



**Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía**

El fenómeno erótico-amoroso

Un estudio preliminar acerca de la problemática de la proximidad

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
Mención Ética y Filosofía Política**

Tesista: Sergio Bernales Matta
Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

RESUMEN

Este estudio preliminar sobre la problemática de la proximidad tiene en su centro al encuentro erótico-amoroso a través de una interrogación sobre el *quién* del amante iniciada con la solicitud y la originariedad de un co-estar.

La intención es observar a ese *quién* a través de un recorrido por diversos problemas: la diferencia entre certeza y seguridad; entre gratuidad y reciprocidad; yo y otro; encarnación, rostro y persona; mentira y veracidad; posición masculina y posición femenina. Es hacerlo además desde la óptica de aquel que busca una permanencia en el tiempo a través de un tipo especial de encuentro humano: el erótico-amoroso.

Para ello, el problema del *quién*, requiere considerar la noción de *amor* con el propósito de recuperarla en su unidad, racionalidad y primacía.

Enseguida se considera a este *quién* en su polo *yo* y en su polo *otro* como dos momentos en el pasaje que va desde la subjetividad a la intersubjetividad, a fin de mostrar la dificultad de entender la reciprocidad existencialmente, mediándola a través de categorías de justicia y equidad debido a la extrañeza que provoca en el *quién* aquel que lo interpela y le obliga a responder.

El método que se emplea en este estudio es el fenomenológico, el que se inicia con la descripción de aquel que se plantea amar y las condiciones relacionales que la hacen posible. Se trata de pasar desde una reducción epistemológica y otra ontológica a una reducción erótica.

Una aseveración de esa naturaleza supone a su vez, redefinir el *ego*, entendido como aquel que piensa, por otro que primero ama y después es. Se trata de revertir la posibilidad de un “amor al saber” por el de un “saber del amor” o “procedimiento de verdad”.

Finalmente, interrogar en la figura del encuentro amoroso y legal, las condiciones que requiere la reciprocidad para que dure en el tiempo.

ÍNDICE

Introducción.....	5
SECCIÓN I	
EL PROBLEMA DEL <i>QUIÉN</i>.....	21
Capítulo 1	
La vida, el modo humano, ser y estar. La originariedad del co-estar.....	21
Capítulo 2	
Convivencia, co-estar, solicitud. La emergencia del <i>quién</i> de la interpelación.....	28
Capítulo 3	
<i>El cogito</i> en la indagación del <i>quién</i>. Aparición del fenómeno de la encarnación... 	44
Capítulo 5	
Co-estar como comunidad de la existencia.....	60
Capítulo 6	
La posición hombre y la posición mujer en la reflexión entre acontecimiento y ser	67
Capítulo 7	
A modo de resumen del problema del <i>quien</i>.....	78
SECCIÓN II	
SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD.....	83
Capítulo 1	
Husserl: el polo Yo.....	82
Capítulo 2	
Levinas: el polo Otro.....	87
SECCIÓN III	
HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN. LA CONSOLIDACIÓN DE LA FIGURA DEL INTERPELADO.....	92
SECCIÓN IV	
EL FENÓMENO ERÓTICO. CONDICIONES Y POSICIONES SEXUADAS.....	107

Capítulo 1	
El fenómeno erótico.....	107
Capítulo 2	
La posición hombre y la posición mujer: el amor humano como procedimiento genérico.....	214
SECCIÓN V	
EL ENCUENTRO: LA RECIPROCIDAD QUE HA DE DURAR. LA DIFERENCIA ENTRE GRATUIDAD Y EQUIDAD. EL DIÁLOGO CARIÑOSO.....	228
BIBLIOGRAFÍA.....	247

*Hermoso es el reino del amor
Pero triste también.
Porque el corazón del amante
Triste es en las horas de soledad,
Cuando a su lado mira los ojos queridos
Que inaccesiblemente se posan en las nubes ligeras¹*

INTRODUCCIÓN

Quisiera introducir mi interés en la presente tesis con dos parábolas sobre los lazos que unen a los seres humanos entre sí y que reflejan dos historias sobre la condición humana. En una se ve al ser humano como un *animal social*, en la otra, como un *animal político*.

La primera parábola se remonta al *Génesis* y a la idea de un *ser humano* hecho a semejanza de Dios, la que en su versión secular habla de él como un “valor absoluto”.

A poco andar, el *Génesis* relata la soledad del hombre y la necesidad de un semejante donde se pudiera re-conocer y recibir de éste un nombre. Es este carácter *relacional* del ser humano el que lo enfrenta a su posibilidad de egoísmo. Podemos decir que en el comienzo, la relación fue el cara a cara. Sin embargo, este aumento de la complejidad fue una fuente de desdicha (serpiente, expulsión, Caín, ...arca de Noé).

La otra tiene su origen en el Leviatán de Hobbes en donde “el hacerse del hombre” desde el pronunciamiento humano del contrato une las partes del cuerpo en una comunidad política artificial, pues lo que une a los hombres, a partir de su egoísmo, no es la generosidad, sino el temor.

Una primera pregunta que nos acerca a la pregunta más importante de este trabajo es:

¿Cómo entender alguna forma de asociación que haga soportable la vida en este mundo después que germinó la semilla del conflicto?

Se trata de situar el horizonte que dé curso a una entidad que ha ocupado mi atención como un profesional no dedicado a la filosofía, sino a la práctica terapéutica, y en ella de un modo especial, a la terapia de pareja. Esta entidad es la “pareja” o “matrimonio” y será allí adonde indagaré, como si de una fuente se tratase, el fenómeno erótico-amoroso como posibilidad.

¹ Aleixandre, Vicente, *Historia del corazón*.

Para iniciar un avance que reflexione con el escurridizo fenómeno del amor y sus momentos constituyentes será necesario indagar sobre su temporalidad, sobre su permanencia en el tiempo, un tiempo que eventualmente pueda ir más allá de la descendencia.

Preguntarse también si existe un lugar más privilegiado que el del amor en donde el otro aparezca como prioridad.

La filosofía actual ha dicho poco sobre el problema de la convivencia, en especial cuando esta se refiere a la vida en pareja que se propone una duración en el tiempo. Cuando lo ha hecho se ha vuelto hacia justificaciones religiosas (bíblicas, de fe en las enseñanzas de tal o cual religión), y en pocas ocasiones, se ha referido a los problemas derivados de la moral en situación (Ricoeur²; Giannini³), de la que habría que derivar lo concerniente al tópico que nos interesa.

Tal queja ha sido recogida por J. L. Marion, el que ha puesto en el centro de la discusión el tema de la convivencia desde la óptica del fenómeno erótico-amoroso. Y en él, la configuración de un *quién* como amante duradero, un *sí mismo* en su estatuto de amante.

Lo expuesto por Marion lo coloca en el centro de este estudio e invita a una lectura atenta de su trabajo, en especial en lo concerniente a la noción de *donación*⁴ y de *interpelación*⁵, como asimismo, su desarrollo sobre el *fenómeno erótico*⁶.

El método a emplear será el fenomenológico, es decir, importará la descripción de aquel que se plantea amar y las condiciones relacionales que la hacen posible, En este sentido, averiguar sobre el estatuto del *sí mismo* que emerge en el fenómeno erótico-amoroso, será una pregunta central de esta tesis junto a la del fenómeno de la reciprocidad que dura en el tiempo.

² Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México-Madrid, 1996.

³ Giannini, H. *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Editorial Dolmen, Santiago, 1997.

⁴ *Acerca de la donación, una perspectiva fenomenológica* (traducción de Gerardo Losada), Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones y UNSAM, 2005.

⁵ *El interpelado*, Taula: Quaderns de pensament, Págs. 87-97, 1990, ISSN 0214-6657, N° 13-14.

⁶ *El fenómeno erótico, seis meditaciones* (traducción de Silvio Mattoni), El cuenco de plata y Ediciones literales, Buenos Aires, 2005.

En el caso de la configuración de algún estatuto de *sí mismo* que lo describa en su calidad de amante, dirigir, a la manera de un esbozo, una breve mirada filosófica hacia la biología puede demarcar un aspecto del horizonte de lo que trataré en este estudio.

Es H. Jonas el que ha reflexionado sobre ello al decir que “las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo están ya preformadas en las más primitivas manifestaciones de la vida: libertad y necesidad; autonomía y dependencia; yo y mundo; relación y aislamiento; creatividad y mortalidad”⁷. Agrega que la vida está “entregada a sí misma y en completa dependencia de su propio rendimiento; dependiente de la realidad externa; expuesta al mundo; independizada de la causalidad del mundo a la par que sometida a ella; habiendo salido de la identidad de la materia, está necesitada de ella; libre, pero dependiente; aislada y necesitada de contacto; buscando el contacto y amenazada de destrucción por él y no menos por la carencia del mismo; puesta en peligro por el poder y la fragilidad del mundo; fácilmente perturbable en su proceso, que sin embargo, no puede detenerse jamás; vulnerable en su reparto organizado de funciones y eficaz sólo en su totalidad; mortalmente atacable en su centro, y en su temporalidad, expuesta en cualquier instante al final”⁸.

Además de la pertinencia que tales asertos tiene en el dominio de una mirada filosófica dirigida a la biología, desde la mirada de alguien como el autor de esta tesis que ha observado el devenir de muchos hombres y mujeres, que en su calidad de cónyuges han consultado debido a los problemas que el vivir juntos les ha acarreado sin dejar de decir que se aman, el párrafo anterior relativo a la vida, contiene una posibilidad de reflexión que anuda lo que se pretende desplegar en este estudio acerca del *quién*⁹ del amante, el que en su condición de tal, busca durar en el tiempo teniendo como punto de partida una dependencia de algo exterior a él que, sin embargo, no deja de situarlo en el mundo y en su propia capacidad de rendimiento a través de una dependencia simultánea y sucesiva que lo enfrenta a su cuerpo material y a su encarnación, sin escapatoria, ansioso y temeroso de los efectos del contacto del que ya no puede echar marcha atrás, poderoso y frágil a la vez, perturbado en un proceso del que no puede salir por la sola voluntad, vulnerado por los efectos de ese proceso y obligado a mantenerse organizado, expuesto a un cambio en la concepción témporo-espacial y sometido en todo instante a la

⁷ Jonas, H. *Hacia una biología filosófica*, Pág.10, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

⁸ Jonas, H. *Hacia una biología filosófica*, Pág. 18, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

⁹ Se ha elegido el término *quién* a la manera de pregunta y de ubicación etérea para denominar el recorrido de un sí mismo en términos polisémicos tal como lo hace Ricoeur cuando se plantea el *quién* del vivir, del hacer, del preguntar, en fin, del amar y de la responsabilidad.

posibilidad de la decepción, final de su condición de amante que traiciona la gratuidad de la reciprocidad originaria y retorna a una reciprocidad sólo de intercambio, tal como se efectúa con las cosas.

De este modo, una interrogación que tiene al *sí mismo* del amante como la pregunta principal, no puede más que considerarla en su relación entre libertad y necesidad; autonomía y dependencia; yo y mundo; relación y aislamiento; creatividad y mortalidad, tal como dice Jonas respecto de la vida, pero esta vez, desde la vida que se pregunta por el amor como fuente de mantención de esa vida y su sentido.

Para llevar a cabo este estudio siguiendo un trayecto que considere lo anterior, Heidegger me ha parecido un autor fundamental para situar el problema que subyace a la pregunta por los tipos de reciprocidad involucrados en el fenómeno que interesa, por lo que su noción de *solicitud*¹⁰ constituirá el punto de partida en lo relativo a la noción de convivencia, lugar en que se despliega el *quién* del amante que quiere durar en el tiempo.

Para todos estos efectos, me he propuesto en la primera Sección, discutir en breve, el problema general del *quién* en términos de su inserción en la vida, el modo humano que de allí se desprende y la originariedad del co-estar; luego la noción de convivencia, para después acercar co-estar y solicitud al propósito de revelar la emergencia de la figura de un *quién* interpelado, tal y como la concibe J. L. Marion.

Como en la indagación de la figura del *quién* del amante, el *cogito* ha ocupado en la filosofía un lugar preponderante en tanto concepción de un sujeto pensante, algunos autores como Ricoeur¹¹ y nuevamente Marion serán requeridos, para discutir o agregar a esta filosofía fundada en el *cogito*, otras nociones preparatorias al estatuto que interesa a este estudio, tales como ser, existir y amar, las dos primeras a través de un rodeo por Heidegger, todas ellas efectuadas en el contexto de un *quién* vivo y encarnado al que se le pide ser, pero que devela a poco andar, fragilidad y potencia, es decir, autoafirmación y sospecha.

Aparte del estudio de Marion, se buscará ofrecer un panorama de esto mismo a partir de la lectura de la filosofía contemporánea, menos detallada que la de Marion, a través de otras fuentes:

¹⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Págs. 142 y ss. Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

¹¹ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, Págs XV y ss., Siglo XXI Editores, México-Madrid, 1996.

Nancy¹² y su preguntarse acerca de si el “estar” en una existencia singular no se efectúa siempre con otros en una comunidad de ese estar donde el *quién* es interpelado desde lo común mediante una práctica que puede ser anterior a cualquier reflexión que este *quién* pueda efectuar.

Badiou¹³, al incluir la observación de que el amor se nombra genéricamente en función de la humanidad de la que somos parte, divididos como estamos en hombre y mujer, el sexo y el género deben ser incluidos en el encuentro amoroso que se produce a partir de la constitución de un *quién* de la posición masculina y un *quién* de la posición femenina¹⁴, reflexión que hará de contrapunto entre una filosofía del ser y una de la donación respecto del estudio que nos ocupa.

Delineada la problemática del *quién* en general, una segunda Sección considerará a este *quién* en su polo *yo* y en su polo *otro* como dos momentos en el pasaje que va desde la subjetividad a la intersubjetividad, con el fin de mostrar la dificultad de entender la reciprocidad existencialmente, y de tener que mediarla a través de categorías de justicia y equidad, debido al extrañamiento que lo interpela y le obliga a responder, en especial cuando la llamada viene desde el deseo propio totalizante o del amor a otro, asimétrico desde su origen. Husserl¹⁵ y Levinas¹⁶ serán los pensadores llamados a intervenir en esta interrogante.

Ahora bien, todavía es necesario un esclarecimiento de cómo se mostrará el método fenomenológico en esta tesis. Es lo que se incluye en la tercera Sección. A partir del fenómeno, entendido como aquello que aparece ante un observador testimoniando su modo de ocurrencia, pero que no dice nada del ser del objeto en cuestión, en este caso el *quién* del estatuto del amante, la fenomenología, en su intento por “dejar ver” los fenómenos que no son dados y se encubren, en especial la heideggeriana, en cuanto aquellos que conciernen al ser del ente que es el ser humano, es cuestionada por Marion mediante la afirmación de que un fenómeno *se* muestra en la medida en que *se* da, aunque no todo lo que *se* da *se* muestra en la misma medida,

¹² Nancy, Jean Luc, *La comunidad inoperante* (traducción de Juan Manuel Garrido), Editorial Lom-Universidad Arcis, Santiago, 2000.

¹³ Badiou, Alain, *Conciencia* (Prefacio de François Wahl, Traducción de Eduardo Lucio Molina), Editorial Siglo XXI, México, 2002.

¹⁴ Al hablar de estas dos posiciones estoy incluyendo en ellas al mundo gay como teniendo cada integrante de una pareja alguna de ellas.

¹⁵ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, V meditación, págs. 135 y ss. (traducción de José Gaos y Miguel García-Baró), Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

¹⁶ Me valgo aquí en lo fundamental del tercer estudio de la obra *Caminos del reconocimiento* (Editorial Trotta, Madrid, 2005) de P. Ricoeur, en sus págs. 167 y ss., como asimismo de la lectura aprehendida de *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, citadas en la bibliografía.

iniciando con ello, un intento de fenomenalización de la donación, fundamental para este estudio que se interesa en mostrar ese “espacio de encuentro” al que concurren dos y se configura, al final, como uno de “seducción mutua”, pero antes, como un espacio y tiempo de espera que sólo la noción de la figura del *evento* hace posible, tal como la despliega Marion para detectar fenómenos que cumplan esta condición, como con la muerte, el nacimiento y el fenómeno erótico.

De esta manera se ha llegado al nudo de este trabajo, delimitar el fenómeno erótico y el estatuto del amante, Sección cuarta de esta tesis que cuenta con el aporte sustantivo de J. L. Marion¹⁷.

En ella, el problema del *quién* requerirá comenzar por el término *amor*, cuyo descrédito lo ha arrojado a los márgenes de la razón junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable. Recuperar su unidad, su racionalidad y su primacía supone el trabajo de unificar las nociones de *eros* y *ágape* y razonar sobre lo erótico en términos de su importancia para la singularidad, sentimientos y primacía del amor en la vida del *quién*, por lo que empezar por la experiencia que éste tiene del fenómeno erótico desde él mismo y continuar con una indagación de la posibilidad de concebir un amor sin el ser, es una manera posible de efectuarlo.

Esto supondrá una aceptación de parte del *quién*, de verse capturado en una disposición especial, la de amar u odiar, estar feliz o desdichado, en el goce o el sufrimiento, en la soledad o en la común unión, en la esperanza o su inversa, como parte de su condición de viviente. Pero una aseveración de esa naturaleza supondrá a su vez, redefinir el *ego*, entendido como aquel que piensa por otro que primero ama y después es.

Estas formas negativas y positivas de la solicitud, en su relación con la reciprocidad, permitirá iniciar una interrogación sobre la posibilidad de inversión de un “amor al saber” por el de un “saber del amor” o un “procedimiento de verdad” a través de una declaración de amor que nombra una fidelidad sostenida al encuentro amoroso. Supone y exige su originalidad, tal como lo plantea Levinas al enfatizar la historia de Abraham por sobre la de Ulises en la importancia de invocar, más que una tierra, lo nuevo y lo ignoto de la patria de las relaciones humanas, contenidas sin un lugar geográfico al que recurrir; y en un sentido análogo, como la riqueza

¹⁷ Las tres obras de Marion empleadas en esta tesis son empleadas en su conjunto, por lo que citar las páginas específicas no daría cuenta del total de la reflexión.

insuperable de la experiencia a partir de una sensibilidad originaria cuya pasividad es irreductible¹⁸.

Al apelar al método fenomenológico se intentará mostrar lo que se busca a partir del propio *quién*, para que la conciencia y acción de amar se realice en carne viva y ponga a prueba al *sí mismo* desde lo más íntimo de su ipseidad en la necesidad de delimitar la condición de posibilidad del estatuto del amante.

Problematizar este *quién* necesita del camino antes recorrido, pues para llegar al mundo del amor, la certeza de ser y el conocimiento de los objetos deberán ser puestos en duda, por lo que será necesario efectuar una reducción erótica en la que el goce quede puesto en los cimientos del *quién* humano y el deseo sea su problemático mediador. No es que se dude de la existencia presente real, ni del goce de ese instante, sino de la fuerza del deseo y de su capacidad de llevarlo a término.

Preguntarse si al *quién* le está permitido alejarse de los prestigios de que goza la objetivación requerirá de una racionalidad distinta, la racionalidad erótica. En ella, a la certeza de ser se le opondrá la seguridad de amar y ser amado, seguridad que necesita de la pregunta por el amor en tanto posibilidad.

La interrogante será ahora si el *quién* quiere convertirse en algo más que efectividad y certeza, si quiere abrirse a la “posibilidad” de que le amen. La disyuntiva emergente de o primero ser o primero que le amen cambia de un enunciado sintético, el de “ser amado” a uno analítico, “amado”, siendo éste enunciado el que da el ser.

Se trata de saltar desde una reducción epistemológica y otra ontológica a una erótica, en cuanto a que la primera es conservación de lo que en el *quién* (en este punto, la cosa) es repetición, permanencia y estabilidad ante la mirada que reflexiona, en la segunda, es

¹⁸ Levinas, Emmanuel. *La huella del otro* (traducción de Silvana Rabinovich), Taurus, México, 2000.

Un ejemplo clásico que da Levinas de esto es Ulises. Ulises sale de Ítaca. Recorre tierras y mares. Tiene experiencia y vuelve de dónde partió, enriquecido; pero vuelve a su propio sí. Y la otra imagen que propone Levinas es la de Abraham. Abraham parte para no volver y va dónde no sabe. Uno es la circularidad del regreso, o sea, el yo que sale para conquistar y retornar. Es el caso de Ulises. El otro es la vía de Abraham: la posibilidad del conocimiento que no es como reflexión sino la de entregarse a lo desconocido.

Desde la lectura que Levinas tiene de Heidegger, este último continúa en una totalidad cerrada, aunque esa totalidad sea el ser. Y precisamente la propuesta de Levinas es la salida del ser, o sea del in-terés. El in-terés de estar dentro del ser. El desinterés sería la posibilidad de romper con una totalidad clausurada en sí misma que, según Levinas, propondría Heidegger. La cuestión sería cómo salir del ser. Esta salida Levinas la propone desde la posibilidad ética. La ética como la posibilidad de estar frente al otro sin la apropiación del otro. La posibilidad de ir sin volver, de conocer sin reflexión (tomado de entrevista al poeta argentino Hugo Mújica).

conservación del estatuto de ente que es reconducido a su ser (en este punto, *Dasein*), y en la tercera, es la condición de posibilidad de aparecer como un fenómeno “dado” (dedicado, aplicado) en el que no opere la vanidad introducida mediante la pregunta, ¿para qué sirve? sólo ser. En otras palabras, para que la seguridad le venga al *quién* desde otro lugar que no sea él mismo, le trastoque la certeza de sí y lo exponga en la determinación de “lo que es” mediante “aquel para quién es”.

Precisar ese otro lugar tiene la dificultad de su modo de aparición, y antes, sea lo que sea ese otro lugar (otro, Dios, cosa, etc), modificará el “ser” del *quién* por un “ser hacia” ese otro lugar que podrá quererlo o no quererlo, aceptarlo o no aceptarlo, así el modo de su aparición no dejará al *quién* indiferente, más bien, le importará en la manera como se muestre, si es a la manera de un acontecimiento lleno de significación, *evento* como lo denomina Marion, el que si bien dejará al *quién* con iniciativa, lo deja primero, necesitado de amor. Privilegio ético de ser alterado desde otro lugar que se abre para él, y centralidad en sí mismo, desde una reducción, esta vez, erótica.

Si la inseguridad opera como una verdad, el *quién* de esta reducción erótica resultará atemorizado, pues le revelará la posibilidad de vivir amado o no, algo del todo no indiferente y que le concernirá de una manera definitiva a través de hacer manifiesto un singular “encontrarse e irle” respecto de esa posibilidad. La salvación mediante la razón le podría proporcionar una seguridad desde sí mismo, al ser el mismo el que se opera en lo que se da y muestra, pero no lo rescataría de la vanidad, a pesar de lo positivo del egoísmo, en este momento de su posibilidad.

La reducción erótica será la que invertirá la actitud natural para poner en escena otra manera de manifestarse las cosas del mundo, en especial en lo referente al espacio, el tiempo y la identidad. El *quién* tendrá entonces la posibilidad de vivir en dos mundos, el de la certeza y el de la posibilidad.

Estudiar el modo de esa posibilidad requerirá cuestionar si el tiempo y el espacio de esa manera de manifestarse el amor fundarán una identidad distinta de la del pensamiento sobre sí mismo.

Preguntarse por el tipo de identidad que se construye cuando el *quién* se interroga por si es amado es interrogar el impacto de la pregunta en su singularidad vivida como carne, su imposibilidad de tomar distancia o de refugiarse en el sitio del amor a sí mismo o en el de la certeza de sí. Es preguntarse por el sentir y la alteración en el instante en que se apropia de su facticidad irreductible, aparición eventual de alguna falla primordial respecto del amor a sí

mismo y a la perseverancia en el ser que habría que estudiar respecto de la soledad brindada por la reducción erótica.

Preguntarse también si en el régimen de la reducción erótica, la pregunta óptica sería pertinente al incorporar la pregunta, ¿me aman?

Otro problema será cómo relacionar la condición finita del *quién* con su aspiración a un amor infinito en términos del amor a sí mismo, en especial si aparecen componentes de desvalorización debidos a la finitud. Y en términos de pedido al otro, si ese otro se comporta como alguien análogo a sí respecto de esa característica.

Derivado del problema anterior, emerge el riesgo de un refugio en la indiferencia y en un estar en común marcado por el cálculo y la función, situación que aleja al *quién* de la interrogación que venía formulándose.

Para el rigor del planteamiento que se busca, indagar en los caminos que la psicología, la sociología o la religión han empleado a través de la simpatía y la compasión, no reflejarán las contradicciones que aparecen al nombrar al amor y su opuesto, el odio como nociones valederas para interrogar el vacío, el tedio y la vanidad del *quién* situado desde un co-estar expuesto a la necesidad de amor.

¿Cómo hacerlo con el amor cuando no hay nada que intercambiar en el pedido de su incorporación desde otro lugar?

Lo que aparece cuestionado es la noción de reciprocidad, pero para eso habría que invertir el lugar del acontecimiento del amor y partir generándolo desde el *quién*, que sea él el que ame primero, posibilidad a atender si se considera que el *quién* puede amar incluso si no lo aman, por el tiempo y en la ocasión que quiera si lo hace mediante la gratuidad. Sería una manera de definir el amor sin el ser y suspender la reciprocidad.

¿Será el *quién* capaz de algo así?, de amar sin seguridad de retorno y sólo por la dignidad que amar confiere. Una dignidad sobre la que habría que indagar en términos de procedencia, y que por ahora, se ejercería sin conciencia y con consentimiento, como una vuelta a lo propio en el abandono del pedido de reciprocidad. Algo así como un amor al amor a través del verbo amar, ejercicio de un avance desde una vivencia de conciencia, en términos fenomenológicos, que no se limitaría sólo a la subjetividad, pues incluye al otro como su referente intencional mediante una intuición que no le asegura una significación precisa, singular y estable. Se trataría de una intuición que se da antes de la aparición del otro al que intenta acceder a través de la pregunta, ¿puedo amar, yo primero?

Esta búsqueda de una significación advenida habría que encontrarla en algún sitio del otro, ¿su rostro? De ser así, éste sería el que fijaría la intuición del *quién* y haría visible la totalidad del fenómeno.

Se trataría de un punto de inflexión donde el recibimiento operaría como una donación, sin posesión posible, donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a la intuición del *quién como amante*, el que sólo ha optado en darse debido a su decisión de amar primero.

Esta posible manera de constituirse el fenómeno amoroso, surgiría entonces por sí mismo al entrecruzar en sí al amante y al otro, en un entrecruzamiento en el que el otro dice al unísono que también esta ahí. Operaría como un primer juramento para que el fenómeno erótico se dé entero.

Se trataría de la posibilidad de dos ¡aquí estoy!, fenómeno que podría llegar a formularse como una primera manifestación de un “nosotros” en la que dos intuiciones se reunieron en una sola significación mediante un juramento inicial.

No se trataría de que el ¡aquí estoy! dé la significación, por más compartida que sea. Lo que importaría es la forma del aseguramiento para que el *quién* se sitúe en su estatuto de amante.

Desde ahí, cada amante podría ejercer todavía su última posibilidad de control, pero sería un momento demasiado tarde debido al deseo amoroso de eternidad que lo lleva al cumplimiento de la promesa que lo señala como un amante impactado por el otro en su afectividad.

¿Cómo averiguar ahora sobre cómo se da la relación entre amar primero, avance y juramento desde la singularidad de un *quién*?

Una buena posibilidad la brinda el fenómeno de la carne, carne que toma cuerpo del mundo hasta afectarse, hasta sentirse al modo como se experimenta, y que como amante encarnado, accede a otra carne como la de él. Se podría configurar la exposición de un *quién* encarnado sin nada de por medio, erotizado en su carne por la otra carne y radicalizada en la reducción erótica, sin reciprocidad y desnuda en su fenomenalidad. Respecto del otro, operaría como una confusión de sentires que no perderían su respectividad.

Pero si el fenómeno del otro aparece bajo la luz de la erotización, debido a su finitud, aquella desaparecería una vez culminada y habría que empezar todo de nuevo.

La complicación estaría dada por una paradoja, la de la distancia entre la persona del amante y la erotización, una distancia que va más allá de la moral y de la psicología, pues estaría dada por la facticidad de un proceso que se desencadena sin la voluntad de un “yo” que pueda gobernar su carne mientras esté en su condición de amante. En otras palabras, la estructura de la

reducción erótica introduciría una diferencia entre el avance del amante efectuado a través del juramento de amar hasta el infinito como aspiración y el cruce de una encarnación que termina, por lo tanto, finita.

La duda que se cierne por el momento posterior al cese de la erotización haría emerger el juego entre la veracidad y la mentira de acuerdo al tipo de huella que dejaría el término del proceso erótico, y su inevitable suspensión, proceso que muchas veces se inició sin la voluntad del *quién*, es decir, sin haberlo alcanzado como persona, momento de eventual decepción si el amante hubiese querido que fuera precisamente eso lo que ocurriese.

Al no poder asegurar que el proceso de erotización alcance la persona del otro, se trataría de un proceso sospechoso, que sólo dejaría de serlo si se singulariza al otro en extremo, es decir, si no se lo objetualiza y reduce a la sola función del orgasmo.

Pero como se puede sobrevivir a su culminación y volver a vivir sin amor, la reducción erótica termina por terminar y su riesgo ser medido en distancia y decepción consigo mismo o con el otro. Distancia por no haber logrado manifestarse como persona al otro debido, por un lado, a la dependencia de su carne, de su finitud, de su riesgo de automatismo erótico, de la suspensión posterior al cese del proceso erótico sin participación de la voluntad, y por el otro, a la comprensión que el *quién* tiene de la libertad y la capacidad de elección.

Se haría visible así una fragilidad del *quién*, expresión de una inautenticidad como posibilidad de engaño en un sentido extra moral, más originario que la autenticidad. Se trataría de la posibilidad de que el engaño estuviese antes que la veracidad debido a la contradicción entre carne automática y voluntad de la persona.

Ver a la veracidad como problema sería observar la dificultad de sostener como cierto el ¡aquí estoy! y ¡te amo! a pesar de que, como persona, el *quién* dependería de la reducción erótica que le indicaría la falta de dominio de sí para mantenerla radicalizada, pues ninguna carne erotizada accedería a la persona. La pregunta fenomenológica iría en busca de algo que modifique o le agregue posibilidades al engaño, algún tipo de compromiso con la reducción erótica en términos temporales o un compromiso que abarque a la persona en su totalidad.

El engaño o la mentira se revelaría así como el primer horizonte extra moral en el sentido de la distancia, para luego hacerla visible en términos morales, a través de la decepción de la erotización, una vez vuelta a la persona naturalizada.

Sería necesario entonces que el *quién*, en su condición de amante, hiciera algo con la seriedad del juramento y del orgasmo, “bienes o valores” que recibió del otro cuando le brindó

su carne erotizada, y que con la suspensión, pueden sentirse como nunca existidos si el otro mintió. Es como si no hubiera tenido su carne en el cruce de ellas.

