriores vistas, esto en un sentido existencial ya que su análisis compromete un proyecto de vida, una puesta en cuestión al individuo mismo. Su análisis viene a revitalizar el cuerpo que ha sido tan masculado por los autores anteriormente revisados, que, por un lado, esconden en su discurso una excesiva moralización a estas afecciones vitales y que por otro lado dividen al ser humano en cuerpo y alma, o en otras palabras a un análisis que desmiembra al ser humano. Nietzsche se niega a realizar un análisis fragmentado del ser humano: *“Pero el despierto, el sapiente, dice; cuerpo soy yo íntegramente y ninguna otra cosa; alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo”* (Nietzsche, 2003, p. 64). El cuerpo tiene una parte suya a la cual se le podría llamar alma, el

papel del cuerpo aquí lo es todo, todos los modos de pensar las facultades humanas se subordinan al cuerpo.

Ahora pasaré a señalar todo lo que le corresponde al cuerpo como suyo, Nietzsche identifica al cuerpo como sí-mismo todo lo demás descansa en él como su creación, en relación con esto señala: *“Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu; tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, Escucha también con los oídos del espíritu”* (Nietzsche, 2003, p. 65). Esta metáfora o sinestesia que sugiere Nietzsche hace relación directa a cómo el cuerpo percibe. La capacidad de los sentidos y la sensibilidad de espíritu determinan, por un lado, como instrumentos la capacidad del individuo para existir y, por otro lado, como juguetes para realizarse en cualquier sentido.

La cuestión del dolor y el placer se ubica directamente en el cuerpo, pero ¿Cómo se comporta su fenómeno? Le pregunto a Nietzsche: *“El sí-mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!” y el yo sufre y reflexiona sobre como dejar de sufrir -y justo para ello debe pensar... El sí-mismo dice al yo: “¡siente placer aquí!” Y el yo se alegra y reflexiona sobre como seguir gozando a menudo -y justo para ello debe pensar”* (Nietzsche, 2003, p. 65). Cabe recordar que sí-mismo designa aquí lo mismo que cuerpo. El placer y el dolor son correspondidos por lo que podríamos identificar como la identidad, son percibidos por el cuerpo que es el que “comanda”. No corresponde a la razón decir donde empieza ni termina el placer, solo le compete el pensar cómo dejar el dolor y el cómo seguir sintiendo placer *“El sí-mismo creador, se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor, el cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad* (Nietzsche, 2003, p. 65). Todas estas facultades recién nombradas le corresponden al cuerpo, el raciocinio, el sentir, la identidad, todo es él.

Es importante recalcar el rol que cumple el sí-mismo como entidad creadora, Nietzsche postula un evolucionismo, para él todas las categorías que designan cualquier cosa dentro del entendimiento humano y todo concepto es una creación humana, esto quiere decir que lo buscado como placer o como dolor no son categorías estáticas, ya que para cada individuo buscan un fin distinto que solo hace sentido como lo que le es más propio a sí mismo Nietzsche dice: *“En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer; ambos pertenecen a las fuerzas primordiales que conservan la especie. De no ser así, esta fuerza habría*

desaparecido hace mucho tiempo; el hecho de que haga daño no constituye un argumento contra él, sino que es su naturaleza” (Nietzsche, 2007, p. 175).

Lo relevante aquí es que el dolor es un daño para quien lo experimenta sin una valoración negativa, el dolor le es natural al cuerpo tanto como el placer. Sin estos dos fenómenos moriríamos, no podríamos nunca saber qué nos hace daño, ni siquiera podríamos cuidar nuestra propia vida, podríamos morir en llamas sin darnos cuenta.

No se puede obviar este fenómeno de la vida misma, el dolor es un hecho, en relación con esto mismo Nietzsche: *“¿Tenemos que aceptar que la finalidad de la ciencia sea procurar al hombre el mayor número de placeres y el menor desencanto posibles? Pero ¿cómo hacerlo, si el placer y el desencanto se encuentran tan unidos que quien quisiera tener el mayor número de placeres posibles debe sufrir, al menos, la misma cantidad de desencanto?; ¿Qué quien quisiera aprender a “dar saltos de alegría” debe prepararse para “estar triste hasta la muerte”? Tal vez así suceda”* (Nietzsche, 2007, p. 34). Es imposible eliminar el dolor de la vida, para Nietzsche el dolor está en una relación proporcional con el placer. Acá se presenta una crítica a la ciencia que es muy atinada a nuestra sociedad actual, donde la búsqueda de la comodidad es la constante entre jóvenes, adultos y ancianos, en otras palabras, el adormecimiento de la voluntad, mientras la ciencia persiga ese fin no habrá razón para imaginar un mundo distinto. A cualquier persona cuerda que se le pregunte si quiere dolor y sufrimiento, esta mirara asombrada como si le pidieran elegir entre una muerte horrible y violenta o una en la tranquilidad del ensueño. La metáfora es la siguiente: *“De tus venenos has extraído tu bálsamo, has ordeñado a tu vaca tribulación, -ahora bebes la dulce leche de sus ubres”* (Nietzsche, 2003, p. 68). Si se huye del dolor jamás ocurrirá nada, para tener una vida así, se debe renunciar a muchos placeres y viceversa, quien que busca el placer debe estar claro que el sufrimiento estará ahí constantemente acompañándolo.

Al fin y el cabo el dolor por decirlo de alguna forma no representa el fin del mundo, Nietzsche piensa que existe una exageración patológica: *“El cuestionamiento del valor de la vida se observa en épocas en que el refinamiento y las facilidades de la existencia inducen a pensar que las picaduras de mosquito que sufre inevitablemente el alma y el cuerpo resultan demasiado sangrientas y demasiado crueles”* (Nietzsche, 2007, p. 61). El cuestionamiento de la vida es absurdo, si se hace en relación con el dolor que se padece, ya que como decíamos

el dolor es inherente a la vida, tal como lo es el placer. El valor de la vida no puede ser calculado en base al dolor que se experimenta, sino más bien a lo que se realiza a partir de él. Nietzsche responde a esto brillantemente *“El remedio contra la “miseria” imaginaria no es otro que la miseria real”* (Nietzsche, 2007, p. 61). Estas palabras son para quien crea haber experimentado el dolor y no comprende que siempre puede ser aún mayor, van dirigidas directamente al acomodado que cree que sufre cuando en realidad no conoce el verdadero sufrimiento, por mantenerse en una burbuja de falsa seguridad, porque como habíamos dicho el dolor no escapa a ningún modo de vida ni condición.

Si la vida es sufrimiento como decía Schopenhauer, Nietzsche respondería que esa vida de dolor puede cambiar, el dolor debería servir como impulso vital no como adormecedor del sentir, ya que quien huye de él escapa también de la vida y lo que podría llegar a ser. Es en esta línea que el dolor debe ser mirado no escondido, enaltecido no rebajado. Por su papel en la existencia individual, también el dolor puede ser superado o “curado” para dejarnos más tranquilos en palabras de Nietzsche: *“Procuran silenciar con intención que hay numerosos remedios contra el dolor, como los estupefacientes, el pensar con prisa febril, el adoptar una postura de serenidad, o el recurrir incluso a recuerdos...”* (Nietzsche, 2007, p. 179).

Para concluir en la filosofía de Nietzsche se asoma una comprensión radicalmente distinta del cuerpo con respecto a sus predecesores, termina con un dualismo entre alma y cuerpo, y desarrolla una postura vitalista acerca de estos dos fenómenos que se desarrollan plenamente en la existencia a través del ser humano, enseñando la propia voluntad de vivir, ya que estos fenómenos ocurren en la intimidad misma del ser corporalidad.

El sentido vital de la filosofía de Nietzsche está dado por que este pone todo en el cuerpo y niega cualquier realidad ultraterrena, asomando esto último como una crítica al cristianismo en tanto este pone los valores humanos en una metafísica de Dios. Como por ejemplo el bien supremo que es solo cognoscible a través del alma. El mundo para él es la tierra, la voluntad del ser humano está ligada a ella en tanto corporalidad natural. De esta manera la tierra solo tiene un mensaje para el ser humano que es la vida, querer más vida. Esto significa apreciar el cuerpo que es la unidad constitutiva de la experiencia humana.

Capítulo II: La noción de cuerpo vivido y subjetividad corporal

“Si las puertas de la percepción fueran depuradas, todo aparecería ante el hombre tal cual es: infinito” William Blake

Merleau Ponty: El cuerpo vivido y la subjetividad corporal.

Hasta ahora se ha visto cómo la tradición filosófica recoge los fenómenos del placer y el dolor. Si bien los planteamientos mostrados presentan distintas posturas tanto ontológicas como existenciales sobre los fenómenos a analizar, es importante recalcar que cada uno de ellos posicionan estos fenómenos en el cuerpo mismo. Esto nos presenta un camino común por recorrer, el cuerpo como la unidad universal donde estos fenómenos se presentan como una experiencia común. Nadie se ha atrevido a negar esto, por esto mismo se marca un precedente que guiará la presente investigación.

Para estos fines se presentarán las nociones de cuerpo vivido y subjetividad corporal de Merleau-Ponty. De esta manera se tendrá una definición fenomenológica del cuerpo que permitirá el posterior análisis del placer y el dolor, en su casa, que es en el cuerpo.

Para Merleau-Ponty el cuerpo es una unidad: *“no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mí mismo cuerpo”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.166) El cuerpo así entendido no se disecciona, es el todo que experimenta el mundo. En este sentido, por ejemplo, no se puede decir que el cerebro es el que piensa, más bien es el cuerpo completo el que goza de esta capacidad.

El cuerpo como entidad es materialidad innegablemente desde esta perspectiva; ya adelanto que no se puede hablar de cuerpo sin hablar de mundo. Es imposible concebir nuestro cuerpo sin posicionarlo en el espacio. Entiéndase esto como el lugar que ocupa como, por ejemplo: el cuerpo se encuentra dentro de una habitación cerrada o el cuerpo está volando por los aires. Estos ejemplos solo ilustran que están ahí como cosas en el mundo. Pero el fenómeno “cuerpo y mundo” poseen una dimensión más reveladora, en palabras de Merleau-Ponty: *“Ser cuerpo*

es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.165)

Ahora el cuerpo es inseparable del mundo, es del mundo, para comprender este fenómeno Merleau-Ponty propone una definición doble: *“Antes era un hombre, con un alma y un cuerpo vivo (Leib) y ahora no soy más que un ser (Wesen)... Ahora, ahí no hay más que el organismo (Korper) y el alma está muerta...”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.298)

Esto nos sirve para ilustrar, el cuerpo vivo (*Leib*) y el cuerpo como organismo (*Korper*) la diferencia salta a la vista ahora entre estos dos caracteres. Cuerpo vivo hace referencia al cuerpo como proyecto existencial, un sujeto que se desenvuelve en la existencia no solamente como organismo estático, posee un movimiento vitalista. En cambio, el organismo claro que posee un movimiento interno, pero este no se proyecta en la existencia estrictamente bajo la definición como *Korper*.

El cuerpo en este sentido es el mundo mismo, y como es así se encuentra a sí mismo como parte constitutiva de este mundo en tanto materia, ya que su realidad no se agota en un mero estar ahí ajeno, se identifica el cuerpo a sí mismo con el mundo por medio de su espacialidad que también es *movimiento* *“La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo.”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.165) El cuerpo se mueve en el mundo y así se desarrolla como proyecto. De esta manera, el mundo se presenta como una estructura anterior en la que se encuentra el cuerpo. Para aclarar esto último, en palabras de Merleau-Ponty:

“En efecto, el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí, el acto de trascendencia por el que el sujeto se abre a él se lleva a sí mismo, y nos encontramos en presencia de una naturaleza que no tiene necesidad de ser percibida para existir. Si, pues, queremos poner en evidencia la génesis del ser para nosotros, hay que considerar, para terminar, el sector de nuestra experiencia que visiblemente sólo tiene sentido y realidad para nosotros, o sea, nuestro medio contextual afectivo.” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.171)

Cuando decimos medio contextual afectivo, nos referimos a un modo particular de la percepción. Los objetos de la percepción no son inmediatamente objetivados al modo matemático donde todo se conoce específicamente, en una lectura de las características

expresas del objeto percibido, en este sentido, en palabras de Merleau-Ponty: *“Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio”*. (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.295). Esto es fundamental para la fenomenología, pues la percepción muestra un horizonte de objetos difusos que se configuran en un contexto afectivo. En otras palabras, la relación con el mundo se da en una conjunción de las percepciones no en una suma de ellas. Es por esto que la impresión del mundo percibido se da con un sentido que es propio de quien lo percibe, y afecta proporcionalmente a las expectativas y nociones previas del mundo que posea en su conciencia de sí.

De esta manera se debe entender el cuerpo en el mundo. De esta manera, ya se ha dotado de significación el mundo en el que el cuerpo se encuentra. Para dejar este punto claro, Merleau-Ponty señala:

“El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.19)

El mundo se construye para sí como la suma de experiencias vividas, por las nociones de mundo dadas por la experiencia fáctica, donde lo importante y determinante son las relaciones. La dimensión intersubjetiva revela al mundo como una red de relaciones inseparables que otorga significado y sentido.

Merleau-Ponty nos presenta un proyecto existencialista donde el cuerpo y el mundo se presentan como constitutivos de toda la realidad humana, el desarrollo de la subjetividad afectiva y de lo que llamamos mundo necesariamente se tienen que fundar en un mismo fenómeno que le otorgue la unidad. El cuerpo hace referencia al mundo y viceversa, pero esto no es por medio de una actividad intelectual que se encarga de entregar significado al cuerpo y al mundo sino más bien por una cuestión co-originaria con el cuerpo mismo, que es

la percepción. Concepto muy importante para la presente investigación, ya que el cuerpo y la posibilidad de existencia de este están mediados por la percepción de sí mismo en tanto unidad espacial y afectiva.

El cuerpo es experiencia de mundo, y la posibilidad de estar con otros cuerpos que se identifican como corporalidad, en tanto son percibidos, es posible identificar el propio cuerpo u otro cuerpo en un momento espacio-temporal particular. Esta es la presentación del cuerpo como subjetividad, instalado en un mundo de relaciones intersubjetivas.

Con el fin de fijar el fenómeno de la subjetividad conceptualmente Merleau-Ponty señala:

“El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, eso es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; estoy dado a mí mismo, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja.” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.371)

El estar dado a sí mismo pone al cuerpo (*Leib*) en un horizonte de encuentro en un mundo dado física y socialmente, por esta razón el cuerpo se encuentra en la necesidad de encontrarse como unidad en un mundo propio. La subjetividad funda un encuentro con el mundo en que se reconoce a uno mismo como arraigado al mundo, pero al mismo tiempo con un horizonte propio de posibilidad dado a mí mismo.

Ahora, con una caracterización previa del cuerpo hecha, es pertinente entregar una noción más concreta de cuerpo vivido, Merleau-Ponty nos señala:

*“mi mirada cae sobre un cuerpo vivo (*Leib*) en actitud de actuar, e inmediatamente los objetos que le rodean reciben una nueva capa de significación: no son ya solamente aquello que yo podría hacer de ellos, son lo que este comportamiento hará de ellos. Alrededor del cuerpo percibido se forma un torbellino en el que mi mundo es como atraído como aspirado: en esta medida, no es ya solo mío, no me es ya solamente presente, es presente a X, a esta otra conducta que empieza a dibujarse en él. El otro cuerpo no es ya un simple fragmento del mundo, sino el lugar de cierta elaboración y como de cierta <<visión>> de mundo. Se*

forma ahí cierto trato de las cosas hasta entonces mías”. (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.365)

El cuerpo vivido debe ser entendido como el ser humano encarnado abierto a la existencia. La aperturidad de la existencia está dada por la percepción sensorial (el tacto, la audición, la visión, el gusto, etc.) y por su capacidad motriz espacial. Así, el cuerpo vivido se encuentra abierto al mundo, en el sentido de proyecto de existencia, producto de la relación del cuerpo y el mundo en la constante de habérselas con los objetos y con los otros.

Esta aperturidad del cuerpo, al hallarse en el mundo como parte de él, ya trae consigo una cierta disposición afectiva contextual. Esto quiere decir que en tanto el cuerpo está abierto a la existencia, se encuentra abierto con su historia, con sus motivaciones, miedos y esperanzas. De esta manera la percepción del mundo se plantea desde un sí mismo entregado a su propio ser de posibilidades. Para ejemplificarlo se tiene que entender que las reacciones humanas pueden ser muy diversas. Por ejemplo, quien sufre una ruptura amorosa por primera vez, verá que el dolor parece insondable, ya que ha puesto todo su proyecto de vida allí, en el amor; pero esta misma persona, al reencontrarse con otro cuerpo en una relación amorosa notará que su dolor era más bien transitivo (Esto, solo en el caso de que pueda volver a querer). Su disposición afectiva contextual será distinta, su modo de la aperturidad se habrá llenado con una nueva historia y motivación que permitirá un horizonte de posibilidad antes vedado por su propia disposición afectiva.

Como mencionábamos anteriormente, el mundo no necesita ser percibido para poder existir, pues en tanto estructura previa ya posee sus determinaciones. Ahora bien, el ser humano con su percepción no es capaz de entregar determinaciones previas a los cuerpos del mundo, todo lo que conoce es percepción y experiencia del mundo en el cual ya de por sí está inmerso.

Ahora, el cuerpo concentra en sí mismo todo proyecto de existencia al tener la capacidad para construir un mundo para sí proyectándose al futuro. Merleau-Ponty describe a este ser humano que se encuentra en la existencia y cómo se comporta con respecto a ella. Este comportarse es un fenómeno doble, que ilustra muy bien el conflicto humano con la existencia. Lo que describe como movimiento de sístole y diástole, siendo una metáfora muy atinada a quien contrae o distiende su corazón,

“En efecto, es para mi existencia la posibilidad de abdicar de sí misma, de hacerse anónima y pasiva, de fijarse en una escolástica. En el enfermo del que hablábamos, el movimiento hacia el futuro, hacia el presente vivo o hacia el pasado, el poder de aprender, de madurar, de entrar en comunicación con el otro han quedado como bloqueados en un síntoma corpóreo, la existencia se ha anudado, el cuerpo se ha vuelto «el escondrijo de la vida».”
(Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.181)

Esta es una posibilidad para con la existencia, el ser humano puede esconderse de la vida, evitar todo contacto con otros cuerpos, incluso evitar los objetos y suprimir toda motivación por el futuro y también elegir no guardar recuerdo del pasado. En otras palabras, negar la existencia, no quererla. Pero esto mienta una imposibilidad, es una evidente contradicción Merleau-Ponty afirma:

“En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshíela” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.181)

Claro que se puede huir del mundo, sin embargo, solo en un sentido transitivo que conlleve un esfuerzo de la voluntad para tratar de mantenerse o encontrarse en un estado fuera de sí. Toda la percepción de la realidad que nos configuramos, diremos, radica en el cuerpo. Existe una condición fáctica para el cuerpo que es, como se dijo anteriormente, su dimensión espacial, que continuamente y a cada momento reclama su existencia en el mundo y no en cualquier mundo, sino en uno muy específico dado por las condiciones contextuales históricas donde se halla a sí mismo el cuerpo. Para clarificar este punto Merleau- Ponty señala:

“Sí, puedo ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia personal, pero sólo será para encontrar en mi cuerpo el mismo poder, esta vez sin nombre, por el que estoy condenado al ser. Puede decirse que el cuerpo es «la forma oculta del ser-uno-mismo» / o

recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado.” (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.182)

Por último, cabe analizar para nuestro propósito la subjetividad en relación con el fenómeno del dolor. En palabras de Merleau- Ponty: *“El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas. O si puedo, por un movimiento de amistad, participar de este dolor y en esta ira, siguen siendo el dolor y la ira de pablo”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.367). Las percepciones son vividas por quien las padece; las sensaciones jamás se representan de igual modo para dos individuos, pues cada cuerpo tiene su propio mundo y modo de sentir determinado. La percepción sensible no se manifiesta a modo de dato que un cuerpo recolectó al igual que otro. El fenómeno del dolor como aquí se presenta es íntimo. Para agregar: *“En vano nuestras conciencias, a través de nuestras propias situaciones, construyen una situación común en la que comunican, es del fondo de su subjetividad que cada uno proyecta a este mundo <<único>>”* (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.368) La experiencia del dolor solo es susceptible a una reconstrucción parcial, como quien trata de armar un rompecabezas al cual le faltan piezas y trata de imaginarse la imagen completa.

La imposibilidad de reconstruir y vivir una vida que no es mía y que no he vivido es clara, las percepciones sensibles son individuales y por mucho que se trate de experimentar el dolor ajeno nos encontraremos con una inmensa muralla que es el otro cuerpo, a lo más, se puede tratar de entender el dolor ajeno, el por qué o la causa, pero ocurrirá lo mismo en tanto que cada cuerpo posee distintos recuerdos, distinta proyección y expectativas sobre el futuro, deseos, afectividad, voluntad y distinta apreciación de la experiencia estética. Así, cada cuerpo tiene su propio modo de experimentar lo que le afecta, por una cuestión existencial dada por las características del cuerpo como vivido, y también en palabras de Merleau-Ponty: *“No puede tratarse de describir la percepción como uno de los hechos que se producen en el mundo”*. (Maurice Merleau- Ponty, 1994, p.223)

Capítulo III: La noción de dolor y placer en Emmanuel Levinas

“Lo rajado y desgarrado, con la paciencia de alguien que encuentra un animal herido en el bosque y se queda con él, a su lado hasta que vuelva a estar entero, hasta que pueda correr de nuevo.” Sharon Olds

Para comprender la visión de Levinas sobre el placer y el dolor se hace pertinente entregar definición a conceptos como: cuerpo, subjetividad, alteridad, existencia y existente.

Primero que todo, se hace pertinente poner el foco en el ser humano para identificarlo en la existencia. Ya que aquí estamos en presencia de una filosofía existencialista que reclama como partida al ser humano.

Según Levinas, el ser humano se encuentra en la existencia. Él, el ser humano, en cuanto ente, es existente en la existencia. En este sentido, la existencia aparece como estructura previa donde el ente es en la existencia, aparece en ella. A esta unión entre existente y existencia Levinas la llama hipóstasis.

Este concepto fundamental es comprendido desde la óptica del existente, que aparece en movimiento en un mundo de cosas, pero que, al mismo tiempo, tiene la posibilidad del reposo. En palabras de Levinas:

“Es el acto mismo de plantarse sobre el suelo, es el reposo, en la medida en que el reposo no es una pura negación, sino la tensión misma del mantenerse, el llevar a cabo el aquí. La actividad fundamental del reposo, el fundamento, el condicionamiento aparece, pues, como la relación misma con el ser, como el surgimiento en la existencia de un existente, como la hipóstasis.” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.23)

Este fenómeno debe ser comprendido bajo la luz de la tensión que representa el “detenerse” como acto que mantiene la realización de un momento, como si tensionara dos realidades. El reposo del cual habla Levinas desprende de sí que hay algo. La existencia se muestra como estructura en la cual la subjetividad aparece, y el sujeto muestra una posición con respecto a esta.

Como sujetos nos vemos invadidos por una existencia que atraviesa toda la vida, es notablemente evidente que *“La dualidad de la existencia y del existente es ciertamente*

paradójica puesto que lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya.” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.24) El reposo hace inevitable referencia a ser en una existencia ya dada, como presentada. De esta manera la existencia se asoma como la estructura fundamental donde el existente es su propia existencia.

La subjetividad se muestra bajo la posibilidad del reposo, allí el individuo debe hacerse parte de la existencia y reclamarla, es consciente de la existencia como existente, esto es la explicitación del aparecer de la hipostasis. Ya que este reposo se constituye en conciencia de sí mismo, un descanso que refiere íntimamente a lo que soy. Con respecto a esto Levinas señala que: *“la conciencia, parecía constituir el acontecimiento mismo de la hipóstasis, Pero, para dar un sentimiento más vivo de la significación misma de este acontecimiento, nos hace falta finalmente abordar de frente la noción central de este trabajo, la de la existencia anónima.*” (Emmanuel Levinas, 2000a.p.60)

Esta cuestión de la existencia anónima puede ser vista desde el halo de la subjetividad, en tanto lo anónimo es lo que no se conoce, lo que no tiene nombre. De este modo, se puede entender que, en la posibilidad del reposo el ser humano se precipita a un descanso en sí mismo, no de sí mismo *“Mediante la posición en el hay anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento.*” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.112) De esta manera, el hacerse anónimo, comporta una cuestión vital para la presente fenomenología. El hecho de que la subjetividad se encuentra con la existencia en tanto esta se le aparece como estructura previa.

Ahora es pertinente hacer una aclaración para una mejor comprensión. Levinas dice: *“Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de hay. El ente -lo que es- es sujeto del verbo ser y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante su ser.*” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.113)

¿Qué nos quiere decir esto? ¿Acaso que el ser anónimo pierde su carácter del Hay?, Corresponde, como ya se ha dicho, a la condición propia de este existente, que al poder alejarse de la existencia en sí mismo, se constituye en soledad donde la existencia se le presenta frente a sus ojos como algo que está, pero de lo cual no forma parte, porque es anónimo como si la existencia no lo reconociera.

Esto representa un matiz, no una conclusión al fenómeno de la hipóstasis; es en el fondo del Hay donde se encuentra el ente como referencia y punto, como conciencia. En relación con esto último Levinas señala:

“Si mediante la conciencia surge un existente, la subjetividad como preeminencia del sujeto sobre el ser no es todavía la libertad. En la hipóstasis del instante -donde su dominio, su potencia, su virilidad de sujeto se manifiestan como ser en un mundo; donde la intención es para él olvido de sí en la luz y el deseo de las cosas, en la abnegación de la caridad y del sacrificio, es posible distinguir el retorno del hay.” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.114)

Como el sujeto se manifiesta como existente en la existencia, la hipóstasis al referir a la unión de estas nociones conlleva la puesta del sujeto como subjetividad en la existencia de un mundo dado. La intención aquí declarada por Levinas comporta como la intención del individuo que desborda el anonimato al traducirse en un deseo por las cosas, el que de alguna forma quiere a la existencia, la desea, y conforme a su intención, se dirige a ella siempre.

Este fenómeno no mienta una unión sin más, la unión del existente con la existencia acarrea obligadamente existir. Existir, en este sentido, es una responsabilidad para el existente, un tener que habérselas en la existencia. El peso de la existencia precisamente es cargar con ella, siempre llevarla consigo mismo.

Ahora bien, con respecto a esta conclusión que pone de manifiesto el sentido de la existencia como responsabilidad, por ahora solo diré que este fenómeno remite a una preocupación central de la fenomenología y que se explicitará en la propuesta ética del fenómeno del dolor, pero vale ahora referirse en el siguiente sentido: En la lectura que propone Levinas de Heidegger, particularmente de Ser y Tiempo, se deja ver un poco esta cuestión de la responsabilidad, esto con una precaución, ya que desde la Ética levinasiana a la Ontología heideggeriana se abre un mar de diferencia respecto al lugar y tratamiento de la alteridad.

En el texto Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger de Levinas se propone una lectura de la filosofía de Heidegger, donde se explicita a través de la ontología la preocupación por el carácter propio del ser humano que se realiza pendiente siempre del futuro:

“Siempre hay algo cumplido en nosotros y únicamente nuestro compromiso a fondo en la existencia nos abre los ojos sobre las posibilidades del porvenir. Nunca comenzamos, nunca estamos íntegramente de nuevas ante nuestro destino” (Emmanuel Levinas, 2005a, p.128).

Con esto se explicitan varias cosas que veníamos explicando, por un lado, el compromiso con la existencia que se funda en la hipóstasis y, por otro, el peso de la unión entre existente y existencia que nos lleva hacia la responsabilidad, acá caracterizado por el porvenir. El ser humano siempre, de alguna forma, se encuentra preocupado por el futuro, está proyectado a la existencia de la cual se debe hacer cargo.

Con todo esto ya sale a la luz una concepción de la naturaleza humana que se basa en este ser provisorio, con vistas al porvenir. Para explicitar este concepto pediré asistencia de Heidegger que lo cataloga como cuidado: *Sorge*

“La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [Sorge]” (Martin Heidegger, 1997, p.193)

Con respecto al Dasein de Heidegger solo digamos que su esencia consiste en su existir para no desviarnos mucho de la cuestión que queremos tratar. El cuidado está ahí en tanto el ser humano se encuentra siempre en perspectiva al mundo. Por esto mismo se encuentra anticipado en un mundo dado en el cual este se halla como en el medio.

Con el fin de entregarle contenido teórico al modo de ser de la naturaleza humana (inclinada al futuro) y así realizar un posterior análisis bajo el fenómeno de la responsabilidad, concluyamos acerca del cuidado la interpretación que Levinas hace de Heidegger sobre este fenómeno específico:

“¿Cómo se lleva a cabo esta trascendencia? El Dasein existe a propósito de su existencia, es decir, la comprende. Este “a propósito de su existencia” está caracterizado por la palabra “cuidado”. El Dasein asume su existencia al cuidar de ella.” (Emmanuel, 2005a, p.131).

El Dasein comprende su existencia como estar en el mundo, claramente este es el mundo de los entes, de los objetos, el mundo de la otredad. De esta forma se subentiende la trascendencia que se lleva a cabo, el Dasein al cuidar de su existencia, no solo es precavido

con respecto a sí mismo, sino que el cuidado trasciende hacia la otredad, se preocupa también por lo otro.

I) Sobre el dolor

Con este preámbulo para el análisis del placer y el dolor ahora conviene comprender el cuerpo. Si se analiza la fenomenología existencialista de Levinas a partir de la noción de materialidad, nos encontraremos con una definición de cuerpo como materia. La percepción del cuerpo se encuentra a sí misma como experiencia interna, en tanto, el cuerpo se percibe a sí mismo como una materialidad entre materialidades. En palabras de Levinas:

“La materialidad del cuerpo sigue siendo una experiencia de la materialidad. ¿Se dirá que la cenestesia es más que un conocimiento, que en la sensibilidad interna hay una intimidad que va hasta la identificación; que soy mi dolor, mi respiración, mis órganos, que no sólo tengo un cuerpo, sino qué soy un cuerpo?” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.99).

Esto último nos quiere decir que la identificación del cuerpo propio no se vale solamente de una identificación material, como materialidad en un mundo material. Como quien apunta con el dedo diciendo “ahí está mi cuerpo, en ese exacto punto del espacio”. La identificación con el cuerpo comporta una doble dimensión que está dada por una referencia interna emocional, que hace notar que ese cuerpo es efectivamente mío. Ese cuerpo que siente dolor no es otro cuerpo, es efectivamente el mío y no puedo alejarme de él, ni de su dolor. Esto, debido a que su dolor es constitutivo de mi ser, puesto que se encuentra en el cuerpo mismo, en una referencia a sí mismo, que remite a sí mismo configurándolo subjetivamente como un pseudo-objeto de su conciencia.

A esta intimidad de la cual el dolor hace gala (que se muestra como lo más propio de quien lo padece) y permite la configuración de él como individuo. Ahora bien, la intimidad del dolor presenta una dificultad ya que no permite hablar de este fenómeno como una experiencia universal. En otras palabras, hace una meta narración de este, pues este fenómeno es comprendido por sí mismo por quien padece y lo identifica como dolor. El dolor así entendido es una experiencia subjetiva, de una subjetividad que lo padece.

Ahora bien, no podemos quedarnos solo con esto, la imposibilidad de un meta relato propone otro método de análisis, Levinas da respuesta al problema del dolor, para él, el dolor o sufrimiento es incomprendible por otro que no sea quien lo sufre, debido a que como fenómeno es subjetivo. Pero este fenómeno sí es comprensible como de alguien, ya que alguien lo padece. Este dolor existe en tanto el dolor nunca queda absolutamente oculto para la realidad, se es consciente del sufrimiento como una realidad que atraviesa a todos y es el rostro el que lo muestra, es una cuestión corpórea también su fenómeno. El dolor por muy íntimo que sea se revela. Basta con escuchar el grito de dolor, el llanto o ver el rostro de sufrimiento de quien padece un profundo dolor. En palabras de Levinas:

“La caricia del consolador que nos roza en el dolor no promete el fin del sufrimiento, no anuncia compensación, no concierne en su contacto, al después del tiempo económico; tiene que ver con el instante mismo del dolor que, entonces, ya no está condenado a sí mismo, y que, llevado <<a otra parte>> por el movimiento de la caricia, se libera de la tenaza del <<sí mismo>>, encuentra <<aire fresco>>, una dimensión y un porvenir. O, más bien, esa caricia anuncia algo más que un simple porvenir, anuncia un porvenir en el que el presente gozará del beneficio de una revocación. Este efecto de la compasión, que es de los más conocidos, es habitualmente hecho primero de la psicología, gracias a la cual uno da una explicación. De hecho, es infinitamente misterioso.” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.124)

Acá se ofrece una postura liberadora, como antes se había mencionado. El dolor es lo más íntimo y se resiste a ser experimentado por el otro como lo experimenta de quien lo padece. Acá lo que propone Levinas no es una correlación objetiva entre el dolor de alguien y el dolor mío, sino más bien una salida, un alivio; algo así como un aire fresco que menciona. Quien toca al otro comprensivamente en su dolor, quien nota en el rostro del otro su dolor, advierte la liberación del “solipsismo” de este. Compartir el dolor pese a su dimensión totalmente incomunicable produce el efecto desembarazador de algo que se contiene y no puede salir. La caricia toca sin pretender apropiarse del fenómeno, no lo objetiva. Lo deja ser y se presenta como un acto de amor, como una compasión que no significa experimentar el dolor ajeno como mío, como si fuera yo quien lo padece. Es algo más delicado, más suave solo pretende roce, tocar sin adueñarse.

Acá se explicitan dos conceptos fundamentales para entender la visión de Levinas sobre el placer y el dolor, que son el rostro y la caricia. Estos conceptos se presentarán a continuación:

a) El rostro

El rostro según la filosofía de Levinas representa el centro de su pensamiento ético. Su filosofía dice: “Pienso más bien que el acceso al rostro es de entrada ético.” (Emmanuel Levinas, 2000.p.71) Ética e infinito. Como antes se había dilucidado, la existencia representa una responsabilidad, la Sorge como cuidado es el preocuparse por el porvenir atento en todas sus minucias no se agota como pura subjetividad. Ahora se puede decir que Levinas describe el rostro de una manera que lo sensibiliza en sus palabras:

“Ante todo, hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar” (Emmanuel Levinas, 2000, p.71)

Esta bella descripción del rostro pone en cuestión su vulnerabilidad. Es lo que de alguna forma mostramos al mundo constantemente, sin ir más lejos es donde están los ojos, la boca, la nariz, el oído y la piel. Este es un punto interesante ya que generalmente nuestros cuerpos están cubiertos por ropa que ciertamente elegimos y performamos de acuerdo con la actitud estética de cada uno. Pero el rostro pareciera siempre estar al descubierto incluso quien usa una abultada barba, o anteojos de sol, revela su rostro desnudo el cual comunica efectivamente esta vulnerabilidad.

El rostro muestra y comunica, Levinas dice sobre esto que: *“El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso.”* (Emmanuel Levinas, 2000.p.73) Ética e infinito. En este sentido es la “puerta” a la trascendencia, su aparición obliga a percibirlo. De este modo y en la desnudez del rostro no se aprecian los caracteres

objetivos como el color de piel, la distancia entre los ojos ni su color, tampoco se percibe al profesor o al delincuente, sino más bien se percibe a alguien. Para aclarar esto en palabras de Levinas:

“Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es <<visto>> Es lo que no puede convertirse en un contenido de vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá.” (Emmanuel Levinas, 2000, p.72)

Lo que refiere con significación relativa es el hecho de que, por ejemplo, yo no sea un estudiante, yo soy yo, primero que todo. Ser estudiante no me define, no es lo que muestra mi rostro. El rostro, en otras palabras, muestra sin tapujos, la vulnerabilidad que aparece fáctica. En todo sentido es el percibir al otro como una persona integral, reconociendo su dolor y su lucha. Esto, de alguna forma, ya implica la trascendencia.

b) La caricia

Como habíamos mencionado, este fenómeno (la caricia) representa algo así como una liberación en el caso del dolor. De alguna forma, el doliente espera que la caricia lo “toque” para poder entrever un porvenir. Para darle sustento a estas afirmaciones trataré de hacerle justicia a este esclarecedor párrafo de Levinas:

“Lo acariciado no es tocado, hablando con propiedad. No es lo aterciopelado ni la tibieza de esa mano dada en el contacto lo que la caricia busca. Es esa búsqueda de la caricia lo que constituye su esencia, por el hecho de que la caricia no sabe lo que busca. Este “no saber”, este desarreglo fundamentalmente es lo esencial en ella. Es como un juego con algo que se sustrae y un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con lo que puede llegar a ser nuestro y nosotros, sino con algo otro, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. Y la caricia es la espera de ese porvenir puro sin contenido”. (Emmanuel Levinas, 2000, p.59-60)

Este fenómeno dice mucho de la Filosofía de Levinas, esta resistencia a la objetivación teórica de ciertas afecciones humanas enriquece y abre la puerta a una interpretación más humana de los fenómenos del dolor y el placer.

La caricia no toca, no produce tacto, no sabe lo que busca. Como dice Levinas, es un juego que no trata de nosotros mismos. Precisamente como juego se entretiene en una búsqueda de la cual no sabe qué buscar, pero busca. Aunque de esta misma manera pareciera tener un sentido implícito, acercarse al otro, en el misterio de la alteridad, a sabiendas de la inaccesibilidad configura un porvenir, un misterioso futuro, el porvenir es algo más, es trascendencia.

II) Sobre el placer

Ahora podemos dar rienda suelta a la interpretación que hace Levinas sobre el placer. De antemano, digo ya que comporta una doble dimensión: por un lado, nutritiva y por otro el placer entendido como goce, que se dirige a una aspiración metafísica hacia la alteridad. Este último sentido es radicalmente opuesto a la dimensión nutritiva. En palabras de Levinas: *“Relaciones con la alteridad que contrastan con esas en las que lo mismo domina o absorbe o engloba a lo Otro y cuyo modelo es el saber”*. (Emmanuel Levinas, 2000.p.56).

El fenómeno del placer o goce en Levinas corresponde a un modo nutritivo. En primera instancia, a una relación entre el que desea y el objeto del deseo en un sentido de consumación. En sus palabras: *“Esta relación se caracteriza por la correspondencia, completa entre el deseo y su satisfacción. El deseo sabe perfectamente lo que desea. Y el alimento permite la realización total de su intención. En cierto momento todo está consumido.”* (Emmanuel Levinas, 2000a, p.55). En este sentido el deseo quiere ser satisfecho y es ahí su relación con el placer. El deseo y la satisfacción van de la mano, solo buscan concretarse como fin, de esta manera el placer como consumación tiene un fin claro que es consumir el objeto del deseo y así librarse de este.

Entiéndase esto en un sentido nutritivo, que puede ser un movimiento tanto digestivo como puede ser teórico en tanto pretende dominar la materia de un objeto; este es el método del cientificismo y de la aproximación filosófica absolutista donde se busca algo específico para satisfacer por la fuerza, ya que sabe, en cierta medida, lo que desea, precisamente porque busca algo.

El objeto del deseo se aparece como principio y término: *“Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable, por un objeto que amortigua totalmente mi deseo”* (Emmanuel Levinas, 2000a, p.47). Desde este punto de vista, el objeto del placer produce una atracción tan fuerte, que todo proyecto y voluntad de ser se dirigen hacia un objeto determinado que se experimenta como puro deseo de consumación. En este sentido, el deseo ya trae consigo el placer, y como todo estar en el mundo ya es un estar entre cosas muy diversas. Entonces, se aparece el mundo mismo como un mundo de goce debido a que toda relación con el mundo es susceptible al deseo y, por ende, de placer. El mundo se encuentra lleno de cosas que puedo comprender teóricamente y digestivamente.

La asimilación digestiva puede entenderse como el aprovechamiento máximo de un objeto del deseo. Se desea en la consumación lenta pero precisa de todo lo que lo constituye. Tal cual pretende hacer el sistema digestivo. Pero el placer aquí explicitado como fin busca retener todo lo obtenido que se traduce como la totalidad del objeto y conservarse en ese momento en que se consumó el acto completo.

Este modo del placer convive siempre en la escala humana, el placer se presenta en muchos sentidos según lo recién expresado y en el último apartado se expondrán los alcances. Pero para explicitar la propuesta tomemos las palabras de Levinas:

“El deseo en cuanto relación con el mundo comporta a la vez una distancia entre mí y lo deseable y, por consiguiente, comporta tiempo delante de mí y una posesión de lo deseable anterior al deseo.” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.50). El mundo se sugiere como fundador de todo deseo, es a través de él que se dota de un sentido en la búsqueda de la satisfacción que se da en la relación con este por medio de la trascendencia. Existir ya presupone una voluntad que desea en referencia al mundo porque el objeto del deseo es anterior al deseo, pero como anterior siempre ha sido deseable.

A través del mundo, el ser humano se satisface y busca la satisfacción. Basta con observar las relaciones de la entidad humana con los objetos, desde la ropa que usamos a los objetos de la realización personal. Recordemos que todo estar en el mundo es un estar con objetos. Levinas con respecto a esto asevera: *“Entiendo por tal todos los alimentos terrestres: los gozos por los cuales el sujeto engaña su soledad. La misma expresión de <<engañar su*

soledad>> indica el carácter ilusorio y puramente aparente de esa salida de sí” (Emmanuel Levinas, 2000, p.54). Este es el modo de comportarse del placer así entendido.

Ahora, esta relación nutritiva que se ha venido desarrollando en la postura de Levinas comporta otra dimensión. Si bien podría decirse que los otros en tanto son constitutivos del mundo pueden ser vistos como objetos, pretender consumirlos como el alimento es un tanto burdo ya que el otro es imposible delinearlos como un objeto, revela algo más. El sabor de una fruta lo conocemos y lo recordamos, pero el ser humano es distinto y sus colores y texturas pueden cambiar de formas que escapan a la imaginación. Ya sea su vida como proyecto o en sus placeres y dolores.

Un amigo puede cambiar e incluso podemos llegar a no reconocerlo si el tiempo que ha pasado entre ambos es suficiente, sobre esto Levinas advierte: “*El otro es precisamente esta dimensión sin objeto*” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.55) Los objetos se caracterizan porque son finitos, una manzana la puedo consumir en su totalidad, pero a un ser humano no. Ontológicamente son distintos, no comportan una estructura definida ni tampoco son totalmente comprensibles al modo teórico-digestivo.

¿Pero cómo se comporta el fenómeno del placer en relación con la alteridad? Esta pregunta abre una reinterpretación del mismo fenómeno que veníamos dilucidando, que hace al placer un fenómeno tan distintivo. Si bien en el mundo actual del que se dice, se intentan exhibir los seres humanos como objetos ya sean de la ciencia, de la sociedad o de la cultura. Se puede apreciar que existe una tensión entre esta directriz y la forma esencial del ser humano que tiende hacia el goce. Que se da en la trascendencia, en la alteridad de lo que es distinto, como es el amor. El amor en palabras de Levinas: “*El amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible. Estrechar la mano de un amigo es decirle a uno su amistad, pero decirlo como algo inexpresable, más aún, como algo no llevado a cabo, como un deseo permanente*” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.55) Este deseo, por caracterizar un hambre esencial e inextinguible, se representa como un deseo metafísico que no se satisface, es un deseo de más allá. La relación comporta así en palabras Ángel E. Garrido-Maturano, realizador de un artículo titulado: *El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Levinas*

“En la relación amorosa el contacto es con el Otro en tanto Otro, esto es, la amada no ha de ser un mero objeto de cuyo sentido dispongo y que puedo integrar y situar a voluntad en mi mundo, atribuyéndole su función en él. Por el contrario, ella mantiene su carácter de rostro ante el cual soy responsable, responsable ante todo de garantizar su expresión y de no reducirla a un noema de mi actividad intencional, de no determinar su existencia como si fuera un objeto” (Ángel E. Garrido-Maturano, 1997, p. 77)

Anteriormente habíamos dicho que el deseo fijaba un objeto que se ofrece en el mundo, teniendo de esta forma claro lo que se desea. La relación amorosa no se comporta así. Si se analiza el deseo en la relación amorosa, se puede notar que el deseo no se satisface al modo nutritivo, es radicalmente opuesto. Como se dice en la cita anterior, el rostro nos hace responsables de no determinar, no reducir al otro precisamente porque su rostro eso me indica:

“En el amor el sujeto padece una relación con una exterioridad que él no ha producido y se ve arrojado a esta relación con anterioridad a haber decidido entrar en ella. La relación ocurre antes de cualquier representación que de ella hubiera podido tenerse y el modo en que me acaece rebasa todo proyecto que de ella hubiera podido hacer” (Ángel E. Garrido-Maturano, 1997, p. 78)

Acá se expresa la diferencia entre estos modos del placer. En el goce del amor, la atracción hacia la Otredad precisamente no se ha fijado por el que ama, es anterior a su deseo. En este sentido se encuentra a sí mismo ya en una posición de amor, en la cual no hay búsqueda solo mantenimiento, como el modo expreso de la caricia. Ya que precisamente lo que quiere es seguir queriendo y no buscar una determinación teórica. El cuerpo del otro no se busca para aniquilarlo ni para reducirlo, sino más bien para gozar. El placer reside en una tensión que no se disuelve, donde lo propio es la no determinación del Otro como objeto del deseo. Con todo, diremos que se está siempre en presencia de un rostro.

Desde una perspectiva corporal, se puede decir que el placer del cuerpo mienta un comportamiento, un modo de actuar específico. En palabras de Levinas: *“En lo desordenado de las caricias hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada, de una posesión rechazada. Hay también el ridículo trágico del simulacro del <<comer>> en el beso y en el mordisco” (Emmanuel Levinas, 2000a, p.55)*

Este deseo por el otro no se extingue en el presente como un deseo fugaz, el tiempo entre los cuerpos precisa un acto que busca aferrarse al momento, así este placer se traduce en una búsqueda corporal, pues el tiempo no puede ser tomado con las manos. El apretar y el morder como se menciona, son movimientos frustrados, un tira y afloja, algo así como una búsqueda que no se concreta en un deseo que solo aumenta en intensidad, una mordedura que está al filo del dolor presenta un presente: *“La «satisfacción» no es una estancia en el más allá, sino retorno a sí, en un mundo unívoco y presente.”* (Emmanuel Levinas, 2000a, p.56) Esto es fundamental, el retorno a sí es exactamente el modo particular del goce, se conserva una existencia separada con la Otredad, los términos de esta relación amorosa no comportan una fusión.

Con la descripción que se ha hecho hasta ahora del dolor y el placer en Levinas, se hacen patentes aspectos fundamentales de su pensamiento que aún no se han mencionado de manera explícita como lo es la trascendencia, pero se expondrán a continuación desde una fenomenología del dolor y el placer.

Primero, el dolor es entendido como lo más íntimo y subjetivo, la corporalidad pone un límite a la experiencia dolorosa negándole una expresión objetivante o meramente descriptiva. La percepción en este sentido constituye un límite también, ya que no permite experimentar el dolor del Otro, sin embargo, el fenómeno humano al ser siempre relacional precisamente revela esta subjetividad como evidente y, por ende, también revela el dolor.

De esta manera, el dolor debe ser entendido como constitutivo de la corporalidad, se muestra al sentir, en el tacto. Este aparecer del dolor comporta una dimensión en donde este puede compartirse de cierta forma, el dolor puede ser recibido, escuchado; o, en otros términos, no objetivado. Tanto el tacto como la caricia responden a esta posibilidad del dolor de descomprimirse ya que corresponden a un acto de amor, de compasión una cierta responsabilidad por el dolor.

El fenómeno de la responsabilidad aquí presentado como una respuesta al dolor, incluye dos fenómenos ya presentados: la noción de rostro y cuidado. Es decir, la Sorge. Fundamentalmente, la responsabilidad es trascendencia, esto bajo la noción de libertad de ser; Lo explicitamos a continuación.

Bajo la noción de rostro se puede notar la llamada de la Alteridad, en este sentido, el rostro posibilita la comunicación y el diálogo, ya que de por sí este dice algo en su aparecer. Muestra la vulnerabilidad humana al desnudo. La trascendencia aquí se da de manera especial en la relación con el Otro. Y en este mismo sentido es el rostro el que pone y cuestiona la libertad y, en su diálogo, comanda la responsabilidad por él. Como se había mencionado, el rostro dice “no matarás”

Cuando dos rostros se presentan cara a cara, se revela que son dos y no uno, en este sentido emerge la responsabilidad en el encuentro. En palabras de Levinas: *“Ser responsable en la bondad es ser responsable antes o al margen de la libertad.”* (Emmanuel Levinas, 2005.p.211) La responsabilidad, así entendida, emerge en cierto sentido de la libertad, pero ¿cómo debe entenderse la libertad? Primero que todo, diré que la responsabilidad, en cuanto subjetividad, es intransferible, es la libertad de un sujeto. En palabras de Levinas:

“Libertad limitada no es una libertad infinita que actúa en un campo finito y, por tanto, limitado. Sino que es la libertad de un yo cuya responsabilidad ilimitada (no medida por la libertad irreductible a la no libertad) exige la subjetividad como algo que nada ni nadie podría sustituir” (Emmanuel Levinas, 2005.p.214) En este sentido la libertad es infinita, puedo elegir no prestar auxilio a la llamada de la otredad, ignorarla, acallarla, pero cuando la bondad y la alteridad se hacen patentes, resulta que la libertad, como ya se había mencionado, queda hecha a un lado en beneficio de la responsabilidad. En este sentido: *“Consiste en hacer lo que se tiene vocación de hacer, en hacer lo que nadie más que yo puedo hacer”*. (Emmanuel Levinas, 2005.p.214) De esta manera, la libertad es asimétrica, cada uno es responsable y comparece al dolor.

“La responsabilidad significa, en efecto, una desigualdad consigo mismo en la sensibilidad que sufre por encima de su capacidad de sufrir. Esta sensibilidad es una vulnerabilidad que se plasma como el otro en mí, es decir, como inspiración.” (Emmanuel Levinas, 2005.p.215)

En esta significación del fenómeno de la responsabilidad Levinas hace notar en qué sentido este es asimétrico. La asimetría se concibe bajo una subjetividad incapaz de sufrir como el Otro en tanto un correlato objetivo de apropiación del dolor. De este modo la capacidad para sufrir se ve sobrepasada en el encuentro con la alteridad. La vulnerabilidad del rostro como

se había dicho explicitaba al Otro como un ser-humano individual dueño de su propio dolor revelado por el rostro.

Finalmente, y para concluir el fenómeno de la responsabilidad, se hace patente notar que esta responsabilidad no se agota en el Otro concebido como uno, sino que se halla en la Otredad, donde hay más de dos. La relación íntima y colectiva por decirlo de alguna manera de la responsabilidad representan modos de ser de esta última. Levinas señala:

“En la sociedad concreta, mi responsabilidad hacia todos puede e incluso debe manifestarse también mediante límites. Tal exceso de la responsabilidad de rehén incluye en ese mismo exceso su límite. El yo puede verse conducido, en nombre de su responsabilidad ilimitada, a preocuparse por sí mismo. Debido al hecho de que el otro es también un tercero en relación con otro que también es prójimo de él (en la sociedad no se es jamás dos sino, al menos, tres), debido al hecho que me encuentro ante el prójimo y el tercero, es preciso que yo compare, que pese y sopesese. Es preciso que piense. Es preciso, por tanto, que tome conciencia. Aquí aparece el saber. Es preciso que sea justo. Este nacimiento de la conciencia, el saber, la justicia, es asimismo el nacimiento de la filosofía como como sabiduría del amor”. (Emmanuel Levinas, 2005.p.219)

Con esto se da conclusión al fenómeno de la responsabilidad, la responsabilidad como cuidado del otro, comporta un fenómeno de dos líneas horizontales donde la responsabilidad por la Otredad también significa una responsabilidad para conmigo mismo, en tanto, esta responsabilidad permite mi ser en el mundo, así es doble en su sentido del para mí y el par otro que confluyen al mismo tiempo en una responsabilidad reciproca no obligatoria, sino anunciada.

Reconociendo que se vive inmerso en una sociedad cultural, se hace evidente que la responsabilidad se va extendiendo donde ya no son dos al encuentro del rostro. Aparecen otros actores en escena que reclaman con la misma urgencia cuidado, para la alteridad y para sí mismos.

Este acto que se da en a la trascendencia implica un juicio existencialista, donde el peso existencial es sopesado por una palma que piensa en el emerger de la conciencia como responsabilidad, cuidado y amor.

Ahora la trascendencia dada por la mirada ética de la responsabilidad es distinta a la trascendencia vista en perspectiva del goce metafísico. Esta diferencia es de modo, en la responsabilidad se es increpado por el otro donde la responsabilidad trasciende la posibilidad del gozo propio, este puede suprimirse.

La caricia compasiva de la que se habla hace la unión entre los fenómenos del dolor y del placer en tanto esta es trascendencia, logra sacar al individuo de una subjetividad asfixiante. La liberación del dolor se hace presente en ese momento, ya que el dolor seguirá después de ese movimiento, como recuerdo o como un dolor constante. Libera en un presente que goza de ese descanso, que renueva. Todos los seres humanos comunicamos nuestro dolor, ya sea sin querer o con querer. El grito de dolor se escucha, no puede ser ignorado. La tristeza profunda se ve en los rostros melancólicos o en una sonrisa muy abultada. No se puede negar que el dolor es un fenómeno activo. Es más, existen personas que solo necesitan desahogar su dolor, haciendo parte a alguien más de este, liberándolo de cierta forma trascendiendo. Tampoco se puede negar la obligación de prestar auxilio. Ahora, si se observa la negación de la ayuda, este accionar solo presentará más dolor.

El placer presenta una doble dimensión, por un lado, una nutritiva que busca consumir al objeto del deseo. Acá el placer es un fin, un término. Este tipo de placer a mi juicio es el predominante en esta época, predomina la relación objetual, pero esto lo discutiré más adelante.

El placer, visto ahora con relación a la alteridad, representa lo que habíamos nombrado anteriormente como trascendencia. En el amor, en tanto ocurre como un presente, hay un espacio entre el deseo y lo deseado y es ahí donde se aferra para conservarse. Esto se traduce en un deseo permanente, un querer que no se extingue, es parcialmente opuesto al placer como actividad nutritiva. El amor no busca el fin, precisamente quiere seguir queriendo. Esta representación del placer se muestra en la corporalidad como una voluntad que quiere devorar, pero no devora.

En relación directa con el dolor, el placer es liberarse de él, es compartirlo como si se acogiera este dolor. Esto último es muestra de que existe una dimensión compartida a pesar de los límites de la percepción y subjetividad. En este sentido, brinda al otro la posibilidad del goce, la liberación parcial del dolor en la trascendencia. Y al mismo tiempo, el placer puede

trascender ya que trae al presente, mantiene el mundo en ese instante, afirma la corporalidad al igual que el dolor. De esta manera, el dolor siempre tiene la posibilidad de liberarse, en la comparecencia con otros, si se cumple con la responsabilidad hacia este ya que es visible, es corporal y se percibe día a día. Esto no es una realidad que se pueda negar.

El análisis realizado comporta el fin del capítulo y no indagaré en las implicancias éticas del pensamiento de Levinas. Para finalizar, y como una pequeña conclusión, el placer es la trascendencia y el dolor se subentiende como puro mal, precisamente porque si es que se puede hablar de placer en él, es cuando este deja de ser simplemente propio y obtiene un estatus de oído, o de tocado, comparecido por otro. Esta es su posibilidad de redención, así el dolor brinda la posibilidad de trascender. Ambos fenómenos reafirman la corporalidad y poseen movimiento. El placer está ahí en tanto hay cuerpos, porque existe un otro y el dolor se presenta en el cuerpo que comparece entre otros como el dolor íntimo y el percibido como íntimo de otro.

Capítulo IV: Una tematización o una narración

Hasta ahora se ha alcanzado una comprensión fenomenológica importante. Se puede reconocer que el cuerpo vivido y la subjetividad corporal forman el cimiento de la fenomenología que propongo. La percepción se ha asomado como la fundadora de la aperturidad al mundo y también definitiva en la disposición afectiva contextual. De esta manera se ha podido llegar a una comprensión más esclarecedora del fenómeno del mundo e intencionalidad. Así se puede reconocer al mundo desde la posición material del cuerpo que en tanto percibe siempre se encuentra en un contexto y horizonte de proyección existencial. El mundo ciertamente nos afecta a escala cultural ya que está dotado de por sí de cierta comprensión determinada. Es por esto que el mundo puede ser un lugar hostil donde hay dolor, no se nace en el mundo perfecto. Las estructuras sociales delimitan la percepción del mundo ya que lo hacen aparecer de cierta forma específica.

Con la ayuda de Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas se ha podido comprender desde una perspectiva fenomenológica el placer y el dolor. De esta manera nos encontramos con una visión subjetiva del fenómeno que trasciende por medio de la alteridad. El dolor y el placer conviven con el otro, se presentan al otro.

Con esto, ahora propongo analizar una serie de ejemplos con el fin de esclarecer y recorrer toda la filosofía propuesta. Si bien me enfocare en algún autor, pretendo que se entienda como una unidad en relación a todo lo ya expuesto. Primero daré cuenta del placer al modo nutritivo. En segundo lugar, daré cuenta de todo el movimiento fenomenológico que plantea Levinas en torno al placer y el dolor con ayuda del concepto de sororidad planteado por el feminismo y, finalmente, entregaré una perspectiva del dolor apoyado en los planteamientos de Merleau - Ponty con el soporte de Prometeo encadenado de Esquilo.

a) El placer de consumir

Es relevante referirse al placer en tanto consumo o al modo nutritivo ya que en el mundo actual nos encontramos siempre frente a esta posibilidad. El avance de la técnica propicia la invención de objetos orientados a entregar placer a quienes los consumen. Esto Nietzsche ya lo advertía, en su crítica a la ciencia enfatiza el hecho de que la ciencia se orienta a facilitar

la vida del ser humano y entregarle la mayor cantidad de placeres posibles al menor costo de dolor. Actualmente, todos estos objetos de placer tienen un costo existencial importantísimo; la persecución de estos placeres conlleva tiempo, todos estos placeres necesitan de una acción que los genere. Generalmente para obtener este tipo de placeres se necesita trabajo en el sentido más amplio de la palabra, incluso refiriéndome a quien roba estos objetos de placer, en tanto se necesitan de un vector que los genere.

Bajo la perspectiva de Levinas, el placer entendido así, deberá ser comprendido en tendencia a un fin nutritivo. En este sentido, busca la apropiación de los objetos, pero el deseo por ellos puede nunca concretarse en una eterna promesa que busca su fin como placer. El placer seguirá allí como posibilidad, como un proyecto de placer, en el mundo en que vivimos esta es la tendencia por excelencia. El mundo se ofrece como un mundo de posibilidades de consumo. Se ofrecen para todos indiscriminadamente, para pobres y para ricos. De igual manera, el mundo está ahí como un mundo de objetos.

Ahora, el placer como consumo también comporta otra perspectiva aún más específica en tanto pulsión vital existencial que permite la vida misma. Me atrevería a decir que el comer está íntimamente relacionado con esto que propongo. Recordemos que Platón reconocía el placer como la restitución a un estado original y el dolor como una perturbación de él. Si se pudiera imaginar que la comida no representara ningún placer sería radical, fácilmente podríamos dejar de comer, el acto de comer caería en el olvido. Precisamente porque el hambre genera dolor e incomodidad al cuerpo. Se persigue este modo del placer, y si pensamos en un hambre de semanas, también se pensaría inevitablemente en un sufrimiento aún más terrible. Si esto no ocurriera, al no sentir dolor la necesidad de comer no existiría. La comida sería como un órgano vestigial, como el apéndice, sería absurdamente innecesaria. De esta manera también el dolor se da como mecanismo de defensa en los organismos, el dolor indica al cuerpo algo así como un movimiento de huida de estados que lo perjudican. Ya basta de proponer escenarios y convengamos que el placer está íntimamente ligado a la vida misma, la mantiene. El dolor de alguna forma enseña una comprensión interna de lo que está pasando con el cuerpo que sufre.

Todo objeto puede ser objetivado y ser este proceso mismo de la objetivación el placer, el objeto mismo genera el movimiento de placer hacia él como la gravedad prometiendo

completitud y consumación. Y ahora el placer “completo” en este sentido puede lograr lo que se propone el sujeto puede sentir la satisfacción de la apropiación completa del objeto de placer, pero es en ese mismo instante donde también desaparece y genera el mismo ciclo de nuevo en un querer constante, repetitivo con las cosas y los objetos del mundo.

b) La sororidad femenina

El mundo para todos los cuerpos está abierto por la percepción, de esta forma se mueve y se ve afectado el cuerpo por las cosas del mundo. Como se ha mencionado en la presente investigación, el mundo contextual se encuentra desenvuelto y determinado por constructos sociales y culturales donde cada cuerpo se encuentra en un ahí. Como el cuerpo da cuenta de una sensibilidad perceptiva y afectiva, podemos hacer patente que el mundo construido causa dolor en tanto es hostil y predeterminado en su cultura, y reconozcámoslo, vivimos en un sistema de la violencia.

Es así como los cuerpos femeninos son los más afectados por esta violencia dominante que se da en distintos aspectos de la vida tanto física, religiosa, intelectual, simbólica y narrativa. Esto dado por una cultura patriarcal y misógina. En respuesta a este dolor de los cuerpos aparece un fenómeno acuñado por el feminismo que es el de la sororidad. En palabras de la autora de un magno libro *El feminismo en mi vida: hitos, claves y topías* de Marcela Lagarde y de los Ríos se puede entregar una visión esclarecedora de este fenómeno:

“La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia subjetiva de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer.”
(Marcela Lagarde y de los Ríos, 2012, p.543)

Como se menciona, este fenómeno es una experiencia de la alteridad entre cuerpos de mujeres que se relacionan en la existencia. La intersubjetividad presente aquí se da como conciencia de las vivencias de todas, donde la experiencia subjetiva trasciende su espacio y soledad en un reconocer por lo que todas pasan producto de la configuración y el mundo

contextual en el que habitamos. En palabras de Marcela Lagarde: *“El feminismo es subversivo también, por la sororidad que rompe la soledad femenina de las mujeres y encamina a cada una hacia las otras, y a todas a la colectividad”* (Marcela Lagarde y de los Ríos, 2012, p.490)

Tal como la caricia, no es objetivante y no pretende ser el fin del dolor ni del sufrimiento, la sororidad es un movimiento que se da en un instante donde el dolor no está condenado a sí mismo, la sororidad aquí presenta este mismo valor.

En este mismo sentido se presenta un nuevo horizonte, una oportunidad de renovación y un porvenir. La sororidad es un movimiento que al instaurarse en la conciencia lo hace activamente porque no se está en soledad y así se construye un proyecto hacia el futuro de manera crítica ya que reconoce el dolor y el sufrimiento intrínseco que entrega una cultura de la misoginia que está llena de prejuicios y se plantea desmontarlos. Como movimiento real de trascendencia presenta un movimiento corporal, es un decir que dice basta al dolor. Por esto mismo y en consecuencia a su propio planteamiento, se representa una dimensión ética que se dirige como praxis. En el artículo de Lucía Riba titulado *Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal* se narra la experiencia en base a historias de las mártires. La autora concluye:

“La sororidad se manifiesta en movimientos de mujeres que construyen trenzas, redes, tejidos, mosaicos, para ligar las dinámicas vividas y producidas por ellas mismas y otras mujeres. Con diversas magnitudes, madurez, recursos, oportunidades y desafíos, estos movimientos están presentes en casi todas las épocas, las regiones, las naciones, las culturas, las religiones del mundo. Aunque su impacto también es diverso, no hay duda que después de tanto tiempo, símbolos, gestos, acciones, dichos movimientos están dando lugar a modificaciones en los sistemas de valores y criterios de juicio, las tradiciones de pensamiento, las costumbres sociales y políticas, los ambientes culturales, la conciencia ético-religiosa de la gente.” (Riba, Lucía, 2016, p. 254)

Todo este movimiento se hace posible por medio de una búsqueda corporal hacia otros cuerpos, la experiencia subjetiva comparece entre otras subjetividades y así comprende el dolor de manera solidaria. Este espacio entre mujeres permite la generación de lazos y en conciencia de esto último se presenta un proyecto existencial posibilitado por dejar el anonimato en un presente que ansía un futuro distinto y, por qué no decirlo, generar placer.

c) Prometeo encadenado: Esquilo

El dolor como experiencia subjetiva ha sido propuesto en la investigación como el fenómeno más íntimo de la mano de Merleau - Ponty. Para dar cuenta de esta perspectiva fenomenológica se presenta la tragedia de Esquilo, *Prometeo encadenado*, donde Prometeo, titán griego, producto de sus acciones se encuentra con el castigo del dolor eterno.

A Prometeo se le condena porque roba el fuego de Hefestos para dárselo a los humanos. Este fuego, según la mitología griega, es el motivo por el cual nacen las artes y técnicas. El castigo impuesto es ejecutado por Hefestos, dios del fuego, con la ayuda de Fuerza y Violencia: “*voy a clavarte con cadenas de bronce imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos, ni voz ni figura mortal podrás ver*” (Esquilo, 1993, p.543). Y así comienza su castigo que va empeorando en el transcurso de la tragedia.

Es notable que, parte del castigo, sea vivirlo en soledad. Prometeo dice: “*incluso decirlo me es doloroso, pero callar es un dolor, una desgracia*” (Esquilo, 1993, p.550). Para Prometeo su dolor solo permanece en sí mismo, pero intenta buscar la trascendencia a través de las palabras que salen de sí, pero no lo logra, como una doble desgracia, mantener en silencio su dolor para sí se le hace imposible. El dolor no se encuentra con la alteridad. No hay nadie para que comparezca al dolor de Prometeo, lo tiene prohibido. Prometeo se ve amarrado solo en una roca sufriendo y comprende que el dolor lo tendrá que vivir en el anonimato y reclama como parte de su sufrimiento: “*¡Mirad con qué clase de ultrajes desgarradores he de luchar penosamente por un tiempo de infinitos años!*” (Esquilo, 1993, p.546). La duración de su castigo elimina toda posibilidad de un futuro inmediato. Si bien Prometeo sabe que será liberado, esto es casi poético, ya que, de hecho no es liberado en el transcurso de la tragedia. Su castigo se dará en un tiempo infinito de años. De esta manera, no puede imaginar un momento donde finalice su sufrimiento, el horizonte se nubla en un síntoma corpóreo que niega su movimiento.

Prometeo tiene algo así como un consuelo por su tormento, no es que justifique lo que le está sucediendo en ningún sentido, más bien su consuelo es reconocer todas las acciones que lo llevaron ahí. Hay que recordar que Prometeo poseía conocimiento del futuro. Inclinado siempre hacia el futuro, se preocupaba por el porvenir. A esto se refieren filósofos como: Martin Heidegger, Nietzsche o Hans Jonas cuando llaman a esto, por ejemplo, “cuidado” o

“Sorge” en su etimología original. La clarividencia es una de las habilidades de Prometeo en la mitología griega. Pero no por esto el dolor es superado en ningún sentido, Prometeo señala: *“no penséis que callo por orgullo o por arrogancia. Mi corazón se desgarró al verme ultrajado con ignominia”* (Esquilo, 1993, p.558). Lo aquí aniquilado es el cuerpo de Prometeo que se encuentra atado, como se le ha negado la posibilidad de movimiento se cierra en una vida anónima encerrado en su dolor. Se tiene que entender que se encuentra condenado a ser su dolor. Merleau-Ponty señalaba que el enfermo, al estar en constante padecimiento se le cierra el movimiento hacia el futuro, el presente vivo y al pasado, en este sentido Prometeo, encuentra dolor en todas las direcciones espacio temporales de su ser. La inmovilidad del cuerpo trunca la posibilidad de desarrollarse como un cuerpo vivido.

A Prometeo se le aparece Io, casi de milagro, quien también era presa de un profundo sufrimiento impuesto por los dioses, le dice:

“¡Ay, ay de mí! He venido impulsada por la tortura del hambre a que me someten mis continuos brincos. Víctima soy del rencoroso designio de Hera. ¿Quiénes hay entre los desdichados - ¡ay de mí! - que sufra lo mismo que yo? ¡Vamos, indícame con claridad lo que me espera aun padecer! ¡Qué remedio hay, qué medicina de mi enfermedad? Dímelo, si lo sabes. Grita y explícaselo a esta triste doncella” (Esquilo, 1993, p.564).

La preocupación de Io es legítima en tanto responde a lo que ya se venía mostrando, el dolor bloquea en un síntoma corpóreo el movimiento existencial. Io no puede deslumbrar un futuro y llega a Prometeo precisamente buscando un prevenir que asume que el dolor tiene que terminar en algún punto y se pregunta legítimamente si hay alguien que sufra lo mismo que ella. De la misma forma, Io es castigada por Hera ya que Zeus quería seducirla, este tipo de castigos es típico en la mitología griega siendo deformada y condenada a vagar por el mundo. Io señala: *“¡Mejor es morir de una vez que sufrir con deshonra a lo largo de todos los días!”* (Esquilo, 1993, p.569). Esta cuestión indica que una vida de dolor, solo se puede vivir con la promesa de que este finalice en algún punto. Aquí es donde se desvela la cuestión existencial, el proyecto de vida debe ser reanudado al movimiento, una vida de dolor perpetuo es la tortura a la cual es sometido Prometeo ya que no puede morir. En sus palabras: *“¿Qué podría temer si mi destino es no morir?”* (Esquilo, 1993, p.576). La tortura para él no tiene límite, debe resistir como puro dolor. Él sabe que será liberado en infinitos días, pero al ser

inconmensurables entra en una paradoja. Por lo tanto, Prometeo se encuentra, por decirlo así, en una posición privilegiada, sabe que volverá a moverse: *“No existe tortura ni recurso alguno que Zeus pueda obligarme a descubrir eso antes que me quiten estas oprobiosas cadenas”* (Esquilo, 1993, p.579).

El único consuelo aquí es la restitución del movimiento, el dolor es constante pero el porvenir se asoma en el horizonte, no lo pierde en comparación a Io. Prometeo sabe que el dolor será inimaginable y que nadie en el mundo entero podrá experimentarlo como él. En este sentido, el regalo que hace a los seres humanos para sacarlos de la miseria se paga con su dolor: *“Los mortales han recibido todas las artes de Prometeo”* (Esquilo, 1993, p.560). Y para dejar esto claro finalmente es puesto sobre Prometeo, la última de las torturas ideadas por su torturador en palabra del mensajero de los dioses: *“Cuando hayas cumplido un largo trecho de tiempo, tú volverás de nuevo a la luz. Entonces, el perro alado de Zeus, águila sanguinaria, con voracidad hará de tu cuerpo un enorme jirón; y día tras día vendrá – comensal no invitado- a devorar tu negro hígado. No esperes el fin de este suplicio hasta que aparezca una deidad que sea tu sucesor en estos trabajos y esté dispuesto a descender al lóbrego Hades y a los sombríos abismos del Tártaro.”* (Esquilo, 1993, p.580).

Conclusión

Finalmente, la presente investigación sobre el placer y el dolor concluye:

Todas las descripciones del dolor son legítimas, en tanto todas son experiencias subjetivas de cuerpos abiertos a la existencia, que como cuerpos vividos comentan un hecho específico, que es sentir dolor. En este sentido la tradición filosófica no se equivoca. ¿Cómo se podría negar la relación íntima que cada cual tiene con su dolor? Este es constitutivo de quien lo padece, se reconoce como propio, en tanto se es una subjetividad corporal.

El dolor en este sentido puede presentarse para cada cual de formas que no se pueden imaginar. El dolor del otro solo puede ser pensado como ficción, ya que el dolor del otro me está completamente oculto como experiencia objetivable no puede ser percibido por mí, como mío propio. Con esto quiero decir que la única forma de llegar al dolor del otro es a través de la música, la poesía, el cine, la danza que en una persecución estética pudieran hacernos llegar un sentimiento vivo y genuino de dolor.

El dolor, al presentarse en la radical intimidad por quien lo padece, se observa peligrosamente atrapado. El dolor se fija como constitutivo de cada cual y producto de la imposibilidad de que alguien sienta el mismo dolor que yo y de esa forma ser comprensivo conmigo, el dolor puede quedarse condenado a sí mismo.

Como se pudo constatar bajo la mirada de Merleau-Ponty, este quedarse como en sí mismo del dolor, se puede traducir en un síntoma corpóreo. En la inmovilidad, en el retraerse del dolor se encuentra un punto sin futuro, es como si pudiera dejar en latencia su horizonte existencial, en tanto el dolor permanece solo en la intimidad. Es en la intimidad misma, donde el dolor se sopesa y se halla imposibilitado de silenciarse a sí mismo. Similar a lo que le sucedía a Prometeo cuando se quejaba de su dolor en voz alta. El grito de dolor es lo más natural, involuntario y liberador, en tanto pareciera ser como que busca alguien que lo oiga.

De la mano de Levinas se llegó a una cuestión que a mi parecer es reveladora, que es el fenómeno de la responsabilidad. Este se dejó ver como un fenómeno de la trascendencia, el placer y la alteridad. La mejor forma de explicar este fenómeno a mi juicio, para que se presente de forma natural es a través del placer. En tanto el placer es trascender, ya que se da en la relación con el otro, es la posibilidad de dejar el anonimato. La dimensión ética del

placer abre el entendimiento de tipos de relaciones humanas como se observó en el fenómeno de la sororidad.

También se observó el placer como fin, en tanto consumo y el placer como aspiración metafísica de un más allá, donde el deseo no se colma jamás, existe como una sed que no se sacia. En estos dos modos de ver el placer existe una relación con la alteridad exclusivamente de goce con un objeto de deseo fijo.

Ya con esto quedó una cuestión explicitada en la presente tesis, que es la interacción entre placer y dolor que se da en un plano trascendente, precisamente es ahí donde ambos fenómenos se encuentran y descubren su sentido. Y en parte, el sentido de la vida humana, que en la persecución del placer y en el decir basta al dolor, tiende hacia la alteridad, busca al otro como salida, o como satisfacción en un mundo en el cual no se camina solo. La posibilidad de encontrar placer y darle un significado al dolor se encuentra en la Otredad.

La vida cotidiana se encuentra siempre con esto, desde la necesidad de comunicar nuestro dolor, problemas o agravios, como en la búsqueda del placer en el otro, donde precisamente no se está solo en la existencia.

Con esto no se niega por ningún motivo la posibilidad de encontrar placer en la auto satisfacción, sino más bien se explicita que esta no se da como aspiración metafísica. Precisamente porque cada deseo que se tenga por uno mismo es realizable y tiene un lugar material donde realizarse que es el propio cuerpo o el mundo donde hay un objeto concreto del deseo.

Bibliografía

- Aristóteles (1994a) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos
- Aristóteles (1994) *Ética nicomáquea, Ética eudemia*. Madrid: Gredos
- Arthur Schopenhauer (2016) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Editorial Trotta
- Esquilo, *Tragedias*. 1993, Madrid. Editorial Gredos
- Garrido-Maturano. Ángel E. (1997). *El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Levinas*. Thémata. Núm. 18 pág. 75-90
- Heidegger Martin (1997) *Ser y tiempo*: Editorial universitaria
- Husserl Edmund (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica.
- Levinas Emmanuel (2000a) *De la existencia al existente*. Madrid: Arena libros
- Levinas Emmanuel (2005) *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Catedra
- Levinas Emmanuel (2000) *Ética e infinito*. Madrid: Graficas Rogar S.A.
- Levinas Emmanuel (2005a) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Editorial Síntesis
- Marcela Lagarde y de los Ríos (2012) *El feminismo en mi vida: hitos, claves y topías*, México, Inmujeres DF
- Merleau- Ponty Maurice (1994) *Fenomenología de la percepción*, España. Planeta Agostini
- Nietzsche, Friedrich (2003) *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial
- Nietzsche, Friedrich (2007) *La gaya ciencia*. Buenos aires: Gradifco
- Platón (1997) *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Riba, Lucía. «*Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal*». Franciscanum 165, Vol. lviii (2016): 225-262