



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

Departamento de Filosofía

Sujeto y Deseo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas:

“Aproximación al problema de la relación intersubjetiva en su
dimensión ética y amorosa”

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Mención Filosofía Política

Autor:

Matías Marchant Reyes

Profesor Patrocinante:

Patricia Bonzo

Abril 2006

AGRADECIMIENTOS

En este gesto, en este momento, cumplo con dar gracias a aquellos que me han dado la posibilidad de hacer este trabajo, en primer lugar a mi padre. Intuitivamente sabía que mi reflexión no podría tener sentido –al menos para mí- sino fuera por su huella. Irremisiblemente huella. En tanto hijo no puedo dejar de pensar que con la obra de mi padre no hay posibilidad alguna de dar su relevancia, ni su significación, no puedo ser yo quien pueda ser portavoz de su propia palabra, me lo dijo tan claramente cuando me supo explicar lo que diferencia el amor de un padre de cualquier otro tipo de amor. No puedo más que citar:

*“No hay verdad, Matías;
sólo hay efectos.*

*Un texto se junta con otro texto (un lector) como
un hombre se junta con una mujer. Nadie puede
predecir con certeza lo que ocurrirá. Alguien
entenderá, alguien no entenderá. Se entenderá
esto, se pasará por alto esto otro.*

*Un texto es efectivo si genera movimientos:
cólera, risa, satisfacción, rechazo.*

*No hay verdad, Matías
en el mejor de los casos, temblores.*

*No llegaste por donde te esperaba; llegaste por una puerta lateral, junto con otros niños
que, como tú, viajaban solos. Me tomaste la mano y me dijiste simplemente:
“Hola papá”.*

No puedo explicar lo que realmente pasó.

*Durante más de una hora el Aeropuerto Charles
de Gaulle no existió. Supongo que se
suspendieron los vuelos; en todo caso,
desaparecieron pasajeros, empleados, curiosos.*

*Sólo existíamos tú y yo, y mi voz que no se
cansaba de repetirte*

“Mi amor, mi amor querido”

*¡Nunca pensé, querido Matías, que me iba a
resultar tan fácil cumplir con mi antiguo deseo:
dejarte, como recuerdo mío, una foto que te
impresionara!*

A Valeria
A Camila
Agradezco especialmente
a la paciencia de la Profesora Patricia Bonzo
y a mis colegas del seminario del Grupo de Estudios Emmanuel Lévinas
de la Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

Al rehacer las palabras de esta introducción, cuando el cuerpo del trabajo ya se encuentra casi terminado, me doy cuenta que la ruta escogida, que la temática y el filósofo estudiado conlleva aún, una serie de riesgos y callejones sin salida que arriesgan un trabajo interminable y dudas fundamentales todavía sin resolver. Estudiar el pensamiento de Lévinas, acercarse a su filosofía, es para mí una tarea muy ardua. La estructura y el proceder de sus libros, no pueden ser considerados como la construcción progresiva de un razonamiento que va de lo sencillo a lo complejo, o de los cimientos a la fachada, no encontramos aquí nada semejante a un sistema o una totalidad encerrada en sí misma. Me parece que es justa la afirmación de Derrida¹ que sostiene que Lévinas trabaja sus nociones fundamentales con la misma insistencia que las olas de mar y que es ello lo que hace que la lectura y relectura de su obra dé cuenta al lector sus preocupaciones principales, como también de una cierta “lógica” que está implicada en el encadenamiento de sus ideas. La dificultad aquí entrevista no puede servir para justificar entonces una renuncia, pero sí permite hacer una advertencia al lector: la exposición de los principales *hallazgos* del pensamiento de Lévinas estará mediatizada y formalizada en función del interés del autor de esta tesis y cuya meta es pensar acerca de toda posibilidad de relación, digo, no de cualquier relación, de una relación interhumana, ética y amorosa.

Justificar en muchas ocasiones lo debemos entender, en Lévinas, como enfatizar, subrayar, metaforizar, oponer, insistir. A veces su pensamiento es una obsesión del otro, una recurrencia de los mismos temas tratados tan solo de otra manera. De modo que en la construcción de esta tesis es posible que se haga algo que Lévinas mismo no requiere hacer con su filosofía del momento en que haya un excesivo interés por explicar para comprender. Para ocupar un lenguaje, un lenguaje que sea propio (en el sentido de apropiación subjetiva de una exterioridad radical y que obliga, pero que determina a cada

¹ Derrida, J. “Violence et métaphysique” en *L’écriture et la différence* Ed Seuil 1967

uno bajo diferentes modalidades de apropiación biográfica, cultural, social, históricas, entre otros) no puedo hacerlo sino con las herramientas dadas por mi historia, por mis relaciones, por mis diálogos y por el seminario sobre Lévinas llevado a cabo en la Universidad de Chile.¹

De orientación psicoanalítica, de “formación” psicológica (esta última enmarcada en una atmósfera fuertemente positivista, altamente autoritaria en cuanto al ejercicio del saber y con importantes trabas para habitar lo diverso), el encuentro con el pensamiento Lévinas ha resultado para mí doblemente atractivo. Por un lado, la posibilidad de pensar, de reflexionar de otro modo que con la evidencia o el hecho (o con la “tiranía del último grito”), sin que ello implique perder de vista el mundo. A partir del encuentro con Lévinas puedo darme cuenta que el azar de la contingencia no es la única manera de encontrar una significación del mundo, una manera de mantener ordenados los hechos para que entren en la comprensión de un saber que se hace pasar por “científico”. Considero que justificar no puede ser obligatoriamente hallar la prueba empírica, no puede depender de la repetición recurrente de un mismo orden de hechos. Pensar el ser, la existencia y la subjetividad probablemente requerirá –como en el caso del pensamiento de Lévinas- de otras maneras de reflexionar y que, con el desarrollo de la tesis, espero que se hagan comprensibles. Por otro lado, creo que los temas desarrollados por nuestro filósofo pueden tener un alto impacto en el cruce, en el diálogo con otras disciplinas, particularmente el psicoanálisis, puesto que la subjetividad, la relación intersubjetiva, la alteridad y el deseo son “materiales”, si se puede decir así, con los cuales trabaja un psicoanalista.

El diálogo que se puede abrir entre la filosofía de Lévinas y el psicoanálisis ya encuentra algunos esfuerzos de psicoanalistas y filósofos que se han inspirado en la gran cantidad de nociones comunes entre ambos. Es sobretodo a partir del psicoanálisis francés, impulsado principalmente por el trabajo de J. Lacan, donde se encuentra con mayor abundancia estos cruces que resultan relevantes para descifrar claves de lectura, enriquecer los términos de cada una de las teorías y cuestionar profundamente el sentido de sus nociones

¹ “El discurso impersonal es un discurso necrológico” Lévinas, E. *Le moi et la totalité* en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p.35

fundamentales. Piedra angular es la reflexión sobre el deseo, motor de lo psíquico, en psicoanálisis y orientación hacia el Bien en Lévinas, noción inagotablemente abordada y que será uno de los objetivos de la presente investigación. De ella también se puede obtener una interesante reflexión sobre el sujeto, su constitución y las modalidades a partir de las cuales éste se puede poner en relación con lo otro de sí, el otro y lo absolutamente otro.

Merecen ser pensados estos temas, hoy en día, puesto que tocan problemas altamente significativos y que apuntan a una apertura hacia una reflexión que tiene por horizonte la alteridad y la relación ética entre los hombres.

Aún más desafiante será plantear la pregunta si es que existe algún modo de pensamiento o bien una filosofía que pueda, quizás, tener en su horizonte la relación subjetiva, no tan sólo desde el punto de vista de su constitución sino, y más fundamental aún, si acaso es posible pensar la relación del hombre con el hombre. Si hay propiamente intersubjetividad, si hay lazo interhumano y si son posibles las relaciones de amor. Creo que las ciencias humanas sólo les queda actuar bajo la lógica del principio -probablemente religioso- de que la relación interhumana es un hecho, sin embargo no parece que se pueda encontrar una verdadera fundamentación de la relación. No es evidente que la relación haya sido efectivamente pensada en ciencias humanas del momento en que hay escasas herramientas para comprender la razón por la cual el hombre se ve arrojado al vértigo de la relación con el otro (y más que en ninguna otra parte en la relación amorosa), a su fracaso (la enfermedad) o al cierre de la dimensión del otro (en la psicosis o locura).

Vínculo, relación y lazo son las articulaciones de la pregunta de investigación. Amor, relación amorosa, horizonte de un quehacer, de una experiencia y de una pregunta que toca, acaricia, aleja, pierde, falta.

HACIA EL PENSAMIENTO DE LÉVINAS

1. EXTERIORIDAD Y ALTERIDAD. El otro en el pensamiento de Lévinas

A. JUSTIFICACIÓN

¿Qué *significatividad* tiene pensar la exterioridad y la alteridad? ¿Qué *sentido* tiene la exterioridad y la alteridad? ¿Qué *valor* tiene comenzar un estudio con estas temáticas? Presentar al lector en sus primeras líneas estas interrogantes -momento decisivo para la atmósfera que imprimirá el desarrollo general de este trabajo- tiene como fundamento dos consideraciones: en primer lugar, la apertura hacia un “afuera del pensamiento”, es decir, la irrupción del otro. En segundo lugar, porque, en sí mismo, pensar descentradamente respecto al sujeto nos puede dar algunas herramientas de trabajo que permitan reflexionar acerca de los modos en que una relación ética sea posible. Dicho de otra manera, es claro que todos los avances que proporciona una cultura (sus bienes, sus productos, sus herramientas, la tecnología) no han suprimido un eterno problema y que apunta a la forma en cómo el hombre crea sus vínculos, sus relaciones y sus lazos. El “deseo de paz”, que puede estimular escritos inspirados, no parece encontrar ni su respuesta ni su asiento en el clima intelectual, ni cultural de nuestra época. Quizás el escepticismo moderno está dispuesto a renunciar a la esperanza de que una vida en común sea posible. Que una vida en común sea un horizonte sin necesidad de recurrir al miedo. Parece que las relaciones humanas, el clima en que se hayan insertas, necesitaran de ese miedo para preservar una mínima cohesión social. Los gobernantes han entendido que la manera de llamar a la unión de sus ideales depende del miedo que inspira lo que es extraño y ajeno, de la “posibilidad permanente de la guerra¹”, de la eventualidad que el otro me podrá arrebatarse de mi

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971

posesión, de mi propiedad e incluso de mi identidad. Arruinadas las utopías, derrumbe de una revolución de las relaciones económicas y sociales fundamentadas en la cooperación, un gran vacío se abre, una incertidumbre y una inquietud de quienes alguna vez tuvimos esperanzas que el orden establecido, el de la lucha fratricida, podía ser transformado. Es una tarea pendiente entonces abrir un camino en que sea viable pensar al sujeto en su relación con el mundo fuera del individualismo y el placer autoerótico. Pero ¿cómo hacerlo sin caer en nuevas u-topías (es decir, en ningún otro lugar)? ¿Cómo recoger de la experiencia actual algunos valores que permitan pensar que la esperanza todavía está viva?

Pensar la exterioridad y la alteridad, tal vez, darán lugar a aquello que ha quedado obturado con el mal de la globalización, como la enfermedad de la totalización de un sistema que obliga a las mismas reglas, a un mismo modo de aparecer (a un mismo modo de ser). Si bien todo podría ser ubicado bajo las mismas reglas del sistema, del orden de las cosas, lo que queda afuera, lo que irrumpe como alteridad nos atemoriza. El juego del miedo consiste en dar lugar sólo a lo que nos es conocido y familiar. Pero, claro está, el sistema tiene un afuera, y la prueba de ello es que este sistema, que tiene normas de paz y convivencia dentro de él, se ve amenazado a todo instante con los ataques de un afuera incomprensible. Esta irrupción del afuera puede tener una entrada violenta (como en el caso de los ataques sobre las ciudades que representan “nuestra” cultura-economía, septiembre 11, marzo 11) o puede ser silenciosa como la muerte. Dentro del mismo sistema hay una afuera que causa temor, las relaciones humanas, la desconfianza mutua, el rechazo amoroso. Entonces el sistema (una sociedad, una cultura, una nación) tiene fisuras que abre destellos a un exterior que normalmente es tratado bajo la óptica del temor. El miedo quisiera hacer familiar lo extraño, pero, en cambio, la incertidumbre aumenta, no nos reconocemos. He aquí, pues el valor en que se inscribe el hecho de pensar un afuera del mundo y un afuera de mí, quiero decir una exterioridad y una alteridad. La reflexión que hace Lévinas será pues, un punto de partida para dar paso a un pensar que busca que hombres y mujeres puedan fundar sus relaciones en lo que hay de Infinito o trascendentes en ellos y que preferiré designar como su alteridad radical, fundamental y constituyente.

B. PROPOSICIÓN

Para comenzar este trabajo quisiera presentar la relación que hace Lévinas entre ser y totalidad lo que me permitirá justificar la razón que tiene el filósofo para desconfiar de ella y ponerse afanosamente a pensar en una relación del ser con el Infinito. Como lo señala el título de una de sus obras más importantes *-Totalidad e Infinito-* el trabajo de Lévinas ha debatido con ambas nociones que parecen identificar los movimientos mayores de la filosofía hasta la actualidad. *Totalidad* es reducción de lo Otro en lo Mismo; *Infinito* relación con lo absolutamente Otro. Lévinas ocupa distintos términos para referirse a estas dos orientaciones: autonomía, mismidad, interioridad, identidad, por un lado, y heteronomía, alteridad, exterioridad, relación ética etc., por otro, y que van delineando su modo de tratar la relación intersubjetiva bajo un pensamiento donde ella sí es posible.

Para introducir y tratar estos temas partiré tomando un artículo de Lévinas de 1954 “El yo y la totalidad”¹ -sin duda texto preparatorio de *Totalidad e infinito-* en el que Lévinas trabaja estas temáticas y donde se presentan de un modo bastante claro el problema y la relevancia de pensar la oposición y las relaciones entre Otro y Mismo, entre totalidad e Infinito.

En este texto Lévinas propone que el ser no puede confundirse con la totalidad. Afirmar esto proviene de un razonamiento que, tomando al ser como una totalidad, lleva a que un individuo confunda su particularidad con la totalidad. El yo no es parte del todo, como asimismo no puede confundirse el individuo con el concepto, sobretodo –como lo veremos más adelante- cuando tienen un origen diverso. El ser confundido con la totalidad anula la idea de infinito y por lo tanto la relación con el otro.²

¹ Lévinas, E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 pp. 23-48 En adelante todas las referencias a este artículo serán tomadas del texto francés y por lo tanto la traducción de estos pasajes será realizada por el autor de la presente tesis.

² Habría que notar y hacer la precisión que entre totalidad e infinito no se trata de una disyunción o de una relación de exclusión donde lo que se buscaría es someter o anular alguna de estas nociones. No se trata de olvidar uno y otro polo. Es interesante ver cómo Lévinas también sostiene la tensión que se teje entre ellas, pues de cierto modo en cada

Totalidad e infinito son nociones que toma Lévinas y que le van a permitir en sus cruces y oposiciones un dialogo de continuo con la filosofía (particularmente la de Heidegger y la Husserl). La relación que establece entre la totalidad y el infinito es una manera en que Lévinas tiene de afirmar la prioridad del segundo respecto del primero, es decir, una modalidad del pensamiento que asume que el ser tiene –debe tener- una relación a la exterioridad para constituirse como tal. Es decir, el centro de la experiencia no puede ser situado en el ser mismo, como fuente y destino de todo. Si el ser es una totalidad confundiríamos elemento y medio. Esto no quiere decir que esté vedada para el sujeto la posibilidad de identificar al ser con la totalidad, pero conducirse así, como un *vivant* [viviente¹] dice Lévinas, es desconocer lo exterior al ser. Las consecuencias de la identificación o de la anulación de la idea de totalidad en el ser pueden ser importantes para pensar de otra manera lo que puede constituir nuestra relación al otro, incluyendo en este mismo acto, una forma distinta de entender la ética y determinar un acercamiento novedoso a la experiencia de lo diverso.

La reflexión acerca de *la relación* que se puede establecer a partir de la Totalidad y de la idea de Infinito, toca temáticas que pueden encontrarse desde las primeras obras de Lévinas. En “Le temps et l’autre”² publicado en 1949 el autor se planteaba como problema la reflexión sobre la alteridad y de su relación a la totalidad. En este texto trabaja el concepto de alteridad en relación a la soledad y la muerte; ahí intenta mostrar que la existencia no es sola, por el contrario, es pluralista; la existencia misma está hecha de alteridad. La soledad como horizonte de la existencia tiene un tope, la idea de Lévinas en

ámbito se requiere de su “trabajo”. Así como el pensamiento requiere del concepto, la responsabilidad ilimitada por el otro da pie para pensar en las relaciones de socialidad a partir de un tercero y de la construcción de una ley –no sin cierta violencia, por cierto.

¹ En el contexto del texto de Lévinas podría haberse traducido como ser viviente, pero esto es justamente lo que quiero evitar y enfatizar el hecho de vivir a secas, entendido como tiempo de vida desde un plano casi puramente biológico.

² Lévinas, E *Le temps et l’autre* Ed. PUF 1979, publicado primeramente en 1949

este libro es salir del aislamiento del existir (de la agonía y el agobio) que estaba muy presente en las corrientes existencialistas de la época. Salir del ser totalizado, cerrado sobre si mismo incapaz de apertura o desbordamiento.

La totalidad puede ser entendida por Lévinas cuando “una multiplicidad de objetos –o, en una continuidad homogénea, una multiplicidad de puntos o de elementos- forma una unidad o entra, sin residuo, en un acto único del pensamiento.”¹ La noción de totalidad tiene un carácter tan importante en la filosofía de Lévinas, así como la idea de infinito, porque a partir de ambas se puede hacer un adecuado bosquejo de los movimientos mayores a lo largo de la historia de la filosofía. Para Lévinas la totalidad está presente en las grandes líneas del pensamiento filosófico y cada autor ha tratado con ella poniendo énfasis en uno u otro aspecto de ella. “Las nociones de todo o totalidad –escribe Lévinas- están implicadas en todo pensamiento y en toda experiencia.”² De modo que el concepto de totalidad puede ser rastreado en los más importantes filósofos y encontrar, a través de ella, una posición y una inclinación de toda su filosofía. A través de la totalidad se puede desprender la noción de verdad, de realidad y de conocimiento de cada pensador.

Lévinas sostiene que el concepto de totalidad ha primado en el pensamiento filosófico porque éste parece estar más cerca de la realidad, la verdad y la esencia misma del Ser. Sin embargo, la tesis levinasiana sostiene que existe un más allá de la totalidad, porque a través de esta misma historia filosófica se pueden apreciar diversos gestos e inclinaciones que dan señas que hay un desbordamiento de esa totalidad. Que hay una cierta resistencia que se encuentra a la base de una imposibilidad de totalización. Para Lévinas la imposibilidad de totalización se manifiesta no sólo en la incapacidad de los conceptos para dar cuenta del todo, o de Dios o de la esencia, es la experiencia misma, la relación interhumana, la paz, la relación ética y amorosa entre los hombres que actúa denunciando esta incapacidad de

¹ Lévinas, E. “Totalidad y Totalización” (1967) en *Altérité et Transcendance* ed. Fata Morgana 1995 p.57

² Lévinas, E. “Totalidad y Totalización” (1967) en *Altérité et Transcendance* ed. Fata Morgana 1995 p.57

totalización. Precisamente es a partir de estas experiencias de “resistencia” a la totalidad que Lévinas continuará su reflexión de la relación intersubjetiva y su posibilidad de que una ética se desprenda de ella.

Continuemos entonces del lado del infinito, de lo que se articula de todo otro modo que en la totalidad. Según Lévinas la existencia misma está constituida por referencia a algo que es absolutamente otro. Ahora bien, en Lévinas la constitución de la dimensión -idea- de lo Otro no tiene un estatuto determinable, ni cognoscible. En rigor, la relación con el otro, es otro modo de decir la relación con lo infinito, con lo completamente Otro. La relación al otro es también, en el pensamiento religioso de Lévinas, una relación con Dios¹ (con lo alto, lo divino { ‘Très Haut.’}). Pero la distinción que quiere marcar el filósofo es que en todas las formas de irrupción del otro –y fundamentalmente en la modalidad de la relación amorosa y la paternidad- no se trata de una relación ni de éxtasis, ni de saber. La relación al otro es una “relación sin relación.”² Es decir, se trata de pensar la relación al otro en donde lo Mismo no incorpore al Otro en su propio medio. La relación al otro no es una relación de comunión, ni de empatía. Pensar al otro implica pues, el esfuerzo de dejarlo exterior, de mantenerlo afuera, aproximándose a él de tal modo de no anular la separación. Pensar a

¹ Lévinas tiene profundamente arraigada la concepción del Infinito con una idea religiosa. Es como si la idea de Infinito no pudiese ser humana o producto del pensamiento mismo –siguiendo a Descartes que identifica la perfección con la idea de Dios-, y por lo tanto es un principio exterior a él. Filosóficamente Infinito es la idea de Dios, o la manera “De Dios que viene a la idea”. Esto aparece mucho más claramente en las entrevistas que se le realizaron y que hoy se encuentran transcritas, en donde Lévinas explicita que uno de sus objetivos es poder comprender desde la filosofía la palabra de Dios “¿Soy yo un pensador religioso?... Digo a veces: el hombre es Europa y la Biblia, y todo el resto puede traducirse ahí [et tout le reste peut s’y traduire]” En Poiré Françoise *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?* Ed. La Manufacture, 1987 Lyon 114

² Lévinas, E *Le temps et l’autre* Ed. PUF 1979 p.13

cada uno como “el otro del otro,”¹ afirmando su exterioridad radical, mi imposibilidad de aprehenderlo, o por el saber, o por la tiranía del amor.

Se puede reconocer que la obra de Lévinas está atravesada por este intento de pensar la relación a la alteridad sin reconducir el Otro a lo Mismo, y esto implicará un enorme esfuerzo puesto que, desde el punto de vista de Lévinas, es posible reconocer que la filosofía desde sus inicios ha tenido enormes dificultades para “romper con Parménides”. En el caso de la reflexión sobre el conocimiento, ocurriría esto con particular claridad, cuando vemos que todo intento por decir algo del objeto nos reconduce al sujeto, como si “al fin de cuentas... es el saber que reside en el juicio, mediante él, el espíritu asimila algo que ha vuelto semejante a sí mismo.”² Es como si tuviésemos una incapacidad fundamental para pensar al otro. Lévinas querrá mostrar que esto sí será posible si ponemos en el horizonte de nuestra experiencia a las relaciones fundadas en el Eros y en la comprensión de la significación del rostro. Será sobre esto último que iniciaremos este recorrido que apunta a dar lugar a una reflexión sobre la alteridad.

C. ARGUMENTO

a. Interioridad

El mundo exterior para ser pensado requiere de un ser que esté abierto, que por lo tanto no totalice en sí lo que está más allá de sí. Lévinas lo pone –en el artículo “Le moi et la totalité”– en términos de que un *vivant*, un {ser} viviente puede actuar como si el mundo estuviera limitado a las sensaciones que tiene de éste. En tal caso se trataría de un individuo que ni siquiera tiene un pensamiento confuso, es un individuo que no piensa en absoluto, expuesto al torrente de sensaciones pero que no logra dar sentido a aquello que experimenta. Es por esto que Lévinas afirmará que un ser que se confunde con la totalidad es un ser que no piensa. Si la subjetividad se confunde con la totalidad, entonces no habría

¹ Lévinas, E *Le temps et l'autre* Ed. PUF 1979 p.14

² Lévinas, E *L'ontologie dans le temporel* (1940) en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Ed. Librairie Philosophique J. Vrin 2001 Francia

forma de ser impactado por nada ajeno así, y por otro lado, si el sujeto no tiene nada distinto al mundo, si no tuviera su propia subjetividad entonces no podría dar sentido a aquello que experimenta. En esta crítica está implicado un cuestionamiento a un pensamiento filosófico que quiere tener como fundamento a los objetos de la experiencia, a un empirismo radical que anula la reflexión sobre el sujeto que conoce.

El *vivant*, [el ser vivo y nada más que vivo], no es que no tenga conciencia, pero esta conciencia es una conciencia sin exterioridad, conciencia que no se sitúa sino como parte del todo, como una “conciencia sin conciencia a la cual corresponde el término de inconsciente o de instinto”¹. Entendido así, el *vivant* es esencialmente lo Mismo, no es determinado por el Otro. Lo Mismo determina al Otro. En este caso se trataría de un hombre sin conciencia o solamente una animalidad.²

¹ Lévinas, E. *Le moi et la totalité* en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 24

² En este punto, sensible para el desarrollo de la tesis, corresponde comentar brevemente que la conciencia sin conciencia como equivalente a la idea de inconsciente o de instinto debe ser precisada en el pensamiento de Lévinas; este será un punto de desencuentro habitual de la lectura que hace nuestro filósofo del psicoanálisis. Esta lectura estará dividida entre la visión más clásica de un psicoanálisis que aún no ha roto completamente con la tradición heredada de una psicología de la conciencia, que reduce a ésta todos los procesos anímicos, versus la visión que muestra al inconsciente como un “descubrimiento” que rompe con la lógica que quiere reconducir al sujeto hacia la razón de la conciencia, como el lugar de exterioridad originaria y constitutiva. Trataremos esto más adelante. En otras partes nos encontraremos con este mismo problema: una conciencia sin conciencia puede entenderse perfectamente como instinto, pero no necesariamente como inconsciente. El inconsciente no comparte la animalidad del instinto, al ser un efecto de lenguaje no puede equipararse con una noción naturalista o biológica de éste. Un ser vivo puede estar preso de sus instintos, actuar en función de sus necesidades, por lo tanto determinado por señales que gatillan procesos predeterminados desde el interior, pero desde una visión moderna del psicoanálisis, el inconsciente no puede situarse como lo interior, o la base del iceberg oculto a nuestros ojos. La existencia del inconsciente a través de sus múltiples

b. Exterioridad (pensamiento del afuera)

Siguiendo el razonamiento de Lévinas, encontramos que éste sostiene –en concordancia con una visión moderna del psicoanálisis- que el hombre como *pensant*,¹ “como [ser] pensante es aquel para quien el mundo exterior existe. Desde entonces, su vida llamada biológica, su vida estrictamente interior, se ilumina de pensamiento. El objeto de necesidad, en adelante objeto exterior, sobrepasa la utilidad. El deseo reconoce lo deseable en un mundo exótico.”² Será necesario abordar más profundamente el paso entre necesidad y deseo, que sin duda constituye una piedra angular de la filosofía de Lévinas así como del pensamiento psicoanalítico. En lo inmediato se podrá decir que el [ser] pensante que, diremos así, no es que sólo piensa, sino que *se* piensa en relación a la exterioridad, se sitúa en relación a lo otro de sí en la experiencia, es un sujeto que, en tanto que abierto al exterior, no encontrará los objetos de sus necesidades en un patrón arquetípico fundado en una transmisión genética, es un sujeto que ve enajenado de sí los objetos de sus necesidades porque ahora se encuentran en el exterior. Si el objeto no está predeterminado desde el interior, éste no puede ser satisfecho como se lo hace con el instinto que tiene un objeto que lo satisface. Desde el momento en que en el hombre los objetos se desprenden de su

manifestaciones (sueños, lapsus, actos fallidos, etc.) nos muestra que –por decirlo de un modo- la exterioridad anula el centro. El inconsciente en tanto proveniente de un sujeto habitado por el lenguaje rompe con la idea que de antaño se tenía del psicoanálisis, es decir se aleja de una visión naturalista que entendía al hombre poseído por una serie de instintos que lo empujaban a actuar por su determinación animal. El hecho que el inconsciente sea efecto del ser que habla, separa para siempre la relación entre necesidad y deseo, le quita la naturalidad a nuestros actos. La experiencia muestra contundentemente que el hombre fue despojado para siempre de la naturaleza para vivir y la neurosis se entiende entonces como la deriva del hombre despojado de su sostén animal.

¹ Que tiene la facultad de pensar, que ejerce, de hecho la facultad de pensar (Petit Robert Versión electrónica 1996). Aquí tenemos la misma dificultad en la traducción al español puesto que estamos habituados a hablar del ser pensante más que del pensante “a secas”.

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 25

finalidad biológica aparece entonces una nueva dimensión de la experiencia que tiene relación con un deseo que, en términos de Lévinas, es trascendente. La condición del deseo es la falta, su movimiento mismo está articulado por la carencia fundamental de un objeto que nunca se tuvo y que por ello tampoco podrá poseerse. El instinto es gatillado por ciertas condiciones y por lo tanto es engañable, como lo demuestran múltiples experiencias de los etólogos. En el hombre esas condiciones son tan diversas que no podríamos hablar de una transmisión de orden biológico o genético. Acaso la pregunta fundamental del hombre se reduce en buena medida a la pregunta por el deseo, pues cada vez que parece capturado éste se vuelve a relanzar. En este punto sería relevante tocar –si se puede decir así– el tema de la caricia tratado por Lévinas, pero dejaremos esto para el capítulo siguiente.

Tal como es tratada por Lévinas la relación intersubjetiva, en su obra *“Totalité et Infini”*, ya se esboza aquí el problema que implica al yo en relación a la totalidad. La relación con el otro –afirma Lévinas– no anula la separación. Sostener esta tensión es un esfuerzo que se encuentra presente desde las primeras formulaciones de Lévinas. En el artículo que estamos discutiendo *“Le moi et la Totalité”* trabaja este tema bajo lo que él denomina la inocencia y formula la pregunta del siguiente modo “¿qué significa la relación con una exterioridad que permanece inasumida en esa relación?”¹ La pregunta insiste. Respecto al tema del deseo, cuando sea abordado más profundamente, quedará más claro que si el deseo no tiene un objeto específico, sino como tal es movimiento, movimiento hacia el exterior, entonces la reunificación del yo y del otro, como por ejemplo, en el mito de Aristófanes donde se plantea un ser que se basta a sí mismo, no es válida. Si el deseo no se agota, bajo ninguna forma o posibilidad, entonces el problema es cómo el yo puede relacionarse con esa exterioridad sin anularla, sin romper con la separación.

c. Irrupción del rostro

La relación con el otro –sino se quiere anularla– no puede –a través de la obra del ser pensante– disolverse en el otro. La relación con la exterioridad no implica que se trata de un ser que está sumergido en un baño rodeado de otros que lo rozan o lo envuelven. En el caso

¹ Lévinas E. *Le moi et la totalité* en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 25

del hombre la relación con la exterioridad es estar en frente a, de cara a mí: el rostro. El estar en frente a, implica concebir una libertad exterior a la propia, este es el primer desafío del ser pensante y no la voluntad o el trabajo. El rostro es, podríamos decir, una primera experiencia de la exterioridad, de la separación, y de mi responsabilidad ante el prójimo. La relación con la totalidad se establece entonces no como asimilación, ni reabsorción sino como relación con el rostro del otro inasimilable. Por lo tanto, para Lévinas, si el pensamiento nace de esta primera interpelación proveniente de la libertad del otro, concluirá afirmando que “la condición del pensamiento es una conciencia moral”¹. Precisamente aquí se encuentra un punto sobre el cual insistirá Lévinas a lo largo de toda su obra: la ética como filosofía primera. La relación al otro inaugura el acto de pensamiento, de un ser que reflexiona. El abismo en el rostro del otro señala un primer movimiento respecto a mi responsabilidad hacia el otro antes de saber qué es efectivamente ese otro, antes de apropiárselo a través de mi propia subjetividad. Estas son las “condiciones morales del pensamiento” dice Lévinas y sobre las cuales iremos profundizando en el curso del desarrollo de la tesis.

En la filosofía de Lévinas el rostro es algo que parece ya admitido, asumido, por una experiencia fundadora, que no es contenido, ni saber, pero que es una condición previa, una irrupción, diría yo en el pensamiento de Lévinas, un aserto que se impone bajo el signo del misterio, en nuestro filósofo parece algo dado, revelado. Esta consideración del rostro no limita que la relación al rostro tenga dos caras: por un lado, el rostro del otro es algo que puede acallarse, cegarse o mutilar, y por otro, que el encuentro con el rostro del otro, hay una cierta obligación implícita que hasta el más insensato y violento de los hombres responde con un saludo (de paz).

El rostro del otro es el modo en que debemos comprender la primera relación con lo que es ajeno, es la inauguración de una exterioridad que obliga. El rostro para Lévinas es el encuentro con la desnudez, con algo que no se puede ocultar. En el encuentro con otro hombre lo primero que se presenta es su rostro, y no se refiere a esto que el otro se encuentre con una cara, es el encuentro con algo que obliga a hablar, saludar, que por ello

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 27

mismo el silencio resulta molesto o incómodo. El rostro impele a una respuesta, impulsa al dialogo aunque no sea más que hablar por hablar. Del rostro surge una significación que no depende de ninguna otra condición exterior a él. Para Lévinas el sentido del rostro consiste en el mandamiento “no matarás”. Es por lo tanto una significación sin contexto, su significación proviene de él mismo. El rostro es el primer encuentro con el otro, porque el rostro es el otro [autre] y el otro [autrui] es el rostro¹. Este encuentro tiene la marca de la debilidad porque el rostro se presenta desnudo, vulnerable y desprotegido.

¹ La diferencia no siempre es tan nítida entre dos términos que del francés son muy próximos. “Otro” tiene un origen comúnmente reconocido en la palabra latina *altĕrum* acusativo de *alter*, “el otro entre dos”. Como adjetivo designa una persona o una cosa distinta de aquella de la que se habla. Designa en esta línea genealógica también, la semejanza, el estrecho parecido entre dos cosas o personas distintas (por ejemplo “es otro Cid”). Sirve para designar a un autor que es anónimo, que es desconocido o que no se quiere nombrar. “Otro” viene también de *alius* que significa “el ajo”, el origen de otro es “ajo”, el condimento, el ajo como condimento es otro respecto al gusto. En el origen de *alius* se puede observar que significa al otro, la relación al otro supone siempre al menos un otro del otro. En tanto que designa lo diferente se opone a *suus* (suyo) y a *propius* (más cerca). Lo otro sigue una línea en francés que será difícil de traducir al español: *autre*→*autrui*→*étranger*¹. Donde *autrui* puede ser traducido por prójimo. *Alius* por tanto significará: alejar, volver extranjero, alienar, *alter*, es decir uno de los dos, el otro hablando de dos, el siguiente, el segundo, mañana, indica que las cosas ocurrieron de un modo distinto ha como se esperaba, de ahí también alterar, falsificar, corromper. El *alius* también indica lo alternativo, uno respecto a otro, la querrela, la disputa.

En el marco de la tesis *autre* será entendido con la noción más abstracta de la alteridad y la exterioridad, puede ser traducido como *lo otro*, por ser un término que está en oposición a lo mismo. En el caso de *autrui* este se trataría en el pensamiento de Lévinas a un otro encarnado o asumido como plantea Lévinas (“L’*autre* “*assumé*” –c’est *autrui*”, “L’*Autre* en tant que *Autre* est *Autrui*” en *Le Temps et l’*autre** p.67), es decir a aquel que en cuanto otro tiene rostro. De modo que la oposición a *autrui* deberíamos pensarlo del lado del enemigo

El rostro es el otro, es “una Palabra expresada en modo de rostro del otro hombre.”¹ Es Dios que me obliga, me interpela, me prohíbe, es por esta razón que para Lévinas el rostro impone un orden y una responsabilidad gratuita. Es una relación con el otro en donde me encuentro obligado a dar una respuesta. La significación *para* Lévinas del rostro –me parece en este primer paso por ella- está profundamente anclada en la fe y probablemente para el pensador religioso no encuentra excesivas dificultades en aceptar el sentido que le es dado. Situado fuera de la religión, exigiré aún más al filósofo para acompañarlo –si es posible- en el desarrollo de sus problemáticas y de los impasses que se plantea.

c.1. Rostro y relación amorosa

La relación al otro en Lévinas tiene un espacio privilegiado en la relación amorosa, pero al mismo tiempo es del todo distinta de la relación al rostro, se encuentra en un más allá que exploraremos más adelante. De las diferencias se podrán obtener interesantes reflexiones que trataremos al final de este trabajo. El estar *entre nosotros*, en la relación amorosa, es un espacio en donde no hay lugar para un tercero, el tercero no hace sino falsear la relación que yo puedo establecer con el otro, el tercero como común medida, igualdad entre los hombres, rompe con la asimetría de la relación intersubjetiva. En la relación amorosa perfectamente se puede correr el riesgo de absorberse en el otro, de creer en la restitución de la unidad perdida, pero al sostener la ambivalencia de este encuentro implica necesariamente una separación. La relación entre amantes es llamado por Lévinas como la sociedad íntima, esto es, excluyendo un tercero. El tercero, por su carácter mismo, rompe con la intimidad que puedo desarrollar al lado del otro.

c.2. Rostro y respeto

en la guerra o figuras encarnadas por el estilo. *Autrui* es lo que yo no soy y sin duda es más que el alter ego.

¹ Lévinas E. Violence du visage entrevista realizada por Angelo Bianchi en 1985 y que se encuentra en el libro *Altérité et transcendance* Ed Fata Morgana 1995

Es difícil concebir la manera en la cual Lévinas intenta dar a entender la relación al otro en la relación amorosa y respecto al lazo social. Para Lévinas la relación privilegiada es la que se da entre un yo y un tú fundada en el amor. Aquí podría encontrarse el origen del respeto, puesto que la moral del amor exige la moral del respeto. Al mismo tiempo, la relación amorosa excluye al mundo, es negación de la sociedad, los enamorados se bastarían a sí mismos. La sociedad del amor es para Lévinas una sociedad de a dos, de soledades. Por lo tanto, lo que funda una sociedad “*maîtresse de tous ses tenants et aboutissants*”¹ es al mismo tiempo lo que se encuentra en oposición a ella. Lévinas va más allá y llega a plantear que la crisis de las religiones se debe a que el amor promulgado es un amor hacia una universalidad. Y no es por una falta de generosidad que el hombre no puede entregarse hacia un amor universal, es que la naturaleza misma del amor impediría que éste fuera entregado fuera de la pareja. “Todo amor –a menos que devenga juicio y justicia- es el amor de una pareja. La sociedad cerrada, es la pareja.”²

Lo que sucede es que la relación con el otro sustentada en el amor, funda el respeto moral, entonces Lévinas se pregunta si sería posible fundar el respeto en el amor universal, si puede haber conciencia moral si previamente no ha existido una relación amorosa cerrada, una sociedad íntima. No, no es posible pensar si quiera el respeto fuera de Eros. La manera de fundar un respeto, de fundar la justicia es cuando es posible trascender esta sociedad íntima para convertirse en un *entre nosotros*. El problema radicará en el reconocimiento del otro como parte de esa sociedad cerrada. Lo humano, lo cristiano, lo judío, etc. no son categorías que aplicadas dé lo mismo o bien da lo mismo en el sentido del Mismo, es decir de la guerra. La pasión totalizante conduce a la anulación de la diferencia y a un intento de sometimiento de aquello que perturba desde su afuera, la guerra puede ser entendida como aquello que reduce lo Otro a lo Mismo. Anula la exterioridad, desaparece el otro como otro, soberanía de lo Mismo.

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 31

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 31

El mayor problema se daría en comprender este “nosotros” y si es posible hacerlo fuera de la idea de una identidad. La dificultad radica en pensar la manera en que se constituye la conciencia moral en una sociedad cerrada, en la pareja. La relación amorosa excluye el tercero. La religión ha intentado favorecer su “amor al prójimo” como una relación a Dios. Pero la crisis de la religión –de acuerdo a Lévinas- se debe a que esta relación, salvo en un contexto místico, no puede olvidarse de los terceros que están alrededor. Nuestro filósofo quiere pensar una forma de vínculo en donde sea posible separación y relación. La salida que encuentra es que es el *rostro* del otro el que interpela. El Otro en el rostro, no es que personifique a Dios, pero en él hay un llamado, una interpelación. El rostro apela a una *apología* como dirá en “Totalité et Infini”. El rostro del Otro es ese principio de exterioridad que sin violencia apela a justificar mi libertad; la moral se ve incitada en el rostro del Otro. A esta tesis no la califica como teológica porque “Dios no podría ser Dios sin haber sido primeramente [au premier chef] este interlocutor”¹. De modo que el respeto y la justicia provienen de la interpelación que me hace a mí, el rostro del Otro, de ahí proviene entonces su principio.

No se trata de una ley impersonal asumida desde afuera que impulsa hacia el respeto universal, sino que el respeto hacia el otro proviene de lo que encierra y lo que incita el rostro en mí, de lo que hay detrás de él.

Entonces se trata de un principio exterior, el sujeto no puede encontrar en su interior las bases de una regla moral, tampoco diremos aquí, en los preceptos emanados de la relación religiosa con Dios, que, como tales, son principios provenientes de la autoridad. No soy totalmente autónomo de la definición de la relación con el otro, tampoco recibo los mandamientos de un exterior impersonal, es el rostro del otro que impulsa desde afuera un respeto. El sujeto no es por lo tanto autor de los mandamientos morales, tampoco instrumento de un orden extranjero. “Ya nadie puede encontrar la ley de su acción en el fondo de su corazón.”² Esta tesis es muy interesante puesto que abandona todo postulado

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 32

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 33

naturalista que lleva a pensar que en toda alma, encontraríamos las bases de una moral del bien. Que la sola introspección sería suficiente para encontrar los fundamentos morales del hombre. La dirección va hacia una exterioridad pero que no tendría ninguna relación con un principio dado o revelado. Es solo la *relación, la relación misma* al Otro, la que podría servir para la constitución de una moral que prolonga la relación amorosa. Las bases de la moral se encontrarían en la experiencia de la alteridad, de la relación al otro. Sin experiencia no sería posible una moral, sin diálogo y presencia tampoco.

Respecto a la introspección, es clave saber que es el psicoanálisis,¹ tal como lo sostiene nuestro autor, el que lanza una sospecha sobre los posibles frutos de ella. La formación analítica y el trabajo analítico no es posible como autoanálisis, a diferencia de la psicología, la invitación no es hacia una introspección que dé frutos de las claves del interior. Incluso del propio autoanálisis de Freud es posible dudar como lo han hecho filósofos y psicoanalistas. Un psicoanálisis sin un otro es imposible. La experiencia analítica es por excelencia una experiencia de alteridad, porque su dispositivo implica forzosamente al otro. Su prolongación no es hacia una introspección, es la invitación hacia un diálogo con lo otro de sí, es sorpresa ante las diferentes apariciones del otro.

d. Alteridad y lenguaje

La entrada a la subjetividad no proviene del encuentro con lo interior. Lévinas no nos impulsa hacia una exploración de un mundo interno, que provisto de riquezas (escondidas, inconscientes, en la oscuridad, aún no descubiertas), encuentra una afirmación hacia la relación ética con el otro hombre. El otro –respecto de la subjetividad- no es una variación de sí mismo. No se puede uniformizar, ni universalizar al otro como en la categoría general

¹ “El psicoanálisis impulsa hacia una sospecha fundamental sobre el testimonio el más irrecusable de la conciencia de sí” Lévinas E. *Le moi et la totalité* en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 34. “Habría que trazar el retrato del retratista, y hacer el psicoanálisis del psicoanalista. El mundo real se transforma en mundo poético, es decir en mundo sin comienzo donde se piensa sin *saber* lo que se *piensa*” Lévinas E. *Le moi et la totalité* en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p.35

de hombre. Lo que sucede es que el hombre es una singularidad y una individualidad que no puede ser absorbido en una totalidad. El lenguaje nos muestra que teniendo algo en común, no agota la alteridad y la dualidad. A través de la palabra, en donde hay interlocutores, lo universal es lo interindividual. Es decir que la experiencia no puede reducirse a una categoría o a un saber que lleve a que al otro corresponda a un concepto que lo totalice. Ni la analogía, ni la inducción podrán ser procedimientos a través de los cuales nos será posible tener un conocimiento cierto de la subjetividad humana. La subjetividad se escapa a la aprehensión intelectual de la reducción del yo como categoría universal de todos los otros. El otro no es un alter-ego, pensar al otro como otro yo mismo es hacerlo participar de un egoísmo universal. Una mirada hacia el interior no conduce al desciframiento de las claves de la humanidad en mí mismo. El hombre no posee el acervo de la especie en sí mismo, la alteridad radical que subraya Lévinas invita a pensar al otro como fuera de toda asimilación. Son otros los conceptos que se ponen en juego respecto a la relación del otro: sustitución, responsabilidad, Eros.

El yo es el resultado de la singularización de una experiencia con el otro que es irrepetible, el otro no es una noción. El otro, en la experiencia, ofrece resistencia a un yo. La multiplicidad queda anulada en la totalidad. Desde este pensamiento lo que interesa es pensar la manera y el cómo es posible la relación. Es por esto mismo que aquí estamos frente a la construcción de un pensamiento que haga posible la relación de seres singulares pero sin caer por ello en un escepticismo o en un individualismo salvaje. Tampoco se confía en la naturaleza del hombre (en su instinto gregario o violento) o en un concepto que forjemos de él para comprender porque los hombres se dan la mano. Se trata en cambio de pensar la relación al otro, singular, pero al mismo tiempo en una dimensión ética y pacífica. Entonces ¿De qué herramientas dispone Lévinas para pensar la relación al otro sin anularlo o disolverlo o asimilarlo?

En Lévinas no son los instintos los que podrán asegurarnos de la convivencia pacífica o no. Es claro que los intentos de explicación acerca de la vida en sociedad del hombre no pueden reposar sobre supuestos que, de un lado, son indemostrables (aluden a una especie de sustancia invisible que habita en los hombres, una genética que no encuentra prueba sino a través de sus manifestaciones) o que, por otro lado, no son falseables y por lo mismo no

sirven como prueba concluyente acerca de la naturaleza humana. Lévinas rechaza la idea que la relación al otro sea posible por un mandamiento ético en referencia a una ley universal. Debe haber una tercera vía “para comprender la totalidad como una totalidad del yo [moi] a la vez sin unidad conceptual y en relación.”¹ Preservando el término relación, respecto a las alternativas de autonomía y heteronomía, voluntad y libertad, ¿cómo pensar la relación al otro fuera del pensamiento de lo Mismo?

¿Es acaso la voluntad la que está en juego aquí? ¿Habría un tipo de voluntad que permitiera que la relación fuera posible, una voluntad buena? ¿Se trataría tan solo de asumir una intención pacífica o amorosa para que la relación con el otro tuviera lugar? Lévinas plantea aquí las cosas de un modo bastante más complejo: nos dice que, por ejemplo, si tomamos el caso de la violación de la libertad de otro, ella se constituiría como una totalidad y, en tanto toma de posesión de la libertad de otro, la totalidad se realizaría como injusticia. “La totalidad se constituye gracias al otro como tercero.”² Entendemos así que Lévinas no busca conceptualizar, ni formalizar al otro bajo ninguna noción teórica sobre la cual podamos inaugurar nuestra experiencia. Todo intento de este tipo significa apresar la libertad del otro bajo el concepto, como por ejemplo podría corresponder a la idea que todo hombre es producto de su historia. Pensar al otro como tercero, es someter su libertad bajo la presión de las categorías, fuerzas, instintos y anularlo en cuanto otro. El otro como tercero no forma parte de la relación erótica como vimos más arriba. En el mismo sentido la experiencia de paz tampoco podría ser pensada a partir de la noción de identidad, porque ella implica formar una totalidad y como tal es el principio de la guerra ante lo que amenace su unidad, lo exterior permanecería como esencialmente desconocido y peligroso para la globalización. Una identidad cultural, una apropiación “indebida” de cualquier propiedad, una apropiación del reconocimiento del otro, las claves de ingreso a cualquier sociedad bajo una participación no pueden pasar por volver homogéneo lo diverso. Para admitir lo exterior –y que permanezca diferente y único- no puede ser sometido a la violencia de ninguna categoría. Al mismo tiempo, existe la prueba que la experiencia más común y

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 38

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 38

habitual es la de la participación social a partir de la homogenización y sería difícil comprender que esto funcionara de otro modo.

El hombre, entendido como producto de su historia, es un maniquí de las fuerzas del destino, ya no es autor de su obra, no es expresión, busca la posesión y la totalización. Ni siquiera es autor de su obra, que representa su presencia y ausencia a la vez. Su obra puede ser esencialmente apoderable por otro. El discurso acerca del tercero implica el intento de totalización, que en este caso constituye al mismo tiempo la injusticia y viola la voluntad del ser libre. La voluntad de la totalidad es la intención misma de la guerra, pasión por la guerra. La voluntad por la totalidad tiene siempre relación –en último término- con la economía (en el sentido que Lévinas trata este término alude a la integración de lo Otro en lo Mismo, es movimiento que apunta a las necesidades pero dejando escapar la dimensión del deseo).¹

Lévinas quiere hacernos participar de la idea que la injusticia no siempre equivale a un mal causado voluntariamente, (hay un mal ejercido involuntariamente o ingenuamente) sino que es efecto de la totalización.

Entonces ¿en qué debemos fundamentar un comportamiento pacífico, respetuoso de la libertad del otro? En esto el filósofo es insistente, no es posible encontrar ningún principio teórico –fuera de la experiencia- que tenga la fuerza para obligar a la justicia o al bien, igualmente las fuerzas de la totalización llevarán inevitablemente hacia la injusticia, injusticia como olvido del otro, en este caso del prójimo (el otro hombre). No hay principios que me obliguen teóricamente a aceptar la idea de bien. La guerra, la lucha fratricida, “la posibilidad permanente de guerra” se encuentra a la base de esta aporía.

¿Cómo abordar este problema ético? Se podría realizar el ejercicio de pensar el pensar mismo. De hacer una reflexión sobre nuestro propios contenidos. Se podría juzgar la

¹ “La existencia económica (así como la existencia animal) –a pesar de la infinita extensión de necesidades que posibilita- permanece en lo Mismo. Su movimiento es centrípeto” *Totalité et infini* p. 191 “El trabajo sigue siendo económico. Viene de la casa y regresa a ella, movimiento de la Odisea...” *Totalité et Infinité* p.192

historia así como podría juzgarse el pensamiento que piensa ¿y que obtenemos de allí? Un pensar que se piensa, cree Lévinas, es el comienzo de todo psicoanálisis. El psicoanálisis tiene la virtud de hacer pensar al que piensa pero su culminación no es filosófica, porque – según el filósofo- termina remitiendo a ciertos mitos de origen que no son un verdadero comienzo o fundamento, sino ficciones de un comienzo que dan sentido (a los que practican el psicoanálisis) acerca de la significación de su palabra (sus síntomas y malestares). Lévinas se suma así una idea bastante tradicional del psicoanálisis aquella que lo tiene por intento de reconducir lo inconsciente¹ a la conciencia es decir, hacia la razón. De modo que, visto así, el psicoanálisis es un método que busca en última instancia reconducir recuerdos, síntomas, traumas hacia una razón, y justificadamente esta mirada podría hacernos creer que el psicoanálisis es la culminación del racionalismo.

Afirma Lévinas “la culminación no filosófica del psicoanálisis reside en una predilección por algunas fábulas fundamentales, pero elementales –libido, sadismo o masoquismo, complejo de Edipo, repulsión por el origen, agresividad- que, de una manera incomprensible, serían las únicas sin equívoco a no traducir (o esconder o simbolizar) una realidad más profunda que ellas, términos de la inteligibilidad psicológica. Que se las haya recogido entre los desechos de las civilizaciones, las más diversas, llamándolas mitos no añade nada a su valor de ideas esclarecedoras, y testimonia a lo sumo un retorno a las mitologías, tan sorprendente como que cuarenta siglos de monoteísmo no han tenido otro fin que liberar a la humanidad de su obsesión. El efecto petrificante de los mitos debe, de todos modos, ser distinguido del apaciguamiento que se supone dan a la conciencia.”² Por cierto que los mitos no pueden ser considerados como verdaderos puntos de origen o fundamentos de un orden establecido y como tales Lévinas les quita el valor fundacional que por tanto tiempo se les ha querido dar. Parecen, desde esta perspectiva, tan sólo

¹ Inconsciente que en Lévinas deberíamos llamar misterio, que inintencionadamente se aplica bastante bien a la verdadera concepción de inconsciente y que Lévinas mismo no aplica. Trabajaremos esto más adelante.

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 42

calmantes para un intelecto inquieto, preocupado o angustiado por lo que piensa, le pasa, se pregunta.

Un mito no puede resolver el problema del origen, ni en estricto sentido puede servir de fundamento para nada. Si el conocimiento tuviera este punto de partida, entonces con justa razón se podría decir que en estricto rigor no tiene un verdadero comienzo. De modo que el estudio del pensar que se piensa tampoco conduce hacia la resolución del problema del fundamento de la relación y de la posibilidad paz.

¿Entonces, cuál podría ser la vía que emprenderá Lévinas para resolver el origen de la ética? Si el mundo puede ser fantasía, creación del genio maligno, esencialmente desconocido, si nada conduce a una verdad, ni siquiera una introspección bien hecha, pues como vimos tan sólo conducen a construcciones míticas de un comienzo imaginado; si en el ámbito del saber nada damos por seguro, y por otro lado, en el ámbito de la ética no existe ningún precepto, obligación o valor que pueda identificarse definitivamente con el bien, entonces ¿en qué podríamos fundamentar nuestra relación al otro y lo que puedo saber de él?

Lévinas no es escéptico, él cree, lo digo con sus propias palabras. La fe tiene un carácter concreto, no como verdad revelada, ni como conocimiento que podamos o no refutar, es una experiencia la que designa el comienzo de una vida propiamente humana y que tiene relación con el cara a cara, con el encuentro del rostro del otro hombre. El fundamento proviene de un principio externo al individuo -dado-, como veremos más adelante, de la idea de infinito en nosotros.

Dicha experiencia tiene su anclaje en el lenguaje. El lenguaje es condición de posibilidad para la relación intersubjetiva, toda palabra está dirigida a un interlocutor a un otro respondiente (responsable). Por más que la palabra sea mentirosa, engañadora, está dirigida a “lo absoluto de un interlocutor”¹, a un otro, que no importa si sé algo de su ser pero está dirigido a él. Por lo tanto no es una verdad acerca del ser, sino que es una dirección hacia el otro que está ahí puesta de relieve. No importa el contenido del lenguaje, no importa el

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 42

significado, lo que interesa destacar del lenguaje es su dirección: llamado e invocación. Más allá de lo que dicen las palabras, importa que ellas tengan siempre una dirección. Dirección hacia un Otro absoluto o un totalmente otro. Implica una posición. En tanto invocación, exige respuesta y por tanto responsabilidad. “La particularidad del otro [autrui] en el lenguaje lejos de representar la animalidad o el residuo de una animalidad constituye la humanización total del Otro [Autre].¹

Lévinas hace una escisión entre el contenido del lenguaje y su funcionamiento. En el plano del contenido es donde podemos encontrar el engaño, la mentira, la utilización de éste en cualquier sentido. La verdad o falsedad de las palabras puede ser cuestionada, así como su valor y de lo que ellas mismas significan, se podría hacer toda la reflexión sobre lo que es cierto o no, es con lo que, a su juicio, trabaja el psicoanálisis. Esta visión sobre el uso del lenguaje en psicoanálisis nuevamente corresponde a una visión reducida y exterior de éste, pues no cabe duda que el psicoanálisis trabaja a nivel del significante y no del significado, trabaja a nivel de la fantasía y no de la realidad, es decir queda afuera la preocupación por la relación que entreteje la palabra con lo real. La explicación de esta permanente reducción hacia el plano del significado se puede explicar en la medida que sí existen corrientes en psicología que hace del lenguaje tan solo una herramienta.

Para Lévinas, en cambio, lo que revela el funcionamiento del lenguaje es que en éste todas las palabras pueden pronunciarse acerca de la verdad sin necesariamente preguntarse acerca del contenido de lo pronunciado. El lenguaje revela una trascendencia, no se pronuncia acerca de los contenidos del ser, sino que en tanto llamado, invocación nos pone en frente del otro. Acaso este es el acontecimiento fundamental para el filósofo: “la ontología del ser y de la verdad no podría ignorar esta estructura del cara a cara...”² esta es la experiencia que quiere poner de relieve, la que debe primar sobre cualquier contenido. A esto que llama estructura, no corresponde con una verdad, es lo que para él hace sentido como fe o creencia. Es por esto que la frase la culmina de este modo, “(la ontología del ser y de la

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 43-44

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 45

verdad no podría ignorar esta estructura del cara a cara), es decir de la fe”¹. Anterior a todo contenido, el punto donde reside lo que es fundamental es la expresión del interlocutor. En la palabra dirigida a otro hay un gesto de reconocimiento, de que yo creo en él.

El cara a cara es algo que no se puede negar, es imposible negar. “La doble articulación de esta fórmula significa concretamente el “no matarás”, se inscribe en el rostro y constituye su alteridad misma.”² El análisis del cara a cara es la puerta de entrada a las consideraciones éticas acerca de las relaciones con el otro. En esta estructura fundamental está inscrito el respeto, que no es sometimiento a una ley exterior, es el rasgo inevitable de la relación al otro a través del lenguaje.

El lenguaje es invocado por Lévinas para significar con él, respeto, trascendencia, responsabilidad, en rigor puede ser dicho “el cara a cara del lenguaje”³. El rostro está ligado al discurso y por lo tanto me interpela. El rostro habla y es desde donde comienza el discurso, la auténtica relación con el otro comienza de la respuesta que interpela el discurso proveniente del rostro del otro y que me hace responsable del otro.

El respeto no es un sentimiento que se otorga a alguien bajo el sentimiento de la admiración, el respeto, en esta consideración, no es sometimiento. Lévinas quiere subrayar una suerte de ambivalencia del sentido que tiene el respeto en la relación al otro, esta bipolaridad refiere a que en éste no hay sometimiento pero a la vez, el otro me ordena sus mandatos. Esta ambigüedad la quiere resolver por el hecho que un mandamiento proveniente del otro significa que yo soy capaz de obedecer a la ley. Obedecer la ley no es someterse a ella, es, se podría decir aquí, encarnarla. La ley no implica sometimiento ni humillación porque el mandamiento es –en una comunidad- mandamiento para todos, es posible hacer valer el mandamiento respecto a mí, es decir puedo comandar el mandamiento. La comunidad que reúne en sí entonces estos mandamientos puede llamarse

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 45

² Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 45

³ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 45

a sí misma como un nosotros, y por lo mismo, este nosotros es mucho más que la reunión de una multiplicidad de yoes.

El respeto no conduce por sí mismo a la justicia entre los hombres. El respeto que se deben los hombres entre sí está fuera del marco de la justicia. El respeto permite una relación entre iguales y la justicia lo que hace es valer el principio que todos somos iguales. Por lo tanto la justicia no propicia ni constituye al respeto, por contrapartida, es el respeto que hace posible la justicia.

“Nosotros somos nosotros, porque comandando de identidad a identidad, nos desprendemos de la totalidad y de la historia. Nosotros somos nosotros en tanto que nos comandamos por una obra en la que nos reconocemos.”¹ Es decir que de cierto modo lo que está expresado aquí conduce a vencer una idea que puede operar como un prejuicio común de una lectura más rápida del trabajo de Lévinas, ésta refiere a la idea que habría que anular la idea de totalidad. Que la primacía de la idea de infinito puede abolir la totalidad. La responsabilidad ética no puede ignorar la totalidad social.

Entonces de lo trabajado hasta ahora se puede subrayar el hecho que para Lévinas la comunidad de los amantes y el lazo social son dos órdenes de cosas diversas. Una no fundamenta a la otra, pero sin relación amorosa sería imposible escuchar el mandato del otro. La comunidad ejerce cierta violencia sobre sus miembros y perturba a la relación amorosa, la desvirtúa. El otro de la comunidad es el tercero y su funcionamiento actúa disolviendo las diferencias.

¿Se encontró el origen de la relación ética a partir de lo trabajado en el pensamiento de Lévinas? El concepto clave es el de rostro. Me parece que como ha sido tratado el problema hasta ahora, la pregunta no se resuelve. Queda pendiente salir del solo trabajo de reflexión teórica y dar paso a lo que quedó hasta aquí como un misterio. Es necesario dar paso a la experiencia para que este razonamiento se pueda “palpar” para nosotros.

¹ Lévinas E. Le moi et la totalité en *Entre nous* Ed. Grasset 1991 p. 46

Por lo tanto, quedan muchas interrogantes abiertas y se requerirían una profundización mayor en el problema de la justicia y el respeto para dar cuenta de las dificultades con las que tropieza Lévinas. Se abordó la comunidad de los amantes y su relación a la totalidad. También se afirmó que la comunidad requiere de principios y un ordenamiento para su continuidad. Esto conlleva a su vez el problema de la justicia y del lugar del otro. La justicia devuelve el *sensido* de justicia, distribuye la igualdad entre sus miembros, pero se impone como violencia y tiranía, devuelve la primacía de la totalidad. El rostro es lenguaje y llama al respeto, ¿más allá del rostro que encontraremos?

2. LA RELACIÓN AMOROSA COMO MODO DE LA TRASCENDENCIA

A. JUSTIFICACIÓN

En esta sección me interesa analizar detalladamente la exposición –insistencia y obsesión– que Lévinas presenta para pensar *la relación erótica* y su vinculación con el problema de la alteridad. La relación fundada en el Eros puede ser entendida como una búsqueda del filósofo para dar *cuero* al problema de la trascendencia y como una respuesta al deseo de Infinito que orienta todo su pensamiento y que encuentra su desarrollo más íntegro en su libro *Totalidad e Infinito*¹. Este es un esfuerzo, como el anterior, preparativo para una reflexión y una vinculación con algunas temáticas abordadas por el psicoanálisis.

Este trabajo, encuentra su justificación, en el marco de la presente tesis, en la medida que mantiene como hilo conductor los problemas planteados a propósito de la exterioridad, la alteridad y el deseo. El énfasis puesto aquí está en trabajar la relación al otro, en su dimensión erótica y ética. En cuanto a la temática de la exterioridad, subrayaré lo que refiere a la conformación de la identidad y la falta de un centro o un núcleo constituyente.

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 la mayoría de las citas en esta sección de “Totalité et infini Essai sur l'extériorité” pertenecen a esta edición, sin embargo, también se tiene en cuenta la traducción de esta obra de la edición española “Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad” Ed. Sígueme Salamanca 1995.

Lévinas se ofrece como un pensador que ha sido capaz de enrostrar a la filosofía la enorme dificultad que tiene para pensar más allá del ser, que la trascendencia ofrecida por otras perspectivas no logra efectivamente pensar sino en ausencia de ser (en la muerte) y que la vía amorosa en la cual resume el esfuerzo de su obra *Totalidad e Infinito* puede ser un momento privilegiado de la relación a lo trascendente, que no se puede encontrar en un ser aislado y egoísta. Pensar la alteridad y la exterioridad es un esfuerzo mayor en tanto que reconocemos en el aislamiento egoísta, en la identidad y en la egología (nombre este, que podría convenir a la mayor parte de la psicología moderna) los principios de la intolerancia, la violencia y finalmente la guerra. La ligazón con el psicoanálisis busca dar luces de una cierta práctica y una cierta reflexión que asume y se hace responsable de las dificultades teóricas que existen para pensar la exterioridad y la alteridad.

La relación amorosa -la relación fundada en el Eros- no puede quedar ajena a una reflexión filosófica, no puede ser descartada como tema porque ella esté fuera del concepto; casi toda la experiencia del hombre la pone como eje de su realización, de su felicidad o de su desdicha, inspira al hombre en el arte y lo hace enfermar. Cabe recordar aquí que el psicoanálisis, según Freud, tiene dos grandes objetivos indisociables: devolverle al hombre la capacidad de amar y de trabajar. Lévinas, Freud y Lacan tienen en común que sitúan en el centro de su reflexión las relaciones de amor en lo humano. Un pensamiento que prescindiera de la temática aportada por el Eros es insuficiente para comprender acaso la dimensión más central del hombre.

La relación erótica “más allá del rostro” -título de la sección que reúne una serie de capítulos concernientes a Eros, de *Totalidad e infinito*- ha sido objeto de discusiones profundas que se preguntan incluso acerca de la relación que mantiene este acápite con el resto del libro. En algunos comentarios de la obra de Lévinas (como los de Bernasconi y Peñalver expuestos en el coloquio sobre Lévinas en la U. de Chile el 2005) se encuentra la pregunta si esta sección era necesaria para el objetivo general del libro o si acaso se podría prescindir de ella. Desde el desarrollo del presente trabajo perfectamente se podría pensar que para Lévinas basta con la epifanía del rostro para que la pregunta ética quedara lo suficientemente tematizada en su obra. Pero en su búsqueda que lo arrojó hacia un más allá vemos aquí la posibilidad de reforzar la noción de deseo, que encuentra su anclaje en un

cierto tipo de experiencia que sin duda va más allá de la relación ética con el otro, introduce las complejidades que hace que el hombre esté continuamente en un abismo. Para el psicoanálisis la posibilidad de cura y de enfermar se encuentra anudada a la noción de deseo erótico y sin ella se restaría la radicalidad y la profundidad del pensamiento psicoanalítico. En el marco de mi interés por la obra de Lévinas, la relación que puede entreverse entre la idea de infinito y de deseo me parece muy interesante porque permite dar lugar a una concepción de sujeto que es capaz de hacer vínculo o lazo con el otro. Permite también hacer un nexo interdisciplinario como el buscado en esta tesis.

En lo que sigue, el lector podrá reconocer que la exposición es rigurosamente una descripción de cada uno de los pasos en los que avanza Lévinas a propósito de la relación amorosa y sigue textualmente su reflexión, pero que para poder hacer esto fue necesario, de parte del autor de esta tesis, ocupar un lenguaje que le fuera propio, que hablara de una cierta comprensión –en la medida de sus posibilidades- del texto y que, a partir de su propia posición subjetiva, fuera capaz de reubicar el pensamiento filosófico. En esta tarea fue necesario, además, explicitar los subentendidos y tomar las metáforas en una dimensión más concreta, más árida por lo tanto, restándole inevitablemente el valor que literariamente puede tener la exposición del filósofo de nuestro estudio. Se hizo necesario este trabajo -en el que quizás para el lector conocedor del pensamiento de Lévinas no encuentre nada nuevo- e imprescindible a la vez, pues la riqueza de este pensamiento filosófico hubiera sido difícil de rescatar de otro modo.

B. EXPOSICIÓN

a. Algunos elementos para pensar la relación al otro

En la sección “Más allá del rostro” del libro titulado *Totalité et Infini: essai su l’extériorité*, Lévinas introduce figuras de la relación al otro que pueden hacer sensible lo expuesto previamente por él, respecto a la relación de trascendencia hacia el otro. En figuras concretas del devenir humano nos muestra que su pensamiento no es un acto puramente teórico y especulativo, sino que perfectamente puede hallar sus ejes fundamentales –desde

un comienzo- en un análisis fenomenológico de la experiencia del amor, la fecundidad y la paternidad.

La exposición de Lévinas sobre la relación amorosa está íntimamente ligada a todo el desarrollo que le precede en su libro *Totalidad e infinito*, es por esta razón que se introduce intentado sintetizar algunos de los aspectos ya trabajados respecto a la constitución y estructura de la relación del sujeto con la alteridad y que permiten, entonces, hacer un delineamiento de los problemas y las encrucijadas que supone un recorrido por la relación erótica, la filialidad y la feminidad.

Debemos recordar que la relación al otro es posible pensarla, si queremos llevar a cabo el deseo metafísico de trascendencia -salir de la ontología de la guerra- como una relación en que no hay totalización del otro, no hay comunión: “La relación con el Otro [Autrui] no anula la separación”¹. La tesis de nuestro filósofo sostiene que el intento por la totalización del ser del otro no nos permite, efectivamente, pensar la alteridad; pensar lo otro de sí, sino que este intento es, por el contrario, la dirección de una corriente que reconduce siempre lo otro a lo mismo. Pero ¿bajo qué modalidades se podrá entonces realizar esta tesis que sostiene con tanta insistencia Lévinas?

b. El drama de la identidad

Antes de responder la pregunta anterior, hay que señalar que la relación a la que estamos haciendo referencia es una relación en primer lugar ética, humana. Y cuando Lévinas enfatiza la relación humana no alude a la totalidad sintética entre egos, no es la totalidad sintética entre yoes en la que identifica al otro como un alter ego. Por lo tanto, es necesario recalcar que esta vía de acercamiento no tiene que ver con una búsqueda de una identidad compartida, como ocurriría con el pensamiento en boga que pretende fijar una red común, una imaginería de ciertos mitos fundamentales que nos unan con el otro. La empatía es el esfuerzo más típico que busca disolver la alteridad en identidad. Para Lévinas no se trata de ponerse en el lugar del otro, sino que, muy por el contrario, se trata de mostrar que el otro

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 281

no es una unidad que pueda ser reducida a una sola totalidad, ni menos a la mismidad de algo que intento hacer parte mía o asimilar.

Desde muchos puntos de vista se ha planteado que lo que necesita una sociedad para fundar y mantener un orden común es una identidad colectiva, así como también se plantea que todo el esfuerzo del desarrollo humano culminaría en la conformación de una identidad que es punto de descanso en el desarrollo de la personalidad. No es que deba abolirse la identidad, pues ella permite reconocer los cambios en la mismidad, en la ipseidad, pero ello no será la vía por la cual será posible un auténtico encuentro con lo otro de sí.

Precisamente, y retomando la pregunta acerca de la modalidad en que opera la separación con el otro, para que la relación con la exterioridad no sea abolida, se debe considerar que la relación con el otro es siempre una relación asimétrica, y esto se da principalmente en la relación amorosa.

Para Lévinas las dos tesis que están en juego son las siguientes:

1. La relación al otro es una relación de comunión, de reunión, de identificación;
2. La relación al otro es una relación que no anula la separación, debe partir de la desigualdad de los términos

En rigor, según Lévinas, todo el movimiento de la filosofía apunta a un sujeto aislado, que no establece relación con el otro, es como si siempre se hubiese pensado al sí mismo como un elemento particular que pertenece a una unidad indiferenciada. Así, en la visión clásica el yo se constituye desde el interior, en una especie de despliegue dado por un núcleo material (biológico, genético), natural (instintos) o metafísico (Dios, el Bien, la Maldad, etc.) Al parecer la libertad ha sido formulada como el tomar posesión de ese desarrollo.

En Lévinas, en cambio, la alteridad debe ser colocada en su justa posición y esto lo lleva a considerar que la relación al otro es más constituyente que constituida. Que desconozcamos esto, en la experiencia, para afirmar una cierta unidad e identidad de la conciencia y del yo, no nos debe desviar de su carácter engañoso o ilusorio. De la relación dual se desprenden los términos. La alteridad del otro es constituyente de la identidad del su alteridad y no es el

yo que, diferenciándose, constituye lo otro de sí. De este modo, Lévinas indicaría que el sujeto no se constituye de dentro hacia fuera, o de lo interno a lo externo o del yo al otro. El sujeto sería más bien aquel que es afectado por una alteridad que lo constituye. Es decir predomina la idea de un sujeto que está descentrado de sí mismo.

c. La asimetría de la relación intersubjetiva

La desigualdad de los términos, del uno en relación al otro, debe ser sostenida como premisa, puesto que con ella se permite la relación, ella permite la separación, la exterioridad y la diferencia. Esta asimetría se encuentra ya plasmada en una relación privilegiada de la experiencia humana: el amor.

La desigualdad ante el otro se presenta en la relación dual, excluyente del tercero. Es el tercero en la relación, quien introduce la igualdad de derechos, la igualdad de obligaciones, de oportunidades, etc. El hecho que la relación ética surja en el seno de la relación amorosa, siempre dual, tiene implicancias políticas importantes, y que de tan sólo esbozarlas aparece como un horizonte nuevo, ajeno al tema de esta tesis. Todo nos lleva a pensar en una relación en que el Estado, al imponerse como un tercero, pervierte a la relación ética dual, la ley se transforma en una ley arbitraria impuesta bajo la supuesta primacía de la razón. La responsabilidad subjetiva se disuelve en principios generales históricos, dejaría al individuo sin la posibilidad de juzgar la historia.

La desigualdad de los términos se actualiza por dos constataciones bien precisas en Lévinas. Por la epifanía del rostro y por la estructura y funcionamiento del lenguaje. *Rostro*, porque en el cara a cara del encuentro humano se inscribe en él un mandamiento primero “no matarás”. Lenguaje, porque toda palabra supone un otro, alguien a quien interpelo y que me interpela. Pero Lévinas va más allá. En una relación dual, como veremos más adelante al examinar la relación amorosa, que comienza por la disparidad, la asimetría y la desigualdad, lo primero que se impone, y, aquí habría que añadir, si la relación se constituye, es justificar mi posición ante el otro, hacer apología de mi libertad, y por otro lado, consiste en *dar* el mundo, dar su posesión. “Este es el fenómeno original, en su

bipolaridad irremontable, de la razón”¹. Para darle un carácter más concreto a esta proposición consideremos a la negación como el primer acto subjetivo que permite la separación entre lo posible y lo imposible, que permite la separación, que obliga a justificar mi libertad ante el otro y por esto mismo me brinda la posibilidad de dar la posesión conquistada como individuación, como constitución yoica.

Finalmente podemos sostener la tesis acerca de la desigualdad de los términos, en el plano del amor, de la fecundidad, como instancias en donde la subjetividad se sitúa más allá y más acá de la muerte (retorno a sí).

d. El amor: el equívoco entre la necesidad y el deseo

Toda la ambigüedad referida al amor, Lévinas la plantea de manera igualmente equívoca al decir que el acontecimiento metafísico de la trascendencia no se realiza como amor, que *el amor*, si tiene algo de trascendente es porque está ligado al discurso y como tal *puede estar al mismo tiempo* (sin caer en una contradicción lógica) *más acá y más allá del lenguaje*. La dificultad de exponer la perspectiva que tiene nuestro autor de este tema, radica precisamente en que permanentemente sostiene dos posiciones contradictorias entre sí que en el amor concurren al mismo tiempo y sin necesariamente oponerse.

Los problemas de contradicción, la “ambitendencia” figurada aquí a propósito del amor no podría ser mostrada de otro modo que por la naturaleza del problema. Enigma, despropósito, amar, ser amado, es acaso la condición más compleja, la estructuración de una vinculación que en todos los tiempos, ha ocupado un lugar privilegiado, concentra el interés artístico. En el amor se anudan los sentimientos más nobles, pero también los más egoístas e incluso criminales. Lévinas nos lleva a este camino que no puede sino orientarse hacia la realización del acontecimiento metafísico de la trascendencia.

El amor es un movimiento que tensiona al sujeto en un más acá y un más allá. El amor –y de eso quiere dar cuenta Lévinas, a través de la exposición misma- es dirección hacia lo inmanente y también –al mismo tiempo- hacia lo trascendente. “Va más lejos y menos lejos

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 282

que el lenguaje.”¹ “Por un aspecto esencial el amor que, trascendencia, va hacia Otro [Autrui] nos lanza [rejeté] más acá de la inmanencia.”² El amor tiene esa particularidad de articular necesidad y deseo, precisamente por el deseo es que el amor se transforma en metafísica, por la necesidad nos arroja a lo vulgarmente material.

Una fenomenología del amor, entonces, debe mostrar esta contradicción que reúne lo espiritual y lo animal.

Sería del todo injusto mostrar el amor como un sentimiento que estuviera desprovisto de la materialidad de los sentidos. El amor religioso, oblativo, no es el aspecto más real del amor, fenoménicamente aquello sería desconocer que el amor puede despertar y despierta cada vez la urgencia del contacto, de la proximidad.

Pareciera que Lévinas, entonces, se esfuerza por mostrar el carácter fundamental del amor con toda la ambigüedad que se encuentra implícito en él, “en la ambigüedad de un acontecimiento que se sitúa en el límite de la inmanencia y de la trascendencia”.³ De todos modos, se puede decir que el amor es un movimiento hacia afuera, búsqueda –que sin poseer objeto predefinido alguno- expulsa al sujeto del centro de su ser, es por ello que nuestro filósofo lo califica como *búsqueda* que toma su iniciativa *antes de la búsqueda* misma.

¿El amor es una dirección hacia un destino fijado de antemano? O bien ¿es una elección libre, sujeta al azar de los encuentros? El amor tiene esas dos aristas, es incesto (el amor que constituye y fundamenta toda la tragedia del psicoanálisis), es búsqueda de ese símbolo arquetípico de la complementariedad ilustrada en el mito de Aristófanes, es en este sentido retorno a sí, aventura que, como en el caso de Narciso, termina en esa “esperanza sin

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 284

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 284

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.285

cuerpo”¹ en la necesaria muerte de quien acaricia su propia imagen y la contempla, la adora, lo trastorna, lo ahoga. Por otro lado, el objeto del amor no proporciona al amante la dirección de la búsqueda, siempre su encuentro es una sorpresa, azar del destino.

El goce muestra el carácter ambiguo del amor, el goce considerado como límite del deseo y la necesidad (dependencia). El anudamiento que realiza el goce marca una particular perturbación del movimiento del deseo y de la necesidad. El deseo –metafísico en su origen, búsqueda antes de la búsqueda, futuro, nunca tan futuro [jamais assez futur] se satisface como la “más egoísta y la más cruel de las necesidades”², la necesidad abraza, al reposar sobre el deseo, lo inalcanzable. La necesidad como dependencia presupone “la exterioridad total, trascendencia del otro, del amado.”³ El amor puede ir más allá del amado “es por eso que a través del rostro filtra la oscura luz proviniendo del más allá del rostro, de lo que *no es todavía*, de un futuro nunca suficientemente futuro, más lejos que lo posible.”⁴

Trascendencia y concupiscencia, no es una mezcla entre lo espiritual y lo carnal, que podría ser separada por cualquier método, es la confusión misma en donde se juega la ambigüedad original de lo erótico.

Es por esto que en el amor el movimiento nunca culmina en su realización plena. No hay final. Solo en el hecho egoísta de dejar de amar en la muerte, pues con un mínimo de vida, si se puede decir así, subsiste una esperanza erótica, aunque sea una salvación. Casi apagada, la luz amorosa, es titilar de un porvenir posible. Y sin embargo, el encuentro erótico es una pequeña muerte de esa luz, es el encuentro con la irremediable separación. Es un último esfuerzo de una reunión fallida, la exterioridad, entonces, no es la cara amable o apacible de la realidad del ser, es también una pequeña muerte, una suerte de predestinación hacia lo inalcanzable, hacia lo esencialmente irrealizable, es como si todo

¹ Ovidio *Metamorfosis* Ed Alianza Madrid 1998 p.133 Narciso y Eco (415)

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.285

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 285

⁴ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 285

acto humano culminara sobre ese fracaso que Lévinas señala como exterioridad. En tanto que separación irremediable, en tanto que imposibilidad de anular la separación, es dolor de existir, esa extraña sensación que Freud denominó como malestar, que hace la vida posible pero a costas de una renuncia, nunca suficientemente asumida. Si el amor está en el extraño límite de la trascendencia y la voluptuosidad, entonces, en tanto trascendencia, deberemos ligarlo a la pulsión de muerte de Freud, más allá, jamás alcanzado, pero cuya orientación es empuje y fuerza incoercible.

“El arte de amar” no puede ser entendido como un oficio que puede adquirirse a través de ciertas recomendaciones, de ciertas reglas del “buen vivir”. El ejercicio de concentrarme en mi querer, no puede guiar a una voluntad exenta de conflictos, porque el amar es una ambigüedad, esta contradicción que la voluntad no resiste y que al final la quiebra tan fácilmente. Si la voluntad tuviera un rol tan preponderante, si pudiera acallar la contradicción, entonces no haría falta psicoanálisis sino ingeniería volitiva.

e. Fenomenología de la relación erótica: desnudez, feminidad, caricia, ternura, y debilidad

Una fenomenología del amor implica para Lévinas tocar a la desnudez, la feminidad, la caricia, la ternura, la debilidad, lo oculto, la violación y la virginidad y de paso, aunque no por ello menos fundamental, la constitución de la moralidad. ¿Desde dónde habla Lévinas cuando presenta lo que se da en el amor? ¿Es un filósofo, un amante o un hombre? ¿Se trata de la idealidad del amor o del amor concreto? O más difícil aún ¿es la fuerza de las palabras que llevan a hablar del amor por lo que éstas obligan? Me parece que todos estos aspectos pueden ser considerados como válidos, y susceptibles de ser sostenidos hasta cierto punto. Llegado a este momento lo que resulta más inaprensible de la presentación de Lévinas sobre la relación erótica es la posición subjetiva que ocupa ante su discurso. ¿Se dirige a su amada, a sus hijos? ¿Cómo podría ser enunciado el amor sino desde un plano exclusivamente subjetivo? ¿Cómo no estar ahí completamente, en el discurso proferido sobre el amor? ¿La reducción de todas nuestras certidumbres y de lo que consideramos cierto podría arrojar algo de este tipo?

Abordemos algunos de los puntos ya señalados para poder dar contenido a estas preguntas.

e.1. Debilidad

El amor está constituido en base a la debilidad, a la debilidad del otro. Amar implica necesariamente que voy en auxilio, a proteger, dar acogida, dar morada. Amar es temer por el otro, ¿miedo de qué? ¿En qué sentido se puede percibir una amenaza? ¿Es un miedo real o imaginado? El temor quizás indica aquí para Lévinas que la fragilidad del otro es su condición de amado. Lévinas habla aquí como un hombre a una mujer. El paradigma del amor es tomado aquí bajo la idea de vulnerabilidad del otro. El amor hace sobresalir la fragilidad del ser del otro y en particular del lado femenino del otro. Si bien podría afirmarse que amar es temer, miedo a que el lazo se rompa (el duelo por ejemplo), debe tenerse como límite a la posesión (por ejemplo en los celos, la celotipia). Se podría pensar que lo que más se teme perder en el amor es la relación al otro, más que el objeto mismo del amor. La muerte es el caso extremo en donde se confunden estos dos elementos, pero la lejanía del amado es también una forma de muerte. Intentar conservar la relación amorosa es enfrentarse con la ineluctable separación, con la muerte.

Que el amor apunte a la debilidad del otro requiere e implica primeramente una relación al otro como prójimo. Y el carácter de debilidad proviene de la manifestación –si pudiera decir de este modo- excesiva de la alteridad, de lo que es esencialmente arrebatable, de lo que escapa a la posesión, de la falta de control que asegure la integridad del otro y de la relación que tengo con él. La búsqueda por brindar protección, dar auxilio sin que ello signifique un menosprecio de los atributos del otro y de su capacidad para ocuparse de sí mismo, es de todos modos una forma de referirse al amor como hombre (entendido como género). Es por esto que Lévinas dice lo siguiente: “en esta debilidad, como en la aurora se levanta el Amado que es Amada.”¹ Lo amado es esencialmente femenino.

Por un lado, Lévinas evita activamente considerar la relación del amante con la amada como una relación en donde ella sería el sexo débil, la debilidad se relaciona más estrechamente con el amor y con su pérdida, que con el carácter de la mujer. Pero, al mismo tiempo, nos está señalando que la diferencia sexual no es tan sólo una oposición dada por la biología, sino que marca un carácter fundamentalmente distinto de la relación amorosa en

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 286

cada uno de ellos. De algún modo está señalando una disparidad constitutiva entre los sexos, este carácter conlleva entonces algo que es irremontable para cada uno de ellos en la relación amorosa, algo que es inasimilable, que no puede ser comprendido por el otro para formar una unidad cualquiera. La falta de diferencia de los sexos es una ilusión de la lógica, es decir, de una razón no humana.

e.2. La desnudez erótica

El amor hace aparecer lo oculto, “lo arroja a la luz, sin llegar a ser significación.”¹ Lévinas aquí hace aparecer en esta fenomenología la desnudez del cuerpo del otro como una manifestación de la relación erótica, dice de ella que se trata de una ultramaterialidad, de un paroxismo de la materia. El amor está referido a un otro con rostro y cuerpo que aparece de un modo muy distinto de lo que podría presentarse para un doctor que examina a su paciente. El cuerpo aparece en toda la ambigüedad de mostrar lo que a menudo es ocultado o vestido; pero la desnudez erótica no logra franquear lo enigmático ante la mirada del amante, el encuentro con la desnudez del otro no resuelve el misterio que parece buscar ser descubierto en la relación erótica. En el amor la desnudez no resuelve el enigma que propone para los amantes; la desnudez es otra estación que no parece estar más cerca del punto de llegada. No se trata, en palabras de Lévinas, de un accidente gnoseológico, sino que *la desnudez es aquello que no es aún*. El pudor que viola la desnudez erótica no descubre los hilos de su poder, no domina lo que muestra, pues en lo que aparece sigue esencialmente oculto. Ni la falta de pudor, ni el exhibicionismo serían capaces de vencer esta barrera, pues roto el encanto de la desnudez erótica, la mirada ya no puede descubrir nada más en ella.

Clandestinidad y profanación de la desnudez erótica sirven a Lévinas para mostrar que lo que está oculto no encuentra la luz del día, sino que la noche nos arroja en un territorio radicalmente distinto (y con ello podríamos explicitar que lo que está siendo aludido es que toda relación amorosa trasciende y escapa a una relación de conocimiento, entendido así

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 287 Y esa falta de significación está en estrecha relación con lo que le falta a la desnudez del cuerpo: el rostro.

sería esencialmente inviolable) y la profanación no descubre por este acto lo oculto porque, diremos con esta tesis, su fuerza, su violencia no se encuentra en el mismo espíritu del amor. Sin embargo, es al mismo tiempo producción del ser. La desnudez no es la nada, sino lo que no es todavía, es decir es aquello que está deviniendo, llegando a ser y por esto producción del ser. ¿Producción del ser? Dejemos esta pregunta en suspenso.

e.3. Caricia

Debilidad y desnudez convocan a la caricia. En el pensamiento de Lévinas el análisis de la caricia alcanza un lugar privilegiado, uno de los momentos más interesantes de su obra, porque la caricia aparece como la encarnación y realización de aquello que es anunciado desde el comienzo mismo de *“Totalité et Infini”* y por ello dedicaré un desarrollo más extenso de este tópico.

La caricia puede perfectamente considerarse como la manifestación sensible de la noción de *deseo*. Esto que es un hecho de toda relación amorosa, deviene la representación sensible de lo que a penas puede expresarse con palabras. Podría decirse que la caricia es una forma a través de la cual se puede representar la filosofía de Lévinas. Acaso el acto más puramente levianiano se concretiza como caricia. Sensibilidad que trasciende lo sensible. Movimiento que desde un más acá ultramaterial se ve arrojado hacia un indeterminado infinito, un más allá que no encuentra ni descanso ni su fin, sino por el agotamiento que no se encuentra en el acto mismo de la caricia.

La caricia se nutre de su propia hambre y se emparenta así con la noción de deseo. La caricia, manifestación física de la ternura, busca un cuerpo; en la desnudez es más sugerente; en la juventud más exacerbada. No es el alimento de los dioses, ni una manera de nutrirse de lo sublime, en su acto alimenta sus ansias y profundiza su hambre, que no se colma, que se agota por cansancio, como una alucinación que termina porque la realidad la golpea y la aplasta con su pesada materialidad.

Como el deseo, “la caricia no apresa nada”¹, no tiene objeto de satisfacción, es el movimiento mismo y no la culminación de un camino cualquiera, ni realización, ni acabamiento están contemplados aquí. Es la promesa de un porvenir, nunca suficientemente por venir, aplazamiento absoluto, desplazamiento que no encuentra nunca el original de la huella dejada. Busca apresar lo que no es todavía. Es búsqueda que no atiende a su fin, como una intención que no tiene contenido, ni sabría tenerlo, ni podría encontrarlo, cuando apresa, agarra o se aferra es tan solo una detención que se sabe insatisfecha y por lo tanto vuelve a relanzar la búsqueda. Es una historia que no tiene fin, ni culminación, no hay acabamiento posible. Es, en mi modo de pensar, la expresión de lo que Lévinas constituye e imagina como filosofía para nuestra modernidad. La caricia denuncia la contradicción más radical de un mundo de objetos, de un mundo de consumo, que lleno de ilusiones, propone modalidades de la satisfacción en modos de ficción. El pensamiento levinasiano es una manera de manifestarse contra un utilitarismo que se alimenta de esta sed de búsqueda que no alcanza a su objeto de realización plena. *Atopía fundamental del deseo*.

La caricia “en un cierto sentido *expresa* el amor, pero sufre de la incapacidad para decirlo.”² Expresión encarnada, en persona, que busca decir lo indecible. “Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento de su hambre. Va, pues, más lejos que de su término, apunta más allá de un ente, incluso futuro que, como *ente* precisamente, golpea ya a la puerta del ser.”³ El movimiento de la caricia, parece ser el movimiento encarnado del deseo, del deseo metafísico.

Esta proximidad, esta ondulación, “esta mano que da”, que va al encuentro de algo que no es, de algo que no tiene consistencia, ni sustancia, que no tiene objeto, promesa aún no cumplida, desplazamiento y finalmente aplazamiento, está marcada y destinada por una ausencia. La caricia no apresa nada, pero no es deseo de nada, no es el vacío que aprehende, por su querer no puede apresar a cosa alguna, se extiende más y más...

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 288

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 288 Subrayado del autor

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 288 Subrayado del autor

Lévinas dice de la caricia que es algo que se pierde, ineluctablemente, inevitablemente. Pero también insinúa una relación con el ser y el ente que es difícil de descifrar completamente. No es una manera de ser, ni producción del ser, tiene relación con el ser, pero no porque ella lo aprehenda con sus movimientos, sino que parece que lo vislumbra, si se puede decir de ese modo, es decir, que aparece como un punto luminoso pero que por el hecho de acercarse a él no proporciona más claridad.

Simultáneamente, la caricia se relaciona con la muerte. Como siempre en Lévinas, persiste la ambigüedad, lo que llama la ambivalencia del Eros “arraigada en una animalidad ignorante de su muerte.”¹ Se pierde en lo que no es todavía, se sitúa entre el ser y el no-ser-aún. La caricia apunta a lo tierno que no es significación sino debilidad esencial, vulnerabilidad. Sostiene ella misma este frágil límite en donde se mueve la caricia. Lévinas erótico, Lévinas hablando del amor solicita a la caricia como un momento privilegiado de revelamiento de la estructura del deseo. A ella incorpora varios elementos: la feminidad, “el eterno femenino”, la virginidad, la voluptuosidad. En este punto, él se refiere a la mujer, a una mujer algo “clásica”, pasiva, receptiva de su ternura. Imagina a la mujer eternamente virgen, en este punto de su exposición con justa razón aparece la sospecha de ese ideal virginal de la mujer, inviolable, inviolada, receptiva. Sólo se podría compartir esto en la medida que la violación de la que habla es la de la penetración masculina en la competencia, del saber, de su “falocentrismo”, y la mujer dejada entonces como totalmente otra respecto a la “lógica” masculina de la rivalidad. La caricia al alimentarse de su propia hambre, da lugar a nuevas experiencias. La voluptuosidad es una de las puertas que abre la caricia, al solicitar los sentidos, al dejar entreabiertos todos los canales hacia el otro, se deja arrebatar por el placer sensible, “sufrimiento transformado en felicidad”² que es como una especie de impaciencia misma, lo que, por cierto, no agota al deseo, ni lo colma, sino que esta impaciencia misma no encuentra un fin posible. Porque la caricia, como ningún otro gesto no apresa nada, va en una búsqueda sin límites. No alcanza su verdad última, no consigue el encuentro total. No anula la separación.

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 289 “tout entier déjà à la mort” p.289

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 290

e.4. Misterio

Retomando el argumento de Lévinas, podría pensarse que si no hay camino por medio del cual ningún conocimiento pueda tenerse por seguro, universalmente válido, ni tampoco existan preceptos morales que conduzcan nuestros comportamientos de un modo mínimamente claro, entonces la relación erótica podría revelar todos estos misterios, y por su fenomenología nos encontramos más próximo de estas finalidades. Pues bien, siendo la relación erótica una relación privilegiada, podría, quizás, develar las secretas estructuras del conocimiento y la ética... pero no lo consigue. Es un error creer que la relación erótica sea capaz de darnos aquellas respuestas por tanto tiempo anhelada, pero a cambio, postularía Lévinas, nos muestra más directamente que de ninguna otra manera la modalidad por la cual el hombre va al encuentro de ese misterio inviolable. Y que esa búsqueda, como la de la caricia, muestra una relación a la alteridad privilegiada.

e.5. Voluptuosidad

Para muchos la voluptuosidad sería la finalidad de la relación erótica, pero lo cierto es que ella no alcanza nada, no es capaz con ella de culminar, sin embargo, cosa alguna. La voluptuosidad quisiera develar, sacar a la luz lo escondido, pero la voluptuosidad tan solo deja lo escondido como escondido, no descubre, ni ilumina, no da paso a ninguna actividad intelectual de desciframiento, develamiento, revelamiento, pues la voluptuosidad no es una experiencia cognoscitiva. Detrás del telón no se encuentra el secreto. La voluptuosidad realiza un movimiento que podría ser considerado como contradictorio, lo que se descubre en ella no descubre su misterio, la noche no se dispersa. El develamiento no devela. “Violación que no se repone de su audacia”¹. Profana, pero no ve. La voluptuosidad no resuelve el misterio, lo descubierto sigue siendo aún, y a pesar de todo, misterio. “La voluptuosidad profana pero no ve. *Intencionalidad sin visión.*”² “En ese sentido, la voluptuosidad es una experiencia pura, experiencia que no lleva a ningún concepto, que

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.291

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.291 Subrayado del autor

permanece ciegamente experiencia.”¹ El amor no puede ser reducido a una relación de conocimiento en donde debemos añadir lo afectivo, el amor no aprehende nada, como la caricia, no llega al concepto. El amor no puede fijar su objeto, ni tampoco lo puede proyectar hacia un mundo posible, su movimiento va más allá de lo posible. El amor está fuera de las coordenadas sujeto-objeto. La profanación no descubre lo escondido, sin dejarlo escondido: es misterio. Tampoco le da sentido a la experiencia, porque no encuentra en ella la significación, no hay sujeto que pueda darle sentido a esa experiencia, ni menos apropiarse de ella como alguien que pueda enunciarse en ella.

El amor queda fuera de una dimensión de conocimiento, no es la relación de un yo con un tú en la que “después de conocerse” dos sujetos se encuentran, se acoplan, reducen sus diferencias y agotan las posibilidades de lo imprevisto o de lo desconocido. Lévinas trata al amor fuera de la razón, fuera de toda relación cognoscitiva. El amor desentraña posibilidades que no se encontrarían en ninguna categoría teórica, no desemboca en un concepto, “va más allá de lo posible.”² Si está fuera de la razón, ¿queda recluida en el plano de la fe? ¿Fuera de la lógica, en ese más allá, diremos trascendente, de lo posible, lo milagroso? ¿Se convierte así en una experiencia religiosa?

f. Relación al rostro, relación amorosa y ética

Lévinas hace una diferencia entre la relación al otro a partir del rostro y la relación al otro a partir del amor. De la relación al rostro del otro se obtienen resultados y consecuencias más generales. Una de ellas es el precepto no matarás. La significación, el sentido del otro se desprende de esta relación al rostro viviente del otro, mientras que en la relación erótica lo que se obtiene es un misterio, un enigma, un deseo de infinito, de trascendencia. Es la consecuencia de una relación privilegiada que para Lévinas tiene el carácter fundamental de la feminidad.

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.291

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 292

En relación a la significación, el amor no es la modalidad por la cual aparece el sentido, incluso en la relación erótica no se podría develar el ser, la desnudez erótica sufre de una incapacidad fundamental para hablar y por ello el paso al acto. “La desnudez erótica dice lo indecible”¹. El dicho es equivoco, entre decir y no decir, entre la palabra y la renuncia a ella, entre significación y no significación. Lo cierto es que más allá de la desnudez el hecho primero de la significación se encuentra en el rostro y en ninguna otra parte. El sentido aparece en el rostro del otro. De este modo lo que Lévinas hace es poner en el fundamento al rostro, como la modalidad a través de la cual la significación aparece, para que mis comportamientos en relación a otro tengan sentido. Habría que retomar otros pasajes de “Totalité et Infini” para profundizar más en esta que es una idea central en la filosofía de Lévinas, sin embargo, podemos mantenernos por el momento con la idea que si existe un sentido para las acciones de un sujeto, esté sentido no provendría -así quisiera forzar decir a Lévinas- ni de una revelación, ni de una introspección. El sentido aparece sólo si mi acción, mi ser en el mundo, se ilumina por el rostro viviente de otro, es decir en tanto soy reconocido por un otro, el rostro como lo que no se cubre (por lo menos en la mayoría de las culturas) es esa desnudez que está presente ahí siempre.

Que la significación no provenga de un yo que da sentido, para que de lo real informe, o del murmullo anónimo del *il* y *a*, tengan sentido, no podemos recurrir a la relación amorosa. Sin embargo de la relación amorosa sí podemos obtener una premisa moral (“existiendo para otro, yo existo de otra manera que existiendo para mi –es la moralidad”²), es que la relación erótica es un momento privilegiado de la relación al otro: “ser para otro –es ser bueno.”³

De modo que la relación al rostro del otro es una vía de ingreso a la relación ética y su cimientamiento es la relación amorosa, que, como resultado, no obtiene un contenido, sino el deseo de lo misterioso. Sin embargo, en la relación erótica el paradigma del otro es la mujer

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.291

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 293

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.292

en tanto feminidad. Aquí pueden comenzar los problemas para Lévinas en la medida que confunda o no quede bien establecido una distinción que podría hacerse entre la estructura y función de la feminidad y quien encarne dicho rol. En tanto hombre Lévinas parece hablar a una mujer en vías de constitución, en tanto posición subjetiva, la feminidad describe un otro modo de aparecer más próximo al arte, más cercano a la belleza.

g. El eterno femenino

La feminidad es “simultaneidad o lo equívoco de esta fragilidad y de esta fragilidad y de este peso de no-significancia, más pesado que el peso de lo real informe.”¹ La feminidad se asienta en el equivoco, entre el peso y la fragilidad, evanescencia y desfallecimiento. La feminidad es una debilidad que no es ni compasión pura ni impasibilidad, se complace en la compasión, se absorbe (¿se detiene? ¿le basta?) con la complacencia de la caricia.

Lo femenino, el “Eterno Femenino” (las últimas palabras de Goethe en Fausto que han sido interpretadas como la atracción que guía el deseo del hombre hacia una trascendencia²) encarna el deseo metafísico del hombre.

Rostro y feminidad no son lo mismo. Con el rostro aparece la significación, el mandato y la prohibición moral, en la feminidad, en cambio, la significación está en referencia a una no-significación, a una cierta trastocación de ese sentido. La feminidad no da un nuevo sentido o un nuevo contenido a la relación ética, sino que la subvierte, la trastorna, la vuelve extraña. La significación en la feminidad se vuelve equivoca, no tiene un sentido preciso, hace alusión en el vacío, señala menos que nada.

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.287

² “Todo lo perecedero no es más que figura. Aquí lo Inaccesible se convierte en hecho, aquí se realiza lo Inefable. Lo Eterno-femenino nos atrae a lo alto”. *Fausto* p.404 ed. sudamericana.

h. La sociedad cerrada

¿Acaso en la desnudez erótica podría encontrarse la significación última? ¿Acaso el cuerpo desnudo del otro podría ser la clave que descifraría la atracción del hombre por otro? *Más allá del rostro*, el develamiento de ese cuerpo podría ser el modo por el cual podría encontrarse lo que permanece aún en la oscuridad. Pero no, la desnudez erótica no significa más allá, no es un nuevo paso desde la óptica del sentido. Esta desnudez significa en falso, no da nuevas pistas sobre el otro. Por el contrario, la desnudez erótica es silenciosa, anula las palabras, la aprehensión que no toca nada porque queda desprovista de su significación misma. La desnudez erótica no tiene una significación, y ésta no precede a la luz que pueda dar el rostro, la significación del rostro. La desnudez tiene las formas detrás de ella, ella proviene de un más allá de un porvenir, la desnudez no desaparece ni siquiera en el exhibicionismo. La indiscreción por su carácter no da luz.

En la relación erótica no hay un traspasamiento del rostro de la amada, es como si a través de ella fuera posible encontrar aquello que esconde el rostro, el develamiento como desnudez tan sólo da lugar a la turbulencia que no anuncia al verdadero rostro, al más verdadero, más real. Finalmente, en Lévinas la relación amorosa no consiste en un grado más intenso o más profundo del conocimiento del otro, tampoco determina las condiciones de la relación al otro porque la relación amorosa apunta a una ausencia, de lo no aún, de lo menos que nada, de lo que está esencialmente oculto. De un modo más sencillo podríamos decir que de la relación amorosa se podría esperar el conocimiento íntimo y profundo del otro y sin embargo lo que encontramos en ella es una confusión, un algo que permanece oculto que no devela su misterio bajo ninguna condición. En la relación amorosa no se descubre el rostro del otro para encontrarnos con su huella, invisible en lo social, sino que ese develamiento en tanto relación, basado en el amor, esconde un sentido que se escapa y permanece oculto. La alusión permanente a la “relación” sexual, es el telón de fondo de esta concepción del amor en Lévinas. En ella, bajo las sombras de una cultura y de condiciones que la sumergen y la oscurecen, no hay luz sobre lo que íntimamente une a un hombre con un otro, que por ser una experiencia sensible queda sin concepto, sin palabras. Se hunde en una complicidad que no resuelve el misterio que une a dos seres en su dimensión más expuesta, más desnuda. No hay desnudez más grande que la erótica en donde todo el cuerpo apunta al otro y que sin embargo no revela su secreto. Abandonarse al

otro en el acto sexual no da por resultado una entrega, no da la posibilidad de una posesión sobre el otro que anule la relación erótica.

La relación entre los amantes en la voluptuosidad da lugar a nuevas formas de relación. Lévinas dice que esta relación se resiste a la universalización, en el sentido que este lazo excluye a los amantes de lo social. Entre enamorados no existe el mundo social, la sociedad, el tercero, los enamorados parecen solos en el mundo. Entre amantes la intimidad se impone sobre las categorías de lo social, de las leyes de regulación del comportamiento del otro. Al afirmar esto el filósofo pone a la relación amorosa en una extraña posición que es sin duda de mucho riesgo. Una sociedad cerrada que queda fuera del orden social ¿acaso no termina por justificar hasta la violencia? ¿La reclusión amorosa no esconde todos los riesgos posibles? Lo que queda permitido por el amor puede dar paso a la ausencia de una regulación íntima de la pareja. ¿Por qué entonces la relación amorosa se ve coronada en las religiones con el atestiguamiento de los otros, de Dios o la Ley? ¿Por qué la unión entre un hombre y una mujer es un *contrato* matrimonial?

Este es un punto delicado de la reflexión sobre la relación erótica, Lévinas dice que este carácter de sociedad cerrada aparece en la voluptuosidad llamando a una intimidad. Intimidad que afirma explícitamente que no busca eliminar la libertad del otro, que no lo busca como posesión, pero en la que, sin embargo, existe todo el riesgo para que ello ocurra. En una sociedad de a dos las normas y valores pueden ser profundamente trastocados. No implica salir de esta reflexión filosófica si afirmamos que en la relación amorosa es donde más violencia puede existir. Lévinas congela un momento de la relación amorosa en la voluptuosidad y habla de ella como una soledad que no solo olvida el mundo sino que cierra su puerta a lo social.

El análisis de la voluptuosidad, el placer de los sentidos, unido particularmente al goce, lleva a Lévinas a formular que en ella el Otro permanece separado de mí. En la voluptuosidad no hay, por cierto, un punto común sobre el cual los amantes se pongan de acuerdo, o punto en común sobre el cual desarrollar cierta estrategia de acercamiento. En la voluptuosidad se resalta la particular asimetría que se produce entre los amantes, que no pueden reducirse a un plano común. Lévinas como hombre habla de la mujer como lo irreductible a un campo de posesión cualquiera. El goce implicado en la voluptuosidad no

puede ser asimilado, porque es entrega y don, y como tal es imposible la reducción a una “causa común”, por que entre amantes no hay igualdad posible. “El Otro, en la voluptuosidad, es yo [moi] y separado de mí [moi].”¹ Es que la reducción a una comunidad de sentido, en la relación de voluptuosidad es negación del otro como otro, es la pérdida de todo el placer posible que se obtenga de dicha relación, la meta de la voluptuosidad “no es la libertad domada, objetivada, deificada del Otro, sino su libertad indómita, que no deseo en ningún caso objetivada.”²

La relación amorosa aísla a los amantes del lazo social, como si estuviesen fuera del mundo. En la relación amorosa, hay que subrayarlo, no hay fusión, comunión, unión, totalidad. No es en ningún caso una relación de posesión. No habría voluptuosidad en la posesión. Pues la voluptuosidad encuentra su goce en la voluptuosidad del otro. Cualitativamente el amor busca engendrar, en la interrelación, en la transindividualidad, transsubstantización, engendra un hijo “más allá de todo poder sensato e inteligente.”³

El amor también puede ser egoísta, puede ser equívoco en cuanto trascendencia. Pues amar también es amarse a sí y por lo tanto retornar a sí mismo. “El amor no trasciende sin equívocos –se complace, es placer y egoísmo de dos.”⁴ Pero su carácter más enigmático tiene que ver con el deseo de un hijo. El hijo es al mismo tiempo otro y yo mismo, es separado, podrá llegar a ser autónomo, pero al mismo tiempo es la proyección de los deseos irrealizados que a través del él podría cumplir por procuración.

i. La paternidad

En la fecundidad, en el hecho de tener un hijo, se muestra que lo que se devela amorosa no es un yo interior, el rostro no es la fachada de un tesoro interior, sino que lo que se descubre

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 297

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 297-298

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p. 298

⁴ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.298

es a un otro, a un hijo. En la fecundidad no se descubre un secreto, la profanación que viola (lo sagrado) no descubre, ni se acerca a categorías más profundas de la identidad. En la fecundidad hay una relación trascendente a un otro. “El yo [moi] es, en el hijo, un otro”¹.

El deseo metafísico de infinito, podríamos decir, se ve realizado, en el engendrar un hijo. Lévinas pone el acento en el hecho de tener un hijo, pero quizás deberíamos precisar que esto se debe relacionar más con el hecho de *desear* un hijo en la relación amorosa. La trascendencia, la trans-sustancia tiene lugar como hijo. Se trata de algo totalmente nuevo que no puede ser ni siquiera entrevisto en su dimensión más radical antes de la experiencia concreta del hijo.

La paternidad para Lévinas es –como ha sido toda la tendencia de este capítulo- el movimiento ambiguo de una identificación a sí pero también, y al mismo tiempo, una salida hacia el Otro. Identificación (deseo narcisista en psicoanálisis que tocaremos más adelante) y alteridad. Es otro yo extranjero a mi, pero ese mismo yo requiere de una cierta autonomía que permita el acceso a su propia subjetividad. Es un yo autónomo porque como relación amorosa escapa a la lógica de la posesión, es extranjero porque escapa a los proyectos y proyecciones depositados por el padre. Para Lévinas el necesario encuentro con el Otro femenino (para engendrar un hijo) es la marca de una imposibilidad de poseer al niño, es el trazo que designa la imposibilidad de someterlo a todos mis poderes.

Aquí se encuentra una crítica profunda a la identidad en Lévinas, porque lo que demuestra la fecundidad, es que la trascendencia se realiza como un otro fuera del yo. El yo es el soporte de la identidad, es el asiento de los poderes y de la voluntad, y su trascendencia en cuanto deseo metafísico se realiza en una relación de exterioridad radical. Como infinitud el hijo es la juventud renovada, porvenir absoluto y tiempo infinito, “articula el tiempo de lo absolutamente otro.”²

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.299

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.301

En la fecundidad el yo trasciende el mundo de la luz, del conocimiento, de la posesión, para ir a otra parte. No hay captación, aprehensión en la relación de fecundidad. Es una relación que tiene como punto de partida el yo, pero su horizonte se despliega hacia el infinito. La salida de lo mismo, la salida del Uno –que parece ser el problema de la sociedad actual, que es, insisto, problema contemporáneo, fuera de las coordenadas de la religión, no se resuelve en un más allá suprasensible, no es cielo, ni luz- es hijo en la fecundidad. La trascendencia es entonces una experiencia concreta con la cual se topa el hombre y puede con ella dirigirse a un otro, exterioridad radical, relación con el ser infinito. La relación con la alteridad tiene implícita la bondad, el reconocimiento de la alteridad es salida de sí mismo presuponiendo el bien. El Deseo metafísico, proyecto de “*Totalidad e Infinito*” se realiza a través del hijo, no porque se satisfaga en la fecundidad, sino por que lo que engendra como ser separado, es Deseo.

C. EL SUJETO LEVINASIANO, ALGUNAS CONCLUSIONES

El resultado de esta reflexión lleva a repensar la subjetividad y a hacer una nueva crítica de ella. Aquí uno encuentra que hay un *descentramiento* del sujeto en tanto la búsqueda no puede reducirse en el yo. En la relación erótica la orientación es del todo opuesta al “conócete a ti mismo”, en ella hay una dirección que sitúa su búsqueda excéntricamente. La crítica recae entonces en todo tipo de tecnología, procedimiento y finalmente de filosofía que tenga por función el encuentro con lo profundo de si mismo, con la interioridad. Quien mira hacia adentro termina en una especie de vacío, de sin sentido, en lo que define Lévinas como hartazgo de sí mismo, un cierto colapso de lo Mismo, la totalidad tiene como condición su imposibilidad de cierre. La subjetividad en el Eros es una modalidad en la que hay una apertura hacia lo que es extranjero y misterioso. No cabe duda que esta experiencia puede ser asimilada a una experiencia religiosa. Lo que es más notable es que con la reflexión de Lévinas se abre una posibilidad de salida del sí mismo y que esto puede hallar su expresión concreta en la relación amorosa.

En el Eros, en la relación erótica, lo que se impone es la relación con un *Deseo de infinito*, que tiene como característica que se dirige a un porvenir para nada seguro, ni determinable,

porque es un futuro de lo que no es todavía, lo que no es aún, lo no proyectable, que por definición es indeterminable, inaprensible, queda afuera de la intencionalidad.

La subjetividad en la relación erótica está arrojada hacia fuera, tiene por dirección el otro, no para apropiárselo o llevarlo a mis propios dominios, sino para trascender como deseo en la fecundidad. De cierto modo la subjetividad se realiza en el pensamiento levinasiano en una especie de *viaje sin retorno*, en un viaje eternamente de ida que no tiene fecha de regreso ni destino preciso. Esta dirección halla su realización en la fecundidad, punto en el que habiendo anudado el más acá de la necesidad y el más allá de la necesidad engendra a un hijo que se desliga de todos mis poderes, de mis anhelos. La tesis de Lévinas sobre la fecundidad está cruzada por la idea de una paternidad que es en cierto sentido una parte del yo, pero que al mismo tiempo se desliga completamente, que engendra en el sentido que da libertad y autonomía al sujeto-hijo. La subjetividad en el Eros impulsa la *salida de la identidad del yo*, y es lo que Lévinas refiere con la mitología clásica que inspira el movimiento opuesto, la salida de sí difiere radicalmente de la desdicha de Narciso y del anhelo de Ulises. Lévinas quiere mostrar que en la estructura de la relación erótica se encuentra un principio completamente exterior al yo y que se distingue radicalmente incluso de todos los intentos anteriores de la filosofía, psicología o sociología que ven en la subjetividad la obra de un principio que al final no es tan exterior como ellos proponen. Por ejemplo, pone al inconsciente freudiano como una estructura, que a fin de cuentas, como el daimon de Sócrates o lo social en Durkheim “hablan –afirma Lévinas- desde el fondo del yo y lo guían.”¹

Dos son los problemas que Lévinas levanta aquí y que hay que subrayar para luego abrirlos a su discusión: la paternidad y la estructura de la identidad de la subjetividad.

La paternidad está rodeada de una serie de elementos contradictorios entre sí, y esto ya debería resultar evidente en este momento de la elaboración de la reflexión erótica en Lévinas, que generan una cierta tensión. En la paternidad el hijo es posesión en cierto sentido (“es mío”), pero es yo, en un sentido que no permite acoplarse perfectamente a su destino, no conforma

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.305

una identidad en la paternidad. Con la paternidad “el sujeto no es solamente todo lo que hará”¹ es decir que hay algo que queda fuera de sus poderes, lo trasciende como individuo, algo que es por tanto futuro inalcanzable. No es una relación sujeto objeto, no es una relación que pueda ser apropiada a través del conocimiento, es un otro sí mismo que se desprende de toda posesión. La paternidad es “la alteración e identificación por la fecundidad –más allá de lo posible y del rostro.”² En la paternidad el deseo no encuentra su límite, o su satisfacción, se mantiene como deseo y en tanto tal es, para Lévinas, bondad.

Respecto a la estructura de la identidad en la subjetividad, Lévinas reconoce, cómo comúnmente se toma al yo como el centro y el lugar en el cual esta categoría se realiza. A pesar que existan intentos por mostrar que en el sujeto el yo no es el lugar de donde pueda proceder toda su riqueza, Lévinas sostiene que este esfuerzo no hace sino esconder detrás del yo otro yo, así como ocurriría en el psicoanálisis, donde detrás del inconsciente se esconde otra conciencia, como si se tratara de una segunda conciencia más fundamental pero con la misma lógica. Lévinas toma del psicoanálisis el objetivo de hacer consciente lo inconsciente, lo que equivale a reducir –evidentemente- todo al campo del yo y la conciencia. Debemos detenernos en esto más adelante, pero la crítica levinasiana es fundada cuando lo que se llama exterior al pensamiento –y aunque sea fundamento- se redirige a lo ya sabido y consabido. Un psicoanálisis de esas características tampoco descentra al sujeto del yo y por lo tanto la crítica es válida. Para Lévinas este motor exterior permanecerá en este caso exterior como hijo, será un otro sí mismo, un otro irreducible, una exterioridad que se muestra radicalmente exterior. No hay un yo detrás del yo, que aunque enemigo del yo, es siempre reducible a sus propias coordenadas. En el hijo aparece la categoría fundamental del principio de exterioridad que formula Lévinas “Es en tanto que sí mismo precisamente que el Yo, por la relación con Otro [Autrui] en la feminidad, se libera de su identidad, puede ser otro a partir de sí como origen.”³ Lo que creo que debe

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.305

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.305

³ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.305-306

subrayarse es la idea de una liberación del Yo, y que esto implica seguir en la orientación del deseo de lo infinito, así como que la identidad pueda ser vista como una prisión sobre la cual se fundamenta una dirección opuesta a la bondad. Salida del egoísmo, no hacia lo social o la colectividad necesariamente, sino hacia la paternidad. Positividad de una relación sin posesión, trascendencia al tiempo del otro, al futuro sin mí.

DESDE EL PENSAMIENTO DE LÉVINAS

De lo Mismo hacia lo Otro, de la identidad a la relación erótica, del aislamiento del existir a la relación amorosa. Del *il* y *a* al existente, de la evasión a la existencia. Son los pasos que se pretenden dar aquí, desde del pensamiento de Lévinas.

Me parece que las bases del pensamiento del filósofo nos permitirán de ahora en adelante proponer algunos problemas que tocan a las ciencias humanas y en particular a la psicología y al psicoanálisis. Quiero trabajar los discursos que se construyen y que nos constituyen, orientan nuestros problemas, suscitan nuevos actos. Me interesa por eso trabajar el estado en que se encuentra el psicoanálisis para pensar la relación al otro. Lo que se propone para la reflexión es saber si el sujeto del psicoanálisis efectivamente tiene aperturas o fisuras que den espacio para pensar al otro.

Creo que lo urgente de tratar aquí con estos temas es saber si el hombre está condenado a la soledad, si el hombre no puede pensar más allá de los límites de su piel, si acaso toda la economía, política, la justicia no tiene otro fundamento que el placer individual –volviendo incomprensible toda manifestación amorosa y social- o bien podemos pensar la o las modalidades a través de las cuales el hombre se abre al otro. Pensar si la existencia no tiene otro fundamento que el enriquecimiento, el perfeccionamiento de cualidades interiores la adquisición de nuevos conocimientos, o bien, preguntarse el por qué de la unión tan “poco saludable”, tan poco apacible, el estremecimiento ante la relación amorosa. Por qué una y otra vez, lanzarse al vacío de la relación amorosa y arriesgarse al resultado de una ecuación imperfecta. “Un mundo feliz” como del de Huxley donde el deseo no participaba y solo había cabida para el placer resolvía esos problemas y sin embargo para cualquier hombre resulta una imagen siniestra del futuro. Una sociedad del futuro no se imagina sin el desorden y caos –los estragos- que la relación amorosa enciende en cada amante.

La importancia radica en pensar si existen discursos que nos permitan pensar sobre la relación al otro, si se podría inaugurar una práctica que tenga por fundamento la exposición

del sujeto al otro. ¿O acaso toda tecnología del hombre debe apuntar a un refuerzo del yo en los límites de la piel?

Las relaciones humanas ¿a qué están sujetas? ¿Cómo entender la unión o desunión entre los hombres?

Para pensar este problema propongo considerar el estado de guerra y la relación erótica. En la violencia el hombre pone en cuestión al género humano. La relación amorosa, en cambio apunta hacia un enaltecimiento del otro. Parecería que la violencia está en contraposición al amor. Sería un error pensar la violencia como separación y en cambio el amor como fusión. Intentaré trabajar la hipótesis que todo estado de violencia radica en un anclaje sobre la identidad y que su permanencia cerca de su núcleo es el fundamento para el estado de guerra. Y que el deseo deberá permitir la relación entre el sujeto y el otro sin anular la separación.

En los capítulos anteriores el problema radicaba en poder exponer el pensamiento levinasiano, en darle un sentido a la luz de la comprensión que pude darle a su obra, se trataba de interpretar y atravesar su obra, marcar una cierta experiencia de ella. ¿Qué me permitirá seguir avanzando? Una manera de seguir avanzando es a través de la problematización que puede resultar de la lectura de los textos psicoanalíticos. Será una tarea entonces de esta tesis demostrar que tanto desde el pensamiento de Lévinas y desde el psicoanálisis de Freud y de Lacan se impone una misma encrucijada, y que esta refiere a la antinomia Identidad – Eros, Mismidad y Alteridad.

Pero lo que no se resolverá tan fácilmente la relevancia y el sentido del problema. Y esto no puede tener sino como anclaje en la subjetividad y el pensar sobre el sujeto. Quiero decir, que inevitablemente el pensamiento requiere de una apropiación subjetiva que denuncie una posición. Ser tomado por el discurso. Pensar el pensamiento que piensa, que *se* piensa, responder a una inquietud fundamental ¿por qué la relación amorosa?

SUJETO Y DESEO: ENCRUCIJADAS Y APERTURAS

La relación amorosa, los vínculos creados por Eros y el amor, podrían pensarse como relaciones ajenas al pensamiento filosófico. Sin embargo, Lévinas hace un intento por ponerlos en un lugar privilegiado de su pensamiento y realiza tanto un detallado análisis fenomenológico –en su modo de apropiarse de ella- como una serie de discusiones que intentan poner en relieve las consecuencias que tiene para el sujeto y las relaciones intersubjetivas pensar la experiencia de la relación amorosa. Eros es la figura a través de la cual Lévinas puede ponerse en oposición a la filosofía que identifica por su pasión a la reducción de lo Otro en lo Mismo, dando así, una posibilidad de pensar la exterioridad.

Las ciencias humanas han tomado a la relación amorosa como un objeto de estudio científico, operacionalizando sus variables para volverla incluso una realidad empírica, medible, predecible y controlable. Ella ha sido tratada como una forma de relación que se puede describir, normar e incluso prescribir. Se encuentran a menudo publicaciones que tocan estos temas, encontramos recomendaciones, guías, inclusive a través de la relación amorosa se distingue salud y enfermedad. No hay revista de circulación masiva que no tenga en sus páginas una publicación acerca de la manera en que deberíamos amar, o bien un cuestionario que ponga a la luz nuestros secretos amorosos.

Casi no podría entenderse la obra del poeta si ésta no tuviera su referencia al amor, si no estuviera en él contenido una cierta forma de sentir, de dirigirse, de hablar sobre lo que significa ese extraño lazo que lo une con los otros, que al mismo tiempo lo desgarra, denunciando la irremediable separación.

En este territorio extraño, desconocido, a todas luces imposible de transmitir a pesar del intento de muerte del amor por parte de la psicología (con sus normas de bien vivir y amar), en este mar innavegable, profundidad de lo misterioso, un intento de hablar y tematizar conduce al inevitable riesgo de no hablar más que de una experiencia personal, única e incomunicable.

Al parecer, hoy en día, no hay ya mucho cuestionamiento de si la verdad tiene un sentido o al menos un horizonte y no importa si nuestros conocimientos son o no reales. Tampoco es

muy relevante que tengamos un patrón acerca de lo que consideramos bello, lo que es, en rigor, arte. Del mismo modo, los valores, los principios éticos, tampoco pueden ser considerados como universales, y todo intento de regular demasiado la vida del individuo es entendido como una suerte de totalitarismo. El escepticismo se apodera de la experiencia moderna del sujeto, recubre nuestro devenir sobre un pesado manto de desconfianza. No importa pues, definir la verdad o la falsedad de nuestros conocimientos, de lo que llamamos bello, ni de lo que consideramos bueno, pues la respuesta general apunta a que eso sólo podría encontrarse en *cada* individuo. La verdad no haya su sustento más que en la materialidad de sus resultados (producción, dinero, cambio de conductas), lo bello es posiblemente lo que tiene un valor mayor por sobre las otras obras, lo bueno es lo que no afecta ni toca al individuo en su libertad de producir (ejemplo claro para la experiencia nacional es preguntarle a los economistas si las guerras podrán tener alguna consecuencia sobre nuestro consumo y por lo tanto sobre la sensación que tengamos de seguridad y bienestar). Un hecho noticioso, un gran atentado, y una gran guerra es la que tiene su repercusión, la que vuelve inestable a las bolsas, la que afecta la “confianza” de los mercados.

En un contexto, como el descrito, volver a la pregunta sobre las formas en cómo nos relacionamos con el otro puede ser una importante puerta de entrada a la consideración de la experiencia moderna de subjetividad. El intento por fundar las relaciones humanas en experiencias aún tematizables –fuera de las utopías- como la del amor puede ser un giro, un importante resorte a nuevos modos de ligarse al otro.

En el centro de esta reflexión propongo tomar del psicoanálisis lo que esta disciplina ha podido reflexionar sobre la dinámica del amor. En esta búsqueda me parece importante advertir que lo que interesa, en este caso, es tomar los conceptos psicoanalíticos referidos al amor para dar cuenta de un sujeto psicoanalítico y con ello desviar y evitar toda posible tentativa de justificar filosóficamente su teoría o su técnica, y por otro lado será importante señalar que no se trata tampoco de ocupar los conceptos psicoanalíticos para hacer un psicoanálisis de la filosofía o de Lévinas como autor.

Lo que me parece más notable del psicoanálisis es que en su versión freudiana y lacaniana hay una problematización acerca del estatuto del sujeto (su identidad), su alteridad y la

relación erótica o amorosa. El fundamento de la técnica analítica es la relación amorosa o de transferencia, y los problemas mayores con los que se confronta día a día tienen que ver con la dificultad que tiene el hombre para amar.

En el contexto de la presente tesis puede ser sumamente arriesgado tratar de aproximar dos visiones tan distintas y heterogéneas como son las del psicoanálisis lacaniano y la filosofía de Lévinas. Si bien es posible encontrar que estos dos autores estrictamente contemporáneos (Lacan nace en 1901 y Lévinas en 1906) una multitud de temáticas que son comunes (alteridad, feminidad, deseo, goce, crítica de la identidad, entre otros) esto no puede implicar más que una homofonía¹ o semejanzas sólo aparentes. A pesar de que se ocupan de temáticas relativamente comunes, ni uno ni el otro se dirigen la palabra. El diálogo entre ellos –aparentemente- nunca se produjo, existiendo un material relativamente limitado y reciente que busca establecer una conexión o una confrontación.

De partida, es bastante conocida las enormes reservas de Lévinas acerca de la psicología y con ello del psicoanálisis también. Encontramos en numerosos pasajes de su obra su referencia al psicoanálisis casi siempre para hacer una crítica o para mostrar los límites de su reflexión. Adicionalmente me parece que la forma en cómo trata al psicoanálisis Lévinas lo hace de una manera tal, que mostraría un cierto desconocimiento o silenciamiento de lo que Lacan estaba trabajando en la misma época que él. Hasta el momento podría afirmar que no hay ninguna referencia a Lacan en la obra de Lévinas. Del mismo modo Lacan parece no detenerse, ni mínimamente, en la filosofía de Lévinas, no hay ninguna referencia a su nombre, ni a un concepto que le pertenezca. Lacan estuvo siempre más cerca de los textos clásicos, de los griegos antes que los religiosos, y su uso de la filosofía está directamente ligado al trabajo psicoanalítico. Lacan no hace una producción filosófica aunque puede ser leído filosóficamente.

¹ Assoun, P-L, *Le sujet et l'Autre chez Lévinas et Lacan* p.127 « El otro y su sujeto son quizás, en último análisis simples « homónimos », pero esta homonimia es decididamente el índice de un acontecimiento secretamente homológico que se trata aquí de actualizar”

A pesar de la distancia señalada creo que podrá ser útil para el objetivo de la tesis presentar el trabajo de algunos de los conceptos –inicialmente homófonos- psicoanalíticos, desprendidos del pensamiento de Lacan para poder enriquecer nuestra reflexión que apunta a un entendimiento de la relación amorosa.

En este contexto quisiera tocar la caricia, desprender la noción de deseo, separar al otro, profundizar sobre el drama de la identidad y su opuesto radical: esto es, lo totalmente Otro.

A. LA IDENTIDAD

La identidad tiene algo de siniestro.

La identidad evoca una escena de terror, una imagen de un cuento en que se relata cómo la vida, los lugares que antes eran seguros ahora son peligrosos y las personas en que depositábamos nuestra confianza se vuelven inesperadamente extrañas. Aparece un nuevo rostro de la persona amada que nos inquieta y nos preocupa, una mirada que desconocemos. Una buena película de terror o cuento ocupa este recurso, muestra a amigos y amados con una nueva mirada, una mirada que esconde un peligro antes nunca entrevisto. Los rostros se vuelven irreconocibles...

Freud intenta definir y situar esta sensación estética de algunos cuentos de terror y lo describe así: "... lo ominoso [siniestro] es la puerta de acceso al antiguo solar de la criatura, el lugar en que cada quien ha morado al comienzo, "Amor es nostalgia", se dice en broma, y cuando el soñante, todavía en sueños, piensa acerca de un lugar o de un paisaje: "Me es familiar, ya una vez estuve ahí"... "lo ominoso es lo otrora doméstico, lo familiar de antiguo."¹

El eterno retorno de lo igual dirá también Freud a propósito de la dirección hacia lo cual apunta lo siniestro, lo ominoso. La muerte dirige una y otra vez lo orgánico hacia lo inorgánico.

¹ Freud, S. "Lo ominoso"(1919) en *Obras Completas* T. XVII Ed. Amorrortu 1999 p. 244

Lo siniestro, lo lúgubre, lo de mal agüero, son un cierto tipo de experiencias estéticas que Freud analiza para mostrar la particularidad de ciertas producciones literarias que son capaces de producir un extraño sentimiento en donde lo que antaño era familiar ahora se vuelve extraño. En francés: la *inquiétant étrangeté*, la inquietante extrañeza de lo que alguna vez fue conocido. Lo extraño, lo desconocido. Extraño, otro. Alteridad.

Toda una corriente de pensamiento actual nos quiere conducir por terrenos conocidos, en los más distintos niveles. Desde un punto de vista sociológico se nos invita a reconocer “nuestra” identidad, lo que hemos sido, lo que somos, lo que seremos. Desde un punto de vista psicológico se plantea –incluso para definir la salud- una adecuada resolución en el examen de lo que nos pertenece y nos identifica. Desde la biología lo extraño a una comunidad biológica puede ser considerado como una amenaza, porque lo desconocido puede amenazar la evolución de los individuos de la especie. El temor natural de lo desconocido evita encontrarnos con los peligros, con los predadores.¹ Filosóficamente nos reenvía al famoso “conócete a ti mismo”.

Una adecuada definición de nosotros mismos, del yo, es una premisa (o al menos lo que habitualmente se piensa) para precisar un futuro y una orientación. Una adecuada descripción de lo que somos nos permitirá reconocer el cuerpo extraño y posicionarlo afuera.

La identidad define una pertenencia: lo mío y lo propio, lo ajeno y lo prestado. La identidad define un territorio: lo que está adentro y lo que está afuera, una habitación o una invasión. La identidad define una nación: el ciudadano y el extranjero. La identidad es lo mismo. La identidad se opone a la diferencia.

La experiencia ominosa o siniestra descrita por Freud me parece un interesante punto de partida para problematizar el tema de la identidad. El primer problema con que toparemos es sobre su definición, luego sobre la diferencia que debería plantearse con el término

¹ En psicología una corriente actualmente en boga, de raíces darwinistas, propone que el temor ante lo extraño es el resultado de la evolución de la especie y que protege a los animales contra sus depredadores naturales. Ver Bowlby

identificación que alude a un proceso psíquico estudiado por el psicoanálisis. Mi énfasis se dirige a un cierto estado o situación del sujeto de nuestra sociedad actual. Quiero introducir la “inquietante extrañeza” que puede producir este intento de definición de un yo o de un nosotros mismos. La experiencia moderna del sujeto creo que refiere incansablemente a esta extrañeza del “quién soy”. Me parece relevante porque creo que el sujeto moderno está en condiciones de cuestionarse incluso acerca de la pureza de sus intenciones: ni su voluntad, ni su pensamiento lo guían hacia donde tenía previsto. La guerra, el dolor, el sufrimiento propio o ajeno, pone en entredicho el ideal de paz o felicidad. Si realizamos un análisis de nosotros mismos nos encontramos que actuamos y hacemos fuera de toda intención conciente y voluntaria. Las palabras se nos escapan de la boca. El sujeto moderno –creo- no puede reconocerse más a sí mismo. Atado a un cuerpo, pero extrañado de lo que ha sido y de lo que es. El sujeto moderno no se guía por ideales colectivos, no tiene ideología y la religión en retirada aumenta su sensación de incertidumbre. Entonces ¿quién es este sujeto? ¿Qué es este sujeto? Parece que el sujeto se ha constituido en torno a una barrera entre él y el objeto, entre si y el otro y sin embargo no logra distinguirse de sí mismo, ni en sí mismo.

A propósito de ciertos efectos de la literatura sobre “las cualidades de nuestro sentir”¹ que suscitan en el lector el sentimiento ominoso o siniestro, Freud recuerda que probablemente estos sentimientos encuentran su comprensibilidad psicológica en la medida que nos damos cuenta que algunos cuentos (como los de Hoffmann) nos llevan a experimentar ciertas perturbaciones del yo. Esta perturbación alude a “un retroceso a fases singulares de la historia de desarrollo de sentimiento yoico, de regresión a épocas en que el yo no se había deslindado aún netamente del mundo exterior, ni del *Otro*.”² Hay, al menos, dos ideas que pueden ser desarrolladas a partir de aquí desde el punto de vista psicoanalítico de la identidad. En primer lugar, la identidad es vista como un proceso y un desarrollo, en segundo lugar, resalta el papel que tiene lo exterior y el Otro en su constitución. Es

¹ Freud, S. “Lo ominoso”(1919) en *Obras Completas* T. XVII Ed. Amorrortu 1999 p. 219

² Freud, S. “Lo ominoso”(1919) en *Obras Completas* T. XVII Ed. Amorrortu 1999 p. 236
El subrayado es nuestro.

relevante que para Freud ese Otro sea con mayúscula, quizás en ninguna otra parte de su obra se encuentre una referencia a la alteridad con mayúsculas, designando su prioridad y su estatuto.

Introducir el problema de la identidad con el sentimiento estético de lo ominoso es entonces una manera de suscitar la inquietud en el lector a partir de la posibilidad de este encuentro consigo mismo, que es una búsqueda con lo “otrora conocido”, lo que fue familiar pero que ahora se vuelve una fuente de un inquietante extrañeza, fuente de algo siniestro.

Creo que es válido plantearlo así en la medida que pueden hallarse algunas correspondencias entre la lectura que puede hacerse de la reflexión levinasiana de la identidad y la lectura psicoanalítica.

El deseo metafísico de trascendencia va a ser la vía por la cual Lévinas reflexionará acerca del estatuto de lo Mismo y de lo Otro. En este contexto la identidad va a ser criticada por Lévinas aludiendo a ella de distintas maneras: como una “egología”, como una “negra claridad”, como guerra.

La tesis respecto a la identidad en este trabajo es la siguiente: la condición de posibilidad de la guerra tiene en su fundamento el *anclaje y orientación* hacia la identidad. Tanto la guerra entre los pueblos, como la de los individuos desgarrados en su infelicidad o alienación (léase neurosis). La introducción a “Totalidad e Infinito” está marcada desde sus primeras páginas, en la antesala de su libro, en “la palabra del prefacio que busca atravesar la pantalla tendida entre el autor y lector...que consiste en... desdecir el dicho” -que aunque sea como el prefacio de otro libro, que aunque intento de exégesis del libro- nos pone en el clima de su reflexión: “¿La lucidez –apertura del el espíritu sobre lo verdadero- no consiste en entrever la posibilidad permanente de la guerra?”¹ “El ser se revela como guerra... la guerra no afecta solamente como el hecho más patente, sino como la patencia misma –o la verdad- de lo real”². Las primeras palabras del prefacio, nos ponen ante un contexto de

¹ Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.5

² Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971 p.5

guerra, de lucha fratricida. La tesis levinasiana es de más largo alcance porque incluye aquí una crítica a toda la filosofía y su incapacidad para pensar “de otro modo que ser”. En el contexto de la tesis me interesa centrarme en lo que la identidad colabora a esta posibilidad permanente de guerra.

a. ¿Por qué la guerra? La identidad en las ciencias sociales

Me parece que abordar el tema de este modo permite añadir a toda una serie hipótesis sobre la guerra un elemento menos considerado. Las estructuras del poder, la fuerza de la economía, los instintos o las pulsiones son los elementos que comúnmente han hecho reflexionar al hombre sobre el por qué la guerra.

En un intercambio epistolar célebre entre Einstein y Freud se preguntaban acerca de las condiciones que podrían evitar el estado permanente de guerra¹ y sobre la pertinencia de crear una “liga de las naciones” es decir, sobre el estatuto que tendría nuestra actual Naciones Unidas.

La respuesta de Freud a la invitación dada por Einstein fue que el imperio de la violencia parece coexistir con el hombre por su acuerdo con la naturaleza, “fundada biológicamente y apenas evitable en la práctica”² la violencia según Freud es insustituible pero desviable. La muerte del enemigo satisface las pulsiones de agresión, el placer de agredir y destruir. “Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia.”³

El psicoanálisis considera a la violencia no como una alteración, ni como una patología, la agresión no es una neo-formación del hombre, no es algo que se añade a las cualidades de un individuo. El conflicto en el hombre desemboca en la violencia, porque es

¹ “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra? Pregunta Einstein a Freud.

² Freud, S *¿Por qué la guerra?(1933)* Obras Completas Ed Amorroutu 2001 p.196

³ Freud, S *¿Por qué la guerra?(1933)* Obras Completas Ed Amorroutu 2001 p.192

constitucional, porque es parte del acervo biológico y cultural. Un hombre aislado usa la violencia para resolver sus problemas, el hombre en comunidad utiliza la justicia cuando acepta someterse a la violencia del derecho colectivo. Un hombre controla su agresión cuando es capaz de llevarla contra sí a través de la violencia de la razón.¹

Más allá de discutir acerca del estatuto de lo pulsional en Freud -que por lo demás podría resultar tan solo en un esfuerzo estéril ya que esto se vuelve en un asunto de creencia y de fe- lo que interesará será poner de relieve es lo que está en el fundamento de la relación al otro según Freud. ¿Qué es lo que vincula al individuo con el otro? “Hemos averiguado que son dos cosas las que mantienen cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento –técnicamente se las llama *identificaciones*- entre sus miembros.”² Separación e identificación son visto como antitéticas, pero reunidas para un mismo fin. Hay un problema aquí, la comunidad, la relación con el otro no tiene otra alternativa que el sometimiento a una violencia única a través de la identificación promovida por las pulsiones eróticas que buscan conservar y *reunir*. La explicación es bastante pesimista, el hombre se liga entre sí porque es igual, porque hace del otro lo mismo. Porque acepta la violencia institucionalizada y la iguala entre sus miembros. Toda la tesis reside, desde una primera mirada, en que la relación al otro se sella una violencia que no puede resolverse, sino por una violencia tercera. “Tótem y tabú” y el “Malestar de la cultura” resumen el pensamiento de Freud sobre el acontecimiento cultural. La idea central es la misma. Es lo que se conoce más del psicoanálisis en donde se postula el Complejo de Edipo en el fundamento de la constitución individual y social. La horda primitiva, así como la comunidad cultural, se construye a través de una “violencia incorporada”. Esto quiere decir que el hombre sólo y aislado nada puede hacer ante los embates de la naturaleza y ante los caprichos del padre, entonces la unión entre los hermanos, permitirá, a través de una violencia distribuida igualitariamente, vencer las fuerza que los oprime. Por ello la

¹ “Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón” Freud, S *¿Por qué la guerra?(1933)* Obras Completas Ed Amorrrotu 2001 p.196

² Freud, S *¿Por qué la guerra?(1933)* Obras Completas Ed Amorrrotu 2001 p.191

satisfacción pulsional del hombre es permitida en la medida que es regulada y distribuida, y esto no se puede hacer de otro modo que a través de la agresión dirigida contra sí mismo. Es el proceso de la identificación entre hermanos y a la ley paterna que permitirá entonces la comunidad. La prohibición que era exterior fue apropiada vía incorporación –“banquete totémico”- fundamento de la identificación, la identificación del otro como igual permitirá la aceptación de reglas compartidas. ¿Dónde queda Eros aquí?¹

La identidad se consigue a través de una serie de identificaciones. ¿Qué fuerza o qué lleva al hombre hacia la identificación?

Hagamos un pequeño desvío del argumento para incluir otro aspecto, un análisis sociológico, que puede dar nuevos datos y enriquecer el problema.

b. La mirada etnológica de la identidad

La identidad, es decir, la posibilidad de ubicar en el hombre un lugar de donde nace la responsabilidad y la moral es una adquisición histórica y no una forma constitutiva de las personalidad humana. Toda la tesis de Marcel Mauss gira en torno a este eje. “Se trata nada menos que explicarles cómo una de las categorías del espíritu humano -una de esas ideas que creemos innatas- ha nacido muy lentamente y ha crecido en el curso de largos siglos y a través de numerosas vicisitudes, de tal modo que ella aún es, hoy en día mismo, flotante, delicada, preciosa y que debe ser elaborada aún más. Es la idea de “persona”, la idea del “yo”. Todo el mundo la encuentra natural, la precisa en el fondo de su conciencia,

¹ Una tesis que va en una dirección muy similar respecta a la fundación del derecho y al poder de castigar moderno la encontramos en la tesis de Foucault, en donde sostiene que la regulación entre los hombres depende de la renuncia al interés individual por el bien común. El criminal es el que actúa en pos de su bien individual ignorando a los otros. La enfermedad del criminal radica en la imposibilidad de darse cuenta que saltarse las leyes de la comunidad atentan directamente contra sí mismo, porque traiciona el pacto primitivo y abusa del poder. Ver Foucault *Los anormales* (1999) Ed FDE 2000

equipada, en el fondo, de la moral que se deduce de ella.”¹ A partir de la observación de diversas culturas en la actualidad y también de la evolución de las ideas a partir de la tradición greco-latina Mauss llega a la convicción que el centramiento en el yo de la responsabilidad y la moral es una idea relativamente reciente. Que en muchos pueblos puede encontrarse todavía -e incluso en algunas manifestaciones de la moral y del derecho actual- la idea que la responsabilidad no se encuentra en correspondencia con la persona que porta el individuo sino en sus ancestros, en la comunidad o en el clan o en la colectividad. Que el nombre no es una estampa definitiva en muchas sociedades y por lo tanto no definen a la persona en el individuo. Sólo a partir de los griegos comienza a forjarse la idea que la persona es un hecho fundamental del derecho. Que la noción de persona se identifique con el yo y con la conciencia es tan sólo el resultado reciente de una lenta evolución.

¿A qué nos conduce una reflexión como esta? ¿En qué sentido se liga con nuestro problema de la identidad como guerra? La identidad aparece aquí entonces como una adquisición cultural, como una posibilidad de que el hombre se haga responsable de sus propios actos. Conciente, voluntario, libre, soberano, en los límites de la piel. Son nuevas cualidades que se añaden a la subjetividad y parece ahora más dueña de su destino. En efecto, la adquisición de una identidad propia permite que surjan nuevas clases de individuos. Los niños al tener un yo, aunque mínimamente desarrollado tienen derechos inalienables del momento que son personas. El padre ya no posee el cuerpo del hijo y la responsabilidad le es arrebatada por un mandato social, el niño ya no le pertenece al padre en la actualidad.

El yo está anclado al cuerpo, permite tener la idea de continuidad del existir, incluso a pesar de los numerosos cambios a los que está sujeto. Los límites de la piel definen lo que está dentro y lo que está afuera, delimita mi responsabilidad moral².

¹ Mauss, M “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de “moi”” (1938) en *Sociologie et anthropologie* Ed. PUF 1950 p. 13 traducción M.M.

² Sin embargo, hay un hecho que merece nuestra atención, es cierto que la responsabilidad penal se delimita en un cuerpo orgánico, pero ocurre que para evadir dicho deber se puede

Estamos acostumbrados a escuchar que es un gran logro el reconocerse en cuanto a la identidad que nos define, lo que la conciencia nos dice de nosotros mismos. Este es el punto sobre el cual quería llegar para trabajar la relación que Lévinas establece en torno a la noción de identidad. Para ello tomaré principalmente dos textos que nos permitirán trabajar el problema. Para comenzar, trabajaré el tema del cuerpo en Lévinas y luego llegaremos a hacer una crítica más general en el contexto de las ciencias sociales modernas.

Lévinas enunciará que la experiencia de nuestro cuerpo permite desprender una noción opuesta a la noción europea de hombre. La relación del hombre con el cuerpo nos podrá dar algunas pistas sobre el problema de la identidad.

Clarifiquemos un poco los pasos hasta aquí dados: el encuentro con el fondo de nosotros mismos, así como la adecuada definición de qué nos identifica es una experiencia siniestra y que se encuentra en el fondo del estado de guerra. La identidad hace aparecer de un modo bastante inmediato un cuerpo en donde se asienta una mismidad que permite el reconocimiento de lo mismo en la continuidad de los cambios. El cuerpo es desde donde nace toda reflexión sobre el yo y desde ahí nace la conciencia, la responsabilidad y la voluntad. Llegados al punto del cuerpo entonces estamos en condiciones de detenernos sobre lo que Lévinas quiere problematizar. Anunciamos: el cuerpo, esto es, en el límite, en los contornos de la piel, es la experiencia de donde parece partir la concepción de hombre poseedor de su existencia, dueño de su destino.

Una vez más: el hecho de poseer una identidad nace por la idea de cuerpo. La experiencia del yo se encuentra íntimamente ligada a un cuerpo en los límites de la piel. Un yo necesita de un centro de experiencia en donde situarse y poder observar los cambios. Se podría

esgrimir que el yo que habita ese cuerpo se encuentra enfermo o más precisamente alienado. Es decir, el sujeto no está ahí, o bien no tiene un yo como el de todos los otros. Lo que se castiga finalmente es el cuerpo, el encierro material no tendría porque limitar obligatoriamente al yo. Es una ambivalencia sorprendente. “Se pueden matar a las personas pero no a las ideas” es otra manera de poner de manifiesto la ambigüedad de la relación entre el yo y su cuerpo.

objetar la idea de una identidad colectiva, pero ella dependerá de la delimitación de un “cuerpo social o colectivo”, la nación, los ancestros, etc. ¿Qué relación tiene Lévinas con el cuerpo?

c. El cuerpo en Lévinas

Lévinas en su artículo de 1934 *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹ sostiene que el pensamiento filosófico hasta la actualidad ha sufrido una serie de transformaciones que sitúan al hombre en relación al mundo y al conjunto de lo real. En un recorrido sorprendente y rápido a la vez, pasa por distintas concepciones del hombre desde el judaísmo, el cristianismo, el pensamiento filosófico y político moderno hasta el marxismo en donde cada una resume una cierta posición del hombre ante el tiempo, la responsabilidad y la historia. Lo que nos interesará tratar es la tesis sostenida en este artículo en relación a la concepción de hombre a partir del examen que hace Lévinas de la “experiencia de nuestro cuerpo.”² A partir de ella seremos capaces de distinguir una concepción de hombre y la humanidad en él.

A propósito del concepto de raza Lévinas se pregunta sobre la relación del hombre al cuerpo. La identificación del cuerpo con un cierto concepto indisociable a él da origen a una idea de comunidad fundamentada en la carne.

¿Cuál es la relación que conserva el yo con el cuerpo? El primer examen que rinde el yo en cuanto a sus poderes y funciones es el de situarse en los límites de la piel. Cualquier alteración en este sentido constituye una grave confusión o difusión de la identidad. Sin embargo mientras más ausente el cuerpo, más libre se siente el yo en cuanto a sus poderes.

¹ Lévinas *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* Chaliier, C y Abensour, M *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas* Ed de l'Herne 1991 pp 154-159

² Lévinas *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* Chaliier, C y Abensour, M *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas* Ed de l'Herne 1991 p. 156

Lévinas realiza la siguiente reflexión: en el pensamiento tradicional el cuerpo es interpretado como un “objeto del mundo exterior”¹, si esto es así, desde Sócrates éste es un encadenamiento, un obstáculo, un impedimento a superar. En el cristianismo el cuerpo se encuentra en el origen de “la eterna extrañeza.”² Pero para Lévinas el cuerpo no es “solamente el eterno extranjero.”³ “El cuerpo no nos es solamente lo más cercano que el resto del mundo y el más familiar, no dirige solamente nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de las constataciones banales, está el sentimiento de identidad. ¿No nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo mucho antes que el florecimiento del Yo que pretenderá distinguirse?”⁴ Toda la tragedia parece centrarse en la ambigüedad que se suscita en la relación del cuerpo con el yo. La separación absoluta entre el yo y el cuerpo no solo no es posible, es impensable. La identificación absoluta del yo con el cuerpo es la enfermedad, el encadenamiento, la prisión, en definitiva el expansionismo y la guerra porque el cuerpo siempre es un límite demasiado estrecho respecto a su imaginación. El cuerpo enfermo reclama al yo su recuerdo y su compromiso, requiere de él sus cuidados y sus provisiones. Para que el cuerpo no hable, es necesario tapar sus necesidades, sus urgencias. Cuando el cuerpo habla, se impone a la voluntad del yo que quisiera abstraerse de él. El cuerpo enfermo inicia una tentativa desesperada por superarlo, “... ¿Y no es esta desesperación la que constituye el fondo mismo del dolor?”⁵ “... Habría en el dolor físico una posición absoluta.”⁶ ¿Y que podría decir Lévinas a partir de la tortura? La violencia física ejercida por alguien que se inviste del poder para poder dañar y actuar sobre el cuerpo sin respuesta de otro. Sobre un cuerpo a herir y violentar es

¹ Ibíd. p. 156

² Ibíd. p. 157 Subrayado nuestro

³ Ibíd. p. 157

⁴ Ibíd. p. 157

⁵ Ibíd. p. 157

⁶ Ibíd. p. 157

el modo¹ de poner de manifiesto esa posición absoluta. Lo que nos indigna de la tortura es la identificación del cuerpo con la idea, a tal punto llega la confusión “identitaria” del torturador que en Chile se torturó a niños para dañar el cuerpo del padre, esto es, las ideas o los proyectos –más inverosímil aún e inaudito: dañar el cuerpo por utopías- del padre².

“El cuerpo no es solamente el accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia –*su adherencia al Yo vale por sí misma*. Es una adherencia a la cual *no se escapa* y que ninguna metáfora podría hacer confundir con la presencia de un objeto exterior: es una unión de la cual nada sabría alterar el gusto trágico de lo definitivo.”³ Aquí nos encontramos ante un dilema que pone en tensión la necesidad del cuerpo con el deseo que lo supera y lo trasciende. El cuerpo arraiga, mantiene los pies sobre la tierra. Adherido a su realidad, el yo se identifica con él, sin embargo, lo desconoce, pretende mantenerlo olvidado, latente pero no presente. Lo trágico del cuerpo es que muestra la fragilidad, la dependencia obligada del yo a él, la incapacidad para ir a un más allá porque se aferra a los límites que el cuerpo le superpone. Lo pone frente a la muerte.

Hay toda una serie de fenómenos psicopatológicos que designan la alteración de la vivencia del yo y que aluden a los graves estados de confusión, de angustia y desesperación a los cuales pueden entrar el ser humano cuando los límites del yo se vuelven difusos. Entre ellos están la despersonalización, la desrealización, la escisión del yo, la mayor parte de los

¹ Que en Chile y en Latinoamérica fue tan utilizado y generalizado durante las dictaduras de gobiernos, en donde nada debería hacernos extrañar que fueran de derecha y nacionalistas, donde la intervención foránea era el peligro más combatido.

² A través de la consideración de esta situación extrema se puede afirmar que es un error identificar el cuerpo con la idea o con el yo. Y también la tesis opuesta que el yo se identifica con el cuerpo a través de los humores, la genética o la estructura fisiológica. No hay nada en el fondo del yo, porque el yo nace cuando se separa “virtualmente” del cuerpo. El yo deberá ser sostenido entonces como un “efecto de superficie” o proyección en un espacio virtual.

³ *Ibíd.* p. 157

fenómenos psicóticos (delirios, alucinaciones, etc.). Es que el funcionamiento del yo asegura cierta integridad sin la cual el hombre moderno parece caer presa de estados de gran confusión.

El cuerpo entonces da un sostén al yo. Pero al mismo tiempo la atadura del yo al cuerpo es la tragedia más grande en cuanto al concepto de hombre. El yo pierde la libertad y debe aceptar el encadenamiento que tiene al cuerpo. Las estructuras sociales dependen entonces de una raza aunque ella no exista. Encadenado al cuerpo el hombre renuncia a dudar, a pensar la diferencia entre los comportamientos y las ideas que ellos inspiran. Encadenado al cuerpo el hombre no es capaz de pensar en la verdad y con ello arrastra su posibilidad de dudar, de crear valores espirituales y de la sinceridad. “Encadenado a su cuerpo, el hombre rechaza el poder de escapar de sí-mismo. La verdad no es más para él la contemplación de un espectáculo extranjero.”¹

El hombre atado a su cuerpo compromete la universalidad y la cede por la idea de la expansión. “La voluntad de poderío de Nietzsche que la Alemania moderna reencuentra y glorifica no es solamente un ideal, es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista.”² “Quizás hemos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o tal punto en particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o tal dogma de democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa que está en juego. Es la humanidad misma del hombre.”³

La tesis que Lévinas sostiene es la que define que todo proceso que conlleve hacia una equivalencia de la identidad con el cuerpo, o bien, de un modo más general, más abstracto y provocativo, que la filosofía occidental da lugar al “mal elemental”, en la medida que ella no se protege de la posibilidad que “se inscriba en la ontología cuidadosa del ser.”⁴ Es lo

¹ *Ibíd.* p. 158

² *Ibíd.* p.159

³ *Ibíd.* p.159

⁴ *Ibíd.* p.159

que puede interpretarse a partir del desarrollo llevado hasta aquí, la identidad es el resultado de una abolición del otro, porque no requiere, en principio, de nada exterior a él para definirse, basta la mirada centrada sobre sí mismo. El otro necesita ser anulado porque perturba y hace difusos límites que se preferiría mantener a resguardo. La identidad es finalmente la renuncia del hombre a trascender, esto es, a pensar filosóficamente en la idea de universalidad.

La universalidad y la expansión son los términos que Lévinas contrapone para pensar el judaísmo respecto al racismo. Ante la pregunta sobre la identidad judía Lévinas responde que una de las características primordiales es que no es determinable, ni se puede fijar por algún concepto, “interrogarse sobre la identidad judía es ya haberla perdido.”¹ La identidad judía no es una forma de racismo porque según Lévinas lo que prevalece es la idea de hombre, de la humanidad en él. La característica del pensamiento judío es que haría de éste responsable “de todo el edificio de la creación.”² Aquí entonces lo que se debe resaltar es que la identidad no es el resultado ni del lugar de nacimiento de una persona, ni por su profesión, ni por nada a lo cual deba uno *adherirse* sino que la identidad desde el punto de vista filosófico lleva en sí la universalidad y con ello una reflexión sobre el hombre y más precisamente sobre la relación intersubjetiva y la relación ética entre los hombres; la humanidad del hombre.

Con el análisis de la relación al cuerpo del hombre nos encontramos ante una disyuntiva en cuanto a la orientación de nuestros estudios. La mirada hacia la interioridad conlleva un distanciamiento y un olvido de aquello que se encuentra fuera de sí. Es como un gran autoerotismo conducente a una imposibilidad fundamental que es el olvido del cuerpo. Interioridad, racismo y guerra hayan su íntima conexión por el sentido de esta búsqueda.

¹ Lévinas “Pièces d’identité” (1963) en *Difficile liberté* Ed. Biblio Essais Albin Michel 1976 p.85

² Lévinas “Pièces d’identité” (1963) en *Difficile liberté* Ed. Biblio Essais Albin Michel 1976 p 86

La reflexión de Lévinas sobre el nazismo fue conducida a través del análisis de la relación al cuerpo y la identificación en él, de ciertos rasgos que fundan una comunidad en exclusión de otras. La identificación del yo con el cuerpo hace perder la posibilidad de pensar en la universalidad. Aunque parezca un desvío en el razonamiento llevado hasta aquí el hecho que Lévinas haga la oposición entre universalismo y expansionismo, da una importante clave de lectura para sus textos. Paz y guerra se hayan en la misma correspondencia. Esto quiere decir entonces que la filosofía levinasiana tiene una orientación hacia la universalización o más propiamente hacia la humanidad del hombre, o más precisamente la humanidad del *otro* hombre. En el curso de su pensamiento encontramos más que nada una orientación, una búsqueda que tiene ese sentido, pero nada parecido a un descanso o a un punto de llegada. ¿Es la filosofía de Lévinas tan sólo una formalización (universalización) del precepto bíblico “Ama a tu prójimo como a ti mismo”? ¿Por qué la filosofía levinasiana apunta tan insistentemente hacia el otro?

A partir de la lectura de los textos de Lévinas no parece tan claro la crítica a la noción de identidad, pero creo que si este estudio puede resultar relevante para revelar las claves de problemas actuales es justamente dirigiendo o interpretando su trabajo de un modo tal que dé lugar a pensar en la labor que podría realizarse desde las ciencias sociales a propósito de los problemas que ella aborda.

Si en el tiempo de Lévinas el tema era el racismo y la guerra, en la actualidad me parece que una reflexión profunda debe producirse a propósito del tipo de problemas que intenta abordar y solucionar nuestras ciencias sociales. Después de la crítica Foucaultiana a las ciencias sociales como encarnación de ciertos poderes que regulan la sociedad, parece que todo el mundo está dispuesto a echar una mirada crítica sobre su trabajo: su metodología y sus objetivos. Sin embargo esto no se traduce necesariamente en un cambio profundo de su quehacer. Los males sociales ya no tienen una matriz de inteligibilidad única, ya no es el sistema político el que es cuestionado, no hay una lucha entre izquierda y derecha, entre sistemas económicos. Las desviaciones sociales son materia de una tecnología, pero no da origen a una revolución de los sistemas.

¿Qué están haciendo los intelectuales, los científicos sociales, con los problemas de nuestra cultura? Los problemas parecen tornarse individuales. La genética gana terreno.

d. “Sin identidad”

Ahora, pensemos en el campo de las ciencias sociales junto a Lévinas. En un artículo titulado “Sans identité”¹ resume que la crisis de las ciencias sociales modernas se debe a la dificultad de situar la humanidad del hombre, de un hombre que ya no se reencuentra más a sí mismo.

Lévinas parece reaccionar indignado ante la proclamación de las ciencias sociales de la muerte de Dios, dice que los que afirman esto lo hacen con “la tiranía del último grito.”² Si bien no es explícito deja entrever la desconfianza que le produce en él la idea de que la reflexión del hombre prescindiera de la idea de Dios. Claramente lo que a Lévinas no le interesa es rescatar una idea de Dios, pero sí la encarnación de éste en el rostro del otro. La crisis de las ciencias humanas es que ellas parecen haber llegado a un callejón sin salida, pues todos sus objetivos y razonamientos bien fundados por el bien del hombre se han vuelto contra él mismo. El fracaso de la ciencia -que creando métodos para controlar a la naturaleza, la destruye- muestra que la orientación a una búsqueda de nosotros mismos conduce a una dislocación de este sí mismo. Lo que quiere acentuar Lévinas es que el estudio del hombre no puede limitarse tan solo a una toma de conciencia porque “su muerte, su renacimiento, su transformación, se juegan, en adelante, lejos de sí mismo.”³ Es que el hombre no se reconoce más a sí mismo, su obra no corresponde con su intención, la miseria muestra que sus intenciones fracasan. Una reflexión sobre sí no ayuda al hombre de librarse de sus propios males.

De acuerdo con el pensamiento de Lévinas las ciencias sociales han situado toda su reflexión al interior del hombre. Pero todo lo humano parece ubicarse afuera. “Todo ocurre como si el Yo, identidad por excelencia, al cual remontaría toda identidad identificable, fallara a sí mismo, no consiguiera coincidir con él mismo... La interioridad no sería

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) en *Humanisme de l'autre homme* Ed Biblio Essais Fata Morgana 1972 pp.93-113

² Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid p.95

³ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid p.96

rigurosamente interior. *Je est un autre*. ¿No es la identidad ella misma, un fracaso?”¹ Me interesa subrayar la idea de fracaso en el proceso que conduce hacia una identidad. Que todo intento de búsqueda hacia un adentro o la revelación de las claves interiores al ser humano tienen el sello de la ruina, la pérdida total de todo referente con sentido o bien la adquisición es siniestra. Lo de antaño familiar se vuelve ominoso, fuente de peligro y extrañeza ante el mundo.

Quisiera insistir nuevamente en el problema que denuncia Lévinas respecto a la crisis de las ciencias humanas. Los impasses con que se encuentra el sociólogo, el psicólogo o el antropólogo refieren a un método que ha puesto en entredicho la participación del sujeto en el conocimiento. El ideal positivista aún extremadamente difundido, en la actualidad, en nuestras escuelas universitarias, comprende la anulación del sujeto para imponer su verdad de método. Me parece que Lévinas se ocupa reiteradamente, en parte importante de sus introducciones a sus artículos, de atacar el mismo punto: no se puede borrar de un plumazo al sujeto por la incorporación de un método que tiene sus pretensiones de verdad afirmados en una tiranía, como quien intenta tomar la última palabra. Las ciencias humanas han llegado a la constatación de un fenómeno que se reproduce en diversos niveles pero que tiene su raíz común. Se trata de la alienación en un sentido político o la angustia de un yo que no se reconoce en la obra, que no se encuentra en sus actos y el resultado de sus acciones culmina en un profundo despropósito.

Un pensamiento no puede prescindir del sujeto para dar lugar a nuevos saberes y conocimientos. Pero cuando el hombre se vuelca a pensar sobre sí mismo no encuentra fundamento a su saber, no parece estar seguro en qué se apoya finalmente su certeza. El despropósito humano no se anula –Lévinas no anuncia nada de este tipo- por un gesto que intentaría el recogimiento del yo en una interioridad desconocedora de su riqueza.

Yo es un otro es la manera en que Lévinas entenderá que la dirección de una respuesta no tiene que ver con un repliegue sobre las cualidades psíquicas de un individuo. La toma de conciencia reduce al hombre a una mónada aislada del mundo.

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid pp.97-98

Yo es un otro en Lévinas no quiere decir que el yo se *funda* en el otro. O al menos esa no es la dirección que quiere darle primeramente a la relación del yo con el otro. Ya veremos que esto tendrá significatividad para establecer relaciones con el pensamiento de Lacan sobre el Otro¹.

Yo es un otro es la manera que tiene Lévinas de enunciar y comprender que lo primero que debe situarse respecto a una tematización del sujeto es la dimensión de la *responsabilidad*. Existe una premisa en Lévinas que afirma que en la aproximación a otro se impone en dicha relación la responsabilidad que tengo y debo al otro y que es anterior incluso a cualquier compromiso pactado bajo cualquier situación presente. En el encuentro con “el huérfano o la viuda” –personajes bíblicos que toma Lévinas– en el encuentro con el otro, acontece que mi libertad se encuentra limitada, me obliga a renunciar a mí mismo. Es esta alienación primordial de mi identidad a la que no puedo renunciar porque es responsabilidad y, si se puede decir así, es parte de la estructura de la intersubjetividad.

“Ahora bien, en la aproximación a otro [autrui], en donde el otro se encuentra de golpe bajo mi responsabilidad, “algo” desborda mis decisiones libremente tomadas, se deslizó en mí *a mis espaldas* [à mon insu] alienando así mi identidad... ¿Es cierto que la fórmula de Rimbaud: “Yo es un otro”, significa solamente alteración, alienación, traición de sí, extrañeza de sí y sometimiento a este extranjero? ¿Es cierto que desde ya la experiencia la más humilde de aquel que *se pone en el lugar del otro* –es decir que se culpa del mal o el dolor del otro –no es animado del sentido el más eminente según el cual “yo es un otro?”²

En la cita anterior destaca que la responsabilidad ocurre a espaldas del sujeto, a *son insu* es decir fuera de todo campo de conocimiento o de saber, que no comprende la estructura que lo liga con el otro y que lo hace responsable de él. No es una dimensión cognoscitiva la que está aquí en juego porque el sujeto no puede comprender que su experiencia no sea más la misma del momento en que se encuentra ante el otro. Cada vez que hay un lazo con el otro

¹ Adelantemos brevemente nuestra tesis sobre la relación de Lévinas y Lacan respecto a la alteridad. El Otro para el primero tiene un estatuto ético y para el segundo de constitución.

² Lévinas “Sans identité” (1970) *Ibíd.* pp.102-103 Subrayado por el autor.

existe la posibilidad de la ruptura de éste lazo y cuestiona mi relación con la responsabilidad que me corresponde en esa relación, transformándola en una relación privilegiada e insustituible.

Debo subrayar también: la responsabilidad por el otro aliena mi identidad, pero ahora no en un sentido negativo, sino más bien como condición de posibilidad de una relación ética con el otro.

La relación al otro entonces es un hito que señala el paso hacia una frontera o un nivel que implica un cambio de estado y esto es la responsabilidad que asume en la relación con el otro. La responsabilidad con el otro no es un hecho del deber sino parte de la estructura de esta relación. Esta estructura se crea a partir de un hecho que Lévinas prefiere señalar, antes que un afuera, como una apertura, una apertura que señala una vulnerabilidad. Esta es la vulnerabilidad de una piel “expuesta a la herida y al ultraje.”¹

La responsabilidad que señala Lévinas no es primeramente de los propios actos del sujeto, no es primeramente responder por mí, es por el contrario, desde el momento que hay un giro de la libertad por la responsabilidad, del paso de la existencia al existente se exige una toma de la posición que implica hacerse cargo de la posición del otro. La responsabilidad es entonces primeramente responsabilidad delante del otro. La responsabilidad en Lévinas es gratuita.²

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid p.104

² “El hombre es el ser que reconoce la santidad y el olvido de sí”. Lévinas, E. “Violence du visage” en *Altérité et transcendance* Ed. Fata Morgana 1995 p. 181 «...hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo” Lévinas, E. *Ética e infinito* Ed. La balsa de medusa 2000 Trad. Jesús María Ayuso p. 79 “El yo tiene siempre una responsabilidad *de más [de plus]* que todos los otros” Lévinas, E. *Ética e infinito* ídem. Traducción autor de la tesis p. 83. O bien como le gusta citar de continuo a Dostoievski

Si retomamos la noción de responsabilidad como un hecho que marca una cierta culminación del desarrollo de concepto de persona (según lo vimos anteriormente con el argumento de Mauss) entonces en Lévinas la responsabilidad no puede considerarse como una “etapa” anterior al desarrollo del concepto de persona. Tampoco, en rigor, deberíamos decir que es una fase superior. No entra en la lógica del desarrollo histórico del concepto de persona con la asociación de la noción de responsabilidad porque la responsabilidad es una forma diferente que tiene Lévinas de situar al yo, no como constituido exteriormente sino éticamente fundado en la vulnerabilidad. Quizás sea la única forma de comprender, en la actualidad, el advenimiento de la responsabilidad, ya no como un orden proveniente de un Dios, ni como un imperativo de la razón. Lo que sucede ahora es que, del entendimiento del yo como un órgano sin piel, como una herida que no cicatriza, se sitúa al sujeto en la dimensión de la responsabilidad irrenunciable. La piel, ya no envoltura, piel expuesta a la herida del otro es la manera que Lévinas quiere mostrar que si debemos comprender al yo, esto debe ser a través de un yo agujereado y vulnerable, esencialmente abierto, rehén del otro.

Las ciencias humanas comprenden al yo fundamentalmente a partir de un afuera. Lévinas dice que lo que interesa es señalar que el yo es vulnerable, señala que los límites ni siquiera son ilusorios o imaginarios, es que el yo tiene un contorno que no lo encierra en sí mismo sino que lo deja expuesto, en una posición de fragilidad.

“La apertura... no es la esencia de un ser que se abre para mostrarse, no es lo conciencia que se abre a la presencia de la esencia abierta y confiada a ella. La apertura, es el desnudamiento de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura, es la vulnerabilidad

“Todos somos responsables de todo y de todo ante todos, y yo más que todos los otros”
Lévinas, E. *Ética e infinito* ídem p. 85

Encontramos un sinnúmero de frases y sentencias de este estilo en toda la obra de Lévinas y sobre todo en las entrevistas que se encuentran transcritas mostrando una de las adquisiciones que merecen mayor relevancia y difusión del resultado de su investigación filosófica.

de una piel ofrecida, en el ultraje y la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración. En la sensibilidad, “se deja al descubierto”, se expone una desnudez más desnuda que aquel de la piel que, forma y belleza, inspira las artes plásticas; desnudez de una piel ofrecida al contacto, a la caricia que siempre, e incluso en la voluptuosidad equívocamente, es sufrimiento por el sufrimiento del otro... El Yo [Moi], de punta a cabo, hasta la médula del hueso, es vulnerabilidad.”¹

Desde aquí entendemos que a partir de la responsabilidad el yo no puede encerrarse en sí mismo, no puede recluirse en un interior. No se puede pretender que una buena introspección dé luces de un interior que sea maravilloso. No se trata de abrir la conciencia a un inconsciente desconocido, no se trata de volver a algo que nunca ha estado ahí, no es un descubrimiento, es una constatación de hecho, de lo exterior y de lo vulnerable del yo.

“Sin identidad” es la manera que Lévinas puede comprender la responsabilidad hacia al otro, la relación intersubjetiva ética. “Con identidad” es el par opuesto que, reconociendo los límites, no puede acceder a una relación ética y finalmente de paz con el otro. El mismo filósofo señala que la vulnerabilidad es como una ciudad que se declara abierta a la aproximación del enemigo, señalando así que “sin identidad” –quizás pueda aquí estar forzando demasiado su argumento- es una comunidad sin límites fronterizos. Digo que quizás fuerzo demasiado el argumento de Lévinas, al mismo tiempo en su filosofía, ni la universalidad ni lo Infinito, al final de cuentas sabrían o podrían tener fronteras.

La estructura de un yo sensible es un concepto para entender las relaciones de conocimiento, pero la vulnerabilidad del yo es la manera que podemos tener acceso a la comprensión de la relación ética al otro.

¿Cuándo el yo se hace responsable por el otro? Lévinas responde; no se trata de ningún presente. No ha habido ningún momento en que esa responsabilidad fue asumida. No se trata de un contrato, ni de una mayoría de edad que sancione el paso de en lo de sí al otro, de la casa a la plaza pública. No es un acto de conciencia. La conciencia del otro no es

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid pp.103-104

primeramente ni una representación, ni una proximidad (un solo gatillar de una estructura anterior), es el lazo ético anterior. ¿Anterior a qué? Lévinas dice pre-original, anterior a toda falta. Es *jeunesse* (juventud). Difícil respuesta. ¿Anterior entonces a qué? Al encierro, a la delimitación, al trazar fronteras, en palabras de Lévinas “inacabamiento del destino”, “antes de ser”, “antes del salvataje del yo [*je*] en el ser.”¹

En el pensamiento de Lévinas el yo no tiene patria, no tiene una nación ni una piel que lo encierre en lo de sí, esto en la medida que tenemos a la responsabilidad como perspectiva. Es por eso que –retomando temas bíblicos- Lévinas sostiene que somos extranjeros en el mundo, que nadie está en casa. Extraños en el mundo. No es una coincidencia de términos, entonces que lo siniestro sea una inquietante extrañeza, es el fenómeno fundamental de una vuelta de algo que nunca ha sido, un regreso a una patria que no es, la reclusión en fronteras que no fueron nunca instauradas o pérdidas. Lo siniestro es tratar con una ilusión que consiste volver a algo que parece familiar pero que nunca ha sido. Es esta inestabilidad, esta fragilidad del regreso que hará probablemente que muchos quieran quedarse en casa o en la patria que aunque no les pertenece parece propia y segura. Como la casa y la patria se hacen siempre pequeñas en relación al deseo, el expansionismo es una consecuencia más o menos predecible. También puede subsistir el miedo y por lo tanto un aferrarse a todo individualismo (que podríamos entenderlo como una hipocondría moral).

“Distancia entre mí y sí [*moi et soi*], recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede permanecer en casa {en lo de sí}: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema.”²

“Unidad sin interioridad, yo sin reposo en sí, rehén de todos, desviado de sí en cada movimiento de su retorno a sí –hombre sin identidad. El hombre comprendido como individuo de un género como un *ente* situado en una región ontológica, perseverando en el ser como todas las sustancias, no tiene ningún privilegio que lo instauraría fin de la realidad. Pero hay que también pensar el hombre a partir de la responsabilidad más antigua

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid p. 106

² Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid p. 109

que el *conatus* de la sustancia o que la identificación interior; a partir de la responsabilidad que, llamando siempre de afuera trastorna esta interioridad; hay que pensar al hombre a partir de sí poniéndose, a pesar de sí, en el lugar de todos, sustituido a todos por su no intercambiabilidad misma; hay que pensar al hombre a partir de la condición o incondición de rehén –rehén de todos los otros que precisamente, otros, no pertenecen al mismo género que yo, puesto que soy responsable de ellos, sin descansar sobre su responsabilidad desde mi perspectiva que les permitiría sustituirse a mi, pues incluso de su responsabilidad, soy, al final de cuentas, y de partida, responsable. Es por esta responsabilidad suplementaria que la subjetividad no es el Yo [Moi], sino yo [moi]”.¹

La crítica de Lévinas a la identidad está fundamentada entonces en el tema de responsabilidad hacia el otro, lo que está implicado aquí es la dirección centrífuga de la orientación de la búsqueda. La identidad es descanso e individualismo. Todo la revisión del problema de la identidad a partir del pensamiento de Lévinas confluye pues a dos elementos que considero esenciales. Por un lado, la responsabilidad como posibilitador de la subjetividad y en segundo lugar, que la interioridad, la búsqueda de un ser interior, la búsqueda de un punto de referencia nuclear no encuentra nada esencialmente importante o aquello en lo que se detiene es el egoísmo.

De este modo el filósofo nos conduce a reinterpretar el humanismo ya no como una búsqueda para devolver al hombre su dignidad y su valor, tampoco interesa la persona y su riqueza interior. Si el humanismo tiene un sentido para Lévinas es que éste se consagra a la humanidad del *otro* hombre. Es decir el humanismo no es defensa de mi humanidad, sino defensa del otro hombre incluso de aquel otro que se comporta inmoralmente. La guerra es entonces responsabilidad de mi yo. Aquí Lévinas levanta el concepto “humanismo del otro hombre” lleva hasta la *sustitución* del otro. Este concepto deriva de la noción de responsabilidad y es el par opuesto de la noción de identidad. La sustitución, es el correlato antagónico a la reclusión identitaria en el yo. Es ponerse en el lugar de otro, tomar a cargo, acusarse de todas las faltas que yo no he cometido. La noción de sustitución es correlativa a la de rehén, esto es, que el yo depende del otro sin haberlo querido e incluso

¹ Lévinas “Sans identité” (1970) Ibid pp. 110-111

antes de haber podido quererlo. Es otra forma de poner la idea que esta relación ética intersubjetiva proviene de una pasividad anterior a toda voluntad. Está en el fundamento mismo del hombre entendido éticamente. Lévinas clasifica a este carácter como juventud. La *jeunesse* es sinceridad, autenticidad, la toma de responsabilidad por el otro. La palabra juventud, nos quiere decir aquí que al contrario de la espera de una mayoría de edad para la adquisición de una cierta autonomía de la razón y de la relación ética al hombre, se trata, en cambio, de una cierta infancia del hombre perdida en la búsqueda de sí. Habla de un fundamento antes de la historia, no hay espera, ni maduración, es que el hombre en sus fundamentos se haya volcado al otro como un paso inevitable en el encuentro con el otro.

Uno podría preguntarse entonces ¿por qué tanta desviación de un fundamento que llevaba al hombre hacia el otro hombre? Es una de las interrogantes que quedan muy poco resueltas del trabajo levinasiano puesto que el mal parece una alteración de una condición ya dada. Dejemos estas preguntas en las sombras. Tendremos que recurrir a la relación erótica y a la noción de deseo para permitir algunas aperturas a estas interrogantes.

No hay desarrollo de la responsabilidad, es juventud, es comienzo, Lévinas habla de ruptura de contexto, de palabra que zanja, antes de ser, responsabilidad por otro encarnado, hombre, prójimo.

Para terminar este capítulo puedo decir que el tránsito por la noción de identidad a través de diversos desarrollos del pensamiento psicoanalítico y levinasiano ha dado como resultado una intensa reflexión sobre las trampas que supone un razonamiento que lleva hacia un interior. Se excluye de aquí toda idea de desarrollo, toda idea de maduración porque son nociones que encierran a la subjetividad en lo de sí. La noción de identidad es una búsqueda que trae consigo lamentable resultados (por ej. territorialidad y expansionismo) que conduce a lo que llamamos hipocondría moral, porque sufre de males imaginarios derivados de un yo hipertrofiado que sabe cuidarse de sí pero no tiene espacio para el otro. Opuesto a la noción de identidad no encontramos por ningún motivo al alter-ego, esta noción no se le opone sino que está en absoluta concordancia con la idea de seres que no se comprenden sino por analogía, es decir inmanencia. Alteridad podría ser un antónimo a la

identidad pero Lévinas sugiere con ello la idea de sustitución, es decir la responsabilidad absoluta por el otro, responsable “de todo el edificio de la creación.”¹

B. EL DESEO METAFÍSICO

a. La originalidad del deseo

Para Lévinas existen dos vías por las cuales se conduce el pensamiento filosófico. De un modo muy general se podría decir que una corriente lleva a la “identificación de lo Mismo”² y otra lleva a lo absolutamente Otro. En la primera parte de este trabajo –y con el afán de justificar la primera parte del enunciado, es decir la reducción de lo Otro en lo Mismo- me pareció interesante poner de relieve el pensamiento de Lévinas en relación al problema de la identidad y las reflexiones que se pueden hacer de ésta, en conexión con las ciencias sociales y en particular con el psicoanálisis. Desde la perspectiva de esta tesis se podría concordar que las formas de tematización de la identidad conducen a un problema mayor: ¿acaso existe en el hombre la posibilidad de tener una *experiencia* con eso totalmente otro, si todo lleva a concluir que a través del pensamiento todo se asimila, nada escapa al sistema? Creo que siendo el psicoanálisis la teoría que con mayor esfuerzo y profundidad ha trabajado estos temas (en relación a la alteridad y el deseo) se le puede hacer la pregunta si acaso el egoísmo es el destino natural y predeterminado por un hecho estructural del funcionamiento de los conceptos del pensamiento humano. Difícil pregunta si se tiene en cuenta que las ciencias sociales –sin quererlo, claro está- han desembocado en el atolladero del individualismo, las relaciones de conveniencia, la reclusión en lo de sí [chez soi]. La relación ética no resulta más que del resultado de un *individualismo universal*, es decir, el bien se estructura en la relación personal con sí mismo, ya sea en relación al placer, el bienestar, la trascendencia, salvación personal y cuya cuenta no atañe

¹ Lévinas “Pièces d’identité” (1963) en *Difficile liberté* Ed. Biblio Essais Albin Michel 1976 p 86

² Lévinas, E. “La philosophie et l’idée de l’infini » (1957) en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* Ed. Vrin. 2001 p. 231

más que a los límites de un cuerpo más o menos puro. El yo se salva, pero el mal queda confinado a la cárcel del mundo.

Hasta el momento se ha tenido como eje rector de su desarrollo la dificultad que tienen las ciencias humanas para pensar otra cosa que el yo encerrado en sí mismo y la dificultad de pensar al otro más allá de un acto de buena voluntad o una simple declaración de principios que promulga la importancia del mismo (es decir, el otro). Más allá de todo un esfuerzo temático, es decir, fuera del fundamento, no se encuentra más que en psicoanálisis una posibilidad de comprender la apertura del Yo al Otro¹ que no sea simplemente por un buen hábito moderno o el reflejo de buenas costumbres, de lo “políticamente correcto.”²

De este modo será posible buscar modalidades y conceptos que puedan dirigir la mirada hacia lo Otro. Esto se podrá realizar a través de un recorrido sobre la noción de deseo. Término que ocuparé aquí para, primero, dar lugar a una reflexión que hace el psicoanálisis de éste, y luego de los cruces que permitirán aproximarse al pensamiento de Lévinas.

Para establecer algunos cruces entre el psicoanálisis y el pensamiento de Lévinas abordaré desde otro punto de vista el problema de la relación al otro para que así se pueda efectivamente situar algunas salidas o bien aperturas que den lugar a la idea de relación intersubjetiva.

Creo que desde el fundamento mismo del psicoanálisis se encuentra implicada una noción central del pensamiento levinasiano y que dará lugar a establecer algunas relaciones –que en el contexto de la tesis- buscan primeramente aclarar y posteriormente poner un énfasis sobre un tipo de recorrido que podría ayudar a pensar al Otro como absolutamente otro.

¹ No parece haber en otras disciplinas de las ciencias sociales una preocupación tan intensa, ni tan profundamente trabajada de la idea de Otro y de Deseo sino en psicoanálisis. El sujeto psicoanalítico ha dado lugar a estas reflexiones que están a la orden del día en cualquier mesa de trabajo. La clínica psicoanalítica es una reflexión permanente y diaria, y no el resultado de una consideración meta-teórica para presentación en congresos.

² Aún cuando esta frase literalmente traducida al español suene como una frase vacía.

Esto tendrá su relevancia porque podrá dar luces acerca de una problema central de la actualidad: más allá de toda conceptualización de lo moderno, de lo eficaz, de lo útil, existe una pregunta ética que implica toda forma de saber.

Como estrategia de trabajo se tomarán algunas concepciones centrales del psicoanálisis a partir de Freud y Lacan que darán cuenta que el pensamiento de Lévinas encuentra un desarrollo y posibilidades de dialogo interdisciplinario.

La obra Freudiana es demasiado grande y extensa como para tratar de resolver brevemente y borrar de un plumazo las intensas reflexiones, debates y modificaciones que ha sufrido su teoría. Es por tal razón que para poder hacer aprensible este trabajó tomaré algunas de las relaciones que pueden establecerse a partir de uno de los textos más importantes para el psicoanálisis (la *Interpretación de los sueños* de 1900 de Freud) y algunas reflexiones en torno a la obra de arte.

a.1 El sueño como cumplimiento de deseo

¿Cuál es la *vigencia* de la interpretación de los sueños creada por Freud? ¿En qué *sentido* el trabajo iniciado por Freud es relevante en la comprensión de la subjetividad y de la obra de arte?

A la primera pregunta me gustaría responder, no en el sentido histórico de la inauguración de una nueva comprensión de la subjetividad y la idea de inconsciente implicado en ella, creo que ya se ha hablado suficiente del estatuto de lo inconsciente y muchos pueden ya tener una posición tomada al respecto. Además el descubrimiento de lo inconsciente por Freud parece inicialmente ligado a la clínica de la histeria. La interpretación de los sueños – me parece- pone de relieve un punto que debe ser reconocido como uno de los más importantes y relevantes para la comprensión de lo humano: el *deseo* es el motor de lo psíquico. El *deseo* se encuentra en el fundamento de la subjetividad humana. El *deseo* es la fuente de donde proviene el misterio de la infelicidad y la insatisfacción humana que se agudiza en la expresión sintomática. El *deseo* es la forma en que podremos entender toda vida humana. De hecho, se podría decir que el descubrimiento de lo inconsciente no tendría un sentido tan importante si éste no fuese animado por el deseo y particularmente el deseo

erótico, al cual no debemos perder de vista si queremos permanecer fieles al trabajo freudiano y lo que la clínica indica una y otra vez.

La teoría psicoanalítica no podría prescindir de la noción de deseo así como la lluvia, del agua. Este concepto se encuentra a la base de la comprensión de la subjetividad porque es a partir de él que es posible aproximarse al sufrimiento humano y las modalidades que construye para tratar con él. En el caso de la enfermedad psíquica, no podría comprenderse la aparición de un síntoma si éste no puede ser enlazado con una aspiración insatisfecha a partir de la cual se erigen una serie de defensas. El trabajo analítico se encuentra fundamentado en la escucha de deseos que por irreconciliables, inadmitidos, censurados o reprimidos se vuelven visibles a través de una serie de desfiguraciones y transformaciones. “No hay síntoma sino en la medida que el sujeto se defiende contra su deseo”¹. De modo tal que el psicoanálisis enlaza la significación con el deseo, deseo que, para su expresión, ocupa mecanismos determinables en cuanto a su modalidad de ejercicio.

Freud se ocupa principalmente de lo que había quedado vedado para la ciencia positivista: el sueño, el chiste, los lapsus, los síntomas, entre otros. Toda esta actividad humana que se encuentra por doquier en la experiencia, permanecería como intratada o intratable mientras se buscaba en la voluntad y en su corrupción su entendimiento.² Foucault señala que en el origen del concepto moderno de anormalidad se encuentra, a la base, una hipótesis proveniente de una concepción de sujeto que ponía en el centro la idea de un individuo que debía desarrollarse a partir de la protección y estimulación del interés personal. Que toda anomalía debía ser considerada como el trastorno del cálculo racional del interés que privilegia el interés individual por sobre el contrato social.³ Incluso podemos ver en

¹ Melman. C. en Bulletin de la Association freudienne N°19, Septiembre 1986. Conferencia del 21 de mayo de 1986, en una jornada de trabajo del grupo Psychanalyse de l'enfant. Traducción propia.

² Descontando –por supuesto- toda creencia religiosa, mística, o lógica moralista que podría venir a explicar las desfiguraciones de un ideal o de la normalidad.

³ Foucault, M. *Los anormales* Ed FCE 2000

múltiples concepciones de la enfermedad una lógica similar que consiste en poner en el centro de la psicopatología el cálculo de lo que es útil y beneficioso y la posibilidad de confundirse con lo que es quimera o ilusión.

Al ocuparse de los sueños y de todo el resto de las formaciones del inconsciente Freud quiere dar un paso decisivo en la comprensión del sufrimiento humano: todo sueño, y analógicamente, todo síntoma es el cumplimiento de un deseo insatisfecho. El síntoma es el compromiso entre la satisfacción y la denegación de un deseo reprimido, el síntoma *representa* al deseo. De modo tal que el síntoma no es algo que simplemente se padece, sino que compromete al sujeto como responsable ante éste, porque resulta del pacto y empeño por dar satisfacción a dos tendencias contrapuestas que hayan su solución en la enfermedad psíquica.

Si resumimos los principales aportes de “La interpretación de los sueños” siguiendo a Ricoeur podemos decir lo siguiente: 1) El sueño tiene un sentido y ese sentido –puedo añadir- debe ser encontrado en relación al deseo; 2) El sueño es el cumplimiento desfigurado de deseo¹; 3) La desfiguración del sueño es efecto del trabajo del sueño, esto es a partir de las coartadas del deseo; 4) El deseo representado por el sueño es necesariamente infantil y 5) La lengua del sueño es la lengua del deseo.

En Freud este deseo está enlazado originariamente al ámbito de lo sexual, es adjetivado por éste, pues las primeras modalidades de afectación de un ser humano con su entorno son de orden sexual. Cabe recordar aquí que la sexualidad en psicoanálisis no alude sólo a la actividad genital sino que implica diversas zonas erógenas, diversos modos de relación libidinal, diversas fuentes de placer, todas registrables en el desarrollo individual.

El deseo en Freud no es la manifestación psíquica de una necesidad. El deseo inconsciente no pertenece a los estratos más profundos del individuo. El deseo es la aspiración que

¹ “Es porque, en el sueño, el deseo se esconde que la interpretación debe subsistir la luz del sentido en las tinieblas del deseo” Ricoeur, P. “De l’interpretation” Ed Seuil, 1965 p. 171.

Traducción propia

apunta a un mito de origen (pasado inmemorial, la expresión levinasiana parece calzar a la perfección en este contexto) con la realización de una satisfacción representada.

En la reflexión freudiana sobre la actividad del sueño y su fundamento a partir de la consideración del aparato anímico¹ Freud sitúa el problema del deseo de la siguiente manera:

“Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar. Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad.”²

La extensa cita se justifica en tanto encontramos aquí las primeras ambigüedades y sospechas que puede despertar una noción de deseo.

Primeramente permite establecer una distinción muy importante entre deseo y necesidad. La necesidad apunta a un objeto específico y puede satisfacerla. El deseo, en cambio, alude a un proceso psíquico escindido de la biología, apunta a una búsqueda de la reproducción de una imagen mnémica, es decir, a una huella dejada, pero que como representación se

¹ Me refiero al capítulo 7 de *La interpretación de los sueños*

² Freud, S *Obras Completas* “La interpretación de los sueños” Ed. Amorrortu 1998 T. V pp. 557-558

puede deslindar de una vivencia efectivamente acaecida o acontecida. Es la experiencia que deja una marca en el aparato psíquico, sin embargo en su afán de volver a dicha vivencia, la tendencia más inmediata no es la de recurrir a ella, ni volverse sobre los objetos exteriores. Es como si el aparato anímico se encontrara preparado desde sus rudimentos mismos a evitar la experiencia, a una cierta autonomía del pensamiento respecto a la realidad. El camino corto que señala Freud es el de la asimilación, sin embargo, ella topa con una característica del deseo, éste no se satisface por sí mismo, ni en sí mismo, requiere de la irrupción de otro. Como la relación amorosa requiere de la caricia –es decir de un acto de experiencia- para su cultivo.

Es por la transposición de registros de la experiencia concreta a la actividad representativa que el deseo se pierde y puede buscar trabajar a través de este corto-circuito que implica el alucinar, es decir prescindiendo de la vivencia. El cambio de estado, el hecho que se imponga en el aparato anímico la idea de diferentes estados, distintos estratos del aparato psíquico, implica una disociación que vuelve irreconocible la experiencia de satisfacción, de ahí entonces la *errancia* originaria del deseo en Freud.

Para Freud el deseo es indestructible, es la realidad más originaria del hombre y permanece como un sello que marca su destino. Al respecto dice Freud: “En verdad, no podemos renunciar a nada; sólo permutamos una cosa por otra; lo que parece ser una renuncia es en realidad una formación de sustituto o subrogado.”¹ El deseo promueve la transposición interminable de objetos y fines. A diferencia de la necesidad no cesa, ni se colma. El deseo en Freud está articulado en relación a figuras míticas y una idea más general sobre el destino humano. En el desarrollo de su pensamiento fue sufriendo una serie de transformaciones. Se puede señalar tanto la primacía del principio del placer en un primer tiempo y luego, al final de su obra, la mezcla (desmezcla) de las pulsiones de vida y de muerte.

¹ Freud. S. *Obras Completas* “La creación literaria y el fantaseo” Ed. Amorrortu 1998 T. IX p. 128

La necesidad se relaciona con la carencia, el deseo, en cambio, se nutre de su propia hambre, si ocupamos los términos levinasianos, freudianamente corresponde a aspiraciones insatisfechas, aspiraciones fundamentadas en ciertos mitos que no encuentran necesariamente un registro en la experiencia individual. El deseo en psicoanálisis es insaciable como condición de posibilidad del mismo. El deseo no puede encontrar su objeto perdido porque busca otras vías (las más cortas) para su realización. Esto es mucho más claro en la experiencia analítica, en la medida que el discurso de un paciente es la prueba viva de la inquietud y búsqueda por Otra cosa.

¿Qué se puede desprender de esta concepción de deseo? La búsqueda incesante, el desplazamiento interminable. El deseo es el impulso hacia un afuera, porque él mismo no se puede completar. Y esto atañe al sujeto, fuera de toda distinción entre anomalía, normalidad o salud. La subjetividad está constituida a partir de esta falta primordial. La “psicopatología de la vida cotidiana”¹ es la manera en que Freud se dedica a mostrar que toda la serie de manifestaciones del inconsciente encuentran a la base esta misma lógica.

Ahora bien, el hecho que el deseo se encuentre en el origen de la subjetividad, no quiere decir que el psicoanálisis halla logrado con eso volver a la luz del entendimiento algo que proviene de la oscuridad de la noche. Esto es, el psicoanálisis no encontró una lógica segunda, sino que reclamó para sí un principio de incertidumbre. Tan sólo pudo desprender un cierto “trabajo” o modalidades por las cuales el sueño podía aparecer a la conciencia sorteando la censura. Estos modos de desfiguración del deseo, que para Freud son fundamentalmente la condensación y el desplazamiento, en Lacan serán reducidas a la estructura y al funcionamiento más básico del lenguaje.

¿Qué hacer frente al deseo? O ¿cómo hacer frente al deseo? Es la pregunta sobre la cual se debate todo sujeto. Hay distintas modalidades a través de las cuales el sujeto puede posicionarse ante su deseo y son éstas las que van a marcar el territorio de la salud y la

¹ Aludiendo a un libro de S. Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana” en *Obras Completas* Tomo VI Ed. Amorrortu 2000

enfermedad. Es también el lugar desde donde podrá iniciarse una reflexión sobre la responsabilidad moral y el arte.

b. Responsabilidad, sueño y deseo

A partir de la interpretación de los sueños uno se podría preguntar, del mismo modo como lo hizo Freud, si uno debería responsabilizarse por los contenidos de sus sueños. La pregunta cobra relevancia del momento que, incluso en el contenido manifiesto de los sueños, se muestra en el soñante una disposición que se opone a la moral o a las costumbres. Y ¿hasta que grado corresponde esta responsabilidad? En psicoanálisis se rechazará de plano la idea que uno debería asumir el peso moral de los contenidos manifiestos de los sueños, ellos no pueden someterse a juicio porque es el resultado de una desfiguración que proviene de la censura psíquica y por lo tanto no constituyen la expresión *fidedigna*¹ del deseo. Si esto es así, también se pone en cuestión la voluntad conciente, estamos habituados a pensar que la responsabilidad se sitúa en el yo –“centro” de la experiencia- pero en psicoanálisis la responsabilidad va más allá de lo que la conciencia se proponga.

El sueño no manifiesta los deseos reprimidos de un modo abierto y transparente, se requiere de la actividad interpretativa, de un sentido proporcionado por un analista en relación a una biografía. Sin embargo, a través del progreso de la interpretación se llega la más de las veces a que los contenidos reprimidos del sueño están en relación con conductas inmorales: incesto, sadismo, egoísmo, aspiraciones perversas, etc. Por lo tanto, la pregunta sigue siendo la misma ¿el hombre debe hacerse cargo y tomar el peso moral de los contenidos

¹ Puede resultar muy complicada una distinción como esta. ¿Cuál es el verdadero deseo? ¿Su realidad última? Para el psicoanálisis la disposición de conciencia de los contenidos psíquicos es tan sólo el resultado de importantes transformaciones y desfiguraciones de un fondo que tampoco puede considerarse como más verdadero pero sí –quizás- más originario. La conciencia se engaña a si misma, es burlada por la censura, su campo es limitado y pequeño, es labor del psicoanálisis dar cuenta de todo lo ajeno que opera en el pensar conciente.

inconscientes de sus sueños? Freud responde aquí de un modo que resulta muy llamativo. “Si el contenido del sueño –rectamente entendido- no es el envío de un espíritu extraño, *es una parte de mi ser*; si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mi, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defenderme digo que lo desconocido inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi “yo”, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor.”¹ ¿Por qué estaríamos compelidos a hacernos responsables de algo que no nos pertenece, que no lo encontramos en el fondo de una introspección y que parece ajeno? El yo desconoce aquello que precisamente ha querido escindir. Y el psicoanálisis, según Freud, nos lleva a comprender que, no porque el yo desconozca eso que le perturba o sea ello inmoral, no le pertenezca al ser humano. El yo no es sólo esa instancia psíquica que busca controlar la voluntad y la conciencia, también le pertenecen las mociones pulsionales (provenientes del ello), contra las cuales igualmente debe defenderse.

Freud prosigue su razonamiento con una pregunta muy paradójica “¿de qué me serviría ceder a mi orgullo moral y decretar que, con miras a las valoraciones éticas, me es lícito desdeñar lo malo del ello, y no necesito hacer mi yo responsable de eso malo? La experiencia *me* muestra que, empero, me hago responsable, *que estoy compelido a hacerlo de algún modo.*”² Hay algo de misterioso en esta explicación, porque culmina con una reflexión sobre algo que impele a hacerse cargo incluso de lo que *yo* no quisiera de mí, ni en mí. Resulta que Freud señala que algo se impone a los deseos incestuosos, egoístas, perversos que me hacen que me responsabilice incluso de aquello que preferiría mantener alejado, muy alejado de mí. ¿De donde proviene la fuerza para hacerme responsable de lo que es inmoral en mí, que desconozco pero que actúa en mí a través de una serie de

¹ Freud, S. “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” (1925) en *Obras Completas* Tomo XIX Ed. Amorrortu, 2000 p. 135 Subrayado nuestro

² Freud, S. “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” (1925) en *Obras Completas* Tomo XIX Ed. Amorrortu, 2000 p.135 Subrayado mío

formaciones del inconsciente? Se trata dice Freud –y con esto sólo responde a medias- de una *compulsión*. Se ha visto cómo el neurótico obsesivo sufre de una culpa infinitamente superior a un sujeto llamado normal, a pesar que se muestra en su comportamiento como el más pulcro y el más respetuoso de todos. Que el más respetuoso de las leyes cree en su fuero interno que, con su fantasía inconsciente, ha traspasado todo límite de la moral. Es una compulsión al respeto cuya fuente se haya en un superyó hipersevero que se ha erigido en el curso del desarrollo individual. Sin embargo, este intento de explicación no resuelve el problema. Si en el fondo de nuestro ser somos perversos, egoístas, sádicos entonces por qué habríamos de hacernos cargo de rasgos que prescinden de toda observación por la moral. Debe haber un principio exterior y que Freud trata con desdén afirmando que “el médico dejará al jurista la tarea de instituir una responsabilidad artificialmente limitada al yo metapsicológico. Son notorias las dificultades con que tropieza para derivar de esa construcción consecuencias prácticas que no repugnen a los sentimientos de los seres humanos.”¹

Resulta entonces que la posición psicoanalítica respecto al respeto es una disposición que hace del sujeto responsable incluso de aquello que conscientemente desconoce. Que la actitud ética del psicoanálisis es la que se hace responsable –al modo de una compulsión- de lo “malo” que hay en el hombre, que lo toma para sí y se pregunta acerca de lo que puede hacer o no con ello. Hay al menos aquí, una apertura, y la violencia (y la guerra) queda reintegrada al sujeto psicoanalítico. Esto quiere decir que, más allá de lo indeseable de ciertas conductas para la vida colectiva o social, es necesario hacerse cargo de estas manifestaciones pues son parte de nuestro reservorio subjetivo, se enlaza con el deseo y por lo tanto tiene una significación, es decir, los comportamientos del hombre son símbolos – lenguaje- que necesitan ser leídos y comunicados, al menos un acto de habla. La enfermedad, y todo lo que es *exterior* a la conciencia pasan a conformar un código, un mensaje que actúa en búsqueda de la sanción de un otro.

¹ Freud, S. “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” (1925) en *Obras Completas* Tomo XIX Ed. Amorrortu, 2000 p.136

c. La obra de arte

Respecto a la obra de arte, encontramos en psicoanálisis también una tematización en torno al deseo que cabe destacar aquí.

El arte es manifestación de un proceso que Freud denomina sublimación. Aclaremos primero, que para Freud esto no implica que con ello se haya resuelto el misterio del talento del artista, por el contrario, el padre del psicoanálisis es sincero en reconocer que él no ha encontrado un método para resolver cómo surge la creación del artista, de eso se abstiene. En cambio, sí quiere aportar que en la obra de arte intervienen los mismos procesos y funcionamientos del sueño. Una obra de arte es la realización de un deseo de un modo desfigurado. Una creación artística es el compromiso entre la satisfacción de un deseo y su necesario ocultamiento. El valor de una obra de arte para Freud reside en la capacidad del autor para poner en juego a través de ella, los conflictos más importantes y universales del hombre. El psicoanálisis no puede decir nada del autor de la obra de arte si no cuenta con las asociaciones del artista (asociaciones libres) y su biografía. Pero ni siquiera con esa información será capaz de develar el genio creador, esas cualidades permanecen ciegas para el psicoanálisis. El psicoanálisis sí podrá pronunciarse sobre las modalidades que tiene el deseo para aparecer en la creación. Podrá descubrir, a través de ella, los conflictos que se encuentran en el ser humano. El placer que encontramos en la obra de arte se debe a que permite la procuración de deseos que “preferimos” mantener reprimidos.

La relación que puede establecerse entre el sueño y la obra de arte toca algunos puntos que considero fundamentales.

La obra de arte, a diferencia del sueño, es una creación perdurable destinada a permanecer a través de generaciones, enriqueciendo el patrimonio de la humanidad; en cambio el sueño se pierde en la noche. El sueño está al servicio de la comprensión de los conflictos individuales, mientras que la obra de arte engendra una nueva comprensión del hombre.¹

¹ Ricoeur. P. *De l'interprétation* Ed. Seuil p-.185-188

Segundo, la obra de arte nos pone sobre la vía de nuevos descubrimientos que conciernen a la función simbólica y al estatuto de la sublimación. La obra de arte nos lleva a descubrir nuevas vías de significación.

Tercero, la obra de arte no agota su significación en sí misma porque su sentido se encuentra en el comentario. El sueño igualmente no se agota en una significación última, siempre queda un resto que permanece inanalizado.

Cuarto, el sentido de una obra abre algo que no está en ella misma, apunta a un más allá, a otra parte, a un absolutamente otro que permanece inabordable por ella misma. El sueño igualmente depende de la sanción que pueda dar el Otro en el discurso.

Dos tesis profundamente arraigadas en el sentido común deben ser cuestionadas a partir de estas relaciones:

La interpretación de una obra de arte (así como toda producción artística por infantil que sea) no puede, bajo ningún concepto, agotarse en una llave o clave de desciframiento. Por que el deseo se sustrae a todo tipo de lógica que pretenda unir unívocamente significante y significado. De aquí entonces la necesidad de desterrar toda la ingenuidad que se teje en los más diversos ámbitos que piensa la posibilidad de la reducción interpretativa. La obra de arte es originariamente un decir más que un dicho, en términos levinasianos. La obra de arte no puede reducirse a un discurso cerrado, la interpretación no tiene fin, se abre hacia lo infinito.

La interpretación no puede provenir de un autoanálisis, la interpretación no puede darse a partir de la relación –por auténtica que ella sea- del hombre consigo mismo. La interpretación no es válida si ella no experimenta la urgencia de hablar de tal o tal obra de arte. La interpretación únicamente puede tener un sentido si puede ser sancionada por un Otro que puede ratificar el discurso producido e incorporarlo en una cadena discursiva. No hay obra de arte que pueda permanecer encerrada en sí misma, no es propiamente tal en la medida que no suscita que se abra una cierta intersubjetividad. Si no hay intercambio no hay obra de arte. No es posible arraigar a la obra de arte, designar una nacionalidad o una

propiedad, porque ella está dirigida hacia una alteridad que la funda y la hace hablar. Como el lenguaje, la obra de arte no tiene propietario.

En la obra de arte, se puede concluir, el deseo, que se representa como el decir de la obra, abre una dimensión esencial sin la cual carecería de significado: el otro. El artista comunica aquello que está recluso como un conflicto y participa –mientras más éxito tenga ella- a todos los otros de los mismos procesos psíquicos que con tanto esfuerzo le ha permitido dejar expuesto, desnudo. La sublimación vuelve la obra de arte un bien para el otro.

d. El Otro y el deseo

Finalmente ¿en qué se fundamenta la noción de deseo en psicoanálisis? Si se realiza una lectura apresurada se apuntará a una biología inexistente. Es evidente que puede ser cuestionada la idea que el deseo tenga que ver con una concepción de hombre que lo ligue a su pasado animal, instintivo y sexual. Ante este argumento muchos parecen desestimar el psicoanálisis porque simplemente basta con no creer, o simplemente no tener la experiencia, de que la vida sexual está en el centro de la vida humana.

En este contexto lo que resulta interesante es que Freud mismo no reduce el deseo a una cuestión orgánica. La vida psíquica no está reducida a una sustancialidad orgánica del momento en que el concepto de pulsión le sirve a Freud para designar la pérdida del objeto de satisfacción. Un elemento central para cualquier concepción innatista es la relación de los instintos con su objeto de satisfacción. Desligado de una lógica organicista, el padre del psicoanálisis, se puede dejar llevar por una teoría que pone en primer lugar las relaciones intersubjetivas a la base de la conformación de lo psíquico.

Es bien sabido que el concepto que parece ligar al deseo con el cuerpo es el de la libido, la energía sexual en Freud. Nos quedamos en un callejón sin salida si es necesario postular, por una suerte de principio, algo que no se puede ni demostrar ni rechazar. Sin embargo, encontramos una vía de acceso a una nueva comprensión del deseo en la medida que éste se encuentra en dependencia con la noción de investidura libidinal, es decir con las relaciones de objeto, o, de otra manera, con las relaciones con el otro.

e. El viraje hacia el deseo en el pensamiento de J. Lacan

A través del pensamiento de J. Lacan será posible dar un nuevo giro a la noción de deseo sin tener que recurrir a una definición de principios. Esto será posible a partir de las aperturas dejadas por Freud. La libido, dice Lacan, *es la energía psíquica del deseo*.

Los fundamentos de la concepción de deseo serán, en el psicoanálisis a partir de Lacan, los que lo ligen al funcionamiento y estructura del lenguaje.

El fundamento del deseo no debe buscarse entonces en una biología mítica que la sustente, sino más bien en el modo en que comprendemos la relación del sujeto al lenguaje.

El deseo es una realidad que cruza dos ejes: en primer lugar la cadena discursiva o más precisamente la cadena significante y, por otro lado, la sanción del Otro.

El deseo no es una realidad natural, el deseo resulta del encuentro que a su vez es un desencuentro de la demanda, de la demanda mítica del niño hacia la madre y que – utilizando los elementos que la lengua le ha provisto- se ve atravesada por la separación irremediable del objeto de la necesidad. Ante el llamado de un niño y su encuentro sincrónico con la cadena significante se requiere que exista un código, es decir, un lugar en donde se conserve el tesoro de los significantes y de un Otro que sepa sancionar el grito de un bebé como un llamado. Llamado que no encuentra respuesta sino en un más allá que lo aliena del objeto de la necesidad.

Lacan afirma *“La ley del deseo de cada uno se haya sometida a la ley del Otro”*, con esto Lacan señala que respecto al deseo no hay nada que sea natural. El deseo resulta del encuentro del grito del niño con el mundo discursivo que lo envuelve y de un otro encarnado que le da un sentido a eso que pronuncia. Ahora bien, nada indica que el niño está diciendo algo, sino más bien que es la madre, es un otro que supone en el niño un saber sobre la lengua, es ella quien significa ese llamado. Como es en el plano de la hipótesis que esto se realiza, lo que resulta es que el niño comprueba que más allá del hambre, más allá del frío o la incomodidad, su grito es un llamado, suscita la presencia de la madre ausente. La apropiación del lenguaje por el niño depende pues, de que su primer grito haga signo y con ello compruebe la ausencia del objeto. Que ese grito para que funcione en el campo

discurso al que pertenece, debe mantener una correspondencia con la lengua materna. Pero lo más llamativo de todo este proceso es que la necesidad, por causa del lenguaje, pierde al objeto. Una vez ingresado a la dimensión de la palabra comprobará que ellas están a su disposición para señalar aquello que no es o que no está. Comprobará también que los significantes de la lengua se hayan sometidos a una ley, a un ordenamiento que lo precede y lo determina. Del mismo modo, tendrá la experiencia de que ese lenguaje –que en rigor no pertenece a nadie-, al apropiárselo, pierde su relación natural con el mundo. Tiene la posibilidad de pensar un mundo que no está a la mano, un mundo que no está a su disposición.

De modo que la articulación que quiere presentar Lacan es la de que el orden propiamente humano es una realidad que parte, en un primer momento, de una necesidad que se pierde para no ser jamás reencontrada en la dialéctica del deseo. Porque el deseo al ser sancionado por Otro, por un otro inicialmente encarnado, lo enajena de sus posesiones y poderes, vuelve a la necesidad deseo porque le arrebató su objeto, porque le sustrae su relación natural a los objetos, porque los vuelve ausentes. Y esta alienación depende de la sanción del Otro que lleva a que se establezca una distancia entre el sujeto y el ser y por ello es que Lacan definirá al deseo como la “metonimia del ser en el sujeto.”¹

Entonces, el deseo en psicoanálisis refiere no solamente a la irremediable separación con el objeto de satisfacción, es también la marca de una alteridad radical que hace huella y constituye. Sin la sanción del Otro el sujeto no podría entrar al mundo del lenguaje y con ello tampoco al ámbito del deseo. Esto significa que el deseo está referido inicialmente al Otro. La originalidad del deseo en el hombre está estrechamente vinculada al nacimiento del Otro.

A través del deseo “la interioridad del psiquismo se abre a la exterioridad del mundo humano.”² El deseo entonces articula dos nociones fundamentales de la comprensión de la

¹ Lacan, J. *Le désir et son interprétation* (1958) Ed. Association Freudienne Internationale 1996 p. 31

² Ciaramelli F. p. 196

subjetividad moderna: la necesaria relación con el Otro, la exposición de la subjetividad al Otro y en segundo lugar, el sentido no se puede encontrar sino a la luz de la dialéctica del deseo y el Otro.

Para ligarlo con algunas consideraciones estéticas vertidas anteriormente, quisiera retomar que el deseo no sólo no admite el cierre de la interpretación sino que, por el contrario, el deseo convoca a una apertura infinita. El deseo también proporciona el sentido que permite que la obra de arte hable o haga hablar. Que quede como decir más que como dicho, y que la producción de sentido requiere del cruce que se realice tanto en el comentario como en los anhelos insatisfechos del hombre. En definitiva, es la noción de deseo la que permitirá, también en psicoanálisis, una reflexión profunda acerca de la relación ética y de la posibilidad de la relación intersubjetiva, problema capital para las teorías modernas que conciben al sujeto sólo, mónada, aislado, egoísta. La salida del narcisismo no es sólo una salida hacia el mundo, es la primera interrogante ética del sujeto en el mundo por el Otro.

La obra de arte cuando es exitosa, entonces, en el decir, es un movimiento ético, y despierta en el otro la palabra, lo invoca y lo interpela, lo pone frente al rostro de otro hombre.

C. SUJETO Y DESEO

¿Cómo abordar el tema del deseo en Lévinas? Primeramente habría que señalar que el deseo se encuentra íntimamente ligado a la idea de infinito y a la idea de metafísica. Sin ellos, para Lévinas, el deseo perdería toda su radicalidad.

Antes de ir al centro del problema, creo que será interesante plantear algunas nociones y experiencias que dan lugar a un fundamento –si se puede expresar en estos términos- del interés de Lévinas por el deseo. Quizás la palabra “fundamento” pueda tener un carácter demasiado fuerte en este contexto, pero me parece que, para comprender la insistencia de Lévinas sobre el término, hace falta plantearlo como algo que puede ser susceptible de experiencia. Sin la experiencia el razonamiento sobre el deseo quedaría vacío.

Me parece que el problema de la identidad resume de un modo paradigmático la idea de Lévinas del hombre anclado, estancado, detenido, absorbido sobre sí mismo; también da

cuenta de la inquietante extrañeza, del sentimiento que se despierta en el refugio en casa o en lo de sí. La noción de identidad reúne, a la vez, numerosas experiencias que le sirven a Lévinas para trazar un camino hacia lo exterior y lo infinito. Encontraremos aquí los trabajos sobre la evasión, la fatiga, el *il* y *a* y el insomnio, experiencias que parecen marcadas por un signo común: el ser anclado, encadenado a sí mismo. Recluido y temeroso de toda exterioridad y sobre todo, de la relación con otro hombre.

a. Condiciones de la subjetivación

a.1. La necesidad de evasión

En primer lugar, quisiera tratar la noción de *evasión* en Lévinas.¹ En el libro que trata sobre este tema –una de sus primeras publicaciones- encontramos en el filósofo el germen del problema que lo acompañaría a lo largo de toda su vida.

En este ensayo se propone abordar la necesidad de evasión como una orientación o un impulso, que lleva a una salida sin trazar un camino, una salida de sí pero en un no lugar. Ese problema que puede ser tratado en la experiencia, es -para Lévinas- el movimiento de la filosofía, de toda la filosofía occidental. Lo dice con todas sus letras y con la fuerza de sus primeros escritos “la *evasión* de la cual la literatura contemporánea manifiesta la extraña inquietud aparece como una condena de la filosofía del ser por nuestra generación.”²

La posición de Lévinas ante la filosofía aparece muy explícita y tempranamente en su obra, lo compromete en una búsqueda que percibe como una nueva vía: “En efecto, la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Combatiendo el ontologismo, cuando lo combatía,

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* Ed Fata Morgana. Ensayo escrito en 1935 y reeditado en 1982 para todas las citas de este texto se recurrirá a la traducción propia del texto original en francés.

² Lévinas, E. *De l'évasion* Ed Fata Morgana. 1935 p. 94 Cursivas del autor, subrayado nuestro

luchaba por un ser mejor, por una armonía entre nosotros y el mundo o por el perfeccionamiento de nuestro ser propio. Su ideal de paz y de equilibrio presuponía la suficiencia del ser. La insuficiencia de la condición humana no ha sido comprendida nunca de otra manera sino como una limitación del ser, sin que la significación del “ser finito” fuera nunca entrevista. La trascendencia de ese límite, la comunión con el ser infinito permanecería su única preocupación...”¹ Es pues éste, el clima que encontramos en la filosofía del autor. Se aprecia una urgencia por un pensar que implique un más allá, una salida, una metafísica posible, pero humana. Es posible encontrar aquí, en Lévinas, que la idea de evasión no es una salida cualquiera, es la manifestación patente de un ser, que ocupado de sí mismo, resiente la necesidad de salir, pero esa apertura no encuentra destino porque el esfuerzo del pensamiento ha puesto toda su apuesta en el enriquecimiento de la introspección, del encuentro de un ser interior desconocido pero insospechadamente valioso.

“Evasión” evoca el hastío del ser recluso en sí mismo. Es el mal de la modernidad y del siglo XX según Lévinas. *Ad portas* de la guerra, la pregunta fundamental no recayó sobre las condiciones del sujeto para vivir en paz, sino que la reflexión querría interrogar sobre un sujeto que, en autonomía, libre, fuese capaz de encontrar, en su fuero interno, las herramientas para vencer los males del mundo; enorme error y tremendo contrasentido si se hubiese tenido en cuenta que el problema se hallaba en las posibilidades de vivir en común.

La evasión es un término que designa el agotamiento del sujeto encadenado a sí mismo, de la náusea -o más bien, lo siniestro- de las condiciones del ser interior. Evasión, que no es un ir hacia otra parte, sino hastío de la misma condición. Evasión es irresponsabilidad y huida, fuera de sí, sin ir hacia un otro de sí. Es la condición de las adicciones, la huida no es hacia otra parte, es más bien confusión en lo de sí [chez soi]. Es paz circunstancial, tan solo un tratado transitorio de paz consigo mismo. Es, tristemente, descanso que no descansa, es salida que no sale. Es recursividad de lo mismo en la paz de una conciencia ahogada, semidiluida, que retoma con fuerza cuando cree recuperar el control de la voluntad. La *angustia* es la vuelta de un más acá, es el retorno hacia lo que se pretendía evadir, el peso

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* En Fata Morgana 1935 p. 93

de la realidad ultramaterial. La evasión nos indica o nos señala la necesidad de salir de nosotros mismo o del ser finito. Un más allá que no es la muerte, porque como tal ella no es una solución. Lévinas en su ensayo habla de una necesidad de *excedencia*.

Lo que me interesa de la noción de evasión es principalmente el movimiento subjetivo que ésta implica en el pensamiento de Lévinas. La evasión, o más exactamente la *necesidad* de evasión articula sensiblemente (quiero decir en la experiencia subjetiva, accesible también a la introspección) el problema de la insuficiencia, del ser que no se basta a sí mismo.

Trabajar la experiencia de la evasión es la manera en que me es posible entender, a propósito del tratamiento de la noción de identidad, que el ser que se basta a sí mismo se encuentra con algo que es inesperado (en relación a los tesoros prometidos) y que lo impulsa a la huida. Es el horror

Que el sentimiento de orgullosa identidad conduce al yo a una prisión, a un encadenamiento. La autonomía que pretendía conquistar en la autoafirmación se transforma en soledad, en insuficiencia de ser respecto al otro. La necesidad de evasión deja traslucir cierta concepción del ser, ésta refiere a un ideal romántico y burgués –como afirma Lévinas- que pretendía alcanzar la realización del ser dentro de sus propios límites. Es muy notable que para el filósofo esto se traduce en ciertas características o rasgos de carácter del hombre de su época y, sin duda, de la nuestra: autosuficiencia, autoafirmación de sí, culto al esfuerzo, culto a la iniciativa, necesidad de seguridad, confianza en sí mismo, conservadurismo, temor a lo incierto, *instinto de posesión* o de integración, es un hombre “mediocrementemente materialista, prefiere la certeza del futuro al goce.”¹

Sin embargo, y a pesar del logro cada vez más acabado de estas cualidades del carácter individual, cultural o nacional, aparece el sentimiento agudo “*d’être rivé*”, de estar fijado, anclado en un lugar del que sentimos la necesidad de salir, o experimentamos la insuficiencia de dicho espacio.

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* En Fata Morgana 1935 p. 92

La evasión tiene algo muy singular que quisiera poner de relieve: por un lado, impulsa a salir, por otro, no conduce hacia ninguna parte, se podría decir que la evasión es la respuesta a la inquietante extrañeza pero no señala el camino ni la modalidad para desembarazarse de este sentimiento -sobre todo estético- nauseabundo.

Es por eso que la evasión no puede ponerse como horizonte la idea de infinito. Tan sólo denuncia al ser finito y por lo mismo la evasión no es una modalidad de acceder a la idea de infinito, tampoco articula el deseo, es tan sólo la denuncia o el primer signo de la enfermedad de la identidad. *El primer síntoma de la hipocondría moral es la necesidad de evasión.*

Como necesidad que aparece en los límites del cuerpo, nos recuerda nuestra dependencia y atadura de una biología que busca ser olvidada de los más distintos modos. En la enfermedad, el cuerpo es el principal obstáculo en la concepción del ser entendido como tesoro interior, porque el cuerpo doliente reclama su posesión sobre el yo interior y éste a su vez no quiere otra cosa que olvidarlo para descubrirse a sí mismo. En la enfermedad el yo se da cuenta que no tiene escapatoria. No tiene salida alguna porque depende tan íntimamente del él que la vida se le va, o cree que se le va con él. La enfermedad no es el desequilibrio entre mente y cuerpo, es la expresión aguda del recuerdo de la imposibilidad de trascender. La enfermedad sobre todo impide amar, deja al yo prisionero y sufriente de su insuficiencia, arrebatándole su ideal de autonomía y libertad. Deja al yo más solo que antes porque se da cuenta que la vida desprendida del cuerpo, que era el ideal de la autosuficiencia, se sostenía en una afirmación solitaria de sí mismo. En la enfermedad se hace patente la necesidad de evasión, el problema de esta condición es que no se encuentran los medios para salir. De lo que se llama enfermedad mental hoy en día se podría decir que ella consiste principalmente en la dificultad o imposibilidad para salir de la reclusión del yo. Los síntomas psíquicos (es decir el conjunto de signos que evalúa el especialista en este ámbito para definir la enfermedad) son aquellos que se oponen a la autonomía, a la voluntad y a la libertad. Una patología mental es la que está compuesta, o bien de síntomas (manifestaciones involuntarias de un conflicto psíquico y que se sienten extraños al yo), o de inhibiciones (limitaciones funcionales del yo) o bien de angustia (sentimientos displacenteros que experimenta el yo y que intenta deshacerse de ellos a través de

maniobras defensivas). De cierto modo la enfermedad mental recuerda al ser humano las limitaciones del yo. Una respuesta intuitiva es fortalecer al yo para que éste adquiriera nuevamente el control, otra alternativa es dejar hablar a “eso” que se encuentra en el yo, a lo otro del yo que se hace presente.

“La necesidad de la evasión –llena de esperanzas quiméricas o no, poco importa- nos conduce al corazón de la filosofía.”¹ Lévinas reafirma aquí, nuevamente, que su preocupación se centra en la orientación que tiene todo -o el más importante- el pensamiento filosófico occidental, y subraya que ello obedece a una *necesidad*, movimiento que se haya incluido en el sentido de la búsqueda filosófica occidental. Es una necesidad del pensamiento la evasión, es decir, movimiento que, como el asco, tiene su raíz en la biología, en el cuerpo, pero que su impulso no lo puede conducir a un más allá de sí mismo porque se encuentra en el terreno de la necesidad, que, como tal, ella no puede distinguirse de la alimentación o de los instintos. La necesidad se contrapone, por cierto, a la noción de deseo, porque éste que es movimiento puro, no se realiza sino en su recorrido, mientras que la necesidad tiene una finalidad y un objeto. Necesidad de evasión es algo así como botar la toxina, pero su impulso no apunta a un de otro modo, ni a un más allá, sino a un salir. La necesidad de evasión por lo mismo es promesa incumplida, eterna, tesoro perdido. Quimeras, utopías, imposibilidad interna del pensamiento que no puede salir de sus raíces. Sin una articulación política, sin un ideal infinito, el ser humano da cuenta de una angustia, de un sin sentido, de un relativismo que ahoga sus fuerzas en el individualismo autocomplaciente o en el yo-placer.

a.2. La estructura de la necesidad

En la discusión sobre la evasión aparece así una muy importante consideración acerca de la necesidad. Si abordamos un poco más en su estructura y funcionamiento, será más fácil entonces trabajar con la noción del deseo, su contraste nos hará más claro su diferencia y su radicalidad.

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* En Fata Morgana 1935 p. 99

De la necesidad, el pensamiento levinasiano -así como a partir del trabajo de Lacan- se desprenden algunos puntos comunes importantes para su reflexión respecto al sujeto. La tesis fundamental de Lévinas es que existe una *inadecuación entre la satisfacción y la necesidad*. Quizás desde el psicoanálisis se ha pensado que el ser de la necesidad es una cosa relativamente resuelta, porque la necesidad se halla articulada de un modo tal que se asegura su satisfacción, pero esto sería un error, no es posible hallar un estado de tal naturaleza en el hombre, el proceso es mucho más complejo e incluso la consideración teórica de la necesidad no podría contener en sí la idea de reposo.

Articulémoslo aquí desde la reflexión levinasiana. La necesidad pone en perspectiva dos nociones que son correlativas a ella, la privación y la falta. De la necesidad se puede decir que ella expresa una privación, es decir la falta de un objeto, de un objeto que debiera estar pero que no se encuentra a la mano, de un objeto que encuentra su prefiguración en el modo de manifestación de la necesidad. La necesidad denuncia la insuficiencia del ser para completarse a sí mismo, ser que requiere de otros objetos para su realización, que incluso esos objetos podrían ser educados, se los puede domesticar, se puede hacer un trabajo de aprendizaje que permitiría un ajuste cada mejor entre cada necesidad y su satisfacción, es decir no tiene un objeto único, sólo se puede hablar de una cierta aptitud de los objetos respecto a la necesidad. En los trabajos de los etólogos es posible encontrar a menudo cómo es posible engañar a los animales con algunos signos específicos para cada especie, algunos objetos, que, cumpliendo un patrón predeterminado, pueden inducir a un error respecto a la naturaleza del instinto. Es decir, se puede carecer de la conciencia del objeto pero ésta puede ser educada o engañada. El trabajo de las necesidades del hombre podría conducir así a una cierta jerarquización de ellas y proponer una base y un sustento que sea igual para todos. Se podría hasta hacer una política de la igualdad en donde todos, al menos tengan “satisfechas” sus “necesidades básicas”, intentos como esto existen numerosísimos, en biología, psicología, sociología, etc. Las políticas públicas se orientan en función de las “necesidades” de un país y de sus habitantes.

La necesidad busca un objeto fuera del ser, de un objeto que completaría al ser pero que al mismo tiempo denuncia su insuficiencia o su dependencia, aparece la incapacidad para satisfacerse a sí mismo. Esto a nivel de análisis psicológico, porque Lévinas dirá que es una

manera demasiado simple de poner a la insuficiencia de la necesidad como la insuficiencia del ser. Hay un problema más agudo, y es que la necesidad no denuncia al ser como finito, incluso si éste muere a causa de la falta de satisfacción de la necesidad. La necesidad se encarna en el cuerpo y no renuncia precisamente a buscar su objeto, la muerte es tan solo un hecho extrínseco de la necesidad.

La necesidad no se completa en la satisfacción, porque no desaparece sino que aparece siempre la insatisfacción y la idea de la falta de un objeto más preciso para ella. Esto no implica desconocer el alivio de la tensión que puede conllevar cierto grado de satisfacción. Las corrientes ascéticas parecen estar inspiradas fundamentalmente en esta concepción de la necesidad. Se sostienen en la falta de objetos para completar la satisfacción. La necesidad por lo tanto nos pone al tanto acerca de “una especie de peso muerto en el fondo de nuestro ser.”¹

Queda por resolver la tesis de la inadecuación de la satisfacción de la necesidad. Para Lévinas lo que resulta del proceso del encuentro con un objeto de la necesidad debe desprenderse a la luz de la noción de placer. El placer convocado por la necesidad suscita la embriaguez, el ser se pierde, se concentra en el instante, impulsa hacia una salida del ser, pero pone en evidencia su imposibilidad. El placer aumenta sus promesas, pero al mismo tiempo el hombre se empobrece. Lévinas quiere explicitar que esto no lo dice desde la perspectiva de la moral, sino en el sentido que el placer es decepción por su propio devenir interno, aumenta las ansias y la sensación de fracaso es más profunda.

Lévinas hace una interesante reflexión en torno a este fracaso por la incapacidad de la necesidad –por su estructura misma- de completar al ser. A lo que nos intenta llevar con este análisis es a que el sentido de ese fracaso tiene que ver con la incapacidad del ser para realizarse a sí mismo. Que la necesidad no nos puede llevar fuera del ser, por el contrario, muestra su insuficiencia, y la imposibilidad de salir. Y la imposibilidad de salir es la definición misma de vergüenza. En la vergüenza lo que se intenta es escapar de los otros y

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* En *Fata Morgana* 1935 p. 106

de sí mismo, pero de esta responsabilidad resulta el sentimiento de impotencia e incluso de náusea.

De este modo Lévinas lo que hace es unir la necesidad, con el placer, la vergüenza, la desnudez y la náusea para mostrar que todos ellos se hallan íntimamente conectados y reconducen al fenómeno original motivo de su ensayo: la imposibilidad de salir del ser.

En la necesidad hay un ser que está privado de algo. En el placer, las promesas de satisfacción son renovadas pero no satisfechas, la vergüenza es la muestra exagerada de la incapacidad del ser para salir de nosotros mismos, ahí el ser parece extranjero, no podemos identificar nuestras acciones con nuestro ser, “se funda en la solidaridad de nuestro ser que obliga a reivindicar la responsabilidad de nosotros mismos.”¹ Esto nos hace aparecer desnudos, cuando no nos podemos vestir de ningún modo, cuando nuestros actos aparecen a los otros y a nosotros mismos sin poder reconocerlos y sin poder hacernos cargos de ellos, porque no parecen propios. Esta desnudez se da en todo ámbito de la vida, en acto o pensamiento. La vergüenza es la incapacidad de escapar de los otros y sobretodo de sí mismo. “Lo que aparece en la vergüenza es entonces precisamente el hecho de estar fijado a sí mismo, la presencia irremisible de mí a sí mismo.”² Es la imposibilidad de escapar a la intimidad. La náusea, en este rápido recorrido, es un caso específico que hace aparecer con claridad el estar fijado, encerrado en un estrecho círculo que agobia “*es la experiencia misma del ser puro.*” La náusea descubre la presencia y la desnudez del ser y su imposibilidad de salir de la presencia.

Por lo tanto el análisis de la necesidad de evasión, es que ella no revela de ningún modo una falta en el ser sino una plenitud, plenitud que agobia, asquea, da náuseas. Se encuentra en el fondo de la inquietante extrañeza que ya he tratado con cierta insistencia. La experiencia pura del ser es una experiencia de su impotencia y fuente de necesidad. La necesidad de evasión es un intento de huida a la condena de ser sí mismo.

¹ Lévinas, E. *De l'évasion* En Fata Morgana 1935 p. 111

² Lévinas, E. *De l'évasion* En Fata Morgana 1935 p. 113

¿Y ahora, cómo la noción de deseo puede responder a la náusea de ser, a la vergüenza de ser sí mismo? Insistamos en otras experiencias que nos lleven a sentir con cada vez más fuerza la búsqueda de nociones que permitan abrir nuevas formas de relación que no se aboquen hacia el interior.

b. Constitución del sujeto

La necesidad de evasión es una reflexión sobre un sujeto ya constituido que siente y resiente la necesidad de salir de sí. El esfuerzo de la filosofía y de todo el pensamiento moderno apuntaría a una armonización de las cualidades del ser interior; de su análisis aparece su riqueza y su potencia. Puede ser muy enfático afirmarlo de esta manera, pero creo que es aquí en donde la obra de Lévinas debe ser llevada para mostrar su crítica a los fundamentos, como de la importancia de grandes sacudidas intelectuales para salir de vías ya congestionadas, desgatadas y finalmente inconducentes. A partir del pensamiento de Lévinas, la evasión se nos presenta como una experiencia a través de la cual se puede escuchar un más allá, una exigencia que obliga a un *de otro modo*. Del análisis llevado hasta aquí se puede entrever que el problema de la evasión es que deja al ser expuesto en su insuficiencia porque su movimiento no tiene dirección, es un no lugar, es sin tiempo, y finalmente ilusoria salida que alimenta las ansias de salir.

Un interesante punto de reflexión, de acuerdo al recorrido de esta tesis, es el de las formas o modalidades por las cuales el sujeto aparece y se constituye. La evasión es rechazo de ser, salida sin salida, esta experiencia señala el rechazo respecto a la existencia, hay aún otras formas en que el ser ya constituido rechaza la existencia y son ellas las que abordaré ahora. También será el momento de hablar de aquellas experiencias que ponen al sujeto en relación con su existencia y dan lugar a lo Otro.

Será interesante pues abordar la fatiga, la pereza, el esfuerzo, el trabajo, y el insomnio, como experiencias que ponen en evidencia el tipo de sujeto en el cual está pensando Lévinas. Abordaré su trabajo respecto a la constitución del sujeto, constitución que es entendida como acontecimiento o realización [*accomplissement*] y que ponen fundamentalmente en entredicho la idea de una voluntad exterior o interior, o una conciencia que da lugar al pensamiento sobre el hombre.

Resulta interesante abordar el modo en cómo entiende el nacimiento del sujeto pues nos permite pensar en una forma de constitución más allá del mero registro empírico, más allá de la sola explicación psicológica derivada de la observación de particularidades de un individuo humano a través de la historia individual y colectiva.

El abordaje de la psicología más clásica podría pensar al sujeto como un individuo susceptible de desarrollo (situado en el tiempo) y al cual se le van añadiendo una serie de características como son la inteligencia, la voluntad, la empatía, la percepción, entre las múltiples áreas que podrían ser descritas y luego con ello hacer una pauta de adquisición y conflictos relevantes en cada nivel de edad (desde el nacimiento hasta la vejez). Esto podría ser usado como sustento para una política institucional, social, cultural, económica, judicial, etc. De hecho la cultura funciona con la idea de un sujeto en desarrollo, de un sujeto que cambia a través del tiempo, y las políticas económicas y sociales intentan hacerse parte de estos conocimientos adquiridos por la disciplina para adaptarlo a su estructura.

Sin embargo, el tema de la constitución del sujeto puede ser mucho más complejo que la simple suma de características y conflictos del desarrollo. La comprensión moderna del sujeto, por ejemplo, ha desligado la identificación exacta entre el individuo y la subjetividad que podría portar. El sujeto puede ser la manifestación de una colectividad. El sujeto moderno no parece tan ligado a la historia como antes. El sujeto parece ser cuestionado radicalmente en relación a su autonomía y libertad. El sujeto parece estar íntimamente ligado al poder. Aparentemente habrían variables a-históricas en la constitución del sujeto, esto aparece reflejado en la relación que se ha intentado hacer entre lenguaje y subjetividad.

¿Qué encontramos en Lévinas? La noción de *hipóstasis* ocupa un lugar central para acercarnos a la noción de sujeto y con ello nos aproximamos también a unos los puntos rectores de este capítulo: la noción de deseo.

Ahora bien, para abordar cómo Lévinas se refiere al sujeto me parece que una forma de aproximarse es a través de las figuras de la fatiga, la pereza y el insomnio, manifestaciones que nos permitirían apreciar el modo por el cual se dibuja el sujeto. Como ha sido una

constante en la forma de aproximación de esta tesis me interesa resaltar el análisis de ciertas modalidades de la experiencia que permiten “palpar” el pensamiento de Lévinas.

Me interesan estas experiencias no como un hecho de observación, como datos empíricos que están ahí para servir de demostración a un pensamiento abstracto, sino que, por el hecho mismo que sean experiencias, están implican –después de su análisis- una cierta comprensión del sujeto en la que me interesa trabajar.

Para Lévinas el nacimiento no es el resultado de una obra de una voluntad interior o misteriosa, no se nace como producto de un acto reflexivo, el nacimiento es anterior a la reflexión dice Lévinas. Esto implica que la constitución de la subjetividad no tiene que ver con la expresión libre y soberana de ser. La subjetividad es entendida como *acontecimiento* que escapa a la expresión libre, fuera de todo diseño de una voluntad que prepara a los individuos para vivir en sociedad o bajo la razón.

El nacimiento es un acontecimiento. Se trata de un salto en donde el existente hace un contrato con la existencia. Pero en este contrato *ya* constituido, aparecen fenómenos notables que denotan que este salto conlleva en sí mismo, más que la idea de retorno, la marca de la imposibilidad (y también de la negativa) de asumir el peso de la existencia.

b.1 Fatiga y Pereza

La *fatiga* y *pereza*, siguiendo el análisis de Lévinas, se erigen como un no recibir impotente, ellas están marcadas por un rechazo, la lasitud es cansancio y hastío. Son todas estas experiencias las que acompañan el hecho de ser, el paso de la existencia al existente. La hipóstasis en palabras levinasianas.

En la *pereza* encontramos una aversión por el esfuerzo, que no es miedo, está ligada al comienzo del acto, a la imposibilidad de comenzar. Es pereza de existir, hesitación o duda delante de la existencia “¿En la pereza –se pregunta Lévinas-, no nos realizamos como un acontecimiento positivo en la felicidad del ser encerrado en su propia concha?”¹ La pereza

¹ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 37 La citas de esta obra fueron todas son traducidas por el autor de la tesis.

abruma, la ociosidad enoja. Es un rechazo de emprender, de poseer, de ocuparse de algo o alguien. Aversión impotente sin alegría, miedo de vivir. Es una abstención del porvenir, es fatiga del porvenir. El porvenir se vuelve imposible en la pereza.

La pereza entonces está ligada al acontecimiento del nacimiento. Es imposibilidad y *también* rechazo, es decir, es la actividad del sujeto *ya* constituido que se opone activamente al hecho de ser. En la pereza el individuo encerrado en su caparazón, oculto bajo las sábanas, esconde al mismo tiempo un ideal de paz, encerrado en sí mismo. Pero este reposo ideal es una salida imaginaria y por lo mismo insatisfactoria, de ahí el enojo y el displacer de la situación. Es un movimiento que se delata como imposible porque por más que se intente repetir la experiencia hay una fuerza que no lo deja en paz consigo mismo.

Por otro lado, la *fatiga* es rigidez, entumecimiento o encogimiento; mano que deja en el instante mismo en que sostiene; relajamiento. La fatiga se produce en el trabajo y en el esfuerzo. En la fatiga hay un desfase o *décalage* entre el ser y sí mismo. Una mano que sostiene lo que deja. De este modo en la fatiga se trata de otra modalidad de retroceso de un sujeto ya constituido, que no necesariamente está en el mundo, pero que tiene una relación con los objetos en el trabajo. Es como un trabajo a ciegas. En la fatiga hay una relación al trabajo pero que no se sostiene por mucho tiempo. Hay una falta de convicción porque se deja caer, pero no completamente.

La fatiga es el movimiento que refiere al modo de constitución de la conciencia. Del momento que hay desfase entre lo que sostiene y suelta estamos hablando de la misma relación de la conciencia que se observa a sí misma. Es por ello que Lévinas sostiene que este desfase es la característica principal de la conciencia, del acontecimiento de la conciencia. En tanto posibilidad de suspender al ser por el sueño o la inconsciencia. Lo interesante aquí es que para nuestro filósofo la conciencia no es la marca definitiva del sujeto, es más bien el resultado del rechazo de ser. Rompe con la tradición que asume a la conciencia en el centro del sujeto racional, porque es fatiga es también imposibilidad de asumir la existencia como existente.

b.2 Esfuerzo y trabajo

Opuesto a la fatiga se encuentra el *esfuerzo* y el *trabajo*, en el presente implicado en ellos, aparece un sujeto en el murmullo anónimo de la existencia, aparece un sujeto que toma la existencia, que se pone en relación con ella, que la asume. Es *assujettissement* o subjetivación y servidumbre, es la primera manifestación o constitución de un existente, de alguien que es. Se hace cargo del presente. La maldición del trabajo, para Lévinas, no es el esfuerzo mismo, sino la condena a la subjetivación. “Fatigarse es fatigarse de ser.”¹ La fatiga deja en claro por sí misma el miedo a vivir, “la ruptura con las fuentes vivas”² de la vida. La noción de trabajo en Lévinas conlleva una doble carga, ambivalente y contradictoria, es al mismo tiempo *condena* a ser, y es osadía de ser, es intentar hacerse cargo de la existencia en tanto existente, el trabajo no es la culminación es tan sólo el acto que mantiene el esfuerzo de ser como ente. Da pie para el surgimiento del deseo. Permite que otra cosa sea posible. El mundo puede constituirse también, no porque el trabajo lo constituya, sino como condición de posibilidad.

La pereza y la fatiga son *esfuerzos* denodados por no salir del anonimato de la existencia, esfuerzos porque son rechazo y búsqueda de protección y abrigo para alguien que teme ser, la pereza se encuentra en el instante mismo del comienzo, la fatiga es desfase. En el esfuerzo y el trabajo hay servidumbre, la pesada carga de ser. Esto implica hablar de un sujeto sólo y aislado que lucha con su existencia. Se encuentra en pleno trabajo reflexivo que le impide ver al mundo y a los otros. Como en el miedo, en donde la sensación lo invade y emprende la huida preservando su propia existencia.

b.3 Sueño e insomnio

La evasión se mostró como un imposible, la pereza y la fatiga como un rechazo, el trabajo y el esfuerzo el peso de ser. La subjetividad constituida así, se abre como una pesada materialidad, sin mundo, sin el otro, sin relación ética, sólo busca descanso. La subjetividad

¹ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 50

² Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 50

sin deseo queda recluida en sí misma, luchando con el peso de su existencia. Llega la noche y el cuerpo solicita un reposo... el sueño no llega. El insomnio no es, por cierto, descanso, ni inconciencia, ni el trabajo de anulación del ser, es la imposibilidad de dormir, esta experiencia muestra el anonimato de la existencia. El reposo no llega y se abre una “sorda amenaza indeterminada”¹, el horror, una “monótona presencia que nos agobia”², la idea de una existencia irremisible, la agonía de la inmortalidad. La noche da lugar a la experiencia con el *il y a*, la prefiguración del retorno al elemento, el rompimiento con la hipóstasis. Se podría intentar negar todo, pero una negación absoluta deja a la noche y el silencio. A pesar de todo *algo hay*. En el sueño por cierto que el sujeto sigue trabajando (no cabe duda, los sueños son el complemento de la vigilia, territorio de los deseos diurnos insatisfechos, que por represión o su imposibilidad misma surgen como representaciones fantasmáticas), en el velatorio del insomnio la noche no tiene perspectiva. “El roce del *il y a* es el horror”³, es la imposibilidad de la muerte, es el ser sin puertas de salida. “El insomnio nos pone entonces en una situación donde la ruptura con la categoría del sustantivo no es solamente la desaparición de todo objeto, sino la extinción del sujeto.”⁴ No es angustia ante la muerte, es la posibilidad y la imposibilidad al mismo tiempo de disolver una existencia subjetiva.

La experiencia del insomnio es la manera más clara que tiene Lévinas de explicar la noción de *il y a*, y, en tanto experiencia, lo que se muestra es que la constitución de la subjetividad opera de este fondo indeterminado, del elemento, de este verbo innombrable, que irrumpe en escena y que luego, cuando pide reposo y descanso, no lo consigue. Como si esa fuera la

¹ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 96

² Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 98

³ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 98

⁴ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 113

experiencia más próxima a la aniquilación de la subjetividad. La angustia comparte con el insomnio el mismo carácter -no me refiero a la angustia de muerte, sino a la angustia pura. La angustia es la expresión inevitable de existir, la imposibilidad de salir, el hecho de ser sin poder dejar de serlo, por ello también se encuentra tan asociada a los episodios de despersonalización en donde el sujeto no se reconoce más, en donde lo que resulta horroroso es la imposibilidad de cohabitar consigo mismo. El insomnio es también semejante a la despersonalización porque el yo se confunde con una vigilia impersonal, abandona la conciencia porque es un estado que no le sucede al yo, se confunde con el ser que es un ser de nadie.

El insomnio (y la angustia también) rompe con la hipóstasis, da esa posibilidad, se revela como un imposible, no se puede dejar de ser.

La experiencia del *il* y *a* de Lévinas es semejante a la idea de abrir los cementerios al espacio de los vivos. Como una ciudad en que sus necrópolis no tuvieran muros ni paredes para separarlos del mundo de los vivos. Si no hubiera divisiones entonces noche y día convivirían, el velatorio sería interminable.¹

Las experiencias antes descritas permiten identificar algunas características del sujeto levinasiano. Se trata de uno que nace de golpe –como un estallido- ya constituido, que se erige y se distingue del fondo indiferenciado. Como figura se ve “tentado” a volver a una vida anónima -¿de dónde viene esa fuerza de atracción? Este retorno imposible se nos hace

¹ Esta ficción está tomada de una novela de Saramago “Todos los nombres” en donde se imagina una ciudad que rompe con los límites de los cementerios, abierto por todos los lados “como una riada que comienza inundando las cotas de nivel inferior, serpenteando por los valles, y después, paulatinamente, va subiendo por las laderas, así las sepulturas van ganando terreno...” Un cementerio que finalmente está puerta a puerta con la casa de los vivos, “cementérios tan desgobernados y delirantes como éste, que llega al punto de pasarse, casi hombro con hombro, por lugares que los vivos habían destinado para su exclusivo uso, o sea, las casas, las calles, las plazas, los jardines, y otros lugares públicos...” o un registro civil que no distinga entre vivos y muertos en sus archivos.

palpable por las experiencias humanas más cotidianas y habituales. La evasión describe para Lévinas ese intento de huida, movimiento que no está animado por el deseo sino por la necesidad, necesidad proveniente de un ser animal que busca reposo. Un sujeto no comprometido con el deseo, que no puede ligarse a él, está agotado permanentemente, indiferente y siempre hastiado. Está en un agotamiento tan extremo que ni siquiera puede dormir. Está velando muertos de una ciudad convertida en cementerio. Le pesa ser. Tampoco puede dejar de ser, ni puede no ser. Puede reflexionar sobre sí mismo, pero como un muerto, es decir solo, en soledad y sin mundo. Puede encontrar los alimentos en el mundo, puede tener herramientas para su trabajo, pero vive sin sentido. No porque no lo haya encontrado en el fondo de su ser, sino porque no tiene la llave para dar sentido. El camino de la filosofía, para Lévinas, ha trazado una vía que busca en el ser aquello que le falta, y el error se encuentra en que eso no está en un interior sino en un exterior indeterminado. Para que exista un afuera hace falta el deseo, sin él el narcisismo sería una condena a perpetuidad del hombre solo.

Las experiencias aquí tratadas, entonces, abren la pregunta acerca de qué es lo que permitiría que el hombre se abriera a una realidad exterior, al mundo y al otro. Hasta aquí se ha esbozado a un sujeto solo, un sujeto constituido pero fuera de su dimensión ética y responsable. Perfectamente la existencia puede ser el hecho de un sujeto aislado en la medida en que ella es imposibilidad de dormir. El sujeto puede trabajar, puede levantarse, *pero* como un sujeto libre y arrojado a su soledad, imposibilitado de comprender la relación con una exterioridad que lo pueda sacar de su sonambulismo. Para que el otro aparezca es necesario levantar la noción de deseo.

En Lévinas entonces es posible pensar a un sujeto constituido, pero fuera del mundo, “existencia sin mundo”, es decir, exclusivamente pensando sobre sí, en una reflexión que no tiene otro horizonte que la relación del existente con la existencia. Ahora bien, para que el mundo se haga presente al existente se requiere –según Lévinas- del *deseo*. Hace falta el deseo. Para que el mundo sea posible es necesario que el sujeto emprenda el camino del deseo, sólo éste podrá dar sentido al mundo y darle una forma.

c. Irrupción del rostro

Movimiento infinito, sin reposo, orientación que no es llegada, el deseo es la filosofía de Lévinas.

¿Qué es el deseo y cuál es el lugar que ocupa para comprender el sujeto levinasiano? La defensa de la subjetividad, propósito central de *Totalidad e Infinito*, tiene como argumento al deseo asentado en las raíces de ella misma.

¿Por qué adquiere tanta relevancia esta idea en el pensamiento de Lévinas? Una y otra vez a lo largo de su obra se encontrará al deseo como un concepto que abre un surco hacia su preocupación fundamental de la exterioridad.

El deseo es la forma de salir de lo Mismo, de la Identidad, de la Autonomía, de la Libertad y de la tiranía de la totalización. Abordaremos esto de un modo más detallado más adelante, mientras tanto me interesa plantear sumariamente lo que anuda y lo que compromete en el pensamiento de Lévinas esta noción.

Acaso todo hombre se debate en su vida con su deseo. Ante el deseo se puede responder de diversas maneras. El psicoanálisis la ha hecho su piedra angular; de la relación con el deseo resulta la manera en que *elegimos*¹ enfermar, es decir, existir. Desde el psicoanálisis nunca se está a salvo de la enfermedad, para hacer frente a los conflictos con el deseo se debe *elegir* entre una u otra modalidad que lleva a ocupar distintas posiciones, cada una con su sintomatología o con su aparecer, más o menos adaptado, más o menos patológico.

Siguiendo el proceder de la tesis, tomaré nuevamente el rostro, pero ahora como experiencia, acontecimiento, irrupción del rostro. De este modo será posible hacer sensible la concepción de deseo de Lévinas. Analicemos primeramente el hecho desde la psicología: el rostro de otra persona es sin duda un “estímulo” si se puede decir así, por completo distinto a cualquier otro, los estímulos-cosas e incluso los estímulos provenientes de partes

¹ Se puede plantear en términos de elección en psicoanálisis pues de algún modo el sujeto siempre está implicado en la manera en como hace frente al deseo y parte del proceso de la cura tiene que ver con hacerse parte del momento en que se arribó a enfermar de tal o tal manera y de la inasistencia en no poder entrever otro camino.

del cuerpo no tienen relación con lo que despierta en la mirada el rostro de otro. Un cuerpo con rostro no puede ser tomado como un objeto cualquiera de una serie continua en la experiencia. Es la adquisición más importante del hombre y puede señalarse como un hito del desarrollo¹; es uno de los trastornos más graves del hombre el no poder distinguir el rostro de las cosas, es lo que los psiquiatras fenomenólogos denominan -a un signo fundamental de la psicosis- como la presencia/ausencia de contacto ocular. La falta de contacto ocular es un índice (signo) de una profunda alteración mental. Lejos de ser un problema de una vista esquiva, lo que ocurre es que la mirada depositada al otro suscita, en el psicótico, el mismo interés que observar el mecanismo de una máquina o la contemplación de las olas rompiendo en la orilla del mar.

En el pensamiento de Lévinas la aparición del rostro es la manera por la cual se hace sensible la idea de infinito. ¿Por qué? En el rostro del otro se hace patente el límite de mis poderes, no puedo poseerlo, apropiármelo, asimilarlo, no lo puedo conocer. Ante el otro no puedo contenerlo, reducirlo a mis necesidades. El otro -como prójimo- no es un objeto, como un objeto del conocimiento que puedo tomar, estudiar, diseccionar; escapa a mi metabolismo, porque no puede ser integrado, unificado ni asimilado. De la experiencia del rostro del otro resulta la imposibilidad de aprehender con herramienta alguna su total dimensión. Es algo que no puede venir de mí mismo, es independiente y no se puede reducir bajo ninguna modalidad. La relación al rostro del otro difiere de cualquier otra experiencia sensible. En tanto experiencia en donde no puedo poder, en la medida que se realiza una relación con lo que es absolutamente otro, será posible palpar, hacer sensible en la experiencia, la idea de Infinito.

En la relación cara a cara se impone una limitación al yo, un yo que intenta reducir todo a lo Mismo. El yo se ve excedido porque el otro escapa a sus intentos de totalización, el yo (identidad) que hace de la experiencia una unidad que permite reconocerse en medio de los cambios, no puede apropiarse del otro porque éste permanece extranjero y distinto, el otro móvil y dinámico no puede integrarse a la continuidad y estabilidad del yo.

¹ Se espera que un bebé dirija su mirada al rostro de los otros a los 3 meses, si ello no ocurre entonces es un índice de una posible grave patología.

Dar la cara, ponerse cara a cara, implica una responsabilidad y una invocación a la autenticidad. “El cara a cara es una relación donde el Yo [Moi] se libera de su limitación de sí [à soi] –que así descubre-, de su reclusión en sí, de una existencia cuyas aventuras no son más que una odisea, es decir el retorno a una isla.”¹ En múltiples pasajes Lévinas ocupa la Odisea como un ejemplo de aquel que sale para volver, continuamente anhelando el retorno a la patria, reduciendo todo nuevamente a lo Mismo.

La experiencia del rostro del otro rompe –según Lévinas- una posible relación de conocimiento, en la relación con el otro es imposible aplicar las categorías provenientes del yo para poder apropiárselo como un objeto de conocimiento. El yo no puede envolver la alteridad del rostro para volverlo un contenido que sea propio. Con el rostro el otro permanece infinitamente extranjero y trascendente.

Lévinas se refiere a esta irrupción del rostro como epifanía. Epifanía es manifestación y aparición, también término religioso para referirse a la manifestación de Jesucristo a los reyes magos que venían a adorarlo, implica por tanto, otro tipo de aparición que un fenómeno. En rigor el rostro no se concretiza ni como manifestación, ni como fenómeno (susceptible de conocimiento) es la “concretitud sensible y absolutamente singular de un existente expuesto a la vulnerabilidad de su piel.”² Es por eso que de cierto modo el rostro irrumpe, rompe con el contexto, está siempre fuera de contexto cultural y social. Es lo más expuesto de la piel, permanece desnudo, abre la perspectiva hacia un ilimitado horizonte (es decir, a la infinitud), por esto es la experiencia más próxima a lo otro que el ser. El rostro es un acontecimiento, y por ello me parece que se puede decir que irrumpe, que se presenta de una manera inesperada, que desconcierta. No necesariamente implica violencia sino que debería subrayarse el carácter de imprevisto. Epifanía es lo que se presenta al yo tan directamente como exteriormente.

La relación con el rostro tampoco está sometida al imperio de una ley moral que prohibiera o comandara exteriormente a ella. Lévinas no quiere decir que existe primeramente una ley

¹ Lévinas, E. *Altérité et transcendance* Ed. Fata Morgana 1995. p.72 Traducción propia.

² Calin – Sebbah *Le vocabulaire de Lévinas* Ed. Ellipses 2002 p. 60

que regule la relación con el otro y que gracias a esa ley que, por ejemplo, se obligue al respeto y a la responsabilidad. Es el rostro mismo el que conlleva en sí la prohibición.

Sería muy ingenuo suponer que toda relación al rostro del otro por sí mismo despierta el respeto y la relación ética tendiendo hacia el bien. Por el contrario la introducción a *Totalidad e Infinito* es suficientemente clara para denunciar los obstáculos a la coexistencia entre los individuos. “La lucidez –apertura del espíritu sobre lo verdadero- no consiste sino a entrever la posibilidad permanente de guerra.”¹ La relación al otro, no es necesariamente una relación de paz. *Totalidad e Infinito* es también la búsqueda por una relación de paz y por ello mismo es que lo que está en cuestión es el estado de violencia, de guerra y sin sentido. Sin sentido que se ha profundizado por la orientación de la búsqueda. Es que en la relación con el otro es posible la posesión, es posible también que resista a ese intento pero como guerra. “Presas o conquistador, amo o esclavo, sujeto despreciado o sujeto dominando el todo, de lo alto englobando con su punto de vista, son las alternativas que se presentan en el contexto de la filosofía social usual.”² Los intentos de totalización del otro por parte de la filosofía occidental es de hecho lo que denuncia Lévinas. “La cara del ser que se muestra en la guerra, se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”³, “la paz de los imperios que han salido de la guerra reposa sobre la guerra”⁴, la guerra no es el encuentro con una exterioridad, sino la reducción de lo Otro en lo Mismo, reducción que opera la igualmente la destrucción de lo Mismo. Del mismo modo, la idea de infinito no implica necesariamente una relación con la exterioridad, no va de suyo sino en la medida que ella implique la epifanía del rostro.

¹ Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.5

² Peperzak, A *Une Introduction à la lecture de “Totalité et infini”* en Philosophie 1987 p. 209

³ Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.6

⁴ Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.6

Si la relación con el rostro de otro es abordar a un ser absolutamente exterior, si lo Otro no puede integrarse a lo Mismo, si escapa a toda relación de conocimiento, si el otro se resiste a todos los poderes del Yo, donde no puedo más poder, entonces se trata de una relación con lo absolutamente Otro, es decir de una relación con lo infinito. Se trata de una experiencia no conceptual de la idea de infinito y ajena a la decisión como la que habría tomado Descartes ante la identificación de lo Infinito con la idea de Dios. “La experiencia, la idea de infinito, se da en la relación con Otro [se tient dans le rapport avec Autrui]. La idea del infinito es la relación social.”¹ El Otro encarnado [Autrui] en el pensamiento de Lévinas se identifica con la idea de Infinito porque el otro, en cuanto rostro rompe con la totalidad. En el rostro lo infinito del ser impide que éste pueda contenerse, o englobarse bajo ninguna circunstancia. Lo infinito del otro garantiza y constituye la exterioridad. Por cierto que el Yo podría intentar tomar al otro como un objeto y someterlo a sí, integrarlo a su sistema, puede sucumbir a todas sus astucias e incluso a sus impulsos criminales. El Yo podría igualársele e intentar ganar una posición simétrica ante el otro. Pero a la vez, es el otro quien puede oponerse al yo, en su mirada desnuda, en sus ojos sin defensa, en su mirada franca. El vértigo de lo infinito se encuentra en su mirada la que me impide su conquista. La resistencia del Otro contra mis poderes es una resistencia ética. Es esta dimensión ética la que abre la dimensión de lo infinito y que trabaja deteniendo “el imperialismo irresistible de lo Mismo y del Yo [Moi].”² El sentido de la expresión del rostro pertenece al otro, el otro por tanto se queda con el sentido que da. Para Lévinas la resistencia que opone el rostro al Yo es la manifestación de la presencia del infinito.

La experiencia de la idea de infinito en el rostro del otro, en tanto resistencia, comunica un mandamiento primordial: no matarás. La idea de infinito promueve una responsabilidad hacia el otro, responsabilidad que aumenta en la medida que soy responsable. El rostro se presenta como debilidad y pobreza, amenazado y expuesto a la violencia y al mismo tiempo

¹ Lévinas, E. « La philosophie et l’idée de infini » 1957 en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* Ed J. Vrin, 2001 p. 239

² Lévinas, E. « La philosophie et l’idée de infini » 1957 en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* Ed J. Vrin, 2001 p. 240

es el rostro mismo el que prohíbe matar. “El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: “No matarás”. El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica.”¹

La idea de infinito hablada por el rostro de otro no nace entonces como el resultado de un trabajo especulativo, es algo que opera como acontecimiento y contra el cual el Yo se ve imposibilitado. Se trata de un infinito que no es absorbido por lo finito; ni lo Mismo puede sobreponerse a lo Otro –como podría ocurrir en la tradición filosófica occidental- infinito que no sería saber, sino representación sin concepto, infancia absoluta del pensamiento. El infinito entonces sería una alteridad, no podría ser reducido de ningún modo.

El rostro es la idea de infinito en mí. La idea de infinito alude a varios tópicos: a ciertos contenidos del pensamiento que pueden extenderse más allá de todo límite, al espacio, al tiempo, a los números, pero en el caso de Lévinas es la salida de la limitación del yo en lo de sí hacia el Otro. La idea de infinito aparece como responsabilidad hacia el otro.

e. El infinito es deseo

Así, la idea de infinito también está íntimamente ligada a la noción de deseo. Lo ilimitado de lo infinito y su experiencia en el rostro del otro necesita de su articulador: el deseo. “La idea del infinito es un pensamiento que, en todo instante piensa más de lo que piensa. Un pensamiento que piensa más que lo que piensa es el Deseo. El Deseo “mide” la infinidad del infinito,”² de modo que el deseo es una estructura paradójica que es presencia del infinito en un acto finito. Entonces, el deseo aparece en la separación infinita que me pone en relación con el otro, porque el deseo del otro no se aliviará jamás, su aproximación revelará aún más la profunda distancia y separación que es esencial a su alteridad. La experiencia concreta que traduce esta afirmación es la del amor. “La relación con el Otro no

¹ Lévinas, E. *Ética e Infinito* Ed. La balsa de la medusa 2000 p. 72

² Lévinas, E. « La philosophie et l’idée de infini » 1957 en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* Ed J. Vrin, 2001 p. 242

anula la separación”¹, es la primera sentencia de Lévinas a propósito de la relación amorosa. Y que marca la proximidad que no es fusión, que deja a los seres separados por más que las caricias confundan a los amantes.²

La idea de infinito se palpa en la relación con el otro encarnado (el prójimo), por la irremediable separación, su resistencia a mis poderes. Opera una ruptura con la totalidad. Es excedencia, desbordamiento, desbordamiento del ser que no puede aprehender, desfondamiento, ahuecamiento en definitiva es el Deseo en el vocabulario levinasiano. El sentimiento de la idea de infinito no es una idea que se comprenda o se aprehenda, se lleva como deseo. Deseo porque irrealizable, que alimenta sus ansias crecientemente. Porque como el infinito es inabordable, su movimiento es apertura permanente, no puede ser contenido.

¿Cuál es entonces la relación entre la idea de infinito y la noción de Deseo? De acuerdo a la hipótesis planteada por Calin y Sebbah en su libro “Le vocabulaire de Lévinas” el sentimiento de infinito se lleva [il se porte] como deseo. Una posible respuesta a este problema podría ser también explicado de otra manera. La idea de infinito en el Yo se hace presente en el cara a cara, en la relación al rostro, en su debilidad y desnudez, el deseo por su parte, sería la manera en que ese sentimiento tiene lugar en el sujeto. De alguna manera se podría decir que la idea de infinito es nombrada como deseo y se confunde con las ansias de poseer, pero como el deseo lleva en sí mismo la marca de su imposibilidad para aprehender, es fuente inagotable de proximidad que no vence la separación. “Más allá del rostro”, el Deseo continúa trabajando como impulso hacia la relación con el otro.

La relación entre deseo e infinito podrá ser aclarada citando a Lévinas: “La presencia enseñada por Descartes de la Idea de infinito en un alma, creada demasiado pequeña para

¹ Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.281

² Las caricias quedan expuestas a su imposible, no pueden aprehender, no pueden poseer, aparece el “ridículo trágico” de incorporar, de devorar al otro como imposibilidad de un acto que busca infinitamente y que toda detención es fracaso. Sin movimiento no hay caricia, hay frustración de la imposible relación que no se puede apropiarse ni fijar.

contenerla, indica que su alteridad no limita ni absorbe, sino que ella exalta el alma a la cual, según la lógica formal, alcanza. Que la alteridad del Infinito pueda consistir a no reducirse, sino a hacerse proximidad y responsabilidad, que la proximidad no sea una coincidencia que fracasa sino un incesante –un infinito- y como glorioso incremento de la alteridad en su llamado a las responsabilidades, las cuales paradójicamente, se acrecientan a medida que se toman; que el finito sea así como para la más gran gloria del Infinito –he ahí el bosquejo formal de la noción de infinito... «Yo nunca me he ocupado del infinito sino para someterme a él» escribió Descartes en Mersenne el 28 de enero de 1641, mostrando ya en el conocimiento mismo del Infinito un más allá del conocimiento. La proximidad de otro mostrándome su rostro, en sociedad conmigo, y las implicaciones de este encuentro, invierten en ética el juego lógico y ontológico de lo mismo y del otro. Toda una corriente de la filosofía contemporánea, partiendo de la irreductibilidad de lo interpersonal en las relaciones de objetivación, de tematización y de conocimiento, se sitúa en la tradición religiosa de la idea de infinito. Uno se puede preguntar si no la acerca a ella, incluso cuando se formule de una manera conciente y rigurosamente atea.”¹ En la relación con el infinito, por definición, no hay agotamiento, sino ensanchamiento continuo. La responsabilidad es cada vez más grande, al punto de inabarcable. Esta visión que podría llamarse compulsiva, repetición interminable y creciente de un mandato cada vez más insondable, es la que se liga perfectamente con la noción de deseo. El deseo puede adquirir múltiples formas y manifestaciones pero en su definición encarna la idea de infinito más allá del rostro, cuestión que le da un dinamismo propio y extiende –si no es demasiado equivoco decirlo así- el infinito más allá del cara a cara.

La idea de infinito en Lévinas es deseo. El deseo así es “hijo” de la relación con el infinito, porque el deseo desborda al ser infinitamente.

¿Qué es entonces el deseo en Lévinas? Piedra angular de su filosofía, comienzo y pregunta que lanza su *démarche* en *Totalidad e Infinito*. El deseo metafísico es el que da lugar a que la pregunta por la exterioridad sea planteada plenamente y que después de la crítica al pensamiento que reduce todo a lo Mismo, abre paso a lo Otro del ser.

¹ Lévinas, E. « Infinité » en *Altérité et transcendance* Ed. Fata Morgana 1995. p.88-89

1. El deseo en Lévinas puede ser entendido a partir de la idea de *viaje*. El recurso literario más usado para plantear lo que no es el deseo, es el de Ulises volviendo a Itaca, en cambio bíblicamente la figura de Moisés podría ser usada para reflejar el trayecto del deseo: un viaje sin retorno. El deseo entonces es un movimiento que sostiene un viaje hacia otra parte, hacia otro lado.

El camino del deseo conduce hacia un lugar completamente otro, muy lejos de casa, viaje que no regresa. Es usual que los viajes sean más costosos cuando no tienen retorno. Un viajero que no tiene fecha de regreso, provoca siempre una inquietud al sistema. Salida hacia un lugar extranjero, salida de en lo de sí para ir a lo otro de sí. El deseo no nos conduce por tanto hacia una tierra conocida, ni nos devuelve hacia la tierra donde habríamos nacido. No conduce a la patria, ¡y cuantas guerras se habrían evitado si se hubiese tenido en cuenta esto! El deseo no anula la distancia con su destino, porque su destino, si se puede hablar así, se aleja tanto como se recorre. Es por esto que el deseo no anula la separación. El Otro entonces no es la patria perdida de Lévinas. La exterioridad no es el lugar de nacimiento de Lévinas que añora (*mal de retour*) con volver, es tierra desconocida en el sentido del conocimiento, es muy próxima en el sentido de la experiencia (la epifanía del rostro).

2. El *deseo no es necesidad*, ni se confunde con ella. En el caso de la necesidad esta tiene lugar en un ser incompleto que busca llenarse. A diferencia de la necesidad, el deseo no puede satisfacerse, se engaña en la voluptuosidad, como vimos anteriormente, pues no se aquieta en ella. La necesidad puede tomar objetos, podría saciar el hambre, y hasta colmarla. En el caso del deseo, lo deseado no llena sino que desfonda, “ahueca”, “se nutre, podría decirse, de su propia hambre.”¹ De los menesterosos, de los necesitados se puede hablar de miseria, el deseo en cambio ennoblece. La necesidad caracteriza al yo egoísta, yo que busca en el consumo y en el goce las sustancias que podrían completar la falta. La necesidad puede restaurar y clausurar, se cierra en la soberanía del Mismo. La necesidad retorna a sí misma. Es el retorno mismo, es ansiedad por el yo, cuidadoso de ser. Como ocurre con la comida, la necesidad lo que hace es metabolizar, es decir *asimilar y degradar*.

¹ Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.22

Lo que figura bien la reducción a lo Mismo. En el caso del alimento, éste es utilizado como medio para, por ejemplo, el trabajo, respecto a lo deseable, no existe otro deseo que lo subtienda, lo deseable no tiene otro sentido que el que se encuentra en la relación con el objeto mismo.

3. Respecto al *cuerpo*, el deseo no se aloja en los sentidos. A través del deseo no se lleva a los sentidos a un estado más favorable o más apacible, no los vuelve menos violentos, no los hace cesar, no los satisface. “El cuerpo no conoce ningún gesto para apaciguar el Deseo, sin que sea posible inventar ninguna nueva caricia.”¹ Caricia, movimiento que no toma, que no puede poseer.

4. En relación a la *satisfacción* el deseo no puede ser satisfecho, éste es insaciable. Alimenta infinitamente sus ansias. En el caso de la sed o el hambre, ésta puede ser colmada, aligerada o saciada.

5. El *deseo y los objetos*: mientras que la sed tiene al líquido por objeto y el hambre a la comida, el objeto del deseo permanece insondable. Se desea lo invisible, el deseo metafísico es un deseo de lo invisible, no se tiene idea de lo que se desea, así como no se puede comprender la idea de infinito. “Loca pretensión de lo invisible.”² Es una aspiración que no tiene una falta previa que lo condicione. El deseo puede dar lugar al mundo, no es el mundo el que lo crea. El deseo se topa con los objetos del mundo porque es impulso renovado hacia un afuera, busca objetos a través de los cuales pueda saciar su “hambre”.

6. El deseo respecto al *tiempo* es aplazamiento infinito, no se encuentra al final de los tiempos, está fuera del tiempo cronológico. El deseo actúa bajo una “lógica” si la podemos llamar así, atemporal.

¹ Lévinas, E. « La philosophie et l'idée de infini » 1957 en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Ed J. Vrin, 2001 p. 242

² Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.23

7. Respecto al espacio es desbordamiento, es como sacarle la línea al horizonte. No se ubica en el espacio y por más que el impulso a la proximidad persista, lo que insiste es el distanciamiento y la separación.

8. Deseo y *Otro*. El deseo tiende hacia lo absolutamente otro, lo verdaderamente otro, es alteridad absoluta, inanticipable, inconmensurable. Con el deseo se alcanza el alejamiento de la alteridad y la exterioridad del Otro. A través del deseo se sitúa la alteridad en la dimensión de altura e ideal. El deseo de lo invisible es la metafísica levinasiana. De acuerdo a lo que piensan Sebbah y Calin “es como Deseo que la alteridad se *da*.”¹ El deseo no es absorbido por lo mismo. En el deseo, el otro no es ni mi enemigo, ni mi complemento.

Deseo de *Otro-Autre*, es el deseo metafísico. Es la manera en como Lévinas cree que está comprometida la posibilidad de paz, de salir del estado permanente de guerra, donde el sujeto no se reencuentra más ni a sí mismo ni entre los otros.

El deseo de *Otro-Autruí*, es la socialidad. En este caso el Yo se dirige al otro, comprometiendo su identidad, se vacía de sí mismo, no cesa de vaciarse. Sale del egoísmo de su existir para comprometerse éticamente con él. “*Autruí*, es precisamente esta dimensión sin objeto.”²

9. El deseo levinasiano implica desde el punto de vista *ético* la bondad. El hecho que el otro sea inaprensible, que no pueda fijarse como objeto y que su resistencia no sólo comunica la prohibición contra el asesinato, obliga a tomar la responsabilidad por él. La responsabilidad para el otro es dicha por Lévinas recurrentemente parafraseando una novela de Dostoievski “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros.”³

¹ Calin – Sebbah *Le vocabulaire de Lévinas* Ed. Ellipses 2002 p. 11

² Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 66

³ Lévinas, E. *Ética e Infinito* Ed. La balsa de la medusa 2000 p. 85

Es una responsabilidad gratuita que no tiene medida y no responde a ninguna economía de la reciprocidad.

10. El deseo es la manera en cómo el *sentido* aparece. Es el movimiento fundamental, el transporte puro, la orientación absoluta del sentido y la primera significación se obtiene en la relación con el rostro del otro.

11. La verdad tiene un carácter completamente diverso si ésta está animada por el deseo o no. La filosofía y las ciencias buscan la verdad. Del modo en que se realiza esta búsqueda se desprenden dos tipos de resultados. La búsqueda de la verdad animada por el deseo es una relación, en la experiencia, con lo absolutamente otro. En cambio, sin el deseo es interioridad, identidad, lo mismo. El deseo impulsa hacia la búsqueda de la experiencia y ella en tanto tal significa salir de la naturaleza de lo propio, nos transporta más allá de nosotros mismos, una búsqueda de estas características parte de lo familiar (lo siniestro en el vocabulario de esta tesis) y se dirige hacia lo extranjero.

Deseo, lo extranjero, heteronomía, alteridad, Otro, son las consecuencias de un pensamiento que se somete hacia aquello que está más allá de sí mismo, señala desde ya la orientación hacia un trascendente que, es en este caso, una salida de *chez soi*, en lo de sí.

Autonomía, libertad, identidad, Mismo, son las consecuencias de un pensamiento que se quiere libre y que busca la concordancia consigo mismo. Se conserva la coherencia interna, permite el encuentro con verdades absolutas pero que no se hayan animadas por el deseo. Es decir, se trata de hallazgos muertos, no se encuentran en ellas más que saberes que dan cuenta de un encierro, de una soledad, aislada y egoísta. Es el camino de los que se sienten cómodos con la armonización de cualidades internas, los que pueden atropellar al otro por la propia autenticidad. Lévinas llamará a la percepción de lo correcto en función de mi propio punto de vista “reducción de lo Otro en lo Mismo”. Se podría decir de otro modo, identidad en lo diverso.

La verdad animada por el deseo desemboca en lo trascendente, que no se define tan sólo por la lejanía del sujeto respecto a ésta, sino que está marcada por una orientación que es un salir de sí mismo. La filosofía occidental, según Lévinas es una renovación continua de la

inmanencia, alimentando sus ansias de libertad y autonomía se encuentra más sola que antes. Es por esta razón que para Lévinas la libertad es hermana de la Mismidad.

12. El *amor* y el deseo no son nostalgia. No se busca la reunión de la unidad pérdida, unidad mantenida sostenidamente como ideal del amor centrado en el Mismo, el amor se caracteriza por un hambre esencialmente inextinguible. “*La positividad del amor está en su negatividad.*”¹ En el amor no se puede poseer al objeto. Como si se confundiera con el hambre, pero esta hambre es hambre de nada

13. El deseo y la *caricia*. Como la caricia no puede aprender ningún objeto. Ninguna “caricia conocida”² podría aprehender el objeto. “En lo desordenado de las caricias, hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia en fracaso, de una posesión rechazada. Hay también el ridículo trágico del simulacro de “comer” en el besar y la mordedura.”³

¹ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 66

² Lévinas, E. *Totalité et Infinité* Ed. Kluwer Academic ed 1971 p.23

³ Lévinas, E. *De l'existence à l'existant* 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998 p. 66

CONCLUSIONES

1. DESEO Y ÉTICA

EL DESEO Y LOS DESEOS

¿Por qué para Freud Dostoievski es un neurótico, agobiado por pulsiones sádico-masoquistas y para Lévinas es un autor con quien puede enunciar -a partir de él- el modo en cómo la ética se dice al hombre? Freud no teme en escribir sobre la personalidad de Dostoievski y la califica como compulsivamente criminal; que de nada vale la culpabilidad si el crimen ya ha sido cometido. No hay nada de admirable –ni menos moral- quien en su vida se comporta como un pecador durante la semana y luego en domingos parece nuevamente expiado de sus culpas para volver actuar del mismo modo.

¿En qué se fundamenta el carácter ético del hombre? Desde esta pregunta Freud y Lévinas se separan tanto como el agua del aceite. De esto “insoluble” precisemos lo siguiente: para el psicoanálisis el asesinato funda la moral entre los hombres y la obligación de igualdad ante la ley. Somos todos igualmente culpables de la muerte del padre y por ello nos sometemos uniformemente a su ley. “El hombre es el lobo del hombre” Freud no vacila en recordar esta sentencia para comprender el malestar de nuestra cultura. El individuo por sus ansias de seguridad renuncia al placer, placer sexual y placer de agredir y destruir acorde con su naturaleza. La agresión hacia el otro es reprimida, es sofocada por las exigencias de la cultura que en este gesto efectúa la renuncia por un bien superior. Es esto último lo que vuelve al hombre infeliz, quizás tanto –o tan solo un poco menos- que dejarse llevar por los instintos que resuelven sus necesidades en el corto plazo, instalando la incertidumbre y la inseguridad en el ser racional. El temor a perder un trozo del futuro inamovible es uno de los orígenes de la culpabilidad.

La naturaleza humana puede ser aquí utilizada para venir a justificar una visión del hombre ya sea esencialmente violenta o primordialmente pacífica, según sea la conveniencia o el

acuerdo con una biografía muy personal o cualquier otro tipo de interés teórico-personal. Este no es el punto que puede decidir ni hacernos hablar sobre la ética. Esto sólo pertenece al ámbito de la opinión.

El psicoanálisis pone a nuestra disposición la idea de un aparato pulsional, éste se articula en pulsiones “encarnadas” -si es lícito decirlo así- en las grandes figuras de la tragedia griega. Con ello se puede construir toda una mitología destinada a dar cuenta de los *deseos* de paz (Eros) y de la necesidad de la guerra (Tánatos). Pero Freud en este punto era particularmente lúcido para comprender que, primero, la transposición del análisis de la neurosis individual a los problemas sociales es una analogía que puede considerarse “disparatada,” y, segundo, es una concepción “condenada a la esterilidad”¹ pues el método psicoanalítico no parece –en principio- apto para resolver problemas sociales.

¿En que funda el psicoanálisis el respeto hacia el otro? Abiertamente se han tratado de establecer nexos en el curso de la presente investigación entre el psicoanálisis y la filosofía de Lévinas. Hasta el momento, actuando como psicoanalista principiante, podríamos catalogar a Lévinas como un enfermo obsesivo compulsivo quien solo atina a encontrar otro fundamento de la responsabilidad hacia el otro sino en la irrupción del rostro que al fin de cuentas no ópera más que como un misterio, casi como una verdad revelada de orden al menos desconocido. Pero un análisis de estas características sería en extremo reduccionista, no tomaría en cuenta la noción de deseo y con ello se perdería toda posibilidad de diálogo. Incluso más allá de la necesidad de establecer relaciones entre ambos pensadores lo que interesa es dirigirnos hacia una de las nociones más fecundas que se encuentran en el nudo de la comprensión del sujeto moderno, al menos desde esta perspectiva. No importa si se encuentran aparentemente, en las antípodas, lo que si es relevante es que el psicoanálisis y la ética levinasianas finalmente se tocan (se rozan o chocan) con un problema crucial del hombre, a saber, la relación intersubjetiva, ahora, en su dimensión ética a partir de la noción de deseo.

¹ Freud, S. “El malestar en la cultura” en *Obras Completas* Ed Amorrortu 2000 p. 139

En primer lugar, si queremos establecer algunos nexos entre el psicoanálisis y el pensamiento de Lévinas debemos distinguir entre *los* deseos y *el* deseo. El psicoanálisis tiene que vérselas principalmente con *los* deseos. La dirección de la cura está orientada a trabajar lo que anula precisamente el síntoma neurótico: el cumplimiento de deseo, compromiso entre la instancia represora y lo reprimido. A cada síntoma, en función de una historia particular, se anuda un intento de desalojo, un efecto de ocultamiento de algo que resulta inaceptable para la conciencia y que no está en acuerdo con lo esperado, respecto a los ideales de la cultura y las necesidades que impone el mundo exterior (Ananké). Se erigen una serie de barreras psíquicas que impedirán que aflore la moción de deseo (aunque este término suene redundante dentro del vocabulario freudiano), pero ella no renunciará por completo a dar curso a su realización. Si no encuentra una vía directa para su satisfacción aparecerá desplazada o desfigurada¹, pero no se cancelará el deseo que le dio origen.

Los deseos entonces son innumerables aún cuando exista un cierto fondo común que acompaña a la mayoría de las neurosis. El psicoanalista se encuentra a menudo con tendencias agresivas, amorosas, incestuosas e inmorales, y de su análisis resultaría la cura, el poder de dar un respiro al sujeto respecto a su deseo. El carácter de estos deseos, desde el punto de vista de la valoración moral –a partir de las costumbres- puede ser positivo y negativo. Se puede apreciar sobre todo los deseos amorosos que aspiran a reunir, a respetar, a ayudar al otro y al mismo tiempo están los destructivos que orientan las manifestaciones de la agresividad en el hombre, *separación* en el modelo de mezcla pulsional de Freud.

¹ El destino a un síntoma, a una obra de arte, a un delirio, etc. dependerá de factores más primitivos o arcaicos de la organización del psiquismo humano y con aspectos aún más difíciles de resolver desde el punto de vista teórico.

EL PSICOANÁLISIS Y LOS DESEOS

Un breve repaso sobre los deseos encontrados por el psicoanálisis dará mejor cuenta del modo en cómo los trata y de qué manera será posible separarlos de *el* deseo como concepto en psicoanálisis.

El asesinato del padre en el origen de la responsabilidad

La responsabilidad en psicoanálisis proviene de un sentimiento de culpabilidad. Proviene del arrepentimiento de los hermanos -de la horda primordial- que asesinaron al padre y que para resarcirse de su trasgresión lo incorporaron como el ideal, como el padre mítico del clan primitivo que ahora impone su ley a *cada uno* de los miembros de la tribu y reparte igualmente sus obligaciones.

El respeto se funda entonces en un asesinato, primitivo, primordial y constituyente. La ética se funda en un primer crimen, muerte de Dios, ahora todos somos sus hijos y le debemos como hermanos la misma gratitud y la misma obediencia.¹

En Freud el mito de la horda primordial reproduce el crimen individual que todo neurótico no osa cometer y que se defiende contra él tanto como le sea posible. El individuo como la colectividad funda su relación al bien en función de la imposibilidad de ese acto o la expiación más bien de ese deseo, y cuya única manera de resolver lo encuentra en la posibilidad de identificarse con el padre y tomarlo como ideal. Con ello erige los ideales que lo guiaran en su vida moral. El superyó freudiano articula dos mandatos: “Así como el padre debes ser” y “así como el padre no es lícito ser”. Articula prohibición y deseo, en este caso *el* deseo ya veremos por qué.

El deseo puede ser analizado. La cura psicoanalítica se centra en lo reprimido, probablemente, en la primera época, fue más acentuado este aspecto, es decir su objeto era

¹ Freud presenta estas ideas en dos obras muy importantes dentro del psicoanálisis “Tótem y tabú” y “El malestar en la cultura”.

el develamiento de lo escandaloso que escondía el ser humano, bajo la máscara de su yo.¹ También la terapia trabaja con aquello que reprime y que impide que esas mociones de deseos tengan la posibilidad de canalizarse de algún modo. Las barreras que se erigen contra los contenidos del deseo interrogan al sujeto respecto a la relación que conservará respecto a su deseo.

¿Por qué el psicoanálisis no vuelve criminales a aquellos que se someten a su método? El hecho de analizar los contenidos inconscientes suscita una cuestión más profunda y que trabajamos en el desarrollo de la tesis, uno es responsable de su deseo por inconscientes que sean. El psicoanálisis no es un método que libere al sujeto de la represión, ella es constitutiva del psiquismo y permite el comercio con las otras instancias del aparato psíquico, modelo con el cual es posible entender el funcionamiento individual. La regulación del mundo pulsional implica, para el psicoanálisis una mezcla o intrincación de las pulsiones de vida y de muerte. La desintegración, bajo el predominio de las pulsiones de muerte es la que se vuelve contra el sujeto. El reconocimiento de lo inconsciente no es lo mismo que actuarlo. De hecho el levantamiento de las represiones colabora en que no se siga actuando en síntoma lo que no se puede reconocer.

La muerte es el signo trágico de una primera elaboración moral. Culpabilidad incluso atávica. Lévinas crítica con razón la idea que el sujeto encuentre su piedra de tope en una mitología irreducible, pero esto por cierto no puede ser la única manera de entender el deseo en psicoanálisis. Es posible una segunda lectura.

¹ Existe la opinión relativamente generalizada que el psicoanálisis ha despertado tantas resistencias debido a las características de estos deseos inconscientes. Deseos que han sido esclarecidos por Freud. Sin embargo, es posible que el verdadero escándalo del descubrimiento Freudiano no se encuentre sino en el hecho que más allá de los contenidos, el sujeto se ve cuestionado, descentrando de su posición de maestría respecto, por ejemplo, a su voluntad, su libertad y su autonomía.

El precepto irracional

La relación al prójimo es analizada por Freud bajo un prisma que convoca nuevamente la agresión como mediador. “Ama a tu prójimo como a ti mismo” es –dice Freud- el absurdo de la religión. “¿Por qué deberíamos hacer esto?... mi amor es algo valioso para mí no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas... Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera... Y si considero mejor las cosas...no es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere... no se priva de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder...”¹ La naturaleza humana guarda en sí una cuota de agresión y es por esto que la civilización se ve continuamente amenazada y por lo mismo es que debe imponer entre sus asociados una serie de regulaciones y de diques que impidan que el caos y la destrucción arrasen con ella.

La cultura se protege de las pulsiones del individuo y el individuo se somete a ellas porque gana en seguridad, el futuro le es más cierto. La posición de Freud es pesimista en la medida que piensa que el malestar del hombre en la cultura es esencial para su funcionamiento. Existen problemas intrínsecos al hecho de vivir en común y ello es inevitable para que la civilización se mantenga; de hecho su progreso demandará cada vez más renuncias al individuo en pos de una seguridad individual que se manifestará como bien común. Es decir, el bien común es tan solo el resultado de la multiplicidad de pequeñas parcelas individuales de orden y estabilidad.

El respeto por el otro es el resultado de la coerción de la cultura sobre el individuo, también producto de sus pulsiones amorosas –en todo caso restringidas al círculo familiar- y sólo porque en algunos casos hago valer el respeto al otro, es que podré esperar que éste me respete a mí.

¹ Freud, S. “El malestar en la cultura” [1930] en *Obras Completas* Ed. Amorrortu 2000 p. 107

Estos son las mociones pulsionales más importantes que se encuentran a la base del respeto y al mismo tiempo del malestar o enfermar humano.

Freud se pregunta que ocurriría si diéramos rienda suelta a las pulsiones sexuales y agresivas, él responde que la cultura misma estaría amenazada.

Pero ¿por qué este no es el modo por el cual será posible comprender la noción de deseo en psicoanálisis? El deseo, como noción tiene otra arista cuando hablamos de él a secas.

De los múltiples deseos se ocupa el psicoanálisis para trabajar en la cura. Pero del análisis del deseo resulta otra reflexión.

El deseo es irreducible dice Freud al terminar su libro sobre la interpretación de los sueños.¹ Y es que más allá de cada uno de los deseos surge una reflexión sobre su carácter. Porque el deseo, y aquí Freud se sale de la biología, a diferencia del instinto, no tiene objeto, no se detiene, no tiene otro sustrato que lo fundamente.

En la relación ambivalente al padre “Así como el padre debes ser”, “así como el padre no te es lícito ser” se juega la imposibilidad radical del deseo. Su no detención depende precisamente que bajo ningún concepto éste se realice, porque sencillamente señala un imposible. Es exactamente lo mismo que ocurre con el malestar en la cultura, un individuo –imaginemos- podría querer dar rienda suelta a cada más mínimo y caprichoso deseo, y sin embargo se encuentra con la imposibilidad de dicha aspiración porque renuncia con esto al mismo deseo. Detiene el deseo no porque se realiza sino porque no puede ir más allá con su deseo. Porque la seguridad es parte del hecho de mantener vivo al deseo. Matar el deseo es un imposible o significa la abdicación a la subjetividad. Veamos esto más adelante.

La crisis del psicoanálisis y la noción de deseo

El psicoanálisis continuamente entra en crisis, crisis de sus instituciones, crisis de sus teorías, y un renovado parricidio divide a los hermanos en bandos que luchan a muerte. La

¹ Freud, S. “La interpretación de los sueños” [1900] en *Obras Completas* Ed. Amorrortu 2000 p. 608

pregunta retoma de tiempo en tiempo sobre lo que significa el psicoanálisis y sobre la identidad del psicoanalista. De alguna manera esta necesidad permanente del psicoanálisis de reinventarse continuamente parece ya prediseñado en la obra de Freud que cambió varias veces de punto de vista. Renovó el aparato conceptual en función de los nuevos conocimientos y de una práctica clínica más nutrida y variada. Hasta la fecha todo psicoanalista de alguna manera está convocado a hacer una teoría que dé cuenta de su experiencia. Los conceptos psicoanalíticos necesitan ser repensados a la luz de *cada* caso.

La crisis permanente del psicoanálisis y su necesidad de reinventarlo es parte de esta posición a la que el psicoanalista está convocado: trabajar con su deseo. Un psicoanalista para serlo y seguir siéndolo debe apoyarse en su deseo.

Este énfasis en la posición del psicoanalista como un sujeto de deseo es un acento que da Lacan a partir de la relectura de su obra, que perfectamente puede entenderse como una profundización de los primeros descubrimientos freudianos. Para Freud el psicoanalista debe trabajar con su inconsciente, menciona incluso que es de inconsciente a inconsciente que trabaja la cura analítica. Esto es absolutamente sorprendente del momento que la técnica y su ejecución dependen más del trabajo del analista con su propio inconsciente (que por lo mismo estará siempre radicalmente fuera de todo devenir conciente y de una voluntad que quisiera dirigir) que de la maestría en el manejo de sus útiles conceptuales o el grado de conocimiento adquirido por una enseñanza regular. El camino de un psicoanalista se comienza a trazar a partir de su propio análisis y de sus primeras relaciones interhumanas importantes.

De modo que mientras que para Freud el trabajo es de inconsciente a inconsciente, para Lacan el psicoanalista analiza con su deseo. ¿Qué quiere decir esto?

Lo fundamental que se debe tener en cuenta en la cura es la dimensión del deseo y la relación que conlleva éste con el Otro. Esto es, el modo en cómo se articulan los deseos en referencia a un otro. Otro entendido aquí como las diferentes modalidades de la alteridad.

¿En que se funda el deseo en psicoanálisis? Sin perjuicio del desarrollo emprendido por Freud, el deseo puede considerarse a partir de la prohibición, de una prohibición particular

que en psicoanálisis tiene el nombre de castración. No hay deseo sin castración. No se puede desear sino lo que está primariamente prohibido pues ¿qué sentido tiene prohibir lo que no se anhela profundamente? Pero aquí hay un viraje muy importante en relación a la concepción más tradicional, no es la prohibición la que se opone al deseo, es la prohibición la que da lugar al circuito del deseo. Es por la imposibilidad, que el sujeto en falta comienza a poner en funcionamiento un aparato llamado deseo.

De este modo, en la medida que la prohibición subsista, en la medida que hay una falta fundamental en el sujeto, es que éste puede ponerse a buscar intensamente lo que ha perdido. Ahora bien, lo que al sujeto le falta no es nada que pueda encontrarse aquí o allá, escapa por completo a todos sus poderes. Esa falta no es de algo o de una persona, es la falta que insta el lenguaje en relación a la imposibilidad de nombrar la cosa. El lenguaje designa, por el hecho mismo de hablar, la ausencia de aquello que debería estar presente. Lo que falta al sujeto entonces es puro efecto de la estructura del lenguaje según Lacan.

Si la falta no es falta de un objeto en particular, el deseo inconsciente no desaparece, “permanece indestructible”. El deseo es permanentemente insatisfecho y a lo único que aspira es a una simbolización, es decir, a un desplazamiento infinito.

El deseo tiene el carácter de ser omnipotente, de no tener contemplación alguna por las dificultades reales del mundo exterior. Apunta a su realización sin considerar ni fines ni medios. Insiste como una compulsión.

El deseo recibe también en psicoanálisis una diferenciación radical de la idea de demanda y de necesidad. El psicoanálisis no es una doctrina de los instintos últimos, ni descubre las tendencias más arcaicas y naturales del hombre. La importancia en la sexualidad no deriva del hecho que el hombre tenga ciertas sustancias en su cuerpo a las que tiene que hacer frente. No es la simple lucha entre el placer individual y las resistencias de la cultura que apunta a su propio beneficio. Para el psicoanálisis el pensar la constitución de la subjetividad, implica necesariamente un cuerpo, pero de un cuerpo “hablante”, en rigor, hablado por el otro que es capaz desde el nacimiento de atribuirle pensamientos, emociones, necesidades y demandas.

Un cuerpo que habla, deja alienada la necesidad porque ella no encuentra su sentido en un predestinación cualquiera (biológica, teológica, arcaica) sino que el sentido nace de la relación con el otro, que lo funda como sujeto en cuanto sujeto de deseo desprendido de toda articulación que lo vuelva objeto o cosa. El deseo entonces es efecto, con forma de resto, de la alienación de la necesidad en la demanda lingüística.

Desde la concepción psicoanalítica, el deseo no apunta a un fin, en tanto sentido proveniente de un otro (de un otro materno, más específicamente) es descarriado y errático. La falta lo funda. Es una falta que se transforma en fundante. Es decir se desliga de todo objeto de satisfacción. El deseo proviene de la inversión de la demanda. “Me fundo en la falta”. El deseo es condición absoluta, “poder de pura pérdida”. Se constituye en la falta, falta de todo lenguaje y de toda palabra. Falta de nada. Irreducible, en Freud, está articulado en Lacan, ligado al lenguaje. Lacan sitúa al deseo más allá y por encima de todo. Es un movimiento fuerte y que no puede cesar, es equívoco.

Llegamos pues al punto central de esta conclusión, la ética en Lacan es una ética del deseo. Es de *el* deseo y no de los deseos, porque los numerosos deseos descritos por cada neurótico son tan sólo la modalidad del deseo. El deseo condición por la cual se funda el psicoanálisis no encuentra su respuesta ni su objeto en práctica, ni en ejercicio alguno. El deseo del analista es un deseo inanalizable, permanece como síntoma que lo puede hacer devenir trabajo.

El deseo, como movimiento puro, es orientación hacia un más allá, sin reposo, ni respiro, que no encuentra ni siquiera en su develamiento (rompiendo con la represión) su detención. La interpretación de los sueños permanece para siempre inacabada, porque la interpretación –acto psicoanalítico por excelencia- no reduce el deseo, lo desliza y lo reconduce, pero no lo anula. El reconocimiento del deseo es un trabajo que se hace con los deseos particulares (más o menor reconocidos, más o menor reprimidos), pero el deseo en su estructura fundamental no se anula por la interpretación analítica, por el contrario se relanza infinitamente.

“Propongo –afirma Lacan- que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.”¹ Esta es la apuesta psicoanalítica a partir del psicoanalista francés. Es interesante notar que lo que parece ocurrir todo el tiempo con la neurosis es que por el bien -por alguna buena intención- no se realiza lo que se desea. Por el bien del otro, se renuncia al propio deseo. Es interesante que de esta proposición se obtiene que hay una diferencia entre el bien y el deseo. Que ellos no se identifican. El ritual religioso, muestra según Lacan, en el acto del sacrificio la vuelta al deseo por su continua renuncia. El trabajo del psicoanálisis en cambio consiste en pensar la pregunta por el deseo y no renunciar a ella por la superposición de ningún otro precepto. De otra forma lo dice Freud, quizás más claramente, somos responsable de nuestros sueños tanto como el acto de un criminal que ha cometido un asesinato. El deseo en psicoanálisis es el estigma bajo el cual ninguna “buena” intención puede justificarse si ello significa renunciar a ser un sujeto de deseo. En psicoanálisis sujeto y deseo son indisociables, sin uno de ellos se pierde todo acceso a la palabra y a la dimensión ética de la que se hace cargo.

ÉTICA

Saber y poder no se encuentra en la consideración del sujeto ético según Lévinas. Las relaciones económicas y políticas suspenden al sujeto ético. La ética no es una relación de conocimiento, ni puede ser alimentada por él. Es impensable también que ella encuentra sus preceptos en el fondo de la razón. Lévinas evita activamente fundar la idea de la ética a partir de un nuevo conocimiento o algún tipo de revelación misteriosa. Aunque anteriormente se tendió la sospecha sobre la posibilidad que Lévinas recurriera a un argumento religioso, o acudiera a la fe para dar cuenta de su máxima: el sujeto ético es un sujeto responsable y respondiente. Es del todo evidente que Lévinas tampoco recurrirá a un argumento emanado de una biología, de un sustrato genético que asegure la posibilidad del respeto.

¹ Lacan, J. *La ética del psicoanálisis* Seminario VII Ed Paidós 1991 p.379

Lévinas entonces nos plantea la pregunta ética de una manera extraordinariamente relevante. A la ética no se puede acceder por un conocimiento privilegiado, tampoco a partir de la introspección en el fondo de la razón, tampoco –primeramente- de un mandamiento divino. ¿Entonces en qué es posible fundar la relación ética? Lévinas no dice que sea una cuestión de hecho, ni la experiencia resolverá lo que los argumentos no atinan a responder.

De hecho no se trata de fundar la ética bajo la ingenuidad del bien. Las relaciones sociales no aseguran la relación ética. Las expresiones de la guerra, el genocidio y las dictaduras militares no pueden sino a venir a cuestionar el modo en cómo se establecen y mantienen relaciones de cooperación.

¿Qué se encuentra en el fondo de la cooperación? El psicoanálisis de Freud nos responde claramente, la renuncia al placer individual en pos del lazo social se realiza y se mantiene con violencia contra todos sus asociados, y las instituciones del Estado están encargadas de asegurar una distribución igualitaria de los deberes y derechos. De cierto modo esta afirmación es indesmentible, el egoísmo prima por sobre los lazos de solidaridad, y la violencia se impone como uno de los mayores lastres sobre el individuo. El individuo sólo, aislado, egoísta, sin relación al otro, no ve a la sociedad sino como el orden constrictor, como la entidad autoritaria que presiona desde un exterior (heteronomía) para el cumplimiento de las normas sociales. El individuo solo es el sujeto moral, adaptado a normas y costumbres por la violencia colectiva ejercida sobre su vida pulsional, sexual y económica.

¿En qué se funda, pregunto nuevamente, una relación ética al otro? El individuo, animal racional no tiene nada en sí mismo que lo impulse al respeto. No es un problema de desarrollo individual ni colectivo que entorpezca la posibilidad de las relaciones en que se imponga el respeto y la responsabilidad hasta la sustitución, como afirma Lévinas.

Efectivamente el sujeto, sólo, aislado, mónada, no puede encontrar en el fondo de sí mismo argumento o propiamente una reflexión que lo impulse a la relación ética. Narciso encandilado con su imagen, se descubre, alimenta sus ansias sobre su imagen, está imposibilitado de vida social cualquiera, es tanta su fascinación que se funde “como la

rubia cera a fuego lento.”¹ La introspección, ilusión de la psicología, es el camino sobre el cual se levanta la fatalidad del destino que con toda su violencia impide toda satisfacción animal, humana, o como quiera llamársele.

No existe ética que se encuentre en el corazón o en el centro del existente. Se pierde, se anula; la lucha fratricida como la búsqueda del amor al prójimo no tienen sentido o disputan con tanta igualdad de fuerzas que el desconcierto es mayúsculo de quien buscando en el fondo de su ser no encuentra argumento que lo impulse a pensar el otro.

“No hay verdad, en el mejor de los casos temblores... no hay verdad, solo efectos” es que precisamente las relaciones de conocimiento no agotan la posibilidad de pensar la relación misma.

Insisto nuevamente ¿en qué se funda la ética? Irrupción de rostro dirá Lévinas. Compulsión dirá Freud. En último término, *deseo de Infinito*. No es el rostro, entendido como cara, no son los ojos vivos de quien mira. Se trata de un hecho fundamental, el rostro de otro, la verdadera mirada que se posa sobre el rostro del otro, que lo descubre, que aparece, que hace reír, que es acontecimiento, momento fundador, reclama para sí la responsabilidad hasta la sustitución. No es que no se pueda matar mirando a los ojos, no es que ni el asesino, ni el asesinado necesiten de la oscuridad de la visión para matar, cuando la mirada, hace rostro en el rostro del otro, entonces es evidente la imposibilidad de matar.

¹ “El pecho con los golpes cobró un rubor sonrosado, tal como suelen las manzanas, que blancas por una parte, rojean por otra, o como suele la uva aún no madura tomar un color purpúreo en sus racimos multicolores. Apenas vio esto en el agua, de nuevo cristalina, no lo soportó más, sino que, como suele fundirse la rubia cera a fuego lento, o la escarcha de la mañana al sol naciente, así se deshace él, consumido por el amor, y va siendo devorado poco a poco por aquel oculto fuego. Y ni existe ya aquel color mezcla de blancura y rubor ni, aquel vigor, aquella lozanía, aquellos encantos que poco antes le gustaba ver, ni subsiste aquel cuerpo que un día amara Eco...” Ovidio, *Metamorfosis* Ed Alianza Editorial 1998 p.135 480-490

Es una relación en que no se puede más poder, se sustrae a toda posesión, cobra vida un sujeto, el otro no es ni un objeto ni un otro yo (alter-ego) es uno totalmente otro y en donde mi libertad experimenta de golpe sus límites. La libertad se vuelve responsabilidad para el otro y en ese sentido heteronomía. Las relaciones de cooperación entonces se fundan, no a partir de una ley exterior proveniente de una autoridad moral, paterna, militar o religiosa o cualquier otra. La heteronomía designa mi sujeción al otro. El otro aquí prójimo, que me subjetiviza por su mirada, por su responsabilidad hacia mí.

La ética requiere para ponerse en marcha del funcionamiento del deseo, deseo de infinito. *El* deseo es la llave que da sentido a la relación ética, sin ese movimiento puro y absoluto hacia lo absolutamente otro la ética no sería más que la enumeración de preceptos que sólo podría aprender de memoria o por la memoria del sabio iluminado. Si en la actualidad no se requiere de un código escrito para hacer valer el respecto es que este irrumpe *cada vez* en la relación intersubjetiva.

La relación ética no requiere de un tercero para asegurar su vigencia. El notario del espíritu trastoca una relación propiamente ética, porque actúa como autoridad que representa y recibe el investimiento de la sociedad para garantizar la honestidad del contrato, el juez administra justicia, pervierte toda posibilidad de relación auténticamente justa.

La ética levinasiana es una ética del inconsciente. El deseo, motor de lo psíquico habita el inconsciente, en él se origina la posibilidad de la relación ética porque él es compromiso de Eros y Tánatos. Es inconsciente porque Lévinas no puede resolver el misterio, no lo puede decir, no es tematizable porque es inconsciente. El misterio entonces que encuentra Lévinas no es el dogma de la fe, es el inconsciente psicoanalítico que no tiene palabras propias para expresarse. Lo inconsciente es la imposibilidad del dicho, porque requiere de otras “representantes representativos”, requiere de las palabras que anuden uno u otro hecho de la experiencia.

El inconsciente como la ética no son fruto de la introspección, nacen en cambio, de la relación con el otro. La responsabilidad es como un “acto fallido”, formación del inconsciente producto del lazo intersubjetivo.

El deseo psicoanalítico es aquel que lleva a tomar como ideal al héroe de la tragedia, como Antígona, y que lo lanza en la coerción de no poder retroceder ante el deseo. Afirmar el deseo por el bien es un contrasentido, es la neurosis en Lacan, es también una hipocresía en Lévinas, es una autonomía que se revela como la más egoísta de todas. El amor al prójimo no es un precepto, ni el mandamiento que aparece en el rostro del otro, es secundario de la relación *al deseo (de infinito)* presente en Lacan y Lévinas.

¿Qué se desprende de una ética así planteada? La risa del bebé ante el rostro del otro es la primera manifestación de la ética, es un sujeto que se hace ya responsable del otro en su impotencia máxima.

Las normas ponen a prueba al deseo. El deseo se revela como ética aún en su dimensión mortuoria.

La ética, sencillamente, no se enseña. La ética se vive y se nutre de la relación al otro y de lo absolutamente otro.

2. AMOR

No es posible hablar...

El trabajo aquí emprendido bajo la noción de deseo, no descansa en el amor. Hijo de la abundancia y de la pobreza, el amor, mendigo que alguna vez algo tuvo -algún momento glorioso donde parecía alcanzar la plenitud- y que luego se ve despojado de su riqueza. Arrojado contra el suelo, separado por la distancia, incapaz de retener lo que no se puede tomar, porque la caricia no puede impedir que huya el amante. Si hubiera poseído habría renunciado al amor, al dejarlo abandonado lo pierde para siempre.

La interrogante permanece abierta, la duda desgarrada, no hay posibilidad de aprehender nada del amor, escapa siempre más y más, huye, no se deja tomar, cae, lo alcanza, lo desborda, imposible...

Buscando un pensamiento que vuelva posible la erótica humana, Lévinas asume las palabras (es decir su filosofía) para ponerlas en contacto como una caricia, como una ola de

mar que no alcanza, no toma, no roba, sino vuelve una y otra vez. Pensamiento de Lévinas que no va al centro de la experiencia, por el contrario, la rodea, hace límite, pero en esa caricia que vuelve una y otra vez, produce lo inesperado: abre el espacio hacia el infinito.

La caricia, dije más atrás, es la filosofía de Lévinas. Es un pensamiento que vuelve una y otra vez, parece infatigable, sus temas se vuelven obsesiones, su recurrencia es fundamento. Precisamente eso es la caricia, su retorno explora cada rincón del cuerpo, rodea, roza, va y viene, no se agota, no envuelve, no toma, precisa su vuelta, *subjetiviza*. La caricia que va y viene sobre la superficie, no define sin embargo un contorno, no encierra, por el contrario, abre los sentidos y tan expuestos quedan, que el infinito termina por ser su horizonte.

La caricia no envuelve, no puede más poder, no se agota en su movimiento, su interrupción viene de un más allá de ella. Viene del peligro de dejar eternamente abierto, en el vértigo ante un precipicio que parece que deja al cielo como suelo. Un retorno a casa permite que la subjetividad no se desfonde hasta anularse o confundirse con el Uno. La irremediable separación deja como posibilidad a un sujeto en los límites de la piel.

Lo relevante de la temática aquí tratada no consiste en su respuesta, sino en el gesto del movimiento positivo, permanente, insistente y recurrente de abrir la pregunta hacia un infinito. Este es un paso para poner en entredicho a todo el avance de la ciencia moderna que parece completamente poseedora de los misterios del hombre, con la prepotencia de un saber absoluto, pero que, a pesar de todas las esperanzas que se tenían cifradas en ella no da respuesta ni mínimamente satisfactoria respecto al lazo que une a un hombre con otro hombre. Si todo estuviera radicado en el cuerpo como nos quiere o nos obliga a entender el paradigma del pensamiento moderno, entonces se vuelve completamente incomprensible el deseo de paz y el amor al otro.

Por lo menos, desde el punto de vista de la ciencia psicológica, puedo afirmar que no existe forma de comprender la naturaleza del vínculo que une a un hombre con otro en su dimensión ética, menos amorosa. Tampoco existe una respuesta a penas creíble sobre los trastornos del amor y menos sobre el desamor. Una teoría que se precie de sí misma, que no contenga una reflexión sobre estos temas, no puede renunciar pensar en lo más elemental de la experiencia humana.

La caricia, obra del amor, es un acto que implica más que la expresión del amor. La caricia en el mismo acto, hace del otro un sujeto. Eso es lo que quiero decir con que subjetiviza. A diferencia del alimento, la caricia no sacia el hambre, y es precisamente por eso que ella vuelve al otro, otro hombre, o dicho de otra manera, prójimo. Si la caricia calmara alguna sed entonces sería una necesidad que se podría administrar, se podría gestionar, pero ello no es así, deja las ansias vivas, deja al ser expuesto en su desnudez hacia una exterioridad radical. Un sujeto es quien está animado por el deseo, un sujeto está expuesto al deseo de infinito. Lo vuelve en el mismo acto ético.

Más allá del rostro, más allá de la ética, está el misterio que significa las relaciones fundadas en el amor. En el amor se convoca precisamente la doble dimensión de la materialidad de los sentidos y la imposibilidad de sentir con los sentidos lo que comunica. Es notable el modo en cómo Lévinas puede resaltar la dimensión de la voluptuosidad sin quedarse con una experiencia demasiado ideal (oblativa), desexualizada del amor. El amor es sexualidad y Lévinas no podría oponerse a todo lo que el psicoanálisis ha puesto de relieve en ese ámbito.

El amor de un padre a un hijo, no sabía yo, finalmente, que esa era la pregunta que atravesaba este trabajo de investigación, y *casualmente* (digo, como el azar en psicoanálisis), aparece otra vez, “una y otra vez” la repetición de una pregunta dejada como una postal, que recuerdo perfectamente. La desigualdad radical, la asimetría de la relación padre hijo compromete al hombre en el sentido de esta búsqueda.

Finalmente ¿Qué une a un hombre con otro? Las relaciones de parentalidad tienen una voz privilegiada, y lo afirmo siguiendo estrictamente a Lévinas. El deseo de infinito se haya realizado en el deseo de hijo.

Es cierto, misterio, pero no enigma de la fe, es más bien pregunta hacia una cuestión que ni en la experiencia, ni en el pensamiento encuentra una respuesta relativamente plausible.

Deseo de infinito, es nombre, es un movimiento que avanza tanto como se aleja, pero que puede servir para enmarcar las preocupaciones fundamentales del hombre: la posibilidad de la paz y de amar.

BIBLIOGRAFÍA

- Assoun, P-L, Le sujet et l'Autre chez Lévinas et Lacan
- Chalier, C y Abensour, M Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas Ed de l'Herne 1991
- Chalier, C. L'utopie de l'humain Ed. Albin Michel Paris, 1993
- Ciaramelli F. Transcendance et éthique Essais sur Lévinas Ed. Ousia 1989 Grecia
- Calin – Sebbah Le vocabulaire de Lévinas Ed. Ellipses 2002
- Derrida, J. Adieu à Emmanuel Lévinas, París, Galilée, 1997 (trad. Cast. Adiós a Emmanuel Lévinas, Madrid, Trotta, en prensa, trad. C. de Peretti)
- “Violence et métaphysique” en L'écriture et la différence Ed Seuil 1967
- Descartes, R. Meditaciones Metafísicas, Panamericana, Bogotá, 1997
- Freud, S. “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” (1925) en Obras Completas Tomo XIX Ed. Amorrortu, 2000
- “El malestar en la cultura” en Obras Completas Ed Amorrortu 2000
- “La interpretación de los sueños” Obras Completas Ed. Amorrortu 1998 T. V Obras Completas
- “La creación literaria y el fantaseo” Obras Completas Ed. Amorrortu 1998 T. IX
- “Lo ominoso” (1919) en Obras Completas T. XVII Ed. Amorrortu 1999
- ¿Por qué la guerra? (1933) Obras Completas Ed Amorrortu 2001
- “Psicopatología de la vida cotidiana” en Obras Completas Tomo VI Ed. Amorrortu 2000
- Foucault. Los anormales (1999) Ed FDE 2000
- Goethe. Fausto Ed. sudamericana.
- Lacan, J. Le désir et son interprétation (1958) Ed. Association Freudienne Internationale 1996
- La ética del psicoanálisis Seminario VII Ed Paidós 1991
- Lévinas, E. Altérité et Transcendance Ed. Fata Morgana (1967) 1995
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Ed. Kluwer Academic, Francia 2001. Trad. Español De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987 (Traducción de M.^a L. R. Tapia)
- De l'existence à l'existant 1940-1945 Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, 1998
- De l'évasion Ed Fata Morgana. 1935

De Dios que viene a la Idea, Caparrós, Madrid, 1995 (Traducción de G. González R.–
Arnauz y J. M^a Ayuso Díez)

De lo sagrado a lo santo. Cinco lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona, 1997
(Traducción de Soledad López Campo)

Difficile liberté Ed. Biblio Essais Albin Michel 1976

Dios, la Muerte y el Tiempo, Cátedra, Madrid, 1994

Entre nous Ed. Grasset 1991 p.35

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger Ed. Librairie Philosophique J. Vrin
2001 Francia

Ética e infinito Ed. La balsa de medusa 2000 Trad. Jesús María Ayuso

“La philosophie et l'idée de l'infini » (1957) en En découvrant l'existence avec Husserl et
Heidegger Ed. Vrin. 2001

“La Realidad y su Sombra” Ed. Libertad y Mandato, Trascendencia y Altura, Trotta,
Madrid, 2001

“Le moi et la totalité” en Entre nous Ed. Grasset

L'ontologie dans le temporel (1940) en En découvrant l'existence avec Husserl et
Heidegger Ed. Librairie Philosophique J. Vrin 2001 Francia

Humanisme de l'autre homme Ed Biblio Essais Fata Morgana 1972

“Pièces d'identité” (1963) en Difficile liberté Ed. Biblio Essais Albin Michel

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme

“Sans identité” (1970) en Humanisme de l'autre homme Ed Biblio Essais Fata Morgana
1972 pp.93-113

Sur Maurice Blanchot Ed. Fata Morgana Francia 1995 Trad. Español Sobre Maurice
Blanchot, Trotta, Madrid 2000

Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971

“Totalidad y Totalización” (1967) en Alterité et Transcendance ed. Fata Morgana 1995

Le temps et l'autre Ed. PUF 1979, publicado primeramente en 1949

Totalité et Infini Ed. Kluwer Academia 1971, Ed Español “Totalidad e infinito: ensayo
sobre la exterioridad” Ed. Sígueme Salamanca 1995

“Violence du visage” entrevista realizada por Angelo Bianchi en 1985 y que se encuentra
en el libro Altérité et transcendance Ed Fata Morgana 1995

Mauss, M. Sociologie et anthropologie Ed. PUF 1950(1938)

Melman. C. en Bulletin de la Association freudienne N°19, Septiembre 1986. Conferencia del 21 de mayo de 1986, en una jornada de trabajo del grupo Psychanalyse de l'enfant

Ovidio. Metamorfosis Ed Alianza Madrid 1998

Poiré Françoise Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous? Ed. La Manufacture, 1987 Lyon

Ponzio A. Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas Ed L'Harmattan París 1996

Peperzak, A. Une Introduction à la lecture de «Totalité et infini » en Philosophie 1987 p.

Ricoeur, P. «De l'interprétation» Ed Seuil, 1965

Autrement Lecture d'autrement que être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas, PUF, 1997 (Traducción Cast. De Otro Modo, Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas, Rubí, Barcelona: Anthropos, 1999, trad. De Alberto Sucasas)

Saramago. Todos los nombres Ed Sudamericana

Obras Colectivas

Exercices de la patience Cahier de Philosophie : Lévinas Ed. Obsidiane, Paris

Études Phénoménologiques : Emmanuel Lévinas Ed Ousia 1990

L'Herne – Emmanuel Lévinas, París, L'Herne, 1991

Laurelle F. Editor Textes pour Emmanuel Lévinas Ed. Jean-Michel place 1980

Rolland J Editor Les Cahiers de la nuit surveillé N°3 : Emmanuel Lévinas Ed. Verdier 1984

Un Compromiso con la Otredad Pensamiento ético de la Intersubjetividad, Lévinas, Emmanuel, de Revista Anthropos N°176, 1998