El problema del acceso a la persona a través de la reducción erótica obligaría a separar el rostro de la carne erotizada para asegurarle su significación antes del cruce de las carnes, en especial, si la erotización lo incluye, sin embargo no sería un movimiento fácil de desplegar desde el momento en que habría sido la encarnación la que posibilitó, el acceso a un verdadero fenómeno del otro, y habría sido su cruce el que se empantanó en el engaño a través de la distancia y la decepción dejando todavía inaccesible a la persona. Y para peor, no habría vuelta atrás cuando la carne se echa a andar.

Sólo quedaría volver el rostro al horizonte de la erotización para ver si éste puede manifestar al otro en persona más allá de la gloria de la carne.

Es una pregunta sobre la verdad de la erotización, pues amar a un rostro determinado requiere de su personificación, de hablar en persona con el juramento y de pagar con la carne propia en la erotización, única forma de que se reconozca su veracidad, de saber si el rostro, en el régimen erótico dice y muestra que es verdad lo que expresa en ese decir.

¿Tendrá el rostro ese privilegio particular de veracidad en la reducción erótica radicalizada?

En un sentido moral, dado que es el único que tiene un estatuto ético, parecería claro que el rostro podría mentir. Y si así fuera, ¿cómo lo haría?

Independiente de las maneras, el dilema entonces es que ni la carne erotizada ni el rostro sincero darían garantías de veracidad y lo mismo pasaría con la mentira. La persona, que es la que las pone en acción, tampoco podría aparecer en el régimen de la reducción erótica.

Un final de este tipo tendría que apelar a otras figuras. Marion intenta con la figura de los celos, donde el otro de la erotización se le revelaría al *quién* lo suficiente como para indicarle que nunca se fenomenalizará en persona. ¿Qué querrían decir entonces los celos, tomados en su esencia erótica?

Expresarían una exigencia propiamente fenomenológica: que el otro aparezca como persona, como una persona y como ninguna otra.

Marion desarrolla la manera como lo harían a través de la defensa del honor del amor y la veracidad del otro, sin embargo, no se librarían del odio al otro en su intento de fenomenalizar al otro.

El celoso y el que odia se afanarían en reivindicar al otro como persona por más tiempo y más fidelidad que muchos amantes que se quedan en la erotización automática y desaparecen junto a su suspensión.

Una meditación sobre la mentira asumiría entonces que no se podría fenomenalizar la persona del otro en la carne erotizada, pero la sorpresa se encontraría en que tanto los celos como el rencor, señalarían que la persona sigue estando ahí, en el horizonte de la erotización, aunque sólo sea negativamente.

La necesidad de encontrar dentro del campo de la erotización *algo* que no empañe los rostros ni las personas que allí presente el *quién* sigue intacta. La pregunta es si se podría concebir una erotización de la carne que fuera libre.

En ese recorrido, Marion llega a las palabras como el medio a través del cual el amante podría hacer el amor en persona. La indagación llevaría a preguntarse si se puede hablar de un modo tan singular que el *quién* pueda encontrar una palabra, que sin decir nada, le hable al otro de él mismo como persona insustituible, como la primera persona y la última, tocarlo y afectarlo con la palabra en sentido más estricto, de hacerle sentir el peso de su carne en su no resistencia, hablarle del “entre-nosotros” en el que se puedan sostener y donde el otro pueda experimentar la carne que se le ofrece, y en su escucha, experimentar la expansión de su propia carne y así hacerle el amor en persona. Hacerlo o dejar de hacerlo, sería su responsabilidad, ni siquiera dependería del otro, al revés, le correspondería a su palabra hacerle el amor y también hacerlo entrar en la reducción erótica. Al otro le correspondería responder o no en la medida que lo que él pudiese experimentar, evocase su propia expansión de la carne, y si así fuese, sería la forma de comprobar su veracidad, de otro modo también sabría que si el *quién* no habló primero sería porque no pudo o no quiso hacer el amor diciéndolo en primer lugar.

Incluso en el caso de mentir diciéndolo, el *quién* se encontraría como amante y su mentira intencional no suprimiría la veracidad irrevocable de su palabra que ha hecho el amor y le ha dado su carne al otro, pues igual habría hablado como amante en persona.

La palabra entonces podría llegar, en el caso de la palabra que alcanza a la persona, y debido a las intermitencias de la carne, hasta donde la sexualidad no alcanza, hasta la castidad en el amor al otro.

Hacer el amor con palabras congruentes tocaría de otro modo la carne del otro y pondría al *quién* tanto en su estatuto de amante como en el de persona. Tal individualidad última derivada

del estatuto de amante tendría que formularse aun un desafío si quiere durar en el tiempo: que el juramento se pueda conjugar con fidelidad.

Al recordar los pasos de la reducción erótica radicalizada, uno de ellos enfatizaba una concepción de reciprocidad asentada en la gratuidad de amar primero, haciendo aparecer a la fidelidad en una función fenomenológica, la de permitir su duración y visibilidad, pues sin ellas el fenómeno erótico volvería a ser una instantánea o una intermitencia, porque amar provisoriamente es no amar en absoluto. De este modo, la fidelidad temporaliza el fenómeno del amor y le asegura su único futuro posible, aunque sea bajo la forma de fidelidades sucesivas que han tenido una intención sincera que no se pudieron sostener, desgarrando el fenómeno erótico, pues su interrupción sólo diría de la fragilidad y debilidad de los amantes susceptibles a la coerción de la suspensión y luego a la finitud de la carne erotizada.

La fidelidad aseguraría tanto el futuro como el pasado del fenómeno erótico, pues en ella, el amante no renuncia a lo vivido antes de dejar que se perdiera, si esto ocurriese. La fidelidad haría que el amante no finja que intentó amar, que se convirtió en amante, cierto que falible, finito, pero definitivo, único e irrevocable. Esto también ocurriría en los amores en los que el otro no responde, aun en ellos permanecería fiel a su condición de amante y sólo se habría convertido en lo que es gracias a ellos, modelando su rostro más veraz.

Y en el presente, después de compartir una sola significación, la fidelidad se expresaría en la decisión del *quién* sobre la sinceridad del otro, pues el otro en términos estrictos nunca podría saberlo, pero el *quién* sí a través de sus actos y las consecuencias de estos, intuición que ya ha aplicado antes a sí mismo. El *quién* se aseguraría que el otro actúe *como si* lo amara, tal como lo hace él, es decir, comparando los dos “como sí”. El *quién* se convertiría en testigo y juez del otro, pero no tendría poder sobre la fidelidad del otro más que siéndole fiel primero, pues si eso no ocurre, el *quién* no tendría cómo saber de la fidelidad del otro.

La meditación sobre la fidelidad, la continúa Marion con la de la resolución anticipatoria, ambas preparatorias de una reflexión sobre el tercero que llega.

La relación entre fidelidad y resolución anticipatoria estaría dada desde el presente de los amantes que intuirían que éste dura lo que decidan que dure al asegurarle al otro su fidelidad con el juramento común mediante una doble anticipación recíproca. Resolución de juramentarse para hace aparecer el fenómeno erótico que los definiría como amantes, En otros términos, gracias al avance, la fidelidad y el ejercicio de ella aparecerían en una temporalidad erótica.

Se está ahora en un plano ontológico, el de ser en el juramento de la fidelidad, para desde ahí pasar a lo erótico si es que el *quién* pretende ser, en cuanto amante y en ser amado, desde otro lugar. De nuevo la posibilidad como lo más propio, esta vez, de la resolución: morir o amar.

En el caso del amor, el amante tomaría, a través del avance, una decisión radical, sin condiciones y sin razón suficiente. Con ello suscitaría el fenómeno erótico al dar y también recibir la significación ¡aquí estoy!. Fenómeno que se repetiría en el tiempo para asegurar lo erótico, erotismo que se convertiría en responsabilidad para con el otro al decidirse por él antes de cualquier reciprocidad. Anticipación que sería pura gratuidad, sin razón y determinaría la carne y la fidelidad. Anticipación que quedaría como inmanencia en la resolución erótica hasta incluso superar la muerte (seguir amando a aquel que ya no existe como ser), pero lo más importante, le permitiría al amante acceder a su ipseidad desde la reducción erótica, algo que no lograría ni la reducción trascendental (a través del pensamiento) ni la ontológica (al ser como otros entes y no uno privilegiado, pues si lo fuese, no resistiría el ataque de la vanidad).

Iipseidad del *quién* porque su amor por otro sería propio de él y llevaría un nombre específico en el otro, es decir, sus vivencia de conciencia erótica, sus avances, sus juramentos, sus goces, sus fidelidades, sus suspensiones y sus odios. Todo eso llevaría sólo su nombre, es más, lo aprendería por aquel al que ama. Y paradójamente, la ipseidad del *quién* se realizaría eróticamente desde el otro, al exponerse a ese lugar mediante el riesgo del avance

Dado que sería en cuanto ama y le aman, sólo otros podrán responder quién es el *quién*. Se recibirá de otro así como nació de otro. El amante se convertiría en tal alterándose y sólo se alteraría por el otro, custodio de su ipseidad, que sin él le resultaría inaccesible.

Establecido el tema central de este estudio, resta incluir una reflexión que observe al *quién* del estatuto del amante en su condición ineludible de adoptar una posición masculina y otra femenina. Para llevarla a cabo habría que hacerlo en el modo en que la filosofía toca a los sexos desde el amor. Ya se ha visto como la palabra “amor” podía ser construida como una categoría de la filosofía tal desde el *Eros* platónico y la noción de *Agape*, compatibles con su concepto analítico. A ello le podríamos agregar una lógica general del amor captada en la fisura entre verdad (universal) y saberes (sexuados). Para ello, esta lógica, tendría que ser puesta a prueba en ficciones singulares que admitieran, en la categoría filosófica, las grandes prosas del amor como una sintaxis hechas de campos semánticos y establecer los saberes comunes sobre el amor como el procedimiento de verdad más propuesto, es decir, que la categoría filosófica, por más

paradójica que sea su consecuencia, quede borde a borde con la intuición amorosa socialmente dispensada (Badiou)¹⁹.

Ya antes se señaló la posibilidad de nombrar genéricamente al amor en función de la humanidad tomando en cuenta esta división entre lo masculino y lo femenino. Ahora restaría establecer las recusaciones y las declaraciones sobre la concepción del amor, las que serán analizadas en la última Sección de este trabajo junto a una discusión sobre el alcance que toma el encuentro amoroso para que pueda durar en el tiempo.

La interrogación final deberá ser entonces sobre la manera como la pareja de amantes, hombre y mujer, despliegan un diálogo que los conserve como amantes a través de las funciones a los que los obliga la vida corriente de funciones delimitadas por la coacción del deseo propio y comunitaria. Allí, las nociones de gratuidad y contrato se oponen, la reciprocidad se torna contradictoria y la noción de caricia se presenta como un recurso posible a esa aporía.

¹⁹ Badiou, Alain, *Conciencia* (Traducción de Eduardo Lucio Molina), Págs.241 y ss., Editorial Siglo XXI, México, 2002.

SECCIÓN PRIMERA

El problema del *quién*

CAPÍTULO 1

La vida, el modo humano, ser y estar. La originariedad del co-estar

Al querer describir las condiciones de posibilidad de un evento de alta fenomenabilidad como el erótico-amoroso es necesario referirse al *quién* que se muestra, en el evento erótico-amoroso, a través de alguna figura²⁰ o estatuto de *sí mismo*, en un escenario de convivencia de cierta durabilidad en el tiempo que tiene al deseo y a la bondad en su centro, muchas veces en conflicto.

¿Cómo se despliega el *sí mismo* hasta poder nombrarlo como *amante*? ¿Cuál es la influencia del *otro* en la constitución del *sí mismo*, en especial si de un proceso amoroso se trata? ¿De qué manera participa el escenario del mundo que cobija a ese ‘yo’ y a ese ‘otro’ determinándolos desde antes que ellos llegaran a él?

Si, como dice Giannini²¹, y en términos generales, “las grandes polarizaciones en filosofía giran alrededor de las relaciones entre alma (o conciencia) y cuerpo, o entre alma y mundo físico”, muchas veces la atención se ha centrado en “si el mundo conocido es una construcción que hace la conciencia (el alma, el espíritu), o si la conciencia depende de ese mundo y es un reflejo más o menos adecuado de él”. Lo que está en juego es la “clásica contraposición alma-cuerpo”, pues la diada “alma-mundo ha partido de un artificio, porque por el “cuerpo” que tengo pertenezco al mundo y soy parte de él, pero por el alma que tengo, puedo llamar a este cuerpo, cuerpo mío y referirlo a un centro interno que lo diferencia de todos los otros”.

El término “existencia”, introducido por Heidegger, procura una distinción para no hablar separadamente de esas “dos entidades meramente asociadas, pero independientes en su ser”. En el caso de la configuración de algún estatuto de *sí mismo* que lo describa en su calidad de amante, dirigir, a la manera de un esbozo, una primera mirada filosófica hacia la biología puede

²⁰ Me valgo del término *figura* para ir en busca de la con-figuración, de tal manera que ‘figura’ puede tener varios sentidos entre los que debemos escoger o conciliar, en este caso ‘el quién del fenómeno erótico-amoroso’ como efectucción del estatuto de amante

²¹ Gianni, H. *Breve historia de la filosofía*, Pág.352, Catalonia Ltda., 2005, Santiago de Chile.

demarcar un aspecto del horizonte de lo que trataré en este estudio. Como se señala en la Introducción, es a Jonas²² al que apelo en este punto. Para estudiar este tema, común a toda vida, Jonas siguió un desarrollo ascendente que va desde las capacidades y funciones orgánicas hasta lo más elevado del ser humano: metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto. Se trata de un progresivo aumento de libertad y peligro que culmina con el ser humano. Para ello, a éste debe vérselo en su condición de único en calidad de organismo que se renueva y no como separación metafísica.

Un examen sin prejuicios dice que sólo la vida concreta corporal, en el choque de fuerzas entre lo vivo y el mundo, puede ser la fuente de la fuerza que representa la causalidad.

La vivencia de la fuerza viva, de la propia, en la actividad del cuerpo, es la base empírica para las abstracciones de los conceptos universales de eficiencia y de causalidad; y es el *movimiento* del cuerpo vivo, *dotado de dirección*, no el de una intuición neutral y receptiva, el que media entre la formalidad del entendimiento y el dinamismo de lo real.

Para Jonas, el problema de la vida, y con ello, el del cuerpo vivo, deben estar en el centro de la ontología. Vida quiere decir, por lo tanto, vida material, es decir, cuerpo vivo, ser orgánico.

Se trata de una gradación que se puede interpretar de dos maneras: según conceptos de la *percepción* y según conceptos de la *acción*, o sea, según nociones del “saber” o según nociones del “poder”. Por un lado, atender a la amplitud y claridad de la experiencia, que en el hombre alcanzan su más alto rango; y por el otro, atender al modo y medida de la intervención sobre el mundo, esto es, a los grados de progresiva libertad de acción.

Las dos series culminan en el pensamiento del hombre y plantean la pregunta:

¿Cuál de los dos aspectos está al servicio del otro? ¿La contemplación al servicio de la acción o viceversa? El solo hecho de meditar en estas preguntas convierte a la biología, además, en un asunto ético.

La vida es relación a algo, y toda relación implica “trascendencia”, un remitir a más allá de sí por parte de lo que está relacionado. Mostrar la presencia de esa trascendencia y de las polaridades que la articulan ya en el fundamento mismo de la vida, fue el objetivo de Jonas y para él, es en el cuerpo vivo donde está atado el nudo del ser. Agrega que el dualismo corta ese nudo, pero no lo desata.

Para el alcance de este estudio, interesa tener una primera mirada reflexiva que se dirija a la biología, elemento importante, como se verá, en la vida erótico-amorosa. En ella, los polos de

²² Jonas, H. *Hacia una biología filosófica* Pág.13 y ss., Editorial Trotte, Madrid, 2000.

‘percepción’ y ‘acción’ y sus derivaciones, la relación entre contemplación (por ejemplo, disposición hacia el cuidado del otro) y actividad (por ejemplo, en la conducción del deseo), participan en la configuración de ese *quién* del estatuto del amante.

Situados a continuación en los albores de la vida humana, tener alguna noción estructural de ese *quién* del que estamos hablando respecto del modo en que se relaciona con otro como él, supone que esa estructura tiene una versión hacia los demás, y es esa versión a los demás la que constituye un primer desafío.

Me valgo de Zubiri para desarrollarla.

Zubiri²³ señala que antes de las vivencias, los otros ya se han metido en cada vida, por lo que la versión a los demás se realiza porque los otros ya se han entreverado en esa vida como algo que pasa con todos los seres vivos, pues todos ellos viven en un medio biótico. Y eso, en el caso humano, ocurre en un medio específicamente humano. En él, el pedido de nutrición y amparo originario, es para poder mantener su actividad propia. El encuentro es la unidad de solicitud y respuesta al pedido originario, el que es eventualmente escuchado por otro, que en su temporalidad adquiere una dirección unilateral. Ese sería un modo radical de comienzo, que sin él, no permitiría la germinación de la vida humana. Lo que se entrevera de algún otro (del otro y de los demás) son sus realidades físicas (sensaciones y respuestas) antes que cualquier vivencia. Sólo después vendría la formalización, la obligación del que llega al escenario del mundo de poner en juego su inteligencia para hacerse cargo de la realidad, para hacerse cargo del socorro, donde socorro es la forma en que el *quién* está constitutivamente abierto al otro cercano y la formalidad es la manera como las cosas se le actualizan “en” la aprehensión como “en propio” o “de suyo”²⁴, y se hace en forma de afección, de alteridad y de fuerza de imposición.

Aparece un primer *ego*, que en ese momento se encuentra como un *ego* en alteridad, pues es la pura humanidad la que está formando parte de la vida de ese *quién*, la pura humanidad venida desde fuera de él. En este sentido, el dato primario de lo social no son las mónadas (yo-otro), para Zubiri, sino “lo humano”.

La condición de lo humano y la condición de las cosas se implican mutuamente: en el mundo hay cosas que están “a disposición de”, es algo que puede hacer cualquiera, los otros sólo lo permiten o lo impiden.

²³ Zubiri, *Sobre el Hombre*, Págs. 233 y ss. Alianza Editorial, Madrid, 1987

²⁴ Lo que Zubiri llama *realidad*.

La observación de útiles disponibles y de otros en un mismo escenario, obliga a considerar al autor que más distinciones ha hecho sobre eso, por lo que otra posibilidad es observar a este *quién* a través de la mirada de Heidegger. Dada la complejidad y extensión en que es tratado el tema del *quién*, señalaré y remitiré a los párrafos en que aparecen las notas que servirán a mi propósito²⁵.

En el § 9 expone el tema de la analítica del *Dasein*, del ente cuyo análisis constituye su tarea de ser cada vez él mismo. El ser de ese ente es cada vez *suyo*. En dos acápites, describe primero, la “esencia” de este ente que consiste en su tener-que-ser, donde el “qué” (*essentia*) de este ente debe concebirse desde su ser (*existentia*); luego, el ser que está *en cuestión* para este ente en su ser, que es cada vez el de cada cual. El *ser-cada-vez-cada-cual* (Je-meinig-keit; *Jemeinigkeit*) de este ente tiene que connotar siempre el pronombre personal “yo soy”, “tú eres”.

En el § 12 se expone el bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal a través de tres acápites. Primero, el “*en-el-mundo*”. En relación a este momento surge la tarea de indagar la estructura ontológica del “mundo” y de determinar la idea de *mundaneidad* en cuanto tal. Segundo, el *ente* que es cada vez en la forma del estar-en-el-mundo. Se pregunta por el *quién*. Hay que determinar, en un mostrar fenomenológico, quién es el que es en el modo de la cotidianidad media del *Dasein*. Tercero, el *estar-en* como tal. Hay que sacar a luz la constitución ontológica de la in-idad misma (*der Inheit selbst*).

Cada vez que se destaque uno de estos momentos constitucionales, se destacarán también los otros, y esto quiere decir que cada vez se tendrá en vista el fenómeno completo.

Valgan aquí algunas consideraciones sobre el “ser” y el “estar”

Ser proviene del verbo *sedere*, que significa “estar sentado”. El verbo “ser” se refiere a lo que asienta definitivamente, a lo que se establece de raíz, a lo que *sedimenta*. “Estar”, por su parte, viene de *stare*, estar de pie. “Estar” se refiere a lo que no se asienta, a lo que queda de pie y por tanto puede cambiar (de ahí, la palabra “estado”). Ser se aplicó a las cualidades esenciales y permanentes; estar a las accidentales y transitorias. El verbo estar no sólo expresa la transitoriedad y contingencia del estado, sino que puede expresar también una necesidad de otro tipo, “una necesidad de contingencia”²⁶.

²⁵ Heidegger, M, *Ser y tiempo*, Págs. 67 y ss; 79 y ss., Editorial Universitaria, Santiago, 1997

²⁶ Bello, Andrés, Gramática de la lengua castellana, *Obras Completas*, tomos I, p. 183 Santiago: impreso por Pedro Ramirez, 1881); *Opúsculos gramaticales*, O. C., Tomo 5, 1883, pp. 454-455

En Heidegger, Ser *está* entero fuera de sí en el hecho de ser. El ser del Dasein es en ese sentido, “necesariamente contingente”. Ser es: estar del ente. Ser es: estar-en-falta-de-ser (en falta de fundamento, de naturaleza, de identidad, de esencia, etc.)

La contingencia del *Dasein* hay que estudiarla desde *el estar-en-el-mundo como co-estar y ser sí-mismo. El “uno”*, (capítulo IV,)²⁷. Ahí, Heidegger señala:

“El Dasein en su cotidianidad se comporta en relación al mundo de un modo particular: inmediata y regularmente.

¿Quién es el Dasein de la cotidianidad?

Su carácter ontológico es existencial.

La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el co-estar (Mitsein) y la coexistencia (Mitdasein). En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar “sujeto” de la cotidianidad: el “se” o el “uno”.”

En el párrafo § 25 hace el planteamiento de la pregunta existencial por el *quién* del *Dasein*.

Y es en el capítulo VI, *El cuidado como ser del Dasein*, donde en el párrafo § 39, *la pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del Dasein*, se despliega la noción de uno y de cuidado²⁸.

El estar-en-el-mundo es una estructura originaria y constantemente total.

Ciertamente, la multiplicidad fenoménica de la constitución de este todo estructural y de su modo de ser cotidiano puede fácilmente obstruir la mirada fenomenológica unitaria hacia el todo en cuanto tal..

El Dasein existe fácticamente. La pregunta es entonces por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad, o por la esencial pertenencia de ésta a aquella.

El Dasein tiene, en virtud de la disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado.....Pero el sí mismo es inmediata y regularmente el sí mismo impropio, el uno-mismo. El estar-en-el-mundo ya está siempre caído.

²⁷ *Ser y tiempo*, Págs. 140 y ss.

²⁸ *Ser y tiempo*, Págs. 203 y ss.

La cotidianeidad media del Dasein se define como el estar-en-el-mundo, cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del “mundo” y co-estar con otros le va su poder-ser más propio..

¿Será posible captar en su totalidad este todo estructural de la cotidianeidad del Dasein?

A la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser.

Dicho esto, ¿por qué el yo no es necesariamente el *sujeto* que se manifiesta en la existencia diaria? ¿Podemos imaginar o ser verosímil que se puede perder el yo, y que el yo de la existencia diaria sea, en ese sentido, un yo perdido?

Con Heidegger, se ha visto que la tendencia del *Dasein* es a interpretarse según el modo de ser los objetos de que está preocupado, de fundirse con el mundo más próximo en que vive, por lo que podemos decir también que el *Dasein* no es simple y que dispone de múltiples interpretaciones de sí mismo correspondientes a sus modos de existencia.

Entonces, preguntar por el modo de ser propio del existir cotidiano y por lo que podemos saber de los otros, es una pregunta pertinente.

Además, si no hay yo sin mundo, no hay tampoco yo sin otro yo. La descripción del mundo circundante implica la existencia de otros *Dasein*, de un *Mitdasein*.

En la doctrina heideggeriana, se presupone que el *Dasein* es a la vez *Mitdasein*, en el sentido que este último caracteriza de algún modo al *Dasein* en tanto que el *Dasein* es “en sí mismo esencialmente *Mitsein*”. En otras palabras, no se puede plantear la cuestión del otro partiendo del “sí mismo” para luego pasar al “otro”; el análisis del “sí mismo” incluye el análisis del “otro” en un sentido parecido a como el análisis del sí mismo incluye su estar-en-el-mundo.

Dada la importancia que tiene para esta indagación, dedicaré un acápite especial a desarrollar el con-otro o co-estar.

Resumen del capítulo:

El *quién* humano es alguien único en constante renovación que se muestra como un cuerpo vivo que ocupa un lugar en el mundo y que a partir de sus vivencias es posible pensarlo a través de conceptos de eficiencia y causalidad. Dotado de movimiento y direccionalidad puede operar formalizando una experiencia en el dinamismo de lo real. Sin desconsiderar la materia, el cuerpo

vivo orgánico encuentra su ser en una gradación entre la amplitud y la claridad a través del fenómeno de la percepción. Eso le permite acumular experiencia por un lado, e intervenir el medio, por el otro. Se trata de un cuerpo vivo anudado con su ser y con algo más amplio: el mundo y los otros.

En su génesis, su particular metabolismo lo individualiza al modo humano, en donde los otros ya están en él antes de cualquier vivencia. Sin embargo, ese modo es particularmente vulnerable a la extinción si algún otro no le brinda amparo en sus comienzos. Se muestra así una dependencia originaria, por lo que algún tipo de solicitud es imprescindible. Esta manera de afectarse, de depender de otro y de ejercerse esa fuerza de imposición, muestra el mundo y lo social, lo muestra al modo humano, antes que a cualquier individualidad, por lo que cualquiera de esos elementos lo favorecerán o impedirán, es decir, condicionarán al *quién* de este estudio.

Ser ese ente que es en cada caso *propio (mío)*, es tener que ser cada vez cada cual en un mundo que ya estaba y que condiciona desde las cosas y desde los otros, tanto su ser como su estar ahí. Un lugar donde el ser encuentra su raíz y el estar no logra su asentamiento, un lugar en que ser 'estando en el mundo' es 'estar en falta de ser', es estar en búsqueda de fundamento e identidad.

Esta co-originariedad, el estar en el mundo con otros, revela una condición de influencia desde lo cotidiano. Co-estar y co-existir son términos a precisar en la búsqueda del *quién*, pues la facticidad y la existencia revelan que desde la disposición afectiva, el llegar a un mundo sin más (arrojado), y la imposición de prácticas sociales, lo obligan a interpretarse conforme a distintas modalidades de existencia. En ellas, los diferentes modos de la solicitud juegan un papel esclarecedor en la configuración del *quién* del fenómeno erótico-amoroso.

CAPÍTULO 2

Convivencia, co-estar, solicitud. La emergencia del *quién* de la interpelación.

La convivencia presenta una estructura compleja²⁹. Lo primero es el *con*. A este “con” se le ha llamado vagamente, lo social. Es una vaguedad correlativa y equívoca, parecida a la que suscita la noción de alteridad. Decir que cada uno es cada cual omite el estar referido a los demás, de lo contrario no se sostendría que cada uno es cada cual. Y no es una obviedad. Dimensiones profundas como la amistad encuentran aquí su justificación, lo mismo el respeto moral. La cada cualidad en su dimensión de estar referido a los demás en su raíz, evita en la noción, cierta como momento de el otro como yo, cualquier homogeneidad cualitativa. El fenómeno radical de la convivencia como el de su unidad interna encuentran su raíz en la versión a los demás.

Una primera aparición de un sentido de lo público, de ser un valor de referencia a los otros, de dejar o impedir que las cosas estén o no a disposición de cada cual, está dada por lo que Zubiri señala y fue descrito más arriba, el hecho de que en el mundo hay cosas que están “a disposición de”, es algo que puede hacer cualquiera, los otros sólo permiten o impiden.

El otro me acompaña en un mundo del cual, tanto él como yo somos inseparables. Y si es verdad que nuestras relaciones inmediatas con el mundo tienen sobretodo un sentido práctico, es fácil que nos encontremos con el otro en la vida corriente, donde el trabajo y el ponerse de acuerdo, juegan un papel relevante.

Esa alteridad es el modo de cada cual. En ella está la versión hacia los demás en su radical alteridad: cada cual es cada cual y en esa cada cualidad no hay un mero *ego*, sino un yo referido a un posible tú.

La mónada es el cada cual en la forma de apertura a los demás. Así es, para Zubiri, como se plantea el primer paso para entender el problema de la convivencia y de la sociedad.

Se puede partir diciendo que toda convivencia es conectiva, establece nexos que son establecidos por los hombres para ellos y desde ciertos estados, configurando pactos. Estos pueden ser voluntarios y derivar en contratos para garantizar su cumplimiento (Rosseau)³⁰.

Al partir de la conexión, se le ha dado un rango a ella recorriendo un camino que va de la confianza a la seguridad, dicho en términos muy simples. También se puede partir desde la

²⁹ Zubiri, *Sobre el Hombre*, Págs.245 y ss.

³⁰ Rosseau, *El contrato social*, Págs. 40 y ss. (traducción de Enrique Azcoaga), Editorial Sarpe, Madrid, 1983.

suficiencia de cada cual que concurre al espacio del otro, agresor, donde el contrato es la no agresión (Hobbes)³¹.

Como se mencionó más arriba, el carácter formal y primario del fenómeno del nexo no es la unión, sino una unidad natural que es biológica. Lo social es biológico en su raíz. El nexo es labor, co-labor, colaboración. Pero si bien su raíz es biológica, queda de una manera que es más que la afinidad biológica, es decir, de sólo afecto o afectación biológica, queda ante lo humano como realidad efectiva y constituye el tema de la vinculación. Debido a esto, la realidad del hombre es infinitamente abierta a cualquier forma de realidad social. De suyo, el hombre es vinculado y vinculable. Para el caso de la pareja humana, las afirmaciones anteriores pueden ser empujadas a dar una multiplicidad de variantes que veremos más adelante.

Quizás quepa destacar que lo que en el *quién* hay de individual es lo que él hace “por” sí mismo y lo que en él hay de social es lo que hace “como” los demás.

Lo formal hay que buscarlo entonces en el punto y mecanismo por el que un sujeto hace las cosas “como” las hacen los demás, es decir, en la imitación. Así se puede explicar que la sociedad no sea una realidad sustancial, sino el resultado de una imitación, en el sentido que lo que hay de social en cada uno de nosotros se logra mediante la imitación³². En la imitación está la intención de ser lo mismo, pero es una acción que siempre llega tarde a lo social.

Dicho de otra manera, mi realidad en tanto realidad está afectada por la presencia de los demás en ella de un modo físico y real, como “*hexis*”³³, donde cabe hacer la distinción de *hexis* como tener algo concreto, un arma por ejemplo, o tener como poseer un estado o una virtud, más ligado a un haber o habitud. Es por este nexo, el de la habitud, que podemos imitar lo que hay. Lo que constituye el fenómeno social entonces es la alteridad, que como entidad, está modulando desde los demás mi propia realidad humana. Es en la habitud donde hay un haber extrínseco en el que el hombre se encuentra circundado y circunscrito y que tiene sobre éste un poder, el de presionar a los hombres. La dirección es haber, poder, presión.

³¹ Hobbes, *Leviatán*, Págs.132 y ss., (traducción de Antonio Escotado), Rosseau, *El contrato social*, Págs. 40 y ss. (traducción de Enrique Azcoaga), Editorial Sarpe, Madrid, 1983Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

³² Importa no confundir la imitación con el mimetismo que es simple copia o réplica.

³³ Modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo: *habitud*. La habitud es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital.

Otra manera de verlo, es como lo despliega Heidegger, con su doctrina del *Mitsein* y del *Mitdasein*. *Dasein* que es a la vez *Mitdasein*, en el sentido que este último caracteriza de algún modo al *Dasein* en tanto que el *Dasein* es “en sí mismo esencialmente *Mitsein*”.

La tesis que escribo, el lago que contemplo mientras escribo, el auto en que llegué hasta aquí este verano, la casa que me fue construida por esforzados albañiles, todos son útiles que se refieren a varios *Dasein* que leerán este escrito, mirarán el lago como yo (campesinos, trabajadores, mi familia), usarán autos como el que yo usé (mis hijos, mis amigos), habitarán la misma casa (mis invitados, mi familia), etc. Se trata de otros que no están “lejos”, están en “mi” mundo circundante. Estas preocupaciones no reciben sentido y realidad sino por los “otros”. Son mis hijos los que entiendo que tengo que trabajar, es mi profesor el que dirá si lo escrito tiene algún merecimiento en el ámbito de su pertinencia filosófica. El mundo propio en el cual evoluciono no está exclusivamente poblado de utensilios; incluye seres, que como “yo”, son un *Dasein*, que como yo son ser-en-el-mundo, que como yo tienen un mundo (*Umwelt*). Estos “otros” “me acompañan”, mientras los útiles “me sirven”. Los otros son “*mit da*”: “conmigo”. Los “otros” no se oponen al yo, al “mí mismo”; entre ellos yo soy “también”. “*Mit y Auch*, con y también”, son existenciales, constituyentes del ser de “mí” existencia. En mi mismo ser “soy con” otro. Mi ser mismo es ser existencia común con el prójimo. Existir es existir con otros hombres. El prójimo, en el fondo, no es otro *Dasein*, es *Mitdasein*, es esencialmente “conmigo”³⁴.

Que el *Dasein* sea “ser-en-común” significa que los otros participan estrechamente en su existencia. Así, incluso en la misantropía o en la ausencia del prójimo, la tal “ausencia”, ni siquiera tiene sentido. No se habla de ausencia sino cuando la presencia es un derecho. Habría que decir que la soledad existe según un modo deficiente del *Mitsein*.

Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el *Dasein* se mueve ocupado concupiscentemente (¿midiendo?) desde su misma esencia. Este modo mundano inmediato y elemental en que el *Dasein* comparece es tan radical que no hay un ‘sí mismo’, sino que se ‘encuentra’ de ese modo primariamente, antes de sus vivencias y de ser el centro de sus actos; se encuentra a sí mismo en *lo* que realiza, necesita, espera y evita; como dijimos, en el mundo de su *quehacer* inmediato al interior del mundo que lo circunda³⁵.

³⁴ De Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, Págs. 67 y ss. (traducción de Ramón Ceñal), Editorial C.S.I.C. Madrid, 1952.

³⁵ Zubiri dice ‘realmente’, Heidegger dice ‘existencialmente’.

Volvamos pues un poco más atrás. Cuando el *Dasein* dice yo-aquí, para referirse a sí mismo, está diciendo que está-en; que parte del ‘allí’ del mundo a la mano, y en él, se mueve *ocupado*.

Esta denominación espacial del ‘yo’ viene de Humboldt³⁶: yo-aquí, tú-ahí, él-allí; los pronombres por adverbios de lugar. Para Heidegger, esos adverbios de lugar son caracteres de la espacialidad originaria del *Dasein* y tienen una significación existencial que es anterior a la distinción entre adverbios de lugar y pronombres personales; el *Dasein* se comprende inmediatamente en su espacialidad, en su ‘estar en medio’ del mundo ocupándose de él; el ‘aquí’ habla en dirección del ‘allí’ de algo circunspectivamente a la mano que *se* menciona a sí mismo en su espacialidad existencial³⁷.

Distinguido el *Dasein* de esta manera, y como ya se dijo, la coexistencia³⁸ de los otros comparece de múltiples formas. Desde lo ‘a la mano’ dentro del mundo, a los otros los encontramos ‘en el trabajo’, es decir, en su estar-en-el-mundo, incluso en el ‘estar ahí ocioso’, en otras palabras, en el modo existencial de ser.

Heidegger agrega que si el co-estar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, tenemos la tarea de interpretarlo (como se hizo midiendo lo que está a la mano dentro del mundo y se ha caracterizado como ‘ocupación’) desde el fenómeno del *cuidado*, pues ese es el modo como el ser del *Dasein* será determinado en general. El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto co-estar no tiene el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*; y de este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que es objeto de *solicitud*.

Llegados a este momento, precisemos más de qué estamos hablando. El término ‘solicitud’ viene del alemán ‘*Fürsorge*’ que expresa ‘preocupación-por (los demás)’³⁹.

³⁶ Citado en página 144 de *Ser y Tiempo*.

³⁷ Marion diría como “donado” a través de un evento único e irreplicable, como “interpelado”.

³⁸ El término ‘coexistencia’ designa *aquel* ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo; deriva de que el *Dasein* es en sí mismo esencialmente co-estar (*Mitsein*). Se trata de una afirmación fenomenológica que tiene un sentido ontológico-existencial: ahí-están todos (el *Dasein* y los otros semejantes a él); un co-estar que surge por la presencia de los otros, cada vez, aunque el otro no esté fácticamente ahí en términos perceptivos; si el *Dasein* está solo, igual es un co-estar en el mundo (de hecho se puede estar muy solo en compañía); pues tan sólo *en y para* un co-estar puede *faltar* el otro; el co-estar y la facticidad del convivir (estar unos con los otros) no se funda en un encontrarse juntos de varios ‘sujetos’, se funda en la co-existencia, la que también puede ser al modo de la indiferencia y la extrañeza; la co-existencia caracteriza al *Dasein* de los otros en la medida en que ese *Dasein* es dejado en libertad para un co-estar en el mundo de éste; por lo que el *Dasein* propio sólo es co-existencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del co-estar, comparece para otros.

³⁹ J. E. Rivera señala que la palabra ‘solicitud’ puede ser, como en el latín, preocupación, inquietud; pero puede también significar ‘diligencia’ o ‘instancia cuidadosa’ cuando se aplica al trato con las personas. Por eso es solicitud ‘ocuparse’ del cuerpo enfermo, de la alimentación y del vestir; solicitud se entiende

Heidegger habla de distintos modos de solicitud: ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. Estos dos últimos llaman su atención como modos de la deficiencia y de la indiferencia, como característicos del convivir cotidiano y de término medio. Lo que interesa distinguir es la diferencia ontológica esencial entre el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas cualquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros.

Respecto de los modos positivos de la solicitud, ésta tiene las dos posibilidades extremas⁴⁰:

“a.- Puede quitarle al otro el “cuidado” y ocuparse tomando su lugar, reemplazándolo. En ese caso, el otro retrocede, es sacado de su sitio y queda como cosa terminada y disponible; termina dependiendo o sometándose. En este caso se trataría de una solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado” que determina ampliamente el convivir y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano.

b.- Puede ser una en que en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa a su poder-ser existensivo, no parar quitarle el “cuidado”, sino parar devolvérselo como tal. Atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él.”

La solicitud se revela así como una estructura de ser del Dasein en sus diferentes posibilidades hacia el mundo del que se ocupa, como en el habérselas consigo mismo.

El estar de los unos con los otros se funda a menudo exclusivamente en aquello sobre lo que recae la ocupación común.

Un convivir que deriva de hacer las mismas cosas se mueve en límites externos como en un modo revestido de distancia y de reserva donde la desconfianza suele aparecer en los que están dedicados a la misma cosa.

Por el contrario, el compromiso en común con una misma **causa** (el subrayado es mío) se decide desde la existencia (*Dasein*) expresamente asumida. Sólo esta auténtica solidaridad hace posible dejar al otro en libertad para ser él mismo”.

Y finaliza Heidegger sobre la distinción anterior:

también en un sentido existencial y se funda en la estructura de ser del *Dasein* que es el co-estar; su urgencia fáctica deriva de que el *Dasein* se mueve de inmediato y regularmente en modos deficientes de solicitud (Págs 472-3 de *Ser y tiempo*).

⁴⁰ Pág.147 de *Ser y tiempo*.

“El convivir cotidiano se mueve entre estos dos extremos de la solicitud positiva, la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora, exhibiendo múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación”⁴¹.

Es desde estas formas positivas e intermedias que intentaré establecer la configuración de esos *quiénes* que se lían en el acontecimiento amoroso.

Todavía antes, y a modo de adelanto, llamaré “vida corriente” a la que se despliega en el “convivir que deriva de hacer las cosas de las que hay que ocuparse” en una pareja que dura en el tiempo y se establece de acuerdo a roles, funciones, labores, reparto del trabajo, etc., donde el peligro de su incumplimiento hace que un tipo de reciprocidad se exija de inmediato de acuerdo al “mundo” de prácticas sociales en que están ya inmersos. Ese mundo de la utilidad y el cumplimiento de ciertas costumbres generales, anteriores a ellos, y en las que ellos ya viven, nos recuerdan el mundo del “uno” y del “se” del que la pareja no puede sustraerse.

Llamaré “causa del amor” o “proximidad” al compromiso adquirido que revela una donación gratuita que deriva en una reciprocidad adquirida cuando los dos integrantes de una pareja, que han elegido compartir algún tipo de compromiso “amoroso”, coinciden en un pacto de confianza dado por la decisión de “amo yo primero” ejecutada, ya sea, simultánea o sucesivamente.

De lo que se trata es de hacer visible los pasos que este fenómeno tiene en sus condiciones de posibilidad y de mostrar las diferentes *solicitudes* que de un modo auténtico o deficitario pudieran darse en la vida de una pareja que permanece en el tiempo en un proyecto común que puede ser compartido.

Si dos personas quieren vivir juntas en un vínculo que dure en el tiempo, tienen que vérselas con una coexistencia que no es sólo la de ellos; es co-estar también con los otros y con la coexistencia cotidiana; es algo que suele ser negado en los comienzos de una relación amorosa, pues los amantes pretenden hacer durar, más allá de la palabras realistas que le dicen al otro y a sí mismos, la exclusividad del mundo en común (*Umwelt*) de dos, mundo que intentan o han intentado cerrar a cualquier otredad (*Welt*), algo completamente imposible.

Si tomamos la causa del amor, ¿cómo deja el *Dasein* al otro libre para que pueda ser él mismo en esa “auténtica” solidaridad?

Heidegger enfatiza que el estar de los unos con los otros se funda de inmediato y a menudo exclusivamente en aquello en que recae la ocupación común.

⁴¹ Id. Pág. 147

¿Será por eso, que la vida corriente de la pareja, aunque su elección se funde en el amor, ocupe un lugar tan relevante de la vida en común de los cónyuges y lo haga en general de un modo conflictivo y desconfiado? Se trata de un convivir que cuando consiste en hacer las mismas cosas, se mueve, la mayor parte de las veces, no sólo en límites externos, sino de una manera distante y reservada que se nutre de la desconfianza, tal como dice Heidegger. Pero si el compromiso en común es con una misma causa, se decide desde la existencia expresamente asumida, lo que yo llamo, en una pareja que convive, el ‘pacto de confianza’, fundado en la gratuidad, donde la reciprocidad es un momento segundo; sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deja al otro en libertad para ser él mismo. Es lo que se manifiesta en cualquier situación de tensión en la vida de una pareja que quiere durar en el tiempo vinculada bajo un mismo techo; pero que debido a que la libertad se opone al juramento, ambos estrechamente ligados y voluntarios, los precipita fácilmente hacia una reciprocidad de justicia.

Así como la circunspección es lo propio de lo a la mano, el *respeto* y la *indulgencia*⁴² rigen la solicitud, señala Heidegger, y pueden recorrer con ella, el modo deficiente e indiferente hasta llegar a la falta de respeto y a la extrema indulgencia propia del indiferente.

No es la ‘empatía’ la que constituye el co-estar, sino que la empatía es posible sobre la base del co-estar y se hace imprescindible debido a los modos deficientes del co-estar.

Estar vuelto hacia el otro es sobretodo co-estar con el ser del *Dasein*. El conocimiento recíproco está enfatizado por el conocimiento que el *Dasein* pueda comprender de sí mismo, que se haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su co-estar con los otros, algo que ocurre si el *Dasein* ya está siempre con otros en cuanto a estar-en-el-mundo.

Para Heidegger, ni la empatía ni el conocimiento son fenómenos existenciales originarios. Lo que habrá que mostrar son las diferentes posibilidades de ser del *Dasein* que falsean y deforman el convivir y el correspondiente conocimiento mutuo; lo que habrá que mostrar es cómo se impide el surgimiento de una auténtica ‘comprensión’ y se manifiestan los sucedáneos en los que se refugia el *Dasein*; tendrá que mostrar también cuál es la condición existencial positiva que presupone la posibilidad de la correcta comprensión de los otros.

Y algo sobre la autenticidad⁴³.

⁴² Id. Pág.147.

⁴³ Los párrafos que siguen están tomados de De Waelhens, Págs. 177 y ss.

La existencia auténtica se funda en las posibilidades que el sentido común le ofrece en términos materiales. Se trata de una situación de la que no es posible escapar, sólo que con menos ingenuidad que el existente de la vida cotidiana y con una consideración sobre esa situación a la que no se le asigna valor. Lo que sí lo tiene, es la ligazón con el pasado, el mundo en que se vive y la libertad. A diferencia de la existencia cotidiana, pura contingencia, acceder a la situación significa sintetizar ese pasado, el mundo y la libertad en la oposición entre lo impuesto y lo querido. Es la manera de acceder a “vivir” una situación, privilegio de una resolución que es auténtica, constituida como está, en todo instante, por la existencia misma.

La idea que el *quién* se hace de una situación concreta es “parte” importante de esa situación de manera que su percepción teórica es un esfuerzo contradictorio que se destruye a medida que progresa. Es perfectamente inútil oponer la teoría a la práctica; la visión de la situación al ser-en-situación⁴⁴.

Las modificaciones incesantes propias de la noción misma de situación impiden que la existencia resuelta, degenera en simple hábito. Las decisiones que nos impone la vida son tan diversas, inesperadas y revolucionarias a veces, que para colocarlas en el horizonte de la situación, se requiere de nuestra parte un esfuerzo constante y penoso. Por lo que es el “grito del cuidado” el que invita al *Dasein* a reconocer que el sello de la negatividad de la finitud le penetra enteramente, el que le expresa que debe existir sin ser dueño ni de su origen ni de su fin.

El *Dasein* toma sobre sí su responsabilidad y entra en el reino de la falta original. Reconociéndose culpable, el *Dasein* comprende y proyecta a un mismo tiempo sus posibilidades más originales, aceptar su nada. No la puede descubrir más que anticipándose hasta la más extrema de sus posibilidades. Sólo el *quién* cuyo “espíritu” haya entrevisto el fondo de sus poderes es capaz de apreciar su nada y aceptarla con conocimiento de causa. No hay comprensión (*verstehen*), interpretación, sin un modo correspondiente de sensibilidad y de discursividad.

Obrando el desmoronamiento de la comunidad de la existencia cotidiana, el llamamiento nos aísla absolutamente y el sentimiento ligado a la percepción de soledad es la angustia. La angustia no se conforma con palabras, se expresa por el silencio. La actitud del *Dasein* que da respuesta

⁴⁴ Jaspers , en *Psicología de las concepciones del mundo* (traducción de Mariano Marín), Editorial Gredos, Madrid, 1967, señala una posición parecida respecto de las situaciones límites en general (Págs. 301 y ss.) y las situaciones límites individuales con sus componentes de lucha, muerte, azar y culpa (Pags. 336 y ss.)

al llamamiento de la conciencia se comprende en silencio y sus posibilidades consisten en ver su nada y reconocer su culpabilidad.

Tal es la respuesta del *Dasein*, respondiendo; tal es la existencia auténtica o “resuelta”. Sólo la existencia resuelta nos abre paso al verdadero ser-en-común, mientras la existencia cotidiana conoce sólo equívocas y tiránicas asociaciones de intereses y de preocupaciones. La existencia resuelta no nos saca de las tareas cotidianas, quiere que no nos perdamos en ella, que las veamos en su valor real, que es no tener ningún valor. Nos libera de la tiranía de las preocupaciones y de su obsesión. La existencia resuelta no impone “contenidos” de existencia, todos los contenidos de existencia son “vistos”.

El ser de la existencia y la filosofía de la existencia tienen, por confesión del mismo Heidegger, una “estructura circular” o de “progresión en espiral”.

Expuesto someramente lo que Heidegger ha señalado sobre el lugar del *Dasein* y su inseparabilidad del co-estar y su consecuencia, la solicitud, serán los trabajos de Marion y Nancy los que aporten elementos que completan la dirección que este estudio se ha propuesto.

Marion⁴⁵ interroga si la analítica del *Dasein* lleva a cabo la abolición del sujeto metafísico, pues si el *Dasein* alcanza su verdad propia y auténtica en la figura de la cura (*Sorge*) que lo identifica como resolución anticipadora, será preciso examinar si esta última determinación del sentido del ser del *Dasein* le permite ser el sucesor del sujeto sobre todo en su acepción de sujeto fenomenológico trascendental, porque no sólo pone en cuestión el yo trascendental kantiano, sino que pone en cuestión el yo fenomenológico en general.

¿En qué se basa esta puesta en cuestión? La subjeti(vi)dad no tiene ya por objetivo la objetivación del objeto, porque la intencionalidad no apunta ya a la constitución de un objeto sino a la apertura de un mundo que renuncia al título de “sujeto”, ya que abandona el objetivo de la objetivación del objeto, en beneficio del título de *Dasein*.

Marion señala que no hay que prestarse a engaño con esto, pues el análisis del útil establece que lo que hay en el mundo sigue estando en el modo de una manejabilidad propia que determina retroactivamente al propio *Dasein* manipulado por lo que maneja. El *Dasein* está en el mundo como una parte involucrada y determinada por lo que encuentra, así el mundo se abre, haciendo de los objetos, un mundo. Sin embargo, sólo puede abrirse en la medida en que hace la apertura en general al extasiarse. Este éxtasis expresa que el *Dasein* es el ente al que en cada

⁴⁵ Taula: Quaderns de pensament, ISSN 0214-6657, N° 13-14, 1990, pags. 87-97

caso le va nada menos que su ser, o mejor aún, el ente para el cual, en cuanto le va *su* ser, le va también *el* ser de todos los otros entes. Esta apropiación del ser por el yo -“el ser de este ente es en cada caso mío (*je meines*)” (*Ser y Tiempo* § 9), no debe interpretarse como una sujeción del ser a la figura del *ego*; si el ser es en cada caso el mío, se trata del resultado de la imposibilidad en que se encuentra el *Dasein* de acceder al ser de otro modo que no sea el de ponerse en juego en primera persona, arriesgándose a la posibilidad de la muerte; el “en cada caso mío” indica que el ser permanece inaccesible al *Dasein* en la medida en que éste no se expone a él sin reservas, sin recursos y sin certeza, como a una posibilidad de lo imposible.

De la intencionalidad al “en cada caso mío”, el sujeto, dueño de su ser y poseedor de sus objetos, se desvanece para dejar aparecer al *Dasein*, que le opone la doble paradoja de, en primer lugar, no constituir objeto alguno, sino exponerse al manejo, y en segundo lugar, de no asegurarse en sustancialidad alguna más que alcanzar su propio ser arriesgándose a él en persona.

Realizar su propio ser arriesgándose en persona define al *Dasein* como aquel que toma el relevo del sujeto. El “en cada caso mío”, descalifica toda pretensión a la auto fundación de un yo incondicionado.

Aparece una nueva pregunta: ¿cuál es la condición para llevar a cabo el “en cada caso mío” por parte del *Dasein*, tan característico de su manera de ser?

La apertura, y en ella, la resolución anticipadora que deja libre el ser del *Dasein* como Cura (*Sorge*), para que a partir del advenir alcance su sentido de ser como temporalidad.

A continuación, Marion se interroga por el modo fenomenológico en que la estructura extática de la cura (*Sorge*) tiene lugar, es decir lo que resuelve la resolución, lo que ésta hace decidir al *Dasein* y en referencia a qué lo manifiesta. Marion sostiene, siguiendo a Heidegger, que la resolución se localiza en varios fenómenos que se ordenan a su alrededor y tienen un carácter común: la angustia (que desemboca en la experiencia fenomenológica de la nada de todo ente, tanto subsistente como manejable), la conciencia de la deuda (que oye una llamada que no evoca ni exige ningún precio ónticamente asignable) y el ser-para-la-muerte como anticipación (una excepción que abre al *Dasein*, en última instancia, a la posibilidad absoluta que lo privilegia como ente ontológico).

Si “en el ser-para-la-muerte el *Dasein* se conduce relativamente a sí mismo como un señalado poder-ser” (*Ser y Tiempo* § 51), es necesario sacar la conclusión de que no se conduce relativamente a nada más. De este modo, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein*

como cura sólo muestran la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a –estrictamente– nada.

Una nada de ente, pero gracias a esa nada misma que “aísla” al *Dasein*, éste se remite a la trascendencia óntico-ontológica que lo separa del ente intramundano. El aislamiento del *Dasein* lo lleva a ser, sin ninguna sustitución posible a ser él mismo, él mismo. Lo que al comienzo de la analítica del *Dasein* se formulaba como en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*) es designado al final como “mismidad” (*Selbstheit*); “La mismidad del *Dasein* ha sido determinada formalmente como una manera de existir (...)” (*Ser y Tiempo* § 54). El *Dasein* existe como sí mismo. La resolución no resuelve nada porque se trata de que el *Dasein* se arriesga él mismo a su destino propio. La *Selbstheit* se entiende como una posición-de-sí-en-persona (*Selbst-ständigkeit*): “La mismidad sólo puede leerse existencialmente en el poder-ser auténtico, es decir en la autenticidad del *Dasein* (entendido) como cura. Así se esclarece la posición-de-sí-en-persona (*Ständig-keit des Selbst*). Pero al mismo tiempo, el fenómeno del poder-ser auténtico abre la mirada hacia la posición-de-sí-en-persona (*Ständig-keit des Selbst*) en el sentido de haber conquistado su tenerse (...). La auto-posición de sí (*Selbstständigkeit*) no significa existencialmente otra cosa que la resolución anticipadora. La estructura ontológica de ésta descubre la existencialidad de la mismidad del sí mismo (*der Selbstheit des Selbst*)” (*Ser y Tiempo*, § 64). Poco importa que se entienda la posición-de-sí-en-persona del sí mismo como “autonomía”, como “constancia de sí mismo” o de una “auto-posición” siempre que el éxtasis de la cura no deje de desembocar en una autosuficiencia radical del *Dasein*, que se tiene solo en él mismo, como único sí mismo. Autosuficiencia o autarquía que resulta adecuada porque todas las extensiones de la intencionalidad (ser-en-el-mundo, angustia, conciencia, ser-para-la-muerte), abren el acceso a la nada de todo ente con el propósito de reconducir al *Dasein* a su “en cada caso mío”, radicalizado entonces en su mismidad auto-posicional.

Marion se pregunta, ¿acaso el *Dasein* irá más allá del sujeto en la medida en que, una vez más, lo imita⁴⁶?

Al ponerse como tal, la mismidad, insustituible en virtud de la cura y según la resolución anticipadora, define al *Dasein* por una autosuficiencia (autarquía) existencial propia.

Si suponemos que la alcanza, este resultado abre dos preguntas ligadas a la sucesión del sujeto y a la gravedad de esta sucesión:

⁴⁶ Tal como lo dice Zubiri de otra manera, pero teniendo a la vista al ente intramundano.

a.- Si la autosuficiencia del sí mismo define aun al *Dasein*, ¿en qué medida éste “destruye” el proyecto metafísico de un yo trascendental, incondicionado por ser autoconstituido? Es cierto que ya no hay permanencia del *hipokeimenon*⁴⁷ ni del sujeto de la *res cogitans*, sin embargo la autosuficiencia del sí mismo permanece (*Ser y Tiempo* § 64); de esta manera, los caracteres reflexivos del decidirse, ponerse en juego, precederse, angustiarse, etc., en cada caso, podría parecer que imitan la reflexividad hasta ahora auto-fundante del sujeto trascendental, y de toda subjetividad. Podría ocurrir que la confrontación del *Dasein* con la egología metafísica quedara inacabada e incluso no decidida. Podría ocurrir que el *Dasein* no superase completamente la problemática del sujeto.

La hipótesis de Marion es que la analítica del *Dasein* no significa tanto la sucesión del sujeto como el último heredero del sujeto mismo, de manera que el *Dasein* ofrece un camino para alejarse del sujeto, pero no llega él mismo a hacerlo.

b.- Si la autosuficiencia del sí mismo define la trascendencia propia del *Dasein*, ¿en qué sentido esta autosuficiencia, que ningún ente podría romper, podría concernir, en cualquier sentido, a la cuestión del ser en general? La distorsión entre el ser en general y la analítica del *Dasein* es el logro ejemplar que instaura al *Dasein* en la autosuficiencia de la posición de sí, sin más determinación que su propia resolución a su propia apertura. El sí mismo, poniéndose él mismo como tal por la resolución anticipadora a la posibilidad, no admite ninguna determinación extrínseca: ni el mundo (que la analítica abre y al que por lo tanto precede), ni el ente (que la analítica trasciende), ni el tiempo (cuya temporalidad auténtica sólo se torna fenomenalmente accesible para ella); de manera que nada, es capaz de evocar, decir o presentir el ser. La neutralidad del sí mismo descalifica al propio ser.

Terminadas las dos interrogaciones, el *Dasein* no podrá acceder a la cuestión del ser como sí mismo autárquico; no podrá invocar en la resolución anticipadora al ser porque, en todas las circunstancias, se invoca sólo a sí mismo: “El *Dasein* es el vocador y el invocado a la vez” (*Ser y Tiempo* § 57).

La solución a esta aporía la encuentra Heidegger al precio de la *Kehre*, que, en un sentido, sacrifica todo lo que había logrado tematizar en *Ser y Tiempo* -la analítica del *Dasein*- para ajustarse a lo que no había logrado sino sólo apuntado, la cuestión del ser en general. Este

⁴⁷ Introducir la noción de sujeto en estos términos es hacerlo no como *yo*, sino en el sentido del *substratum* (en un primer momento, *subjectum* no significa *ego*, sino *hipokeymenon* en griego y *substratum* en latín y significa “base”). Este *subjectum* no es todavía el hombre y mucho menos el *yo*.

cambio queda señalado por la descalificación de la autarquía del *Dasein*, para someterla a una llamada que ella no efectúe, ni controle ni decida; a esta llamada la denomina *Ansprung des Seins*: la llamada por la que el ser reivindica al *Dasein* como instancia fenomenológica de su manifestación⁴⁸. Al contrario de *Ser y Tiempo*, donde la llamada viene a ser “siempre una llamada de sí mismo (*Ansprechen seiner selbst*)” (*Ser y Tiempo* § 25), aquí la llamada del ser reivindica al *Dasein*, por así decirlo, de antemano y del exterior; entre la resolución anticipadora del sí mismo y la reivindicación de lo que de allí en adelante se denomina hombre (y no *Dasein*), hay que elegir: Heidegger eligió, y el *Anspruch des Seins* precede y por lo tanto “destruye” la autosuficiencia del *Dasein*. El hombre responde a una llamada que lo reivindica para el ser, en lugar de que el *Dasein* se decida y resuelva a su propia posibilidad como sí mismo. Por “hombre” hay que entender aquel que viene después del sujeto, pero también después del sí mismo, porque se deja reivindicar por la llamada. Habría que llamarlo como el que se expone a una reivindicación (*der Angesprochene*). Después del sujeto surge, más allá incluso que el *Dasein*, aquel que sabe oír la reivindicación del ser.

Se trata de un segundo paso, que da Heidegger para ir fuera de la subjeti(vi)dad, un paso más radical que el primero, aunque más silencioso, dice Marion. Sin embargo, suscita una interrogación más temible aun que las dificultades que ha sabido vencer. El *Dasein* sucede al sujeto renunciando a la autoconstitución del yo trascendental, pero aun se reivindica a sí mismo por la autarquía de la resolución del yo; le falta aun dejarse reivindicar por una instancia, diferente de él (aquí, el ser) para poder suceder finalmente al sujeto sin heredar otra vez la subjeti(vi)dad. Sólo el interpelado rompe con el sujeto, pero el *Dasein* no se abandona aun a la interpelación.

Dicho lo anterior, Marion señala que la reivindicación, pues, me llama. Aun no he dicho yo y la reivindicación ya me ha llamado y requerido como un *me*. A esa reivindicación sólo es adecuado responder “heme aquí”, sin ningún yo. No se trata de la crítica clásica del yo (*je(moi)*), objetivo por parte del Yo trascendental (Kant, Husserl, Sartre), pues al estigmatizar al yo trascendente como objetivo, se trata de una crítica que restablece más aun un yo trascendental, no constituido, precisamente por ser constituyente; bajo el imperio de la metafísica, la relatividad del yo empírico subraya aun más la absoluta primacía del Yo constituyente y, en ese sentido, autónomo. Por el contrario, cuando la reivindicación me interpela, el yo que me concede no designa a su vez ningún Yo trascendental, autónomo e incondicionado, sino únicamente la

⁴⁸ Aparece en el Epílogo a *Qué es metafísica* y en la *Carta sobre el humanismo*

interpelación misma. El *me* no prueba nada trascendental, me asigna a la reivindicación. El polo al que refiere el *yo* no equivale a ningún *yo* oculto e invisible por estar ya siempre allí, polo único de un horizonte fenomenológico determinado de antemano, sino que designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, precisamente la reivindicación. Al sentirme interpelado, *yo* me experimento como interpelado, un *me* huérfano de todo *Yo* trascendental y constituyente; *yo me* experimento significa que el *yo* (simple, sin doble) se experimenta como un *me*, *yo* me siento reivindicado, es decir, convocado, interpelado como sospechoso y no como sujeto, nombrado en acusativo y desposeído de toda función de nominativo. El *me* ya no atestigua a *contrario* del *yo*, que confiesa su nulidad bajo la autoridad de la reivindicación que me interpela.

El desastre del *yo*, y por lo tanto, la única superación del sujeto, aparece con la reivindicación. ¿Podremos nombrar con un concepto a este *me*? Lo designaremos como el interpelado, dice Marion.

Interpelado, porque recibe la convocación de la reivindicación con una radicalidad y una potencia que le impiden la autonomía del sujeto que se constituye en su sustancialidad atómica, pero también la autosuficiencia de una resolución que nada determina; el interpelado se descubre siempre constreñido a una relación; el interpelado se descubre como el polo derivado de una relación en la que no dispone ya de la sustancialidad (autónoma, autárquica) que implica la menor subjeti(vi)dad.

Interpelado, por otra parte, porque experimenta una sorpresa. La sorpresa, aquí, se opone estrictamente al éxtasis (de la intencionalidad y también de la resolución anticipadora); el éxtasis instituye sin duda al sujeto fuera de sí mismo, pero siempre a partir de sí mismo, considerado como polo originario de su propia superación. La sorpresa de la reivindicación sorprende, por el contrario, al interpelado, hasta el punto de privarlo de toda polaridad propia; la sorpresa hace presa del interpelado en el sentido de que se la toma con toda polaridad de la subjeti(vi)dad en él; se encuentra no tanto arrancado de sí como sin suelo, sin sujeto, sin más lugar que esta interpelación misma, la sorpresa desprende al interpelado de su éxtasis.

Interpelado, finalmente, en el sentido del juicio interlocutorio; según el antiguo lenguaje judicial⁴⁹, el interpelado se encuentra sometido, en una acepción más esencial, a un juicio

⁴⁹ *Interloquer* significa “ordenar que una cosa sea probada o verificada antes de pronunciarse sobre el fondo de la cuestión” (Littré), establecer el hecho antes de dictaminar el derecho, y, a la espera, suspender el procedimiento.

interlocutorio, ya que toda cuestión *quid juris* concerniente a su subjetividad trascendental, sus poderes, sus límites y sus figuras (comprendida la del *Dasein*) debe reconocerse precedida por la cuestión *quid facti*; el hecho, aquí irrevocable, consiste en la reivindicación misma, que, de antemano y definitivamente, redefine toda característica del interpelado; nada podrá decirse de él -ni según la verdad, ni según el valor, ni según la resolución- que no reciba previamente la determinación de la reivindicación. Único *a priori*, no pertenece sin embargo ni a la conciencia ni al horizonte, a los que más bien pone en entredicho; se trata de un único hecho que no deja, por ello, de preceder todos los límites y todo derecho, porque este hecho no es el hecho de ningún sujeto y, posiblemente, ni siquiera de sí mismo. Convocación, sorpresa, antecedencia, la reivindicación instituye pues al interpelado, sin definirlo más que por su estatuto de tal. Porque antes de que yo sea lo que sea, antes de que yo sea o me invente poder ser un sujeto o un *Dasein*, es necesario que la sorpresa *me* convoque. Al principio, la admiración⁵⁰.

Terminados estos tres puntos, la tesis de que el sujeto es sucedido por el interpelado presenta una objeción: la reivindicación sólo puede instituirlo como tal si alguna instancia la efectúa. ¿Quién o qué reivindica al interpelado? Si se evoca aquí a Dios o a algún otro, el interpelado se tornaría en todos estos casos en una instancia derivada, regional, en una simple variación del sujeto, puesto en situación o en relación con una instancia diferente; el interpelado regresaría así al rango de un sujeto particularizado.

Esta objeción descansa sobre un supuesto ilusorio: me reconozco interpelado antes de tener conciencia no sólo de mi subjetividad sino también de quien o qué me interpela. La imprecisión atestigua que en el comienzo se encuentra la interpelación como tal; así como la sorpresa sorprende al sujeto, la sorpresa sorprende también al sorprendente mismo; *yo* se descubre interpelado precisamente porque no sabe, en el momento de la reivindicación, por quien o por qué. La indeterminación de la instancia reivindicadora es lo único que hace posible la reivindicación. Se trata de una *a priori* anónimo, se trata del reconocimiento, por el interpelado, de un *a priori* mínimo, la reivindicación misma. El interpelado ofrece el comienzo -la determinación más pobre y por lo tanto la primera- que logra abolir al sujeto: la mismidad se encuentra inicialmente herida por el hecho mismo de que antes de toda autoconstitución, la reivindicación ya lo ha exiliado fuera del “en cada caso mío”. La herida que desgarró originariamente la mismidad manifiesta oscuramente el origen mismo- el interpelado. Antes de saber por qué ni por quien, *yo* se sorprende interpelado, desde siempre.

⁵⁰ Tal como pasa en el enamoramiento, paso primero en la formación del estatuto del amante.

¿Qué ha pretendido Marion?

Discutir la resolución anticipatoria que lleva a la apertura al mundo, pues lo utilizable tiene una doble vía que también le llega al *Dasein*, de la que sólo puede salirse mediante la estructura del cuidado a través, primero, de ser en cada caso mío, para luego efectuar la resolución anticipadora mediante la angustia, la deuda y el ser para la muerte como forma de llegar al poder-ser y alejarse de lo intramundano y encontrar su mismidad en un poder-ser auténtico que lo subraya como *mismidad auto posicional*. Si la alcanza, le queda la duda de si el *Dasein* logró acabar con el sujeto metafísico bastándose desde la neutralidad de esa *mismidad*. Finalmente nota que Heidegger recurre a la *Kehre* como salida. Lo hace a través de la llamada del ser, es decir, de una reivindicación desde la llamada del ser. Para Marion, el camino queda inconcluso o frustrado y sólo una reivindicación radical hace desaparecer al sujeto a través de la figura del *interpelado*, figura que surge en el ser humano antes de cualquiera conciencia y fuera del “en cada caso mío”, pues el *me* de la reivindicación es una convocatoria que toma por sorpresa y se constituye de facto como la reivindicación misma.

Con la figura del *interpelado* nos acercamos un poco más al descubrimiento del *quién* en el fenómeno que nos ocupa.

Resumen del capítulo:

Este *quién* humano único y en constante renovación, individualizado al modo humano desde su particular metabolismo, que vive con otros que ya están en él antes de cualquier vivencia, vulnerable a la extinción si no cuenta con el amparo apropiado; este *quién* que es en cada caso *propio* (*mío*), que tiene que ser cada vez cada cual en un mundo que ha estado antes que él y lo condiciona; este *quién* co-originario al estar en el mundo con otros y que recibe una influencia decisiva desde lo cotidiano, está todavía obligado a interpretarse conforme a modalidades de existencia en los que a través de diferentes modos de solicitud se vincula con los demás; este *quién*, así desplegado, tiene aun que pasar por varios otros momentos (no necesariamente en un sentido cronológico) para llegar a ser aquel del fenómeno erótico-amoroso, pues antes deberá vérselas con la convivencia en general en donde tiene que distinguir lo que hace *como* los demás de lo que hace *por* sí mismo. Se trata de algo nada fácil ya que su estructura está dada desde un co estar originario, como ‘estar en medio’ del mundo ocupándose de él y donde la coexistencia de los otros comparece de múltiples formas. Se le impone entonces la tarea de interpretar a ambos (cosas y otros) en *el* y *un* mundo, algo que sólo logra desde la ocupación y la solicitud

respectivamente, alcanzando su verdad propia y auténtica, en la figura de la cura (*Sorge*) que lo identifica como resolución anticipadora.

A estas alturas, ¿ese *quién* es un sujeto?

Al denominarlo *quién* se ha querido soslayar en parte esa discusión, aunque la búsqueda sigue siendo la del *sí mismo* del estatuto del amante.

Estamos, por ahora, en la apertura a un mundo donde el *quién* no se nombra como sujeto, sino como *Dasein*, pues de la intencionalidad al “en cada caso mío”, el sujeto, dueño de su ser y poseedor de sus objetos, se desvanece para dejar aparecer al *Dasein*. La apertura, y en ella, la resolución anticipadora que deja libre el ser del *Dasein* como Cura (*Sorge*), permite al advenir, alcanzar su sentido de ser como temporalidad. Tanto la angustia, como la conciencia de la deuda y el ser-para-la-muerte como anticipación, son los fenómenos que se ordenan alrededor de esa resolución. Sin embargo, el *quién*, entendido como sujeto, subsiste, pues el “en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*) es designado al final como “mismidad”, mismidad determinada como una manera de existir⁵¹, en tanto que el *Dasein* se arriesga él mismo a su destino propio, porque al ponerse como tal, la mismidad, insustituible en virtud de la cura y según la resolución anticipadora, define al *Dasein* por una autosuficiencia (autarquía) existencial propia. Si hay un *sí mismo* autosuficiente no lo hace como el sujeto del *cogito* ni como el *hypokeimenon*, sino de manera reflexiva (*se*). Queda por verse si admite alguna determinación extrínseca (mundo, ente, tiempo), pues un *sí mismo* neutro descalificaría al propio ser y le impediría alcanzar la cuestión del ser en general. Queda la posibilidad del llamado externo. El *quién* tiene que dejarse reivindicar por una instancia, diferente de él (aquí, el ser) para poder suceder finalmente al sujeto sin heredar otra vez la subjeti(vi)dad. Sólo el interpelado rompe con el sujeto, pero el *Dasein* no se abandona aun a la interpelación. Antes de decir *yo*, la reivindicación ya me ha llamado y requerido como un *me*. Es la posibilidad del ¡heme aquí! El *me* no prueba nada trascendental, me asigna a la reivindicación. El polo al que refiere el *yo* designa la reivindicación, *yo me* experimento como interpelado, *yo me* experimento significa que el *yo* (simple, sin doble) se experimenta como un *me*, interpelado como sospechoso y no como sujeto. Interpelado, porque recibe la convocación de la reivindicación de una manera radical, porque experimenta una sorpresa y porque se encuentra sometido al juicio del otro (como la reivindicación misma). La reivindicación ya ha exiliado al *quién* fuera del “en cada caso mío”.

⁵¹ Lo que en términos de Ricoeur podría llamarse el “carácter”.

CAPÍTULO 3

El cogito en la indagación del *quién*. Aparición del fenómeno de la encarnación.

Instalado el *quién* en la vida al modo humano de un co-estar conviviente, la solicitud lo enfrenta a la interpelación en la comunidad de la existencia con los otros.

Señalado lo anterior al modo arbitrario del que usa la filosofía como una caja de herramientas de lo que le hace sentido, ha habido además otra tradición fuerte en la configuración del *quién* del sujeto o del sí mismo (en este punto, ambos términos pueden entenderse como lo mismo), una tradición difícil de no considerar y que es, en un sentido, anterior a todo lo escrito hasta aquí. Es la que viene de Descartes, y de él me valdré, como lo hace Marion, para continuar la búsqueda del *quién* en su estatuto de amante, esta vez incorporando la noción de sujeto encarnado que desarrolla Husserl..

Respecto del fenómeno que interesa, es a partir del *ego cogito*, que el acontecimiento del amor ya no posee razón, así como la disposición erótica no tiene legitimidad, o bien, dicho de otra manera, el *ego cogito* no puede establecerse sino en contra de la instancia erótica y reprimiéndola.

La prueba de esa represión se descubre con todas las letras en la definición del *ego* de Descartes y el lugar que en ella le asigna al *eros*: “yo soy una cosa pensante, o sea, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere y que no quiere, que también imagina y que siente” (*ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*)⁵².

Si bien a primera vista, no habría problemas con esa afirmación, al cuestionarla en profundidad, se observa que con esa definición de *ego*, el acontecimiento amoroso sí lo está, pues se deduce por omisión que no se supone que ame y que odie, “soy de tal manera que no tengo que amar ni que odiar, al menos en primera instancia. Amar no pertenecería a los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más originaria del *ego*. El hombre en cuanto *ego cogito*, piensa, pero no ama, al menos originalmente⁵³.

En este mundo, sólo el ser humano ama, ya que a su manera, los animales también piensan (en el sentido de su capacidad para mantenerse autoorganizados y dirigirse hacia lo que les conviene), pero no podemos afirmar que amen (en el sentido auto reflexivo del término). Lo que omite la definición cartesiana de *ego* es lo que yo soy para mí mismo.

⁵² A.T. VII, p.34, 18-21 Tomado de Marion. J. L. *El fenómeno erótico*, Pág. 13

⁵³ Marion, J. L. *El fenómeno erótico*, Pág. 13

¿Se podrá restablecer un concepto radical del amor sin destruir esa definición del *ego*?

Hay que pagar ese precio redefiniendo el *ego*, aún en tanto que piensa, justamente mediante la modalidad del amor que omitía y reprimía la metafísica, hay que agregar al *ego* el hecho de que ama y que odia por excelencia, como el *cogitans* que piensa en la medida en que primero ama, en suma, como el amante (*ego amans*). Habrá que retomar toda la descripción del *ego* y volver a desplegar todas sus figuras según el orden de las razones, sustituyendo el *ego cogito* que no ama, por el *ego* originalmente amante. Habrá que preguntarse si el *ego* no ama antes incluso de ser, porque no es sino en cuanto experimenta el amor, como una lógica. Habrá que sustituir las meditaciones metafísicas de Descartes por unas meditaciones eróticas, señala Marion.

Ricoeur⁵⁴ plantea el problema del *cogito* en términos semejantes cuando dice que el *Cogito* no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no lleva implícita una ambición de fundamento último, postrero. Esta ambición es responsable de la formidable oscilación bajo cuya efecto el “yo” del “yo pienso” parece, o bien exaltado al rango de verdad primera, o rebajado, al rango de ilusión importante. En Descartes, lo hiperbólico se remonta a la duda y es el que abre la investigación de las *Meditaciones*⁵⁵, duda que no exceptúa al régimen de la “opinión”, ni al sentido común, ni a las ciencias, ni a la tradición filosófica. Se trata de una duda que Descartes llama “metafísica” para señalar en ella la desproporción respecto de cualquier duda interna en un espacio particular de certeza. Como se sabe, Descartes forja la hipótesis de un genio maligno (inversión de un Dios veraz), reducido al estatuto de simple opinión. Si el *cogito* puede proceder de esta condición extrema de duda, es que alguien conduce la duda.

Ese sujeto que duda carece de un anclaje radical, puesto que el propio cuerpo es arrastrado en el desastre de los cuerpos, desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo. Desplazado respecto al sujeto biográfico, el “yo” que conduce la duda, y que se hace reflexivo en el *cogito*, es tan metafísico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos, en verdad, ese sujeto es nadie (se ha salido de cualquier condición de interlocución, de cualquier diálogo, ni siquiera que monologue, pues ya implica una condición de diálogo).

¿Qué queda por decir de este “yo” sin anclaje? Que por su obstinación, muestra una voluntad de certeza y verdad. La primera certidumbre es la certeza de mi existencia implicada en

⁵⁴ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, Págs XV y ss., Siglo XXI Editores, México-Madrid, 1996.

⁵⁵ *Méditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion, 1979, tomado de *Sí mismo como otro*, Pág. XXIII.

el ejercicio mismo de pensamiento, por más que el genio maligno me engañe, no puedo dudar de mi existencia en el sentido que el genio no puede hacer que yo no sea nada, “yo soy, yo existo”.

¿Quién duda?, al unirse a ¿quién piensa? y más radicalmente a ¿quién existe?, toma un nuevo sesgo, pues para dudar preciso ser (“yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu⁵⁶. Es decir, con más precisión, soy más *que* una cosa que piensa, soy un espíritu, un entendimiento o una razón, término cuyo significado antes me era desconocido⁵⁷. Ese “que” de lo “que soy” se refiere al conocimiento que tengo de mí mismo, a lo que concierne a mi naturaleza. El “yo” pierde toda determinación singular y se hace pensamiento, entendimiento, se hace “epistemología” (reforzado por la referencia al pedazo de cera). Se atempera cuando se pregunta “¿qué es una cosa que piensa?”, se pone más fenomenológico, “es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o que siente”⁵⁸. Se trata de que esas afirmaciones plantean la identidad del sujeto, no de una persona concreta, sino de un “yo” ahistórico en la diversidad de sus operaciones, de un “mismo” que escapa a la alternativa de la permanencia y el cambio en el tiempo, puesto que el *cogito* es instantáneo, todavía se trata de un “alma” en un sentido más sustancialista, un sujeto que se reduce al acto más simple y escueto, el de pensar. “Yo existo pensando” es una primera verdad, una verdad a la que nada precede. Se trata de un “yo” encerrado en sí mismo. Descartes lo resuelve a través de la certeza de la existencia de Dios, pues el “yo” y la idea de mí mismo queda transformada por el solo hecho del reconocimiento de ese Otro que causa la presencia en mí de su propia representación. El *cogito* queda como segundo rango ontológico (“de alguna forma tengo en mí antes la noción del infinito que del finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo”⁵⁹. Esta imperfección del *cogito* se extiende muy lejos, no sólo está ligada a la duda, sino a la precariedad de la certeza que ha vencido a la duda, a su falta de duración, condenado el *cogito* a subir la roca de la certeza cuesta arriba de la duda.

Para los idealistas (Kant, Husserl), la única lectura coherente del *cogito* es aquella para la cual la certeza alegada de la existencia de Dios está aquejada de la misma impronta de subjetividad que la certeza de mi propia existencia. Si esto es así, el *cogito* no es una primera verdad a la que sigue una segunda y así, sino el fundamento que se funda a sí mismo, inconmensurable en todas las proposiciones, no sólo empíricas, sino también trascendentales.

⁵⁶ *Segunda Meditación*, AT, t. IX, p. 19.

⁵⁷ AT, t. IX, p. 21

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ *Tercera Meditación*, AT, t. IX, p. 36.

Para evitar caer en el idealismo subjetivista, el “yo pienso” debe despojarse de toda referencia psicológica y con mayor razón de toda referencia auto biográfica. Así, la problemática del sí resulta magnificada, pero a costa de perder su relación con el sujeto de que se habla, dejando fuera la interlocución, dejando fuera el *quién* histórico, y el *quién* que se hace responsable.

La pregunta es si el *cogito* debe exaltarse hasta esa magnitud.

Para ello, Ricoeur recurre a la mediación lingüística en su formulación de una filosofía de la subjetividad⁶⁰, mientras Marion lo hace a una mediación ligada a la donación y a la encarnación⁶¹.

En el caso de Marion, para entender la encarnación se puede partir por Descartes, de hecho él lo hace así. Parte por quién supuestamente la habría ignorado y prohibido.

Un par de frases dan cuenta de ello: “¿Yo al menos no soy algo? Pero ya negué que tuviese sentidos o cuerpo; vacilo no obstante, porque ¿qué se sigue de esto?”⁶² “¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que no puedo ser sin ellos?”⁶³.

Marion reconstruye el pensamiento de Descartes diciendo que si se admite la hipótesis de que un x (Dios u otro) engaña al *ego* al enviarle ideas falsas, éste tiene que preguntarse, ¿no soy yo entonces ya necesariamente algo, puesto que ese *aliquis* (alguno)⁶⁴, tiene necesidad de un *aliquid* (algo, alguna cosa), yo, para engañarlo?, pero debo negarlo, porque, ¿qué *aliquid* podría ser yo desde el momento en que me convencí de que yo no tenía ni sentidos ni, por ende, cuerpo?⁶⁵

Ser algo...ser, para mí, equivale a ser un cuerpo dotado de sentidos...en consecuencia vacilo con razón en negar que yo sea un *aliquid* (alguna cosa) bajo el simple pretexto de que no soy, lo admito, un cuerpo dotado de sentidos, porque tal vez no estoy ligado a él que no pueda ser algo distinto....una *res cogitans*⁶⁶.

⁶⁰ Ver página XXIII y siguientes de Sí mismo como otro. El desarrollo de la noción de sujeto en Ricoeur será considerado más adelante.

⁶¹ Marion J. L. *Acerca de la donación*, Págs. 51 y ss; *El fenómeno erótico*, Págs. 125 y ss.

⁶² En AT VII, 24, 25-26, 2 es traducido así por el Duque de Luyes.

⁶³ AT IX-1, 18, 23-30.

⁶⁴ VII, 24,2.

⁶⁵ Ibid

⁶⁶ *Acerca de la donación*, Pág. 58.

Descartes excluye, al menos en apariencia, que yo sea un *quién* ligado indisolublemente a un cuerpo *dotado de sentidos*. Si, entonces, debo ser algo, no será extensión (punto ya establecido) sino pensamiento (punto por establecer). Y de hecho mi cuerpo se encuentra refutado por su asimilación a lo que resulta extenso, el mundo.

Pero, si mi cuerpo es del mundo, los cuerpos del mundo son objetos de los sentidos, mientras que mi cuerpo, incluso si se inscribe en el mundo, tiene como característica propia sentir y poder dejarse afectar por lo sensible (según ese mismo texto de Descartes) porque está dotado de sentido, o sea, que en cuanto sentiente, mi cuerpo se distingue de los cuerpos del mundo que no son jamás sentientes y sí sentidos. Además, si yo no fuera un cuerpo *sentiente*, puedo dudar de los cuerpos sentidos, pero no de los sentientes.

Descartes no ha establecido nunca antes que la duda cuestione los espíritus, que son los únicos que sienten, y no agrega a los espíritus a la enumeración de los entes del mundo⁶⁷ Así, Descartes reconoce, casi a pesar de sí mismo, la excepción de ese cuerpo *sentiente* que yo soy y que no forma parte de los cuerpos del mundo, pues sería necesario, para refutarlo, añadir a los objetos de duda un término que se distingue radicalmente de ellos, la *mens*, que no pertenece a los objetos del mundo como tampoco a los cuerpos extensos sentidos. Sería necesario reconocer entonces, como lo hace M. Henry, que la *res cogitans* se despliega a partir de un sentir original⁶⁸ y que la esencia *sentiente* del *ego*, que piensa en tanto que (se) siente, aparece desde *antes* de que su existencia sea probada.

En resumen, antes que el cogito exista, el *ego* existiría perfectamente a título de *corpus* y *sensus*. El cuerpo sentiente sería anterior y no posterior a la *cogitatio*.⁶⁹

Lo que Descartes piensa solamente por hendíadis⁷⁰ (*corpus et sensus*), Husserl lo piensa en su unidad (Aristóteles, cuando habla que el tocar tiene su privilegio sobre todos los otros sentidos porque el sentiente no puede nunca sentir sin sentirse, ya lo había señalado antes de otra forma). En la V Meditación, en el § 44⁷¹, Husserl señala: “Entre los cuerpos...encuentro de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente cuerpo vivo (*Leib*) (carne)....al que atribuyo experiencialmente campos de

⁶⁷ En la edición de Porrúa, en vez de espíritu, como señala Marion, se lee “cielo, tierra, cuerpos, *nullas mentes*”.

⁶⁸ *Généalogie de la psychanalyse*, París, 1985, p. 35 y ss., citado en *Acerca de la donación*, página 59.

⁶⁹ Marion, Jean Luc *Acerca de la donación*, Pág. 57 y ss., Buenos Aires, UNSAM, 2005.

⁷⁰ Hendíadis: Expresión de un concepto mediante dos términos coordinados.

⁷¹ *Meditaciones cartesianas*, FCE, 2005, México

sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (táctiles, sensaciones de calor y frío, etc.), el único “en” el que “ordeno y mando” inmediatamente (en especial cada uno de los órganos). Percibo palpando...con las manos...”lo hago yo”, las sensaciones táctiles están sometidas a mi “yo puedo”..”.

Lo llamativo es que en tanto “cuerpo vivido” o “carne”, éste se distingue de todo otro objeto del mundo y de todo cuerpo, pues antes de poder percibirse, percibe; antes de hacerse incluso sentir, siente, me hace sentir(me).

Más adelante, Husserl dice: “Poner de relieve mi cuerpo vivo reducido a lo mío propio significa...yo en cuanto ese hombre”. Si reduzco a lo mío propio a otros hombres, obtengo cuerpos físicos reducidos a lo mío propio; si practico esa reducción conmigo en cuanto hombre, obtengo “mi cuerpo vivo”y “mi alma”, o a mí en tanto unidad psicofísica. Y en ella, a mi yo personal, que actúa en este cuerpo vivo, y “mediante” él, en el “mundo externo” (actúa en él y lo sufre)”.

En efecto, es distinto obtener sólo cuerpos que obtener mi propia carne, y en ella, en la unión del cuerpo vivo (unidad psicofísica), a mi yo personal que actúa en esa carne, y a través de ella, en el mundo exterior, *sufriéndolo*.

Marion resalta ese sufrir de la carne en tanto pasividad y receptividad, elementos que son de ella y no del mundo, pues nada del mundo aparecería sin ella. Volverse carne es percibir.

En otro texto⁷² especifica: “..en toda experiencia de *objetos cósmico-espaciales*, el cuerpo “concorre” como órgano perceptivo del sujeto experimentante.....la *cosa* física no se enriquece, sino que se *vuelve cuerpo, siente*”.

Este volverse “cuerpo que siente” es la carne. Marion lo destaca: “no se pasa del cuerpo a la carne por adición, sino por oposición, contraste y solución de continuidad”⁷³. No se trata del cuerpo propio en tanto carne, sino del cuerpo vivido como carne. Este es el punto donde Husserl retoma y desarrolla las ideas aristotélicas⁷⁴ del tocar al compararlas con las del ver: “lo que yo llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo palpado es algo palpado que palpa”⁷⁵ Lo que Marion intenta destacar es que “toda fenomenalización del mundo pasa por la carne” para cualquier *yo* que diga *me* (mi) pasa, pasa por mi carne. Sin la carne, el mundo

⁷² *Ideas II*, §36, pag 184, FCE, 2005, México.

⁷³ *Acercas de la donación*, Pág. 61, Jean Luc Marion, Buenos Aires, UNSAM, 2005

⁷⁴ *De Anima, II*, 423b23.

⁷⁵ §37 de *Ideas II*, Pág.187.

desaparece para mí (“pertenece a mi ser anímico la constitución entera del mundo que existe para mí,... lo mío propio y los que constituyen lo ajeno para mí”⁷⁶).

La carne es el *medio de toda percepción* (el “ámbito”). La carne convierte el mundo en aparición, en el fenómeno dado, dice Marion. En un sentido fuerte, agrega: “fuera de mi carne, no hay fenómeno para mí”, “sólo la carne espiritualiza, o sea, vuelve visibles los cuerpos del mundo, que permanecerían, sin ella, en la noche de lo no visto”⁷⁷.

Se trata de que la carne no puede ser suprimida ni me puedo separar de mi carne, la carne me fija a mí “aquí”. No existe la posibilidad de “alejarse” de la carne⁷⁸.

Este “alejarse” y la “subsistencia con la unidad original” separan al *ego* de su trascendentalidad y lo acercan a lo que Heidegger expresa en la analítica del *Dasein*.

De lo que se trata es que el acceso inmediato e innegable del *ego* a sí mismo es una certeza mayor que la del *cogito* como proveedor de identidad. Es colocar al sentir en un centro anterior al pensar, algo que Husserl hace al asignar el *ego* a la carne, en palabras de Marion, “al permitirle alcanzarse a sí mismo mediante la inevitable donación de un sentir fenomenológicamente originario (de los fenómenos del mundo y de sí mismo)”⁷⁹

La afirmación de que el *ego* se cumple carnalmente o no se cumple apunta a que el entendimiento no se experimenta, tal como el ojo no se ve o el oído no se escucha. Que el *sí mismo* se tenga que sentir para alcanzarse queda refrendado por la paradoja del ejemplo del espectro, el hombre real y el engaño⁸⁰ que dice que el ser humano puede ser pensado sin una carne material como el caso de un espectro o fantasma, pero sin carne no puede ser pensado.

⁷⁶ *Meditación V* Pág. 145.

⁷⁷ *Acerca de la donación*, Pág.61

⁷⁸ Marion, cita a Husserl en un escrito del año 1935: “mi carne es entre todas las cosas, lo más cercano para la percepción, lo más cercano de mi sentimiento y de mi voluntad.....mi carne, es decir esta cosa originalmente dada, que yo moví originalmente, que modifíco originalmente, que en todos esos “movimientos” y cambios suyos subsiste con la unidad existente original para mí y tiene para mí el carácter de una auto donación en persona...” *Acerca de la donación*, Pág.62

⁷⁹ Id. Pág. 63.

⁸⁰ Que invoca Husserl en el §21 de *Ideas II*, pag.129-130.

Resumen del capítulo:

En mi búsqueda del *quién* que se configura como amante, he encontrado ahora, la insuficiencia de un sujeto fundante que se afirma en el sólo pensar. Al reparar en el cuerpo que siente, aquel en el que el *ego* está instalado, no es posible sustraerse a sus demandas, no es posible que el *también*, del que imagina y del que siente, sea sólo un agregado.

Pensar, ser, existir, amar, son todos ellos, verbos no ingenuos al despliegue que el modo del *quién* es capaz de asumir.

Ya antes se ha intentado mostrar un camino posible, el de la primacía de la vida al modo humano en forma conviviente con otros en una comunidad de la existencia, donde el *quién* es susceptible de ser interpelado desde su exterior.

Este *quién* no puede ser más que un sujeto de sospecha, y si se ampara en el pensamiento, no resuelve el tema de su anclaje justamente porque omite su propio cuerpo, el tiempo, el espacio y su biografía. Al quedar circunscrito al entendimiento, al hacerse pensamiento, queda preso de ser sólo un *quién* epistemológico, y si bien el agregado de ‘sentir’ lo disimula, sigue siendo un *quién* sin historia, alguien que escapa al cambio, todavía “sustancia”, encierro en sí mismo, certeza precaria aunque venza la duda, pues un “yo pienso” de esa naturaleza, sin psicología y sin historia no lo deja susceptible a la interpelación, fenómeno central, que a partir de algún sentir originario, hace operar el amor (y su par, el odio), la interlocución y la responsabilidad. La pura certeza no va a ninguna parte. Pero antes, el sentir se sitúa en alguna zona geográfica de ese *quién*, un lugar, un cuerpo, cuerpo que es también del mundo. Sentir y sentirse abren la posibilidad de una configuración que tiene a la vida y al cuerpo propio en su centro. Cuerpo vivo, único que no es mero cuerpo físico. Cuerpo sentiente anterior y no posterior a la *cogitatio*. A ese “cuerpo vivido” le podemos llamar también “carne” (el “cuerpo que siente” es la carne) y distinguirla de cualquier otra cosa, en especial porque establece una relación compleja con los fenómenos de la percepción y del sentir, los que operan conjuntamente hacia sí y hacia los objetos. Carne de la que no es posible escapar, apertura al sufrir y al gozar como marcas del sentir. Cuerpo y carne, alejamiento y subsistencia de una unidad original (tanto en términos heideggerianos como en términos bio-psico-sociales), posibilidad de acceso a un *sí mismo* mediante un sentir fenomenológicamente originario que actúa como donación. Sin carne, el *quién* no puede ser pensado.

CAPÍTULO 4

El *quién* en una ontología de la fragilidad y la potencia

Apelo a Ricoeur⁸¹, esta vez de manera más exhaustiva, para reseñar lo más importante de su pensamiento en torno al *quién* y la reflexión que hace sobre el sujeto en Heidegger. Él señala que lo que a él le interesa mostrar es el problema del *quién* a través de lo ontológico y lo metodológico, y a eso le agrega lo ético. Su pensamiento ha ido de una ontología de la fragilidad a una de la potencia. Metodológicamente ha usado injertar la hermenéutica a la fenomenología, usar el recurso del análisis y volverse desde ahí a una hermenéutica del *sí mismo*. Es una filosofía del rodeo donde la explicación y la comprensión se tornan complementarias. Su postura ética se sitúa entremedio de una ontología sin ética como en Heidegger y una ética sin ontología como en Levinas (como se mostrará un poco más adelante).

Frente a la crisis del *quién* que interesa a mi propósito, Ricoeur busca recuperarlo como un *sí mismo* que va *configurándose* a lo largo del *verbo* y de la *acción narrativa* y va marcado por la alteridad. Establece una equivalencia fuerte entre la “reflexión” y el “sí mismo”, los que explora a través de la filosofía analítica y la hermenéutica.

El recorrido parte de la *teoría de la acción o actuar humano* desde un punto de vista ontológico y ético-político. En él importan dos categorías básicas: *adscripción-imputación* y *atestación*. Sigue con el problema de la *identificación* del *quién* al que se le adscribe la acción y cómo esta identificación se realiza con la “puesta en intriga” del personaje, para terminar enunciando la dialéctica entre memoria y olvido (interna a la identidad narrativa).

La postura filosófica que Ricoeur plantea ante la “crisis del sujeto”, está ya insinuada en el apartado III del Prólogo. Ahí se configura cómo se encamina hacia una hermenéutica del sujeto a través de algunos desplazamientos que van primero de la hermenéutica del símbolo a la del texto; segundo, de la del texto a la de la acción; tercero, de la de la acción a la del *sí mismo*.

Importa decir que este camino está dirigido por un *telos* que es la hermenéutica de sí, no como una senda perdida (aludiendo a Heidegger), sino como una “auto comprensión del sí”. Lo que hace es una apuesta que empieza con un *cogito* quebrado por un conflicto de interpretaciones: entre el que aspira al absoluto y se torna solipsista y el que, bajo la forma de un

⁸¹ Me valgo del excelente resumen que hace J.M.Rubio a su obra *Sí mismo como otro*.

“sí mismo”, está traspasado por la alteridad. En otras palabras, entre un *cogito* que en su auto-posición equipara al sujeto con “verdad” y un *anticogito* que considera al sujeto como “ilusión”.

Para comprender el “alcance” de la crítica de la relación sujeto-objeto, que sirve de fundamento a la negación de la prioridad del *Cogito*⁸², es necesario mostrar la implicancia de esa negación como algo más que la negación de la noción de *ego* o del *sí mismo*. Para ello, interpreta la noción de sujeto en Heidegger.

Ya vimos como Heidegger sienta las bases de una hermenéutica del *yo soy*, que procede de la refutación del *Cogito* concebido como simple principio epistemológico, para designar una capa de ser por debajo del *Cogito*. A Ricoeur le interesa mostrar que una hermenéutica del *quién* que oscila entre el *uno* de la cotidianeidad y la apropiación de su manera de ser única a lo largo de toda la obra de Heidegger, no modifica el pensamiento de éste respecto del *quién*, más bien, lo hace operar desde una filosofía del lenguaje sin sufrir variaciones sustantivas.

Para ello reflexiona sobre la relación que hay entre la introducción de *Ser y Tiempo* sobre la pregunta por el ser y la emergencia del *Dasein* en la interrogación misma del que pregunta, es decir, el cuestionamiento del *Cogito* como verdad primera y la restitución del *yo soy* a un plano ontológico con el ensayo *La época de la imagen (concepciones) del mundo (Caminos del bosque)*⁸³ que más que criticar al *Cogito* como tal, sí lo hace con la metafísica subyacente que concibe al existente (*Vorstellung*) como “representación”. Luego explora una hermenéutica positiva del *yo soy* que reemplaza al *Cogito* a través del análisis de los parágrafos §9-12-25 de *Ser y Tiempo* y muestra como la *Kehre*, en el nivel de la filosofía del lenguaje, es decir, en la tarea de “llevar el ser al lenguaje” reitera la misma problemática, a saber, la emergencia del ser que *yo soy* en y por la manifestación del ser como tal, en otras palabras, que la emergencia del *Dasein* como tal y la del lenguaje en tanto habla, constituyen “un solo y mismo problema”.

En lo central, lo que hace Ricoeur es enfatizar la *interrogación* que hay en la *pregunta* por el ser pues allí ve una estructura que tiene la implicación de quitar al *Cogito* su certeza (en lo que el preguntar tiene de búsqueda) y la posibilidad de descubrir una nueva filosofía del *ego*, en el sentido que el *ego* auténtico está constituido por la pregunta misma (como aquel mismo que pregunta), como el ser para quien existe la pregunta por el ser y que se conduce en un preguntar que se manifiesta en “dirigir la vista”, “comprender”, “conceptuar”, “elegir”, “acceder”. Es la

⁸² Ricoeur, P. *Heidegger y la interpretación del sujeto en Interpretaciones filosóficas*, Págs. 205 y ss. F.C.E. Buenos Aires, 2003.

⁸³ Heidegger, M. *Caminos del bosque*, Págs. 75 y ss. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

manera que tiene el *quién* de estar implicado en la indagación en tanto *yo soy* y no en tanto *yo pienso*. A ese ser le llama *Dasein* y su pregunta tiene cierta prioridad en la pregunta por el ser; se trata de una prioridad óptica, mezclada con la prioridad ontológica de la pregunta por el ser. Así surge una nueva filosofía del *ego*. Se trata de una relación circular que produce el nacimiento del sujeto: la pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia delante de la indagación misma, como modo de ser de un *ego* posible. Es volver al Cogito a un rango ontológico, al problema del *yo soy*.

En el segundo texto del estudio de Ricoeur, se descubre que el *Cogito* no es un enunciado inocente; pertenece a una era de la metafísica para la cual la verdad es la verdad de los entes, y como tal, esa era constituye el olvido del ser. Es observar que el *Cogito* surgió en una época en que el suelo filosófico era el de la ciencia, es decir, que para realizar una investigación que dispusiera del ente había que encontrar una “representación explicativa”, objetivarlo, tener certeza de él; de otra manera, el problema de la certeza coincide con el de la representación. En la metafísica de Descartes, el ente ha sido definido por primera vez como la objetividad de una representación y la verdad, como certeza de dicha representación.

Como con la objetividad sobreviene la subjetividad, tenemos a la vez el planteo del sujeto y la “proposición” de la representación. Es la época del mundo como imagen (*Bild*). Introducir la noción de sujeto en estos términos es hacerlo no como *yo*, sino en el sentido del *substratum*⁸⁴.

Con Descartes se produce que el hombre se convierte en el *subjectum* primero y real, el fundamento primero y real; una suerte de complicidad e identificación entre *subjectum* como fundamento y *subjectum* como *yo*. Así, el *Cogito* no es una verdad intemporal, pertenece a una era, a la primera en la cual, el mundo puede convertirse en imagen. El hombre se pone a sí mismo en escena, se postula él mismo como el escenario donde lo existente debe, en lo sucesivo, comparecer, presentarse, convertirse en imagen. La pretensión de dominar el ente como un todo, en la era de la técnica es su consecuencia.

El análisis explora por debajo porque le interesa aquello que revela, vale decir, el acontecimiento- advenimiento (*Ereignis*) subyacente que afecta al ente como un todo. Es una manera de comprender en qué sentido el *Cogito* pertenece a la tradición metafísica, la de la relación sujeto-objeto interpretada como *Bild*, como imagen, como vista. Pero por eso mismo

⁸⁴ En un primer momento, *subjectum* no significa *ego*, sino *hipokeymenon* en griego y *substratum* en latín y significa “base”. Este *subjectum* no es todavía el hombre y mucho menos el *yo*.

oblitera y disimula la pertenencia del *Dasein* al ser. Disimula el proceso de verdad como des-ocultación de esta implicación ontológica.

Así, la cuestión del *ego* sigue presente. El *Dasein* se refiere, por su relación, a la pregunta por el ser, y de esa manera, a sí mismo. Es la pregunta, en tanto pregunta, la que le da al *Dasein* referencia a sí mismo. Heidegger dice que al ser mismo en relación al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera este *Dasein*, se llama *existencia*. Surge ahora el problema de la coincidencia entre las dos definiciones del *Dasein*: como aquel que indaga y como aquel que debe ser en tanto suyo.

Al explicar la *existenciabilidad*, Heidegger señala que el *Dasein* se comprende a sí mismo en términos de existencia, es decir, a partir de su posibilidad de ser él mismo o no⁸⁵.

¿Cuál es la diferencia con el *Cogito*? Que no implica ninguna inmediatez (“sin duda el *Dasein* es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano -ser en cada caso nosotros mismos- y a pesar de ello, es lo ontológicamente lo más lejano”⁸⁶). Por eso, la recuperación del *yo soy (quién)* no sólo implica una fenomenología (descripción intuitiva), sino una interpretación (porque el *yo soy* ha sido olvidado). Hay que reconquistarlo por una interpretación que lo desoculte, así, la recuperación del *Cogito* requiere de un movimiento regresivo que parte del fenómeno de ser-en-el-mundo y se gira hacia la cuestión del *quién* de ese ser-en-el-mundo.

La cuestión del *quién* permanece y debe permanecer como pregunta, pregunta que tiene la misma estructura que la pregunta por el ser. Es algo sobre lo que hay que indagar. El *quién* subsiste como pregunta para sí mismo, porque la cuestión del sí mismo en tanto *sí mismo*, en un primer momento, también permanece oculta.

No es raro que el problema del *sí mismo* esté enlazado con el del *uno*, pues aparece en el contexto de la indagación sobre la cotidianidad, sobre un mundo en el que “todos son el otro y ninguno él mismo”. Esta complicada situación convierte al *ego* en una pregunta, no en algo dado: “pudiera ser que el *quién* del *Dasein* cotidiano *no* fuese, en cada caso yo mismo”⁸⁷.

⁸⁵ Lo *existenciario* es el conjunto de las estructuras de un ser que sólo existe en el modo de la re-apropiación o en el de la omisión de sus propias posibilidades. Si *tal o cual* decisión puede ser denominada existencial, el hecho de *que* debamos decidir es un “existenciario” de la existencia misma. El círculo del *Dasein* y del ser ha tomado entonces ahora la forma de un círculo entre la *existenciabilidad* y el ser. Este círculo es el círculo conformado por aquel que interroga y la cosa interrogada. Y esto es lo que la pregunta implica (En Pág. 211 de *El conflicto de las interpretaciones*) .

⁸⁶ Id. Pág. 211.

⁸⁷ Id. Pág. 212. Para Ricoeur es en este punto donde la fenomenología es una hermenéutica debido a que es donde el orden óntico es más engañoso.

No sólo es ontológicamente un problema el *quién* del *Dasein*, sino que este *quién* resulta encubierto incluso ónticamente. No implica un escepticismo con respecto a la cuestión del sí mismo; el *yo* sigue siendo una característica esencial del *Dasein* y por esa razón debe ser interpretado existencialmente.

Ser y Tiempo empieza con una investigación sobre el encuentro con el otro, y sobre el ser y la cotidianidad. Ahora no es posible seguir avanzando en la cuestión del *quién* sin introducir el problema de la vida cotidiana, del conocimiento de sí mismo, de la relación con el otro y finalmente, de la relación con la muerte, tal como ya se vio en acápites anteriores. Para Heidegger, la autenticidad del *quién* se alcanza sólo cuando hemos desarrollado el proceso en su totalidad, y accedido al tema de la libertad para la muerte. Sólo entonces hay un *quién*, todavía no lo hay en la vida cotidiana, ahí sólo hay ese sí mismo anónimo que es el “uno”. El sí mismo no formal aparece después de desarrollar la dialéctica de la existencia auténtica e inauténtica. En ese sentido, la cuestión del *quién* del *Dasein* desemboca en la del *poder-ser-sí-mismo* como un todo.

Ricoeur incorpora en su ensayo, sobre la noción de sujeto en Heidegger, la hermenéutica del *yo soy*, la que dice, pertenece específicamente a *Ser y Tiempo*. Lo que se ha llamado el segundo Heidegger implica, para Ricoeur el desvanecimiento y quizás la desaparición de la hermenéutica del *yo soy* y de la totalidad de la problemática del *sí mismo*, de la existencia auténtica e inauténtica y de la resolución ante la muerte, pues han sido temas más existenciales que existenciaros, ahora reemplazados por la palabra del poeta y del pensador. Para Ricoeur esto no es así. Él ve un círculo parecido, dado por la referencia retrospectiva y anticipadora entre el ser al que interrogamos y aquel mismo que pregunta como modo de ser. Ha retrocedido la analítica del *Dasein*, pero el círculo persiste en otros términos; ahora se lo halla en el centro de la “filosofía del lenguaje”.

Y Ricoeur plantea una conclusión. La destrucción del *Cogito*, como ser que se plantea a sí mismo, como sujeto absoluto, es el reverso de una hermenéutica del *yo soy* en tanto este último está constituido por su relación con el ser; esta hermenéutica del *yo soy* no sufre cambios fundamentales desde *Ser y Tiempo* hasta los últimos ensayos de Heidegger, pues se mantiene fiel a la misma fórmula de la “referencia retrospectiva y anticipadora” del ser al hombre; una dialéctica similar entre vida auténtica y vida inauténtica confiere una forma concreta a esta

hermenéutica. Por consiguiente, la diferencia entre los dos Heidegger es que el segundo señala que el *sí mismo* ya no debe buscar su autenticidad en la libertad para la muerte sino en la *Gelassenheit*⁸⁸ que es el don de una vida poética.

Desde un *Cogito* auto afirmativo, pasando por un *Yo* Trascendental, hemos arribado a un *Dasein* inseparable del ser, del otro y de la cotidianidad, el que interroga y es lo interrogado, el más cercano como ente y el más lejano en la comprensión del ser. Hemos llegado a un *quién* que en su existencia oscila entre el *uno* de la cotidianidad y la apropiación de su manera de ser única, un ser que tiene que reducirse él mismo a sí mismo, a su estatuto de ente que trasciende todos los entes intramundanos en virtud del Ser mismo.

Resumen del capítulo:

Hay dos *cogitos*, el auto afirmativo y poseedor de la ‘verdad, y un *anticogito*, el que considera al sujeto como “ilusión”.

Ricoeur apela a Heidegger para intentar una hermenéutica del *quién* que refute al *Cogito* epistemológico, e indague en una capa de ser por debajo de él. Lo que descubre es un *quién* oscilante entre el *uno* de la cotidianidad y la auto apropiación a lo largo de toda la obra heideggeriana, interpretación que le sirve para fundar una hermenéutica de ese *quién*.

El *quién* que interroga por la pregunta por el ser es a su vez lo interrogado, con lo que se le quita la certeza de su autoafirmación, certeza que ha tenido su origen en la época en que Descartes vivió, interesada en una ciencia que revele la verdad del ente, lo objective, lo descubra y lo explique, encontrar una ‘base’ en la que queda incluido el mismo *quién* que hace ciencia. El análisis de Heidegger busca el evento que transcurre subterráneamente, el que afecta al ente como un todo, y al hacerlo, descubre que la cuestión del *quién* sigue presente. La pregunta como tal sigue referida a sí mismo y a la existencia de ese *quién* que se pregunta por sus posibilidades en ella. El *quién* que indaga y el *quién* que debe ser ‘en propio’ es el mismo. Debe decidir, y eso sí que es una diferencia con el *cogito*, tener que ser e interpretarse, y al hacerlo, descubrirse que está enmarañado irremediabilmente, a una, con las prácticas sociales y sus propias acciones. La posibilidad de autenticidad queda en entredicho, la de *poder-ser-sí-mismo* como un todo. Ahí

⁸⁸ *Gelassenheit*: hacer/dejar ser o hacer/dejar estar “que tiene que brotar de una acción original. Ella no es otra cosa que esa acción” Tomado de Acevedo, J. , *Doce tesis acerca de la verdad*, La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, N° 12 y 13 2006, Págs. 7 a 26.

entra la hermenéutica del *quién*, en estar referido a un antes y a una posibilidad de anticipación cuando pregunta sobre sí y ser él mismo el que pregunta.

¿Qué de todo este recorrido ha influido el propio desarrollo de Ricoeur sobre el *quién*?

Al mostrar el problema del *quién* a través de lo ontológico, busca desplegar una ontología que va de la fragilidad a la potencia a través del método hermenéutico inserto en la fenomenología, agregando algo que toma de la filosofía del lenguaje. A través del rodeo reflexivo busca un *sí mismo (quién)* marcado por la palabra (hablante), la acción (agente y sufriente), la narración (relator y personaje de su vida) y la alteridad. A eso le agrega la responsabilidad. Su máxima está dada por la frase del *quién: deseo de una vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas*, es decir, inserta la ética en las profundidades del deseo y entendida como una aspiración anterior a todo imperativo, donde la noción de *estima de sí mismo* es la del que obra intencionalmente según razones reflexionadas y capaz de inscribir sus intenciones en el curso de las cosas; con y para los otros a través de un movimiento marcado por la *solicitud*, solicitud que responde a la interpelación de sí por el otro en sus aspectos lingüísticos, prácticos y narrativos; y un deseo de vivir en instituciones justas, vale decir, una relación con el otro que no se deje reconstruir sobre el modelo de la amistad, sino del otro sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa (distinto del ‘se’ heideggeriano).

Frágil y de discurso vulnerable, y a pesar de eso, capaz de dar testimonio, es la otra manera de decir la condición de posibilidad del *quién* que plantea Ricoeur.

CAPÍTULO 5

Co-estar como comunidad de la existencia.

Nancy⁸⁹ es otro autor que agrega y refuta parcialmente aspectos de la concepción heideggeriana del co-estar. Su énfasis está puesto en que una existencia singular comienza por “estar” y que ese estar es con otros, se está en una comunidad del estar, se está en una comunidad de la existencia, pero esta comunidad del estar es muchas veces ignorada o recubierta por una tradición que se obstina con la individualidad, el solipsismo o lo monadista, es más, la experiencia de la comunidad está en esta tradición.

Desde esa manera de concebir la existencia, se interroga por el sentido que la comunidad pudiese entregar para descubrir que el sentido del sentido se encuentra interrogando la presencia de lo que lo en-común puede dar.

Se trata para Nancy, de una experiencia (estar-en-común) más remota, más evidente y más “irreflexiva” que la evidencia cartesiana de la existencia. Y eso por un solo motivo, el que la práctica (praxis) es anterior a cualquier reflexión, y subvierte lo que llamamos “pensar”, a pesar de que “la comunidad es simplemente la posición real de la existencia”.

Lo que a Nancy le interesa acentuar es que “el estar-en-común o el co-estar no se agrega de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al estar-solo”. En otras palabras, que el *Mitdasein* no ha sido pensado con radicalidad, pues es el “mit” el que constituye al Dasein, y tiene una modalidad propia, exclusiva y originaria.

Le interesa pensar la existencia, no como una cosa, sino como “la mera posición de la cosa”, posición donde el ser (ser-la-cosa), debe ser entendido como un “poner” sobre el estar-ahí, sobre el estar-arrojado, entregado, abandonado, ofrecido, de la existencia (donde el *ahí* no es un suelo para la existencia, sino que su tener-*lugar*, su llegada, su diferencia, su exceso). Nancy, al decir que la comunidad es la posición de la existencia, está fijando la posición de la posición, es decir, que la comunidad es el modo determinado del poner de la posición, por lo tanto, del estar⁹⁰.

¿Cómo comprender esto?

⁸⁹ *La comunidad inoperante*, Editorial Lom-Universidad Arcis, traducción de J.M. Garrido, Santiago, 2000, IV parte “Del estar en común”

⁹⁰ En tal sentido, lo cambiante, lo epocal.

Cuando se trata de la existencia y del existente en ella, la posición jamás pone al existente al modo de “una” cosa distinta e independiente, no hay esencia en este punto, o en otras palabras, *la existencia es la esencia en cuanto “ofrecida”*, expuesta a una simple subsistencia o inmanencia, sin ningún *sí mismo*, sin estar todavía “presente a sí”. Es aun la *ex*-posición de estar-abandonado-en-el-mundo. La existencia queda expuesta *a sí misma*, en otras palabras, siendo *en sí*, la existencia está expuesta a ser *de sí, para sí* y a estar *vuelta-sobre sí*. Es lo que Heidegger enuncia en la tesis de “ser en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*), pero sin quedar supeditado al equívoco de una apropiación individual, subjetiva e unilateral, concluye Nancy, a pesar del tema conjunto del *Mitsein*.

Se trata de un *sí mismo* como “caso régimen”⁹¹, como *se*. No posee nominativo, está siempre declinado; es el objeto o complemento de una acción, de una destinación, de una imputación. Un *sí mismo* que está vuelto sobre sí, sólo es de sí, para sí, etc., en suma, un *sí mismo* que no es sujeto, sino la condición de estar en la existencia, en cuanto exposición, es lo que afirma Nancy. En tal sentido, *Sí mismo* es la llegada, la venida, el evento del ser⁹².

Lo que la existencia en cuanto expuesta, ofrecida, es *en sí* es estar *vuelta-sobre-sí*, expuesta a la declinación de existir, o interpretando a Heidegger, la existencia es la esencia del Dasein. El vuelto-sobre es el límite, el borde de la declinación de existir, donde *sí-mismo* es “de suyo” *el otro antes de* toda asignación de lo mismo y de lo otro⁹³.

Hechas estas distinciones, para Nancy, *sí-mismo* no es solamente la conciencia-de-sí que necesita ser reconocida para reconocerse y tampoco el “rehén” del otro, sino es “en sí” el caso régimen, el otro de su declinación. *Sí mismo* no es más que la exposición, estar-vuelto-hacia-la-exposición.

La existencia es entonces la presencia *a sí* donde el “a” difiere, declina, altera esencialmente el *sí-mismo* para el *estar*, para el *existir*, para el *exponer*. Se trata de un devenir-sí imperceptible, un devenir-el-otro *que no conlleva* ninguna mediación de lo mismo y lo otro. No se trata de una mezcla de sujetos, sino de una dinámica de las superficies de exposición que actúan como límites sobre los cuales el *sí-mismo se* declina.

⁹¹ Tal como Levinas lo hace con el otro y Marion con el donado o interpelado.

⁹² Marion en un sentido levemente distinto habla de donación y pone el ejemplo del nacimiento.

⁹³ En un sentido se podría hablar de relación, pero se puede prestar a confusión en un momento en que los exteriores y los interiores no están separados.

Nancy remata este acápite “del estar en común” diciendo que no hay comunión, no hay ser común, hay ser *en* común; modo *en*-común del vuelto-sobre-sí. El sentido del ser no es común, sino que el *en*-común del ser atraviesa todo el sentido, o de manera más radical, la existencia no *está*, sino para ser repartida: reparte la exposición del estar, la declinación del sí-mismo, el temblor sin rostro de la identidad expuesta (y este reparto *nos* reparte).

Al preguntarse por el sentido, es la comunidad la que entrega la modalidad de ese preguntar. Suponiendo que mi existencia “posea” algún “sentido”, éste es mi relación conmigo en cuanto relacionado con lo otro, porque un ser sin otro, sin alteridad, no tendría sentido. Desde el sentido “sensible” y en todos los otros sentidos, el sentido del *sentido* es verse afectado por un afuera y también afectar un afuera; el sentido está en el reparto de un “en común” (aunque esté encerrado en una subjetividad sin salida).

Nancy se pregunta si es legítimo efectuar la constitución sensata del sentido por sí mismo, en otras palabras, si efectuar la identidad del ser y del sentido, o la presencia a sí del ser como subjetividad absoluta es una pregunta pertinente. Porque ya se trate de una comunidad de amantes o de la familia (y de otras instituciones), lo comunitario de la comunidad está representado como lo que se constituye de suyo, por la presencia a sí, que no es otra cosa que el sentido del vínculo, vale decir, el vínculo mismo que preexiste al enlace o el enlace que preexiste al vínculo, ambos contemporáneos, una pura y sola interioridad vuelta sobre sí misma. Es la manera de pensar como invencibles al amor y al contrato social. En esta lógica, el fin es que el ser común se constituye por sí mismo como su propio sentido, humanidad realizada, fin autosuficiente. Pero el resultado es que la comunidad se acaba y el amor (la historia, el Estado) no posee verdad más que en la muerte. El ser del sentido, el sentido del ser son su propio y común sacrificio.

¿Cómo pensar el límite de otro modo?

Incorporando la pregunta por la *existencia*, porque la existencia no *es* una auto-constitución del sentido, sino que nos ofrece más bien el ser precediendo al sentido, o sucediéndolo, o excediéndolo, no coincidiendo con él y *consistiendo* en esta no-coincidencia. A fin de cuentas, la existencia, la vida, la muerte, los llantos, la jovialidad, la ínfima espesura de lo cotidiano, habrá por lejos precedido a cualquier certeza sobre el sentido, dice Nancy. Así y todo, la comunidad ejerciendo sus tradiciones y certezas ejerce alguna lucidez. Nancy se pregunta por la singularidad de esa lucidez.

Si el ser es el lugar del sentido y de un sentido presentable en la identidad ideal de una significación auto-constituyente, por ejemplo, la comunidad, entonces, en su límite, el sentido no coincide con el ser, o bien, el sentido del ser no está en una coincidencia del ser consigo mismo. Es ahí donde la comunidad se suspende porque no hay auto-comunicación del sentido, porque quizás la comunidad no posee nada, no posee co-humanidad, tampoco co-presencia, o co-naturalidad con nada de ese mundo que en ella se hace inhabitable por cuanto va sitiándolo. En el límite de la comunidad, el mundo es un amasijo, tal vez, inmundo.

Allí estamos, las significaciones están suspendidas, es necesario invocar un gesto para no estar ya en el límite, un gesto hacia el sentido del sentido, un gesto hacia la exterioridad inaudita, inapropiable; invocar la verdad ausente.

¿Cómo poner a esa verdad “presente”?

¿No debería la comunidad entregarnos algunas indicaciones? Porque la comunidad tiene el fin de apropiarse del sentido, sea del amor, de la familia, del pueblo, del Estado, etc.

En este límite sobre el cual estamos, en este fin, aparecemos *nosotros* como estando allí; queda este resto de comunidad, la de que somos *en* común en el desligamiento del sentido común o ante este desligamiento. Estamos los unos con los otros, estamos juntos; se trata de una evidencia de hecho, sin ningún estatuto de derecho (ninguna co-humanidad) que persiste y que resiste en una suerte de insignificancia material. ¿Podremos descifrar, en el límite, esta insignificancia?

Si decimos que somos *en* común y que estamos los unos *con* los otros, hay que descifrar ese “en” y ese “con”, más aun, es necesario descifrar el “nosotros”. Se trata de una cuestión del lugar, del espacio-tiempo, del régimen de la significación en general (no de *una* significación). Si por definición, el sentido se comunica, si se comunica *a sí mismo* y hace comunicarse, el desciframiento adquiere un rango no filosófico, el de *nosotros: primera persona del plural*.

No se trata de que “con”, “juntos” o “en común” signifique “los unos en los otros”, ni “los unos en lugar de los otros”, sino que implica una exterioridad. Incluso en el amor no estamos “en” el otro más que estando al exterior del otro. Pero tampoco quiere decir “al lado”. Se trata de una lógica del límite, es decir, lo que está entre dos y muchos y que pertenece a todos y a nadie, sin tampoco pertenecerse. Es algo diferente a lo que plantea Heidegger, señala Nancy, donde la lógica del “con” y del co-estar del *Mitsein*, contemporánea y correlativa del *Dasein* operan como una lógica de un adentro-afuera, en este caso es diferente, es como la lógica de la singularidad en general, de lo que no pertenece ni al puro adentro ni al puro afuera. Tampoco se trata de una

lógica del co-estar ligada a una fenomenología superficial de los conjuntos inorganizados de las personas (como cualquier multitud a diferencia de los viajeros en un tren en tanto viajeros). Se trata de una relación sin relación, o si se quiere, una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de la relación. Es una exposición hecha de la inminencia simultánea de la retirada y de la llegada de la relación, exposición que no cesa de decidirse a cada instante en un sentido o en otro, en la “libertad” y en la “necesidad”, en la “conciencia” y en la “inconciencia”, decisión indecida de lo extraño y de lo próximo, de la soledad y de la colectividad, de la atracción y la repulsión.

Podríamos decir que es una exposición de las singularidades unas con otras (singularidad que se diferencia de individuos porque puede tratarse de grupos, poderes, discursos, etc.), singularidad como punto de exposición, intersección de límites trazados. Es anterior a estar frente a frente, al escrutinio del rostro, a su captación, a su captura de presa o de rehén; anterior también a toda identificación (pues es su puntual actualidad). Es estar “en sí” conforme a un reparto de “sí mismo” (división y distribución) constitutivo de “sí mismo”, un afuera de todos los lugares “propios” (intimidad, identidad, individualidad, nombre) que se adquieren justamente por estar expuestos en sus límites, por sus límites y como estos límites.

De este modo estaría siempre “el ser”: en la exposición, es decir, hay ser *en* común y estar en común. El “en” (el “con” de la “comunidad”) no designa ningún modo de relación (como sería entre dos existencias dadas), sino más bien un ser *en cuanto* relación, existencia misma (a la llegada de la existencia a la existencia).

El ser está en el “en”, que divide y ensambla a la vez, que *reparte*, el límite donde eso se expone; este límite es ese *abandono* extremo en el cual toda propiedad, toda instancia singular de propiedad, para ser lo que es, siendo lo que es, se encuentra entregada al exterior (exterior de ningún interior); es un abandono anterior al nacimiento o el infinito nacimiento hasta la muerte que lo termina al abandonarse; este abandono no abandona otra cosa que al estar-en-común; hace advenir lo propio (persona, grupo, familia) exponiéndolo; es lo que Heidegger llama “propiación” (*Ereignis*), pero también y primero, “evento” (entendido como la llegada de un lugar, el trazado de su límite, su exposición).

Hágase lo que se haga, lo que tiene lugar es esta exposición; y su necesidad es la apertura misma de lo que se llamará libertad, igualdad, fraternidad, justicia. Nada tiene lugar a no ser esta exposición, el ser *en* común *resiste* invenciblemente a la comunión y a la desagregación, esta exposición, esta resistencia, no son ni inmediatas ni inmanentes; porque el estar en común insiste

y resiste, su necesidad debe también exponerse (pensamiento, escritura y su reparto), a contrario de la complacencia que cree (re)presentar algún tipo de co-humanidad.

Lo que es dado, significado, hoy, pertenece al orden de la identidad y su dialéctica identidad/no-identidad, expresada en lo uno/múltiple, individual/colectivo, conciencia/inconsciencia, voluntad/fuerzas materiales, ética/economía, etc. Co-humanidad de una a-humanidad que podría derivar en lo que llamamos “técnica”, comunidad de operaciones, no de existencias, incluyendo en esas operaciones, las solamente eróticas, desprovistas de amor.

En lo que concierne a este estudio, lo destacable del pensamiento de Nancy muestra que el amor, es una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de la relación, es una exposición en la “libertad” y en la “necesidad”, en la “consciencia” y en la “inconsciencia”, es una decisión indecisa de lo extraño y de lo próximo, de la soledad y de la colectividad, de la atracción y la repulsión. Amor que surge de un *nosotros* concebido como restos de una insignificancia material, expresión de “estar en un ahí” en común con lo otros en tanto régimen de la significación en general, implicando una exterioridad que deja expuesta a una singularidad en especial, la del *quién* del estatuto del amante.

Esta exposición de las singularidades (no sólo individuos, también discursos, comunidades, etc.) unas con otras, entiende la singularidad como punto de exposición, como una intersección de límites que es anterior a estar frente a frente, y en tal sentido, es sólo su puntual actualidad.

Resumen del capítulo:

El “estar”, en la existencia singular, es siempre con otros en una comunidad del estar obstinada por una tradición individualista. Se puede agregar que el *quién* o *interpelado* lo es desde el en-común. Y eso por un solo motivo, el que la práctica (praxis) es anterior a cualquier reflexión.

La existencia entonces tiene su lugar en el estar-en-común, es exposición a una simple subsistencia o inmanencia, sin ningún *sí mismo*, sin estar todavía “presente a sí”. Este sí mismo complemento de una acción, todavía como *se* de una destinación, como exposición a ser *de* sí, *para* sí y a estar *vuelta-sobre* sí, como un estar-vuelto-hacia-la-exposición, como un devenir-sí imperceptible, como un devenir-el-otro (sin mediación de lo mismo y lo otro), muestra una existencia que *está* en el modo *en-común* del vuelto-sobre-sí. Desde ahí tiene que encontrar su sentido, sentido en el que la comunidad entrega la modalidad del preguntar, *sentido* que es verse

afectado por un afuera y también afectar un afuera, reparto de un “en común” que incorpora la pregunta por la *existencia*, existencia que precede, sucede o excede al sentido y consiste en no coincidir. La construcción del en-común, en una comunidad que se apropia del sentido, sólo se lleva a cabo en el límite en el cual *estamos*, como un *nosotros* estando allí, juntos, sin ningún estatuto de derecho. Ese “con”, “juntos” o “en común” implican una exterioridad. Y en el tema que interesa a este estudio, en el del fenómeno erótico-amoroso, no estamos “en” el otro más que estando al exterior del otro, no al lado, sino en su límite, en la apertura, expuesto a cada instante hacia un sentido u otro, en la disputa entre libertad y necesidad, entre estar consciente o no, en la posibilidad de cerrarse a lo extraño, así genere atracción, o bien, abrirse a lo próximo, así genere repulsión. Todavía es algo anterior a estar frente a frente, al escrutinio del rostro, a su captación, a su captura de presa o de rehén, como se dijo más arriba. Es estar en la armazón constitutiva de “sí mismo”, en un afuera de todos los lugares “propios” como son la intimidad, la identidad, la individualidad y el nombre, pues *éstos* se adquieren justamente por estar expuestos en sus límites, por sus límites y como estos límites. El ser *en* común y el estar *en* común hace advenir lo propio (persona, grupo, familia) exponiéndolo, se haga lo que se haga. Resiste lo que se junta y lo que se separa. La singularidad es entendida como punto de exposición. En tal sentido, el estatuto del *quién* del amante posee su propia identidad, su propia intimidad e individualidad. Es en su límite que adviene como tal, en la medida que sigue expuesto a *ese* en-común con lo amado.

CAPÍTULO 6

La posición hombre y la posición mujer en la reflexión entre acontecimiento y ser

Al terminar esta reflexión sobre la indagación del *quién* del estatuto del amante que puede derivar en un encuentro, se hace inevitable una reflexión filosófica sobre la diferencia de los sexos que participan de ese encuentro a partir del *sitio* que hace advenir un *acontecimiento* local y *nombra* genéricamente, al modo humano, el *encuentro*⁹⁴.

Si en este momento de la reflexión, emerge la pregunta, ¿qué es un hombre y qué es una mujer, desde el ángulo del amor?, la filosofía queda interpelada en lo que toca a los sexos, sin embargo, hurgar sobre lo que se ha dicho de verdaderamente real sobre el amor desde las diferencias hombre/mujer, obliga a recurrir a textos en lo que algo de esto se haya expresado, por ejemplo, al arte, y dentro de él, la prosa novelesca. Allí, el nexo significativo ha sido mayoritariamente entre mujer y amor. Se trata entonces de recorrer ese camino hasta involucrar a la humanidad en su conjunto en su intento de legitimar el concepto.

No se trata de que la mujer no pueda descollar en cualquier dominio y refundar su campo, sino que ella tiene un lugar privilegiado en el apareamiento entre pasión y novela, lugar donde se verifica que amor y arte se pueden componer en el tiempo y llegar a la filosofía. Así, la palabra “amor” podrá ser construida como una categoría de la filosofía tal como se ve en el estatuto del *Eros* platónico, o en del estatuto del amante derivado de la reducción erótica radicalizada de Marion, como se verá más adelante, ambos compatibles con el concepto analítico.

La relación entre esta categoría y el arte de la novela sigue aun siendo indirecto. La lógica general del amor, tal como es captada en la fisura o falla entre verdad (universal) y saberes (sexuados) tendrá que ser puesta a prueba en ficciones singulares, y para ello, hay que admitir en la categoría filosófica a las grandes prosas del amor como una sintaxis hecha de campos semánticos. Y en cuanto a los saberes comunes sobre el amor como el procedimiento de verdad más propuesto, éstos serán de yuxtaposición, es decir, que en la categoría filosófica, por más paradójicas que sean sus consecuencias, queden borde a borde con la intuición amorosa socialmente dispensada.

⁹⁴ Para ello, la ruta propuesta por Alan Badiou resultará singularmente interpelante (*Filosofía y amor en Conciencia*, págs. 241 y ss. Editorial Siglo XXI, 2002, México, prefacio de François Wahl).

En este punto de la indagación-discusión, los procedimientos de operación para componer esta posibilidad serán extraídos de los que para Badiou son los capaces de producir verdades como condiciones para la filosofía, operaciones que son inmanentes al pensar, es decir, de lo que se presente a él, que en su fondo constituye el ser o la donación.

Para Badiou⁹⁵, la filosofía no existe bajo la condición de la *lengua* como algo trascendental para el pensamiento, pues no tiene acceso a lo múltiple puro sin ser *forzada*, más bien procede, antes que cualquier *referencia*, sólo objeto de saber, de una decisión hecha *acontecimiento*, acto suplementario y sustractivo. La *Verdad* es la palabra clave en su articulación con los procedimientos por los cuales es producida como discurso y de las condiciones en que éste puede advenir mediante la aplicación del operador de la deducción. Se trata de determinar los procedimientos racionales para un enunciado de verdad que no le deba nada a las categorías de la epistemología.

Tal empresa debe sostener *un matema de lo indiscernible*. Matema es aquí un concepto derivado de la matemática que refunda la teoría de los conjuntos y no conoce más que lo múltiple sin fondo, múltiple de múltiples, donde el *ser*, tal como adviene a la presentación, es lo múltiple puro, inconsistente respecto de todo lo que consiste, de contarse por Uno. Ser-en-tanto-que-ser es desde Platón, la matemática. Esto múltiple puro es la trama del no hay cuenta, el conjunto vacío. Y es por el vacío que una situación se sutura a su ser, o el vacío es el nombre propio del ser. En este punto, la teoría de lo múltiple conoce *infinitos* de infinitos, y lo hace bajo la forma nueva de los ordinales no sucesores. Muy distinto de los conjuntos finitos, lugar donde se dice la potencia de la repetición. El concepto de finito es segundo. El ser es infinito y el único que lo es.

Para Badiou, todo debe fundarse. Es lo que intenta la ontología, la que no tiene más que fundarse en la matemática. Ello le trae una doble consecuencia: señalar la dignidad ontológica y que la matemática ponga una plataforma de racionalidad de la que no se puede desistir. En otras palabras, se trata de asumir la exploración rigurosa de las dificultades de lo múltiple en sí mismo, de lo que lo compone. Se trata de una responsabilidad del pensamiento respecto de la sistemática que construye.

Badiou se basa en la razón de los “conjuntos” como aquello donde se despliega lo Real para el pensamiento y su implicancia de *impasse*. Lo múltiple puro se ordena entre el cero del

⁹⁵ En la síntesis del pensamiento de Badiou, François Whal será el que lo guíe, pags.9 y ss de *Conciencia*, Ed. Siglo XXI, 2002, México.

conjunto vacío y el conjunto infinito que dice la potencia propia de la repetición, lo que al indexar lo múltiple del vacío y al señalar en lo infinito una excepción, articula el matema del ser sobre lo que hay que reconocer como una doble sustracción.

De este modo, la filosofía circula entre la ontología y el conjunto de los procedimientos que producen verdades y que son cuatro: ciencia, arte, política y amor, conjunto necesario y necesariamente completo para que la filosofía, a destiempo, advenga.

Si es que hay un matema de la Verdad, matema de lo que especifica un operador de verdad respecto del ser, éste deberá construirse en dos tiempos.

En el primero, las verdades dejan huellas, pertenecen a la historia y tienen por condición *acontecimientos*. Desde ahí hay que elaborar el *concepto*, pongamos como ejemplo, necesario en este trabajo, el concepto de amor. Hay que elaborarlo desde el acontecimiento local, un amante inicia un avance, el otro responde desde un sitio que hace advenir a la situación y presenta elementos que no estaban allí presentados, salvo en la opacidad de su sitio. Un sitio que no es acontecimental más que en la calificación retroactiva concedido por el acontecimiento, el que se revela por sí mismo, y está a la espera de una intervención condensada en la elección de una nominación supernumeraria respecto de la lengua de la situación, la declaración de amor, y a la aplicación de un dispositivo que separe, en el conjunto de los múltiples presentados, los que dependen del acontecimiento, su fidelidad, las expresiones y mantención de la declaración de amor. Una vez así articulado, el concepto, de amor en este caso, la condición de *ser* del acontecimiento deviene asignable, aunque sea de un modo paradójico, por ejemplo, si un múltiplo que pertenece a la situación, posición “hombre”, tiene submúltiplos o partes que no se dejan aprehender, el sitio es de este tipo. Se revela así enseguida como ontológico, puesto que se abre de la nada, la inconsistencia se coloca al borde del vacío, y en su precariedad, el ser adviene, se trata de una precariedad que necesita ser asegurada por el acontecimiento, acontecimiento que pertenece a lo que no es el ser-en-tanto-ser. El acontecimiento hace un múltiplo de todos los múltiples que pertenecen a su sitio por una parte, aquí, posición hombre y posición mujer, y por otra, a lo que emergió, el propio acontecimiento, la nominación de la declaración de amor, su expresión y eventual continuación. Eso es el matema del acontecimiento, pero como él no puede decirse más que en el futuro perfecto, nunca por anticipado, desde el punto de vista de la situación, el matema del acontecimiento es un matema de un *indecidible*.

La confrontación de esta fundación, ilegalidad del acontecimiento y partida desde la historia, aclara para Badiou, la constitución del *tiempo* y la del *Dos*⁹⁶.

Esas dos maneras, la *actualidad* de lo múltiple “normal” y el carácter paradójico de lo múltiple acontecimental, funda dos modos del tiempo que se oponen por su status ontológico, el de la *naturaleza* y el de la *historia*. La naturaleza posee un tiempo co-extensivo a la estructura y no concierne a la ontología. El acontecimiento, por el contrario, atestigua que ahí puede haber algo nuevo en el ser, inviste a la historia de una dimensión ontológica al implicar el encuentro del sitio, la intervención y la fidelidad. Desde allí, aparece un tiempo que le es propio, que no se asegura sino del acontecimiento, de otro modo, si no tuviera el *ya* del acontecimiento y las consecuencias de otros acontecimientos sin primero asignable, marca sacada de un múltiple paradójico ya circulante en la circulación de otro, la intervención caería en lo impensable,. Así, la teoría de la intervención es el nudo de toda teoría del tiempo. Tiempo puntuado de acontecimientos, tiempo de una sucesión de distanciamientos entre las ocurrencias del ser en el seno de la estructura que cuenta la situación. Y es aquí donde se plantea el problema del Dos, el que no sale del anonimato de lo múltiple y sí de la excepción de ser del acontecimiento. El matema del acontecimiento necesita ser contado dos veces, no dos veces Uno. El acontecimiento se interpone como nominación supernumeraria entre su sitio y él mismo: intervalo entre el anonimato vacío que bordea al sitio y el en-más de un nombre; es eso en lo que se funda la máxima “hay Dos”.

En el segundo, ya que la “verdad” es el resultado de un procedimiento acontecimental, su *definición* tendrá que responder a un requisito quíntuple: ser la verdad de *una situación*, aquella donde pasa el acontecimiento, donde tiene su sitio; no es una construcción guiada por la estructura para la cual los nombres están a su disposición, recuerdo de *su sustracción al saber* al que atraviesa; es una producción *singular*, la de un encuentro perseguido en la fidelidad de la intervención; es por definición la producción de un *múltiple*, sin lo cual no tendría nada que decir del ser y en falta de ser; ese múltiple es *indiscernible* en la situación y no cesa jamás de serlo para no recaer en el saber, más bien se dirá que como verdad de la situación es *genérico*, porque reúne términos que no tienen nada en común, salvo pertenecer a la situación.

⁹⁶ Entendido como la esencia de lo ultra-Uno, es decir, considerado no en su ser-múltiple sino en su posición o su situación (...). El Dos así aludido no es la reduplicación del uno de la cuenta (...), es un Dos originario, un intervalo de suspenso, el efecto escindido de una decisión (Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Pág.231). Y en el caso del amor, como las posiciones masculina y femenina.

Lo que hay en última instancia es asumir que la Verdad es “la verdad del ser-en-tanto-ser”. Lo que se pone en juego es su ley y su *impasse* y es lo que le da el status de Real, es decir, que el exceso de partes de un conjunto es insiguable a sus elementos, principio del *exceso errante*.

Lo genérico es la puesta en acción del exceso, la indagación fiel sobre aquello por lo cual el ser suplementa “evasivamente” las determinaciones corrientes del saber de una situación, su procedimiento al nivel del ser. Entonces, para construir el matema habrá que dominar este oxímoron: “un concepto discernible de lo que es una multiplicidad indiscernible”, es decir, lo que está en juego es el concepto filosófico de la Verdad con la ontología matemática. Dicho de otro modo, la construcción genérica existe, el asunto es que la matemática acepte, en su dominio, el esquema del acontecimiento, tomar como “situación” un múltiple enumerable; que la lengua designe naturalmente multiplicidades discernibles; que la intervención sea la elección de un nombre para el indiscernible eventual; que el Dos regrese con un nuevo múltiple tomado del primero -la situación- por lo tanto discernido, que a su vez sea el *material* de lo indiscernible y parte suya, para informar por su estructura, sobre las condiciones a las que lo indiscernible deberá obedecer para ser indiscernible; que la fidelidad sea la indagación ordenada de tales condiciones, las que serán *dominadas*, incluidas y precisadas, unas a otras; que la estructura del conjunto genérico aparezca en este punto como aquel que no posee propiedades discernientes ya que tiene al menos un elemento en común con *todas* las dominaciones, indiscernible, en fin, porque tiene un poco de todo.

Para demostrar que este conjunto *pertenece* a la situación, es decir, que *existe* (en el lenguaje ontológico), será llamado el argumento ontológico de lo indiscernible: se sabe que no pertenece al múltiple enumerable que constituye la situación de partida, es preciso que pertenezca a una nueva situación, suturada a la primera y que se llamará “extensión genérica”, el que deberá tener por operadores nombres (múltiples como los demás), se les encargará a los nombres designar los elementos hipotéticos de la extensión de lo indiscernible, por lo que se encontrarán con la tarea de *referir* a esto último y referirán, tomando todo el conjunto, a todo múltiple de la adjunción indiscernible sin que se pueda decir cada vez cual, y pertenecerán *a la vez* a la situación discernible y a su extensión por lo indiscernible. En otras palabras, *en ser*, la Verdad -lo genérico- queda interdicta por el hecho que depende de un significante supernumerario, pero *su ser* mismo es en adelante posible debido a que su existencia se deja “indiscernir” en la situación, como conviene.

El difícil paso anterior, el del matema, es lo principal para Badiou, pues es el que autoriza a las verdades, legitimándolas en sus procedimientos, a decir algo sobre el ser, y a decir el exceso errante del ser, en el que comprueba su carácter sustractivo. La doctrina de lo genérico muestra que no hay lengua completa y que lo indiscernible se puede pensar y puede existir.

Recién ahora es posible comprender dónde se inscribe, para Badiou, la marca del sujeto, sin cuya instancia, no habría intervención. La marca, porque es el procedimiento genérico *único* que atestigua del sujeto aquella traza que lo convierte en raro, singular, calificado, por ejemplo, enamorado, configuración *excedentaria* de la situación, siempre local, o sea, aquello de lo cual una verdad se sostiene. Así, el acto, la intervención-sujeto, es la indagación lanzada entre el encuentro del sitio acontecimental, el nombre supernumerario, y la situación. Se trata de la averiguación arriesgada, limitada, pero fiel que hace del sujeto un militante de una verdad por venir de la que no tiene el saber, es lo *real* del procedimiento y la *hipótesis* de lo que su inacabable resultado introduciría de novedad en la presentación. Su nombre queda como el significante -insignificante- del Dos donde opera la aventura de una verdad.

Se podría decir que Badiou tiene una fidelidad cartesiana, pero destituye al sujeto de la sustancia, categoría del saber, pero le devuelve la *efectuación* de una búsqueda que ninguna ley constreñiría en el punto en el que una decisión está en suspenso, por lo que su figura es indisociable del advenir de verdades.

¿Qué *tipo de ser* asignar al sujeto? Se espera que su existencia no sea incompatible con la ontología, su nudo será la existencia de condiciones que le permitan circular sin arbitrariedad del saber a cada producción genérica, es decir, pronunciarse *desde la situación* sobre la legitimidad de lo que habrá producido por su intervención para asegurar su subestructura ontológica. Preguntarse sobre la condición en que un sujeto, instancia finita de un procedimiento infinito, puede asegurarse desde el saber que un enunciado de verdad habrá sido verídico, requiere que exista, en la situación, un término que sea discernible, el que una vez producido, *fuere* al enunciado a ser verídico y decida sobre lo indiscernible del status de lo indiscernible desde el campo del saber. Este *forzamiento* va a dar origen a distintos modos de prueba en la situación donde se despliega el procedimiento genérico post-acontecimental de si un enunciado de la lengua-sujeto será o no verídico. Si el enunciado no sostiene la relación de forzamiento con algún término de la situación, no será verídico; si sostiene la relación de forzamiento con todos los términos de la situación será siempre verídico; si lo sostiene con alguno de los términos de la relación, será el azar de la indagación y de los términos encontrados los que harán que sea o no

verídico; por último, si sostiene positivamente la relación de forzamiento con ciertos términos de la relación y negativamente con otros, se puede *saber* que es *indecidable*. En todos los casos, la exploración del forzamiento habrá aportado, en la teoría y en la práctica, sobre las propiedades de un enunciado de verdad, es decir, de un “efecto de sujeto”, es decir, la decisión del sujeto *no* es cualquiera y hay que considerarla en lo que la conecta a la situación. Se demuestra, por el sesgo del forzamiento, la veridicidad del exceso errante y así sabemos que el ser del sujeto resulta posible o hizo falta que hubiera sujeto para que se decida lo que, de lo indiscernible, es indecible. El *impasse* del ser es en verdad el *passe* (pase) del sujeto.

Lo que hace Badiou es interrogar lo múltiple, sus axiomas, su ordenación y sus dificultades, agota el concepto de multiplicidad hasta en sus aporías, explícita de lo que la matemática hace ley para el pensamiento. En este modo de filosofar, la deducción del ser es el sitio de anclaje al cual todos los términos se anudan, uno tras otro. Del discurso del ser, de lo múltiple como discurso del ser, no sale, pero al mismo tiempo, define y asegura el acontecimiento, la verdad y el sujeto. Desde el instante en que la ontología sólo tenía para pensar multiplicidades inconsistentes y en que el vacío se manifestaba como el nombre del ser, la fundación se revelaba como sustractiva respecto de lo que estructura, contándolos por uno, la experiencia y el saber; sustractiva un poco más en cada tiempo, porque la historia y lo in-decidible, la verdad y lo indiscernible, el proceso in-finito al que está unido el sujeto, son otros tantos actos de horadación al punto real, donde la propia matemática falla y sólo se llega al proceso infinito por la “locura de la sustracción”. No hay saber del ser, sólo de la verdad y la verdad *está* en la prueba de la sustracción.

En este complejo recorrido, lee como una serie de accidentes en la historia de la filosofía su “sutura” a una sola de sus condiciones que pretende constreñir la verdad en todas sus instancias. Así, ella se ha suturado en el pasado a la ciencia y a la política, después a la “edad de los poetas”, y es aquí, que reprocha a Heidegger haberse quedado atado a esa edad en lo que tiene de exclusivo y suturar a ella la filosofía condenándola a convocar la presencia, es decir, a quedar cegada a lo sustractivo en la “carne de la lengua”, cegada al rigor des-vinculante de lo argumentativo. Él quiere arrancarla de los prestigios de “lo sagrado” poético y a la tentación de la interpretación que proyecta la verdad sobre lo que precisamente horada, el *sentido*. Dicho lo anterior, el poema es condición para la filosofía, tomado por la filosofía como procedimiento genérico que enuncia lo que es *en verdad* la presencia, ni colección de objetos, ni expresión de un sujeto, ni exhibición de la lengua, más bien testimonio de la crisis de la Verdad en cuanto

despliega un pensamiento impersonal y no totalizante, donde lo múltiple se atestigua en su fundamental inconsistencia y desata al saber mediante la implementación de una marca -la letra- que soporta el murmullo de lo indiscernible.

Este pequeño rodeo por Heidegger sólo tiene el propósito de rescatar, en el pensamiento de Badiou, lo que dice de su obra, dado el punto de partida de este estudio, aunque esta crítica se centra en la segunda parte de la obra heideggeriana.

Resumen del capítulo:

Ya Nancy ha mostrado como, en la comunidad del estar y del en-común como simple inmanencia, el *quién* es complemento de una acción que viene desde un sitio que lo coloca siempre “ya” en situación “de” y “para” sí, de “volverse sobre” sí, de buscar y encontrar así su sentido; sentido del que la comunidad entrega el modo del preguntar a un *quién* afectado y afectante que se sitúa en el límite de la configuración de un “nosotros” que nunca lo es, pues el “en” es exterior, límite del otro, sin ningún estatuto de derecho. Interesa ahora, mostrar un complemento que se pronuncia sobre el *quién* desde otro horizonte.

Se trata de una mirada sobre la diferencia de los sexos desde una conceptualización en la que la marca del *quién* procede de una acción-intervención que provoca un acontecimiento que recibe un nombre desde una locación previa entendida como multiplicidad de posibilidades, tal como lo plantea Badiou.

A ello hay que agregarle el ángulo del amor al modo humano que culmina en un *encuentro amoroso*. Pero captar la lógica del amor supone hacerlo entre lo que puede ser una verdad universal y un saber sexuado.

Preguntarse sobre lo que produce verdades, como condición filosófica, es llevar a cabo operaciones que se presenten al pensar acerca del ser o la donación, sin considerar necesariamente a la “lengua” como algo trascendental al pensamiento, pues ésta debe ser forzada cuando nos interrogamos acerca de lo múltiple puro. En tal sentido, Badiou es otro pensador que se interesa por procedimientos racionales⁹⁷ que no le deban nada a la epistemología.

Le interesa interrogar lo múltiple puro, y en lo que concierne a este estudio sobre el *quién*, hay que previamente partir del concepto de “matema” entendido como aquello múltiple sin

⁹⁷ Tal como lo hace Marion como se verá más adelante en relación al fenómeno erótico.

fondo, múltiple de múltiples, donde el *ser* es lo múltiple puro que adviene a la presentación, conjunto vacío⁹⁸, trama del “no hay cuenta”. De ahí se desprende que cualquier situación se sutura al ser mediante ese vacío. Si esto es así, el *quién* es un conjunto finito y un lugar donde se dice la potencia y la repetición, mientras lo múltiple puro se ordena entre el cero del conjunto vacío y el conjunto infinito.

En términos filosóficos, se trata de un pensamiento que circula entre lo ontológico y el conjunto de procedimientos productores de verdades necesarias que advienen a destiempo, y que para Badiou son cuatro: ciencia, arte, política y amor.

El *quién* es ese operador de verdades respecto del ser que supone un matema de la “verdad”.

Para llevarlo a cabo necesita de dos tiempos.

El primero es un tiempo de huellas dejadas por las verdades a través de “acontecimientos” que le permiten al *quién* elaborar conceptos a partir de una situación localizada en la que se encuentra respecto de algo, sitio ocupado como multiplicidad de partes que lo constituyen y que, a su vez, sólo es señalado como acontecimiento en una forma retroactiva, porque al revelarse, lo designa como revelación de sí mismo.

Lo mismo pasa con cualquier declaración que haga respecto de los procedimientos de verdad, nominación supernumeraria respecto de la lengua de la situación, desarrollo de la aplicación de un dispositivo de separación del resto de los múltiples presentados, y en tanto tal, dependiente del acontecimiento, de la fidelidad a eso que nombra en la declaración. Y cuando queda articulado el concepto, queda asignable, de una manera paradójica, la condición de *ser* del acontecimiento.

Para el caso que interesa distinguir aquí, el de los saberes sexuados y los procedimientos de verdad, la posición “hombre” es un múltiplo que pertenece a una situación que tiene submúltiplos o partes que no se aprehenden en el acontecimiento que se nombra a través de la declaración, por ejemplo, la de amor que interesa a este estudio, las que quedan en el sitio de la posición hombre.

El *quién*, operador operado por el acontecimiento se revela ontológico al abrirse de una “nada”, de una precariedad a la que adviene el ser, asegurado por el acontecimiento no como ser-en-cuanto-ser, sino como múltiple de variados múltiples que provienen de un sitio, para nuestro caso, posiciones hombre y mujer, en concomitancia con lo que emergió, es decir, el propio

⁹⁸ Claramente se trata de incorporar la teoría de conjuntos y la matemática al pensamiento filosófico.

acontecimiento, la declaración de amor en nuestro ejemplo, su expresión y eventual continuación.

Estas dos procedencias, sitio y lo advenido, es el matema del acontecimiento (primer tiempo del matema de la verdad) y sólo puede decirse en un futuro efectuado, no antes, de ahí que se lo mencione como “indecidible”, pues necesita tanto de la “actualidad” de lo múltiple que proviene de la posición hombre o mujer desde el sitio y de lo que se produce acontecimentalmente, dos modalidades del tiempo que se oponen por su estatus ontológico, una de la naturaleza (que se deja contar-por-uno) que no concierne a la ontología, otra de la historia que dice que puede haber algo nuevo en el ser a partir del acontecimiento y que sí la inviste ontológicamente.

Lo que se implica en el *encuentro* es el sitio, la intervención y la fidelidad mediante un tiempo de evento, tiempo propio, tiempo del acontecimiento. La pura intervención sería impensable, si no tuviera las consecuencias de otros acontecimientos desde el *ya* que brinda el acontecimiento actual, pero el hecho de efectuarla marca el tiempo desde un múltiple paradójico ya circulante y permite que sea el nudo de una teoría del tiempo como un tiempo puntuado de acontecimientos.

Es del ser del acontecimiento de donde surge el Dos, “contado dos veces”, nominación supernumeraria entre el sitio y lo advenido, intervalo entre el anonimato vacío que limita al sitio y el en más de un nombre. En el acontecimiento hay Dos.

El segundo tiempo del matema de la verdad muestra que ésta es el resultado de un procedimiento acontecimental, la que para cumplirse debe responder a varios requisitos: ser la verdad de la situación en la que se asienta el acontecimiento; no ser una construcción guiada por la estructura para la que los nombres están a su disposición; ser única, singular y perseguida con fidelidad desde la intervención; ser producida por un múltiple que la opera; ser un múltiple que es indiscernible en la situación, más bien verdad genérica.

Al final se trata de ser “la verdad del ser-en-tanto-ser”, su ley y su dificultad, debido a que el exceso de partes de un conjunto es inasignable a sus elementos, principio del *exceso errante* que sólo lo genérico pone en acción para sostener la fidelidad que nombra el encuentro al nivel del ser.

Se trata de un conjunto que *pertenece* a la situación, que *existe* y tiene por operadores nombres que son múltiples como los demás y dan cuenta de la extensión de lo discernible e indiscernible

La doctrina de lo genérico muestra que no hay lengua completa y que lo indiscernible se puede pensar y puede existir. Recién ahora es posible mostrar la marca del sujeto, fundamental para la intervención, marca de un *singular* procedimiento genérico que lo atestigua como lo que interviene, en nuestro caso, como enamorado. Así, el acto, la intervención-sujeto, es la indagación lanzada entre el encuentro del sitio acontecimental, el nombre supernumerario, y la situación.

Militante de una verdad por venir y de la que no tiene saber, el sujeto es lo *real* del procedimiento y la novedad de lo inacabable de la presentación. Su nombre, significante insignificante del Dos, opera la aventura. Se espera que su existencia sea compatible con la ontología en la medida que pueda circular no arbitrariamente del saber a la producción genérica, en la medida que pueda pronunciarse sobre la legitimidad de su producción desde la situación.

Para asegurarse, desde el sujeto (instancia finita de un procedimiento infinito), que un enunciado de verdad sea verídico, se requiere que exista la condición, en la situación, de un término que por ser discernible, *fuere* al enunciado a ser verídico y decida sobre lo discernible e indiscernible desde el saber. Así se tienen distintos medios de prueba post-acontecimiento dependientes a si el enunciado sostiene la veridicidad o no entre enunciado y algún término de la situación. De cualquier manera esta exploración del forzamiento habrá aportado sobre las propiedades de un enunciado de verdad, en otras palabras, del “efecto de sujeto”.

Esta forma de interrogar lo múltiple es un aporte a la afirmación que sostiene que no hay saber del ser, sólo de la verdad y la verdad *está* en la prueba de la sustracción. Y como en la historia de la filosofía, la “sutura” a una sola de sus condiciones, constriñe la verdad en todas sus instancias.

CAPÍTULO 7

A modo de resumen del problema del *quien*

¿Hay algo que entrelace todo lo anterior respecto a la problemática del *quién*?

¿Qué he podido averiguar acerca del *quién* que se va configurando en su posibilidad, para después acceder a un estatuto especial, el de la persona que ama, y de su pretensión de duración en el tiempo del vínculo con ella?

No ha sido este un camino fácil. Diversos autores se han pronunciado de una manera diversa. Seleccionarlos ha supuesto una elección parcialmente arbitraria.

¿Con qué me he encontrado a lo largo de este periplo?

Las mayores dificultades las he tenido con el orden asignado a cada uno de los autores en la empresa detectivesca de mi indagación. Los nudos de las pistas que cada uno de ellos me fue dando no siempre han satisfecho mi deseo de un orden más lógico.

Para empezar, la idea de mundo se asocia, en el *quién*, a la existencia de una comunidad en la que vive junto a las cosas, en un medio biótico desde donde despliega su existencia. El hacerse presente a sí aparece condicionado a esa existencia, entendida como exposición a una simple subsistencia o inmanencia, despliegue de un metabolismo al modo humano, germen de cualquier atisbo de *sí mismo*, un estar-vuelto-hacia-la-exposición que hace posible un devenir-sí imperceptible, desde un *en* común previo al encuentro del sentido, y cubierto por prácticas sociales donde es la comunidad (común-unidad) la que entrega las formas del preguntar y las restringe a una medianía envolvente que imposibilita cualquier apropiación singular.

Vivir en un *con*, *juntos* y *en común*, es vivir en la posibilidad de la construcción de un *nosotros* como estatuto al que el *quién* nunca accede en propiedad en la posibilidad de apropiarse de su singularidad.

Libertad y necesidad emergen como polaridades con las que el *quién* se enfrenta en su emergencia. Anterior al rostro y al frente a frente, pero no anterior a la co-existencia con otros, hay un afuera condicionante de aquello considerado lo propio (individualidad, nombre, identidad) y es desde sus límites que surge el ocuparse de las cosas y el pronunciamiento por la forma del co-estar con otros. En ese punto de exposición, la figura del *quién*, va emergiendo como un ser único y en constante renovación, individualizado al modo humano desde su particular metabolismo, que vive con otros que ya están en él antes de cualquier vivencia, vulnerable a la extinción si no cuenta con el amparo apropiado, todavía sólo condición de posibilidad.

Tiene que vérselas con la convivencia en general en donde tiene que distinguir lo que hace *como* los demás de lo que hace *por* sí mismo, permanecer y desprenderse del co-estar originario mediante la tarea de interpretar e interpretarse, ocuparse de las cosas del mundo y abrirse o cerrarse a lo otros con los que está co-originariamente.

El “en cada caso mío” tiene que recorrer un largo camino -como ya se ha expuesto en términos descriptivos y críticos a través de los autores invocados para llevar a cabo esta tarea- para terminar siendo un sujeto de sospecha que rebate el *cogito* cartesiano porque no sólo omite lo recién detallado, sino también su propio cuerpo, el tiempo, el espacio y su biografía. Al incorporar las nociones de sentir y sentirse se abre la posibilidad de una configuración del *quién* que tiene a la vida y al cuerpo propio en su centro. Cuerpo y carne, alejamiento y subsistencia de una unidad original es la posibilidad de acceder a un *sí mismo* mediante un sentir fenomenológicamente originario que actúa como donación donde el *quién* puede ser pensado de otra manera.

Varias son estas maneras, una es la de insertar la ética en las profundidades del deseo, entendida como una aspiración anterior a todo imperativo, junto a una *estima de sí* que obra intencionalmente y capaz de inscribir esas intenciones en el curso de las cosas y en donde la interpelación de sí por el otro ocupe un lugar en el discurso hablado, en las prácticas y en los relatos que se construyen en una relación con un otro sin rostro, institucionalidad de una distribución justa. Otra es experimentarse como un *me*, interpelado como sospechoso porque recibe la convocación desde afuera como una reivindicación radical que lo sorprende y lo somete al juicio del otro (como la reivindicación misma) exiliándolo del “en cada caso mío”.

En este recorrido me ha interesado considerar a Descartes debido a que el resto de los filósofos aludidos suelen empezar desde su pensamiento, cuando del concepto de sujeto se trata.

Marion, menos conocido en el mundo académico nuestro, es el que me ha servido de base a lo largo de todo mi trabajo. Sus finas observaciones muchas veces han coincidido con algunas mías, hechas desde la reflexión de un modesto terapeuta (sin un particular vuelo filosófico), respecto del acontecimiento erótico-amoroso, tema central de esta tesis, como se verá más adelante.

Husserl, ha sido importante en el desarrollo de la noción de cuerpo encarnado o cuerpo vivo y en lo concerniente a la idea de intersubjetividad, como se verá a continuación.

Debido a que una pregunta importante de este estudio gira alrededor de dos tipos de reciprocidades en el evento erótico-amoroso, la noción de *solicitud* adquiere una relevancia

crucial. Junto a ella, la sospecha que ha recaído sobre el sujeto cartesiano, ha hecho necesario desplegar en toda su relevancia el pensamiento de Heidegger y su pregunta principal, pero sólo desde la perspectiva de la configuración de ese *quién* de la sospecha. Discutido como pocos, me ha sido necesario polemizar con Heidegger mediante autores como Ricoeur, Nancy, y el propio Marion, sin dejar fuera a Levinas en lo concerniente a la delimitación de ese sujeto de sospecha y particularmente en lo relativo al co-estar y a su pronunciamiento, para muchos esquivo, sobre lo ético, como también se verá.

La dificultad de olvidar mi origen de médico y de psiquiatra, con toda la formación empírica que de allí deriva, me ha impedido dejar fuera una mirada que se dirija filosóficamente hacia la biología y la importancia del afecto temprano en la delimitación del *quién* que busco. Por eso, autores como Jonas y Zubiri han sido visitados desde esa perspectiva en los comienzos de la interrogación.

Finalmente espero que del total del desarrollo de esta Sección se entrevea que el hilo ha seguido una línea metodológica cercana a la fenomenología, en particular como paso previo para llevar a cabo la delimitación de la figura del *interpelado* o sujeto de la donación, cuya expresión a través del evento único, irrepetible y singular, será decisivo en el estudio del *quién*, en la relación con un otro al que se ama y es señalado como concreto e irremplazable.

Sin embargo, al término del recorrido, me ha sido imposible eludir que el *quién* se presente de un modo masculino y de un modo femenino y que esos dos modos, siguiendo a Badiou, ejerzan saberes y procedimientos de verdad a la hora de ir al encuentro con el otro, si del amor se trata. Iniciar, a propósito del *quién*, una reflexión introductoria sobre la lógica del amor a través de los procedimientos de verdad efectuados mediante una acción-intervención marcada por un *quién* que se despliega a partir de una multiplicidad, entendida como un conjunto finito y un lugar desde donde dice su potencia y su repetición, es mostrarlo como ser-en cuanto-ser desde el acontecimiento constituido a través de dos procedencias temporales. Estas son: la localización de la posición masculina o femenina que interviene y lo advenido que sólo puede decirse después de efectuado según una naturaleza (estructura de múltiplos del *quién*) y una historia (donde aparece el ser a través del acontecimiento). Así se implica en el *encuentro*, el sitio, la intervención y la fidelidad mediante un tiempo de evento. Para que ello se realice hay un segundo tiempo de requisitos de efectuación: que el *quién* sea la verdad de la situación en la que se asienta el acontecimiento; que el *quién* no sea una construcción guiada por una estructura para la que los nombres están a su disposición; que sea único, singular y persiga la fidelidad de la

intervención; que se pueda concebir al *quién* como un múltiple que opera lo que produce; y que sea un múltiple que sea indiscernible en la situación, más bien verdad genérica.

Esta posición de lo masculino y lo femenino como “verdad del ser-en-tanto-ser”, su ley y su dificultad, genera un *exceso errante* que sólo lo genérico pone en acción para sostener la fidelidad que nombra el encuentro al nivel del ser, debido a que el exceso de partes de un conjunto es inasignable a sus elementos. Lo genérico muestra que no hay lengua completa y que lo indiscernible se puede pensar y puede existir. Y son los *quiénes* singulares, hombre y mujer, los que atestiguan mediante la intervención de una declaración que nombra el acontecimiento, sus condiciones de enamorados (a los efectos de este estudio) y que da inicio a la indagación entre el encuentro que emerge desde el sitio acontecimental, el nombre que lo declara (supernumerario) y la situación. Así, ambos *quiénes* se constituyen en seguidores de una verdad por venir y de la que no tienen saber, se convierten en sujetos del procedimiento y de la novedad de lo inacabable de la presentación. El que opera esta aventura es el nombre del *dos* de cada una de las posiciones. Sólo falta asegurarse, desde cada posición, que su enunciado de verdad sea verídico, que se lo fuerce en términos de discernibilidad. Esa indagación será desarrollada en la sección cuarta.

SECCIÓN SEGUNDA

Subjetividad e intersubjetividad

CAPÍTULO 1

Husserl: el polo Yo

En la búsqueda del amante del acontecimiento amoroso, un aspecto decisivo es el de la reciprocidad. Un pasaje de “La sonata a Kreutzer” de Tolstoi, me alertó a concebir diferentes tipos de reciprocidad⁹⁹

La relación de reciprocidad es evidente en el plano categorial, sin embargo en la categoría existencial no lo es tanto, en especial en la dificultad que muestra la fenomenología con la reciprocidad, dada la presunta disimetría originaria de la relación del yo con el otro.

La fenomenología presenta dos versiones opuestas de esta disimetría originaria, según se tome como referencia el polo yo o el polo otro. Una es la de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*¹⁰⁰, donde a partir de la percepción, desarrolla una noción de intersubjetividad a partir del ego trascendental.

El esfuerzo de Husserl está puesto en explicar el estatuto de ese *quién* que es el otro, la alteridad, lo “extraño”, a partir del polo *ego*, y en un segundo movimiento, el estatuto de la comunidad de *egos* a partir del *alter ego*. Ya antes, la conciencia había alcanzado su título egológico¹⁰¹.

Su desarrollo muestra que el ego trascendental ha quedado ligado a sus puras vivencias después de efectuada la *epojé*. Ha quedado encerrado en el espacio de su conciencia pura. La pregunta es entonces por los otros y el mundo. Y los otros aparecen primero como objetos del mundo, por lo que la experiencia del Yo respecto de ellos la realiza así. Se trata de semejantes, si se quiere, objetos semejantes en términos de vida, experiencia análoga de unidades psicofísicas. Lo mismo les pasa a esos otros respecto del Yo. Se trata de una

⁹⁹ “¡Incluso si admitiéramos que un hombre prefiere a una mujer determinada para toda la vida, esa mujer preferiría a otro con toda seguridad; siempre ha sido así en este mundo!-dijo..... ¡pero también puede haber reciprocidad-contestó el abogado!....!no, no puede haberla; lo mismo que es imposible que en un carro lleno de guisantes dos que están marcados coincidan el uno al lado del otro..... es una cuestión de saciedad, no de probabilidad....pretender amar toda la vida a un solo ser es lo mismo que creer que una vela puede estar encendida indefinidamente!-concluyó”. Tolstoi, *Obras completas*, tomo II, Pág. 578, Editorial Aguilar, Madrid, 1966.

¹⁰⁰ Meditación V.

¹⁰¹ Meditación IV

experimentación del mundo como intersubjetivo respecto de los otros. Aunque se perciba todo desde la vida intencional, el Yo se da cuenta también de que hay otras vidas intencionales a las que les pasa lo mismo.

¿Quién es ese ahí para el Yo? ¿Cómo concebir la experiencia del extraño?

Reducido el mundo a la esfera de la conciencia pura del ego trascendental, lo que constituye toda una tarea crítica, se emprende el camino de volver al mundo y reconstruirlo fenomenológicamente.

Al principio, en la actitud natural, el otro es alguien opuesto al 'yo', pero una vez reducido el 'yo' a su *ego* trascendental, todos los 'otros' fueron puestos entre paréntesis, aunque permanecen como potenciales objetos de la intencionalidad de la conciencia y su actualización deba por ahora quedar suspendida. Al 'otro' le pasa lo mismo y se constituye como un alter, aparece dentro de la esfera del ego, pero también la trasciende en cierto sentido.

La pregunta por la cabida de lo extraño, si bien análogo, se convierte en el problema a resolver. Porque en la actitud trascendental, el Yo excluye todo lo extraño para privilegiar lo propio, incluido el mundo objetivo al que deja fuera, privilegiando el que funda desde lo propio¹⁰².

En ese mundo propio aparece, además de las vivencias, por sobre cualquier otro, el del cuerpo orgánico que se gobierna y al que se le atribuyen distintos campos sensibles y predicados adyacentes como lo espacial y lo temporal¹⁰³.

Es esa mónada la que se tiene que contrastar con algo otro y tener conciencia de otro que no es ella. Se produce aquí una dificultad. Si se reduce el *ego* hasta la esfera del cuerpo vivo propio sin referencia alguna a otro exterior a esta esfera, será esta carne mía propia la que se ofrece como *analogon* inicial de una carne distinta, cuya experiencia inmediata me está cerrada, verdad insuperable en el plano perceptivo intuitivo de la disimetría original, salvo que esté planteada en un nivel de sentido al modo de la copia¹⁰⁴.

Hay etapas en esto, la primera es la de la constitución de los otros en general al unísono con un estrato de sentido que hace de los dos un "mundo objetivo" como fenómeno para cualquiera.

¹⁰² "Me percaté que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar 'dado previamente', ahí de un modo genuinamente intuitivo, sólo que no estaba captado atentamente", *Meditaciones cartesianas*, Pág.148, 2005, FCE. México.

¹⁰³ "Un *ego* tomado que posee un universo de lo propio de sí mismo que puede revelarse merced a una exposición originaria apodíctica de su *ego sum* apodíctico", id. Pág. 152.

¹⁰⁴ He usado parcialmente la reflexión que hace Ricoeur sobre este punto en *Camino del reconocimiento*, Pág. 165, Editorial Trotta, 2005, Madrid.

Lo primero es el no-yo que es otro yo hasta llegar a una comunidad de yoes o de monadas (objetos psicofísicos). El *ego* se sitúa en el suelo de la intersubjetividad desde sus fuentes propias y el mundo objetivo la habita. Después viene el otro “en persona” con una cierta mediatez de la intencionalidad, presentación, conciencia de presencia co-ahí, dos cuerpos vivos, aprehensión analogizante, profundación realizante y viva que no termina en percepción auténtica, dación paritaria y luego pluralidad. Cuando el otro entra en el cuerpo perceptivo del *ego* sobreviene la parificación.

*“El cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde ‘conducta’...y ahí tiene su fundamento el carácter del otro (extraño) existente”*¹⁰⁵.

Si se acredita y presenta originariamente, es el *ego*, si se verifica lo que ya es indicio, es ‘ajeno’, pensable, análogo, fenomenológicamente ‘modificación’ del *ego*.

Resumiendo esta parte:

*“por tanto, el cuerpo físico que surge en mi esfera monádica en el modo ‘allí’, que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del alter ego, es índice del ‘mismo’ cuerpo físico en el modo ‘aquí’ como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica”*¹⁰⁶.

El modo otro no es una asociación inmediata, el objeto, aprehendido por analogía, se acomoda e iguala como sentido de lo uno a lo otro^{107 108}.

La comunidad emerge del carácter común de la naturaleza, constituido a la par que el del cuerpo vivo ajeno y su yo junto al propio, pero es algo difícil de resolver para Husserl ya que las esferas primordiales, mía y del otro, están separadas por un abismo sin posibilidad de cruce, sólo facticidad, sólo comunidad funcional con la presentación, en el modo fenoménico¹⁰⁹.

Husserl remata:

¹⁰⁵ Id. Pág. 163.

¹⁰⁶ Id Pág. 166.

¹⁰⁷ De ahí ciertas confusiones corrientes que se dan en la vida en pareja, en lo que también Zubiri llama “el otro como yo”.

¹⁰⁸ “Y revela la propia vida anímica por afinidad y alteridad y gracias a las nuevas cosas que destaca, la hace fructífera para nuevas asociaciones”. Id. Pág. 169.

¹⁰⁹“Como si estuviera allí yo, en lugar del cuerpo físico-vivo ajeno” Id. Pág. 172.

“lo que realmente veo yo no es un signo, ni un mero analogon, ni una imagen....sino el otro; y lo captado ahí en verdadera originalidad, esa corporeidad de allí, es el cuerpo físico del otro mismo, sólo que visto desde mi sitio y por esta cara; y es, según la constitución de sentido de la experiencia del otro, cuerpo vivo y físico de un alma que por principio no me es accesible originaliter”¹¹⁰.

Dos posibilidades, el *ego* no se abre a la experiencia del otro y sólo tiene el cuerpo ajeno dentro de su esfera primordial; el *ego* se abre a la experiencia del otro y tiene el mismo cuerpo vivo tal como está dado el mismo al otro y los modos ulteriores de darse que le son posibles.

Así, experiencia de “parificación”¹¹¹ (relación erótica, amistad, conversaciones, comercio, etc.), experiencia de concordancia de gestos, actitudes (alusivo a un estilo común) y experiencia de imaginación (colocarse geográficamente donde está el otro, el ‘allí’ y el ‘aquí’) es la manera en que transcurre la aprehensión analogizante¹¹². Se conserva entonces el enigma de la alteridad, y como diría Ricoeur, incluso se le exalta¹¹³. Al final de todo su recorrido, lo claro es que la vivencia propia del otro me sigue siendo inaccesible para siempre, fenómeno sólo visible cuando se acepta la radicalidad de un “otro que yo” (ya no un “otro como yo” al estilo de Husserl y mucho menos “un otro como mí”¹¹⁴).

Resumen del capítulo:

La disimetría del yo con el otro abre el camino de la dificultad de entender la reciprocidad existencialmente, la que sólo podría ser categorizada en la esfera de la justicia y de la equidad.

¿Cómo entender entonces el fenómeno de la intersubjetividad?

Un intento es el camino emprendido por Husserl de entender la alteridad, lo “extraño”, a partir del polo *ego*, y la comunidad desde el *alter ego*.

El *ego* trascendental encerrado en la conciencia pura ha quedado ligado a sus puras vivencias. El otro tiene que aparecer desde ahí, al principio como objeto del mundo, después semejante en términos de experiencia de vida, análogos.

Frente a la pregunta de cómo acceder a ese otro, el *ego*, a través de sus vivencias, se tiene que contrastar con algo otro y tener conciencia de otro que no es él. Al incorporar el cuerpo vivo a la reducción fenomenológica, el camino de acceso al ‘extraño’ se vuelve más dificultoso,

¹¹⁰ Id. Pág. 173

¹¹¹ Es la denominación que le da Husserl al emparejamiento.

¹¹² Esta expresión está tomada también de Ricoeur.

¹¹³ Pág. 165 de *Caminos del reconocimiento*

¹¹⁴ Como bien lo ha desarrollado Zubiri en su libro *Sobre el hombre*.

pues la carne del otro no puede ser alcanzada, más bien ocurre al revés, que en el cruce de las carnes cada cual obtenga la suya¹¹⁵. Lo que sí se obtiene es la parificación, el acceso a las conductas y gestos del otro y la posibilidad imaginativa de situarse en el ‘ahí’ donde el otro se encuentra. Al estar el *ego* en un “mundo objetivo” como fenómeno para cualquiera, se encuentra ahí con otros como él y puede recorrer el camino ya descrito de la apertura, desde la analogía por presentación, o el cierre ineluctable a la alteridad, la que se sigue ocultando enigmáticamente.

¹¹⁵ Tal como se mostrará más adelante a partir de Marion

CAPÍTULO 2

Levinas: el polo otro

Con Levinas, la disimetría originaria va del polo ‘otro’ al polo ‘yo’. Al hacerlo, se observa una preeminencia de la ética sobre la ontología, primero a través de una fenomenología de la percepción que equipara la idea de ser al proceso de asimilación de las diferencias entre yo y otro. Las ideas de ser y totalidad se imbrican, mientras lo distinto es la idea de infinito gracias a la mediación del rostro. Se trata de un *quién* que está en su casa, en lo de sí, en lo que habita. El ‘extraño’ es lo que turba ese habitar y establece con el *quién* (en este caso el *quién* de la interpelación) una relación que nunca llegará a ser una totalidad.

La ontología, en tal sentido, es la absorción de lo Otro por el Mismo. El rostro que se expresa y no representa, no se da a la visión, no hay aquí ‘aprehensión analogizante’, sino una interpelación que une trascendencia con epifanía. Frente a la posibilidad del asesinato no queda otra que dejar instruirse por la bondad mediante el discurso. El otro puede ser visto como un maestro de la equidad y la justicia, justicia como el tercero puesto en escena¹¹⁶.

La explicación de la reciprocidad a partir de la asimetría originaria entre el yo y el otro, asimetría que privilegia la primacía del otro, tiene su gran aporte en la diferencia entre el Decir (aludiendo a la ética) y lo Dicho (aludiendo a la ontología), en otras palabras, en encontrar un lenguaje que ‘dicho’ de otro modo, no anule el ‘decir’ de la responsabilidad, de la proximidad, en su exageración, de ser rehén del otro, de dejar abierta la posibilidad de justicia entre los incomparables¹¹⁷. Se trata de una relación que se da en la situación concreta del lenguaje.

Para Levinas, el otro no es un fenómeno, sino un enigma, refractario a la intencionalidad y opaco al entendimiento¹¹⁸. Desde ahí hace emerger el rostro del otro como una figura que no es algo que sólo veo¹¹⁹, sino una a la que le hablo y cuando lo hago, la llamo, no me reflejo en ella sino que me sumo en una relación no incluyente, converso. El más allá del rostro se anuncia en la fenomenología del *eros*.

¹¹⁶ Hasta aquí el desarrollo de la asimetría en *Totalidad e Infinito*, que en este acápite cuenta con el valioso comentario de Ricoeur en *Caminos del reconocimiento*.

¹¹⁷ Nociones mucho más cercanas a su otra gran obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

¹¹⁸ En esta consideración se observa un acercamiento al planteo que, desde otro lado, hace Badiou.

¹¹⁹ Como caso régimen al decir de Nancy

Si se tiene a la vista todo lo señalado hasta ahora, es fácil suponer que en el acontecimiento erótico-amoroso, la figura del otro o de la alteridad bien puedan ser reducidas a la comprensión y al entendimiento, a lo análogo¹²⁰.

Se trata de recordatorios de lo que ese *quien* ya hace ‘como’ los demás y de recorrer el camino hacia un hacer ‘por’ sí mismo, pero que se pasa por alto en la vida diaria.

Instalados en el escenario del mundo, y con él, en el fenómeno social, todavía sordos a la encarnación, de lo que se trata es de recoger y analizar los rasgos característicos comunes y generales que están por debajo de la experiencia cotidiana, de otra manera, hacer explícito lo que está implícito en el saber ordinario.

Levinas pone un toque de atención en el punto de la absorción por el puro entendimiento del otro, ya absorbido en el mundo de lo cotidiano. Habida cuenta de esto, la epistemología, ya sea en su versión realista o idealista, es una ontología en tanto que el objeto de conocimiento es un objeto para la conciencia, una intuición que se puede abarcar con un concepto, tanto si dicha intuición es el dato empírico de una percepción sensorial como si está constituida trascendentalmente por las categorías del entendimiento.

Si sólo concibo mi relación con el otro en términos de entendimiento, correlación, simetría, reciprocidad, igualdad, incluso reconocimiento, la relación resulta totalizada. Y cuando totalizo, concibo esa relación desde un punto imaginario fuera de ella y me convierto en un espectador teórico del mundo social del que en realidad formo parte y en el que actúo.

La pregunta que se hace Levinas es si puede haber con el otro una relación que no sea sólo la del entendimiento, pues en ese caso, y así lo piensa él, la fenomenología tendría la limitación de que el otro no se da sólo como tema de pensamiento o reflexión, y por lo tanto, no se dejaría tematizar¹²¹.

Se trata de una relación que tiene su origen en la práctica, en la acción, en la manera como el *quién* se acerca o se aleja, en como invoca o como expresa, y en tal sentido, es un *quién* que está en una relación ética

¹²⁰ En tal sentido, también la fenomenología de Husserl es ontológica porque la tesis de la intencionalidad implica una correlación entre un acto intencional y el objeto de esa intención.

¹²¹ Es desde esa pregunta que también Marion indaga sobre la fenomenalidad de ciertos fenómenos, a los que denomina saturados, para seguir recurriendo al método fenomenológico.

“El hombre comprendido como individuo de un género o como ente situado en una región ontológica, que persevera en el ser como todas las sustancias, no tiene privilegio alguno que le establezca como fin de la realidad. Es preciso, por tanto, pensar en el quién a partir de una responsabilidad más antigua que el connatus de la sustancia o que la identificación interior; una responsabilidad que, al apelar siempre al afuera, desborda precisamente esa interioridad.

Es necesario pensar al quién a partir del sí mismo (soi) que se pone, a su pesar, en el lugar de todos, sustituto de todos por su misma no intercambiabilidad; es preciso pensar al quién a partir de su condición o de su incondición de rehén- de rehén de todos los otros que, en tanto otros, no pertenecen al mismo género que yo, puesto que yo soy responsable de ellos, sin escudarme en su responsabilidad para conmigo que les permitiría sustituirme; a fin de cuentas, desde el principio, soy responsable de su propia responsabilidad. Por esta responsabilidad suplementaria es por la que la subjetividad no es el Yo (Moi), sino yo (moi)¹²²”.

Vista desde afuera, la relación entre un *quién* con un otro puede parecer una relación entre iguales, pero desde adentro de esa relación, el otro obliga al *quién* y lo pone arriba, lo hace más que *mi* igual y eso es lo ético. En tal sentido, la filosofía no es tanto un olvido del Ser como un olvido de lo otro.

El que la vida se haga desde la práctica, y en ella, a la manera de la ocupación con las cosas consideradas como útiles, que se haga a través de un movimiento intencional, es algo que la condiciona a la receptividad, al gozo y a la vida que se procura utensilios. La vida subjetiva queda ligada a lo material, el *ego* queda supeditado a las condiciones de su propia existencia. Es un *quién* que en su *egoísmo* es capaz de ser cuestionado por el otro e interpelado en términos éticos, cuestionado en su libertad al nivel de la sensibilidad, no al nivel de la conciencia.

Es desde este modo que puede aparecer la figura de un *quién* ético, el que a su vez, es un *quién* sensible y no sólo un *quién* consciente. Se trata de una vulnerabilidad, una pasividad perceptiva para con el otro que se da en la superficie de la piel, al borde de los nervios, dice poéticamente Levinas

La sensibilidad es proximidad al otro. Sólo un ser que come puede ser para el otro un semejante capaz de sacar el pan de su boca. La meta de la necesidad de alimento no es la existencia, sino el alimento. Gracias a que el yo es sensible, vulnerable, pasivo, víctima tanto del hambre como del *eros*, es digno de ética. La experiencia subjetiva se articula como psiquismo en una relación de responsabilidad, que responde al otro. ¿Quién es el sujeto? Soy yo y nadie más. Un yo mismo que padece el requerimiento o el llamado del otro. No es el yo, sino yo. Aquí estoy, el *quién* emerge en respuesta al llamado del otro.

¹²² Levinas E. Humanismo del otro Hombre, Pág. 95

En la relación con el otro tenemos que aprender a reconocer lo que no podemos saber. El fin de la certeza puede ser el comienzo de la confianza.

Levinas cuestiona que la exterioridad se entienda de un solo modo, y con ello, repasa aspectos sobre esta afirmación en Kant y Heidegger:

“Las ciencias humanas dicen que todo lo humano es exterior. Todo en mí es exterior o abierto. ¿Es cierto que en esta exposición a la intemperie, la subjetividad se pierde entre las cosas o en la materia?. La subjetividad, ¿no tiene significado precisamente por su incapacidad de encerrarse en su interior? La apertura puede entenderse, en efecto, en diversos sentidos.

a.- Puede significar de entrada la apertura de todo objeto a todos los demás objetos por referencia a la unidad del universo regida por la Tercera Analogía de la Crítica de la Razón Pura^{123, 124}.

b.- Puede también designar la intencionalidad de la conciencia- un éxtasis en el ser. Éxtasis de la ek-sistencia, según Heidegger, que anima a la conciencia que está llamada a desempeñar un papel en este drama de la apertura por la apertura original de la “esencia” del ser (del Sein).

c.- Y puede no ser la esencia del ser que se abre para mostrarse, ni tampoco la conciencia que se abre a la presencia de la esencia abierta y confiada a ella. La apertura es la desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje. Es la vulnerabilidad de una piel que se ofrece ultrajada y herida más allá de todo lo que se puede mostrar, más allá de todo lo que de la esencia del ser puede exponerse a la comprensión y a la celebración¹²⁵”.

Lo que le interesa a Levinas es poner al descubierto la vulnerabilidad, pues es allí donde descansa una relación al otro que no se agota en la causalidad, vulnerabilidad entendida como obsesión por otro, encuentro con otro entendido como cuidado, como misericordia¹²⁶

¹²³ Tercera analogía kantiana: “Todas las sustancias, en cuanto pueden percibirse simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca universal”

¹²⁴ Tal acción recíproca puede ser llamada principio de la comunidad o de comercio. Lo importante es que, en el plano temporal, la simultaneidad prevalezca sobre la sucesión, como ocurre en la ley de la causa y el efecto. Se trata de una simultaneidad existencial con el reconocimiento mutuo, el comercio intersubjetivo y la comparecencia a un tribunal de un denunciante y un acusado, Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Pág. 163, Editorial Trotta, 2005, traducción de Agustín Neira, Madrid.

¹²⁵ Id. Pág. 88

¹²⁶ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Pág.90.

Resumen del capítulo:

El *quien*, tranquilo en su habitar es turbado por el “extraño” que lo interpela y lo obliga a responder. Ni que decir cuando eso ocurre con la llamada del deseo o del amor, la primera totalizante, la segunda, asimétrica desde su origen. El rostro es la figura interpelante que le indica al *quién* su posibilidad de matar o de amar. El *eros* es el fenómeno que en el acontecimiento de la proximidad revela esa posibilidad como bondad o deseo (aquí, necesidad o sometimiento). El discurso, con su distinción entre el “decir” y lo “dicho”, resitúa la asimetría de la intersubjetividad al lugar de la no coincidencia, a lo único y a lo incapturable del otro. El quedarse en el puro entendimiento del otro, revela un carácter del *quién* como absorbido por el mundo de lo cotidiano. La propuesta es pensar al *quién* a partir de una responsabilidad exterior y más antigua que la de perseverar en el ser, responsabilidad del que es capaz, desde su sensibilidad, de ponerse en el lugar del otro y concebirlo como otro que le obliga en términos éticos, siempre situado en el compromiso, sin ponerse en la situación del que sólo observa. Aprender del otro es darle una oportunidad a la confianza. Frente a la reciprocidad, se trata de ir más allá del intercambio, también de ir más allá de la propia singularidad en su resolución de ser, se trata de una apertura al otro sin más, a la desnudez de la entrega. Puesta al desnudo de una vulnerabilidad interpelante.

SECCIÓN TERCERA

Hacia una fenomenología de la donación. La consolidación de la figura del interpelado (donado)

Habiendo recorrido un sinuoso camino para configurar un *quién* como condición de posibilidad de revelación en el acontecimiento erótico-amoroso, y las formas radicales en que puede darse la reciprocidad, la primera de un modo categorial que excluye lo existencial y no se pronuncia sobre ningún tipo de contrato¹²⁷, la segunda, de una gratuidad completa, me propongo volver atrás, esta vez en términos de hacer aparecer una manera de indagación que refuerce la figura del *quién* de la búsqueda a partir del fenómeno del evento, otro modo de emergencia del *quién* que complementa la figura del interpelado ya desplegada.

El fenómeno que se quiere estudiar es el de la convivencia que dura en el tiempo bajo el influjo del ‘amor erótico’. Si bien este último, es un término que deberá ser precisado, al hablar de *fenómeno erótico* y *fenómeno amoroso* estoy hablando de lo mismo.

Así como la *realidad* se entiende como aquello que es de suyo, que subsiste en sí e independiente de cualquier observador, el término *fenómeno* se entiende como aquello de lo que puede dar testimonio un observador en tanto aparece ante él. Se trata de objetos que son intuitos y descritos tal como se dan en su aparición. Ese objeto inmediatamente dado, presente, no es tan solo algo que pasa por el escenario del mundo, sino también a través de una conciencia. El método fenomenológico estudia eso que se da tal como aparece a una conciencia y que puede ser descrito con la máxima pulcritud.

Para el caso de este estudio, es un hecho que hombres y mujeres se casan o conviven. Que lo hagan bajo el influjo de los sentimientos puede ser una aspiración que se cumple o no en el tiempo. Es un hecho que del resultado de esa convivencia nacen hijos y se fundan familias que son institucionalizadas social, legal y moralmente. También lo es, el que las estructuras y modalidades que adoptan cambian con las circunstancias históricas. Hay múltiples creencias acerca de lo que es esa convivencia (muchas veces bajo la forma del matrimonio), creencias de como son sus actores (para nuestro estudio, divididos por género), qué ocurre en su interior y cómo se despliega en el tiempo. Sobre esos hechos se establecen un sinnúmero de juicios de acuerdo a las creencias u observaciones más o menos científicas de quienes los emiten. Es lo que

¹²⁷ Para ello habría que apelar a Hobbes o a Rousseau.

se llama la actitud natural y es lo que la fenomenología como método debe poner entre paréntesis con el fin de eliminar cualquier realidad trascendente.

En la situación de mi indagación, se trata de suspender el juicio respecto del fenómeno que vamos a estudiar, en este caso, del fenómeno erótico-amoroso que tiene pretensiones de duración, y partir de nuevo, volver a dudar.

Se trata entonces de atenerse a los hechos y solo a ellos, pero no sólo a los hechos de la conciencia, pues si nos atuviéramos sólo a ellos tendríamos la representación de las cosas o de los hechos. Al poner entre paréntesis si hay una realidad fuera de la conciencia, al postergar la pregunta de si existe o no algo correspondiente al fenómeno, éste será, en su aparecer, lo único que hay. Eso que llamamos *intuición*¹²⁸, nos mostrará el fenómeno en su sentido originario, y sin suposiciones previas más allá de lo dado, mostrará lo que se manifiesta en sí mismo. Si le llamamos *ente* a ese algo sobre lo que el fenómeno es su primera manifestación, el fenómeno será lo que la cosa manifiesta desde sí misma. Algo nada fácil debido a que nosotros vivimos recubriéndola a través de una comprensión fácil o llena de creencias previas. Se trata entonces de volver a des-cubrir, de dejar hablar a los fenómenos, en este caso, al fenómeno erótico-amoroso. Porque todo fenómeno se define como lo que se muestra en sí a partir de sí.

Se trata ya de un paso que nos evoca la fenomenología heideggeriana.

Para él, la fenomenología es *hacer ver (a partir de) por sí mismo lo que en sí mismo se manifiesta* y no dice nada acerca del contenido de cosa (*Sachhaltigkeit*) del objeto de interés de la ciencia, sino que sólo dice acerca de (y haciendo hincapié en) el *cómo*, la manera como se trata algo, y debe tratarse, en dicho trabajo de investigación. Así pues, fenomenología es un título *metódico*, puesto que es la denominación de la manera de proceder, de aprehender y definir aquello que sea el asunto de la filosofía. La investigación se ocupa de fenómenos y sólo de fenómenos. Supone un modo de ocurrencia de algo, *el de mostrarse en sí mismo*¹²⁹.

Para los efectos de este estudio, cada amante tendrá que recorrer el camino que muestre su despliegue como tal. Como en este caso, es un fenómeno de a dos, habrá que mostrar además lo que entre ellos emerge como condición de posibilidad.

¹²⁸ Entendida como percepción íntima e instantánea de una idea o una verdad, tal como si se tuviera a la vista; facultad de comprender las cosas instantáneamente, sin razonamiento.

¹²⁹ Heidegger, Martín, *Fenomenología en Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Pág. 115, Alianza Editorial, Madrid, 2006, trad, Jaime Aspiunza.

La expresión “fenomenología” nombra la manera como algo debe estar a través del y para el *legein* (discurso, discurrir¹³⁰), para la exposición e interpretación conceptual. Se ocupa de la intencionalidad en su a priori, de los fenómenos, es decir, las estructuras de la intencionalidad en su a priori delimitan los objetos que en este trabajo de investigación deben hacerse en sí mismo presentes y explicarse en esa presencia. El “fenómeno” nada dice acerca del ser del objeto en cuestión, sino que sólo nombra su *modo de ocurrencia*.

¿Qué es aquello que la fenomenología debe ‘dejar ver’? ¿Qué es aquello que en un sentido específico debe ser llamado ‘fenómeno’? Evidentemente que aquello que antes que nada y la más de las veces no se manifiesta; aquello que, en contraposición a lo que antes que nada y la más de las veces se manifiesta, está escondido y, sin embargo es tal, que pertenece a lo que antes que nada se manifiesta, en cuanto expresa de él su sentido y su fundamento. Y este es el ser del ente¹³¹.

En el caso que me interesa, el del fenómeno erótico-amoroso, lo que no se manifiesta es si el ser humano se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico o por el *logos* como proveedor de entendimiento. Por el ser dentro de sí o por aquello que ama (u odia).

Y justamente porque los fenómenos, para Heidegger, las más de las veces, no son dados, es que se hace necesaria la fenomenología. El concepto opuesto al de “fenómeno” es el de “estar cubierto”. Los modos posibles del estado de encubrimiento de los fenómenos son diversos: “no haber sido descubierto, estar recubierto (descubierto en un tiempo y se ha recubierto), el estar cubierto en el sentido de deformado (el más común y peligroso por las posibilidades de engaño y desviación). En tal sentido, todo concepto y todo principio fenomenológico, originalmente descubierto, corre el riesgo de perderse en la incompreensión. Y puesto que hay permanente ocultamiento y deformación del ser de los entes, la filosofía debe consistir en un des-ocultamiento, en re-descubrir lo que ha sido cubierto por “una fácil comprensión de las cosas”¹³².

Sin embargo, Heidegger ha dejado indeterminada la manera en que se puede pensar el *sí mismo* que opera en lo que *se muestra*. A nivel del *evento*¹³³, se pregunta Marion¹³⁴, ¿cómo puede un fenómeno pretender desplegarse él mismo y a sí mismo, si un *Yo* trascendental lo

¹³⁰ Hacer manifiesto precisamente aquello acerca de que se discurre en el discurso.

¹³¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, Pág. 58.

¹³² Id. Pág. 59.

¹³³ Término que se precisa un poco más adelante.

¹³⁴ Marion, Jean Luc, *Acerca de la donación*, UNSAM, 2005, Buenos Aires, Pág.75 y siguientes.

constituye como un objeto puesto a disposición para y por el pensamiento que lo penetra exhaustivamente? En ese mundo, el de los objetos técnicos, los fenómenos alcanzan el rango de objetos, su fenomenalidad está prestada y derivada de la intencionalidad y de la intuición que le conferimos, pero si queremos admitir que un fenómeno se muestra, habría que reconocerle un *sí mismo*, de manera que tome la iniciativa de su manifestación.

¿Cómo puede acaecerle eso a un fenómeno? Para Marion, un fenómeno no *se* muestra sino en la medida en que primero *se* da. Todo lo que *se* muestra, para que ello ocurra, debe primero darse, pero la inversa, todo lo que *se* da no *se* muestra en la misma medida¹³⁵, es decir, la donación no se fenomenaliza siempre¹³⁶. La pregunta es ahora, ¿cómo descubrir lo que se da?

La donación de sí no puede verse directamente, porque se ve lo que ya *se* muestra (en el caso de los objetos, lo que es mostrado). Si la manifestación resulta de la donación, ésta debe precederla y por ende, ser no-vista. Lo que queda por descubrir, en el espacio de la manifestación, son regiones donde el fenómeno *se* muestre (no ya como objeto); despejar las zonas donde el *sí mismo* de lo que *se* muestra testimonie el empuje, la presión, el impacto de lo que *se* da. Es una manifestación indirecta que se da más esencialmente.

Si se tratase de nuestro estudio, en primera instancia el amante se descubre amando y hace un avance en dirección a la amada, la que todavía no ha tenido registro de descubrirse amada. ¿Cuáles serán los acontecimientos que lo harán visible? Descubrirlo es el propósito que se intentará desplegar a través de la exposición del *fenómeno erótico*¹³⁷.

El *sí mismo* en persona que uno descubriría en el fenómeno como mostrándose, provendría del *sí mismo* original de lo que se da; ese *sí mismo* de la fenomenalización manifestaría el *sí mismo* de la donación, porque éste lo operaría y, al fin, no sería sino uno con él.

¿Se podrá detectar ese paso, desde el sí mismo fenomenalizante al donador? ¿Cuáles serían los fenómenos que conservarían en sí la huella de su donación?

Marion responde estas preguntas señalando una hipótesis. Se tendrían que tratar de fenómenos del tipo del evento, pues éstos se distinguen de los fenómenos objetivos en que no hay producción de ellos que los deje previsible según sus causas, y por lo tanto, que se puedan

¹³⁵ Id. Pág. 75.

¹³⁶ En términos simples de observar, la inmensidad de todo lo que nos rodea nos inunda en su posibilidad de donación y ha sido la ciencia, desde un cierto ángulo, la que ha develado un mostrarse que explica un sinnúmero de relaciones e interacciones antes no vistas. Desde otro lado, ¿qué hace que alguien se done en el amor, primero sin ser visto, sin cálculo alguno, hasta que una mirada, un gesto, una palabra, lo visibiliza a los ojos reconocedores del otro?

¹³⁷ Tal como lo plantea Marion en su libro del mismo nombre, materia de toda la próxima sección.

reproducir si esas causas se repiten. El advenir del evento testimonia justamente lo imprevisible, que viene de causas desconocidas (hasta ausentes), que no se pueden reproducir¹³⁸. Se podrá argüir que se trata de algo raro y difícil para el análisis de la manifestación e inseguro para un análisis de la donación.

Marion lo intenta con un ejemplo trivial, el de una sala de conferencias, una sala en que se efectuará un evento, una sala física con sus cuatro paredes y los utensilios para que funcione en lo que se ha propuesto para ella. Ese tiempo de espera del primer conferencista ya la muestra según el tiempo. Una permanencia en espera que la aparta de su disponibilidad objetiva, porque según el pasado “ya” ha estado ahí, previa al uso que ahora pudiéramos darle, como un hecho inesperado a nuestra vista, que se impone y ya ahí le adviene al *quién* desde sí misma. Ese ‘ya’ testimonia el evento que en el presente hace que la sala se convierta en tal, “esta vez, de una vez por todas”, con la gente de este día y para el evento del que se trata hoy, donde las palabras cautivaran de maneras distintas a los distintos presentes de un modo no repetible e imprevisible, independiente de las intenciones de sus organizadores, y que se muestra a partir de *sí mismo*. Y en el *se* de su fenomenalidad, se anuncia el *sí mismo* de lo que *se* da. El “esta vez, una vez por todas” atestigua también el *sí mismo* del fenómeno. Y en el futuro, ningún testigo podrá decir con completa fidelidad lo que pasa en este instante. No sólo se ha puesto en marcha un marco material, también lo ha hecho uno intelectual y emocional. Será difícil discrepar acerca de su variabilidad, en los diferentes asistentes, sobre la manera en que fueron impactados. Tal hermenéutica debería desplegarse como un “sin fin” en una red indefinida. El ‘sin fin’ testimonia que el evento advino a partir de él mismo, que su fenomenalidad surgió del *sí mismo* de su donación. Nunca somos nosotros los que ponemos en escena el evento, sino que él, por iniciativa de su ‘sí mismo’, nos pone en escena al *darse a nosotros*¹³⁹.

En el caso del evento que pone a un amante ante el potencial otro amante, lo anterior es aun más evidente. Cabe, sin embargo, un cuestionamiento: que el carácter originario de evento de un fenómeno se puede esfumar, atenuar o desaparecer, al punto de que no se nos aparezca más que

¹³⁸ Nuevamente es posible apreciar semejanzas con la idea de Badiou sobre el modo de aparecer y de producirse el acontecimiento.

¹³⁹ A este nivel, el de la manera en que se despliega el evento y sus condiciones, la obra de Marion y de Badiou se acercan. Para el primero se trata del fenómeno de la donación en la producción del acontecimiento, para el segundo de los procedimientos de verdad como elemento participante del matema del acontecimiento. Asimismo, la idea de “exposición” de Nancy, como *se* de una destinación, como exposición a ser *de* sí, *para* sí y a estar *vuelta-sobre* sí, como un estar-vuelto-hacia-la-exposición, marca un momento previo de la posibilidad de encuentro.

un objeto, en otras palabras, que la fenomenalidad se pueda perder y rebajar a la objetividad. De nuevo, en el caso del fenómeno erótico, ese es su riesgo más evidente. Es lo que pasa cuando se confunde ‘evento’ con ‘objeto’¹⁴⁰.

Marion apela a Kant¹⁴¹ para seguir adelante con su planteamiento. Si la objetividad, de acuerdo a Kant, se sella con la cantidad, su magnitud puede calcularse en un espacio real o transcribirse a un espacio virtual. En ambos casos puede ser pre-vista. El objeto no deja de ser un fenómeno decaído porque aparece siempre ya acaecido, nada nuevo puede sobrevenirle, él mismo parece nunca advenir. El objeto aparece así como la sombra del evento que negamos en él.

Pero si lo hacemos al revés y consideramos ese objeto decaído de todo advenir y nos remontamos a su fenomenalidad originaria, es decir, lo colocamos de nuevo gobernado por el carácter del evento y seguimos su regla de que lo que verdaderamente se muestra debe primero darse, observamos un triple evento: según el “ya” de la facticidad, el “esta vez, una vez por todas” de su cumplimiento y el “sin fin” de su hermenéutica. Un pequeño ejemplo. No es infrecuente escuchar a un hombre seductor decir que no sabe lo que le pasó, pero esta vez se enamoró, y no ha podido abandonar, en su interior, a la mujer con la que sólo quería tener sexo. Apareció un “ya” en el que cualquier mujer revela su facticidad de tal, es decir, singularizándose en alguien único, un “esta vez, una vez por todas” que muestra el cumplimiento de algo escondido, en otras palabras, su capacidad de amar en vez de quedarse en la seducción y un “sin fin” esperanzador cuando lo interpreta más allá de la utilidad de sus actos sexuales. A pesar de que este hombre ha querido repetir de manera idéntica su conquista de lo femenino cual si fuera un objeto, se encontró con lo *irrepetible e irreversible*, una mujer no objetivable que se sale de la causalidad otorgada por él, de modo que se ha visto obligado a *interpretar* este acontecimiento como algo *imprevisto*. Se trata de notas que definen los eventos privados o intersubjetivos. La apertura al advenimiento no encuentra causa ni razón que vaya más allá de él mismo, de su propia fenomenalidad, la que presupone su donación en tanto que tal y a partir de sí mismo.

Queda por averiguar si todo fenómeno se temporaliza. De nuevo la discusión con Kant es manifiesta. Kant dice que la temporalidad se consagra a permitir la síntesis de los fenómenos

¹⁴⁰ Lo que pasa en la sala con la sala misma; lo que le pasa al amante con una amada a la que quiere, y singulariza como alguien único, o sólo la “necesita”, la usa y la consume.

¹⁴¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, Pág. 201, A 163/B 204, traducción de Pedro Ribas, Editorial Alfabeta, Madrid, 1978 (tomado de Marion, *Acerca de la donación*, Pág. 80).

como objetos y se esfuerza en asegurar permanencia en la presencia¹⁴². En el caso del sí mismo de lo que se muestra, es decir, el fenómeno, testimonia, debido a su carácter de evento, el cumplimiento de una donación originaria; opera de acuerdo a esa originariedad, a saber, la llegada de lo incidente sin causa ni razón, imponiendo su anamorfosis, al modo del evento y contra toda objetividad. La temporalidad trabaja a favor del evento y no por cuenta del objeto, es más, éste se deshace y es el evento el que sobre determina al objeto.

La temporalidad, como sentido interno, depende de la sensibilidad y se orienta hacia la síntesis de los objetos comunes y no para la subjetividad, señala Kant¹⁴³. Significa que el *Yo* trascendental, que es el que hace la síntesis, no se define por esa temporalidad, es decir no se temporalizaría como evento, porque se exceptúa de la fenomenalidad, a la que produciría. El trabajo que queda por hacer es el intento de temporalizar como evento a fenómenos que induzcan al *ego* a fenomenalizarse él mismo según esta condición de evento única.

Marion habla de varios fenómenos que cumplirían esta condición. Uno es la muerte, otro es el nacimiento, y en él me detendré debido a la importancia que tiene para el estudio que estoy efectuando. Se trata de un fenómeno que *se* muestra por el modo en que *se* da, con carácter de evento. Fenómeno raro, porque el que nace no puede verlo, se cumple antes de él, a pesar que debería mostrarse justo a él. Sin embargo, es fenómeno porque cualquiera que nace no deja de mentarlo intencionalmente a través de querer saber quién es, de dónde viene, cómo se constituye en esa identidad y de llenar esas intenciones con intuiciones mediante testimonios indirectos y recuerdos secundarios. Se ofrece incluso como fenómeno privilegiado ya que nos pasamos toda la vida reconstruyéndolo, dándole un sentido y respondiendo a su llamada silenciosa. Aun así, no podemos ver directamente este fenómeno indiscutible. Nuestro nacimiento nos muestra que el origen de cada cual no se muestra o sólo se muestra en esta imposibilidad misma de aparecer, ya sea porque el nacimiento advenga antes de que nosotros podamos verlo y recibirlo, ya sea porque nuestro nacimiento, origen para cada uno de nosotros, no tenga nada de originario, sino que se derive de una serie indefinida de eventos y de surgimientos. Se trata de comprender cómo un fenómeno, que no *se* muestra, afecta singularmente como si *se* mostrara, afecta más radicalmente que ningún otro pues sólo él determina a cada cual, define el *ego* y hasta lo produce. Si lo ponemos en primera persona, ¿cómo me adviene esta originaria no originariedad puesto que sigue siendo no mostrable? Marion responde que lo hace a través del hecho de que

¹⁴² *Acerca de la donación*, Págs. 80 y 83.

¹⁴³ *Acerca de la donación*, Págs. 83-84.

adviene en la medida que me ha brindado, que me ha dado futuro. El nacimiento adviene como evento nunca presente, siempre pasado, jamás sobrepasado, siempre por venir. El nacimiento se fenomenaliza bien a título de evento puro, imprevisible, irrepetible, que excede toda causa y que vuelve posible lo imposible, la vida siempre nueva, sobrepasando toda espera, toda promesa y toda predicción¹⁴⁴. Este fenómeno, que se cumple en perfecta reducción de algo que *se muestra*, testimonia de una manera excepcional y paradigmática que su fenomenalidad deriva directamente de lo que *se da*.

Con este ejemplo del nacimiento, Marion piensa que ha alcanzado lo que buscaba, que todo lo que *se muestra* no sólo *se da*, sino que *se da* como un evento según una temporalidad con carácter de evento también ella, al punto que en casos excepcionales como este, un fenómeno logra darse directamente sin mostrarse¹⁴⁵.

El privilegio fenomenológico del nacimiento se acuerda por varios caracteres: *se da* sin mostrarse directamente adviniendo como un evento que viene del hecho de que *me da a mí mismo* cuando *se da* y se fenomenaliza afectándome; lleva la inclusión del *ego* en la condición de evento, vale decir, lo instauro según su estatuto de donado (se recibe a sí mismo de lo que recibe como el primer fenómeno); *se da* como un fenómeno saturado de pleno derecho (el exceso de la intuición sobre la intención estalla irremediamente desde el nacimiento y hablará sólo después de haber escuchado a otros, sólo después de aprender a intuir en silencio, pues al lenguaje se lo escucha primero y se lo profiere después).

Para Marion, nada se muestra si antes no se da. En estos términos, el sujeto es concebido desde su nacimiento como un donado que ha partido como un *ego* acuñado en un evento que se ha dado de golpe y lo deja sin opción para rechazarlo o aceptarlo voluntariamente¹⁴⁶.

En términos fenomenológicos, desde que el fenómeno se da siempre ya, con un don consumado y con una contingencia necesaria, tal como ocurre con el fenómeno del nacimiento, pone de manifiesto el *sí mismo* de lo que se da. Testimonia que él y todos los fenómenos que derivan de él, pueden darse en sentido estricto porque prueba, en tanto que evento puro, que dispone de un tal *sí mismo*. No solamente el evento *se da* en sí, anulando la retirada de una cosa en sí, sino que se da a partir de sí y , por ende, como un *sí mismo*.

¹⁴⁴ Tal como lo muestra muy bien H. Arendt a través del concepto de iniciativa.

¹⁴⁵ Se podría decir también que no todo lo donado se recibe, pero lo que se recibe sí sería donado como en este caso.

¹⁴⁶ No es que no se puedan cometer arbitrariedades, pero eso es ya del dominio de la libertad.

El resultado es un complemento a Heidegger. Si el *sí mismo* corresponde al fenómeno y procede de él, ningún *ego* puede pretender arrogarse en primer lugar la ipseidad, el *sí mismo*¹⁴⁷. Así, hay que concederle al *ego* un *yo* de segundo nivel y por derivación, un *ego* que deba admitirse como el que se recibe, como un donado, como el que tiene un ‘yo’ segundo, el de la recepción o la respuesta. El *ego* conserva los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen.

Esta reducción es una operación que reduce la apariencia del aparecer de fenómenos en cuanto tal y como toda reducción requiere de una instancia que la efectúe (el *Yo* Trascendental, el rostro del otro, el *Dasein*, la carne). Esta operación de reducción en particular, la del aparecer a lo dado, no reconduce el fenómeno a su objetividad constituida (Husserl), o a su entidad en el ser (Heidegger), sino a lo dado en cuanto *se da*, irreductible por ninguna reducción. Reconduce el *Yo* al rango derivado y secundario del donado cuya otra función (no otro título) es la de recibirse de lo que se da, de no fijar las condiciones de posibilidad de la experiencia, de no fijar las condiciones de posibilidad de la fenomenalidad. Para Marion el problema continúa, pues no hay un operador que reduzca la apariencia del aparecer pleno de los fenómenos, ya que ese operador es modificado por la reducción que él opera (en el caso del amante, la reducción erótica).

Si hacemos un repaso de lo esencial de Husserl en este punto, se puede decir que él resuelve el problema señalando que la reducción fenomenológica reduce las cosas del mundo a sus vivencias de conciencia, para constituir, a partir de ellas, objetos intencionales, pero el ‘Yo’ mismo se reduce a su inmanencia pura, la ‘región conciencia’, remitiendo a la trascendencia de la ‘región mundo’ el conjunto de su *yo* empírico. El ‘Yo’ se vuelve así trascendental en la acepción fenomenológica, porque se reduce a sí y se extraña del mundo natural renunciando a propósito a la actitud natural.

Si hacemos lo mismo con Heidegger, la reducción fenomenológica de los objetos del mundo (subsistentes o usuales) a su estatuto de entes vistos según sus maneras de ser diversificadas, no se opera sino por el *Dasein*, único ente en el cual hay ser; pero es todavía necesario que el *Dasein* se realice como tal, por ende, se apropie de su manera de ser única y se deshaga de una manera de ser impropia, la del ‘uno’ que pretende comprenderse como si fuera un ente

¹⁴⁷ Para Marion, el *Dasein* cumple su ipseidad por una resolución anticipatoria que hace posible el evento de la nada, tal que él se la arranca a la entidad (*Acerca de la donación*, Págs. 91-92).

intramundano; El *Dasein* debe entonces reducirse él mismo a sí mismo, a su estatuto de ente que trasciende todos los entes intramundanos en virtud del Ser mismo; lo cual se cumple en la experiencia de la angustia.

La desaparición de todas las determinaciones antropológicas (carne, sexualidad, ideología, etc.) que se le ha criticado a *Ser y Tiempo*, testimonia, para Marion, esta modificación del hombre en un *Dasein*, que vuelve la reducción sobre su agente.

¿Qué es lo que pretende entonces Marion?

Efectuar una tercera reducción. Primero, reducir todo lo que pretende aparecer (objeto, ente, apariencia, etc.) a algo dado, ya que la fórmula, “cuanto de reducción, tanto de donación”, postula que lo que la actitud natural acepta sin discusión, como un dato, es que todavía no se da, o a la inversa, lo que ella rechaza como problemático está de hecho absolutamente dado. Se trata luego de rastrear el vínculo necesario por el cual lo que se muestra debe primero darse y de despejar el peso del *sí mismo*, por uno donde sólo la donación valida la manifestación. La dificultad estriba en imaginar un *sí mismo*, el que sea, que al describirse el fenómeno como un evento puro (en todas sus posibles manifestaciones) que se reduce a lo dado y que reconduce “mostrarse” a “darse”, pueda mantener incuestionada su identidad o guardar las identidades de las dos primeras reducciones, lo dado y el evento. La tercera reducción dice que el fenómeno se da por él mismo y exige que el *ego* deba deshacerse de toda pretensión trascendental. La reducción se realiza en lo que la vuelve posible, el donado. El donado no compromete la reducción a lo dado, sino que la confirma transfiriendo el *sí mismo* de él mismo al fenómeno.

El donado, al perder el rango trascendental y la actividad que implica, no se reduce por ello a la pasividad o al yo empírico, de hecho supera ambas porque, al librarse de la propia trascendentalidad, las anula. Habría que inventar otro término. Marion recuerda que el donado es el que se recibe a sí mismo de lo que recibe, por lo tanto, la *recepción* es un término que supera la dicotomía actividad/ pasividad y trascendentalidad/ empiricidad. La recepción las implica a todas porque el donado no deja de recibirse en el evento de cada dado, pero también la posibilidad de medir en él mismo la separación entre lo dado y la fenomenalidad (que no se realiza en tanto y cuanto la recepción logra fenomenalizarlo, fenomenalizar lo dado), pues tiene el difícil privilegio de constituir lo único dado en lo cual se da la visibilidad de todos los otros dados. Así, revela lo dado como fenómeno.

La importancia, para este estudio, reside en las condiciones de posibilidad que tienen que cumplirse para la aparición del amante y los pasos necesarios que harían posible la duración en el tiempo de la convivencia en el fenómeno amoroso.

Comprender cómo el donado fenomenaliza, a título de evento, lo dado y hasta dónde, va a depender de lo que Marion denomina *revelación*¹⁴⁸. Si lo dado se obtiene por la reducción, la vivencia de lo dado en este caso, no se muestra, más bien afecta al que la tiene, se le impone y pesa sobre él, pesa en su conciencia. Esto dado, la vivencia, sigue siendo un estímulo, una excitación, una información que es recibida por el donado sin que *se* muestre. Tiene que pasar de lo no visto a lo visto¹⁴⁹. Se trata de algo que *se* proyecta sobre el donado (sobre una conciencia) como en una pantalla y provoca una doble visibilidad de una vez: la de la donación que explota y se descompone en bosquejos visibles y coloca al donado en su calidad de receptor; y la visibilidad del proceso de la vivencia que deja visible también al donado, el que no se ve a sí mismo hasta recibir el impacto de lo dado. Él se recibe de lo que recibe, no lo precede, en especial desde una visibilidad previa a lo no visto de lo dado, se visibiliza desde el impacto de algo dado, es decir, se fenomenaliza por la operación misma por la cual fenomenaliza lo dado.

Lo dado se revela, entonces, al donado revelando el donado a sí mismo. Ambos se fenomenalizan por el modo de lo revelado (reciprocidad fenomenal esencial)¹⁵⁰, donde ver implica la modificación del que ve por lo visto, tanto cuanto la modificación de lo visto por el que ve¹⁵¹. El donado opera como el revelador (en un sentido fotográfico) de lo dado y lo dado como el operador del donado.

Si el proceso de lo dado ocurre sin mostrarse, más bien bloqueando, pero presentándose en la pantalla en que se convierte el donado, el impacto que éste recibe se convierte en visibilidad

¹⁴⁸ *Acerca de la donación*, Págs. 93 y ss.

¹⁴⁹ Más allá de explicaciones de procesos neurobiológicos.

¹⁵⁰ Es interesante observar que así como lo revelado revela al donado en una reciprocidad esencial que no es intercambio, lo mismo ocurre con la reciprocidad de la gratuidad, tan distinta de la reciprocidad del intercambio exigida por la equidad. Lo revelado de lo dado de a dos, muestra el evento que fenomenaliza a los amantes.

¹⁵¹ De las confesiones de un paciente: “Me veo impactado por la simpatía y gracia de *esa* mujer, antes no me había dado cuenta, sólo había recibido el impacto de su sonrisa, primera revelación para mí de su singularidad; recibo también el impacto de mis posibilidades hacia ella (libertad, disposición, temores, etc.); me veo turbado y me muestro así después del proceso vivencial disparado por ella. ¿Se lo hago manifiesto? Decido que vale la pena. Ella ya se ha llenado de intuiciones antes no habidas. Cuando lo sabe se sorprende. Con el tiempo me relata cómo el impacto de saberme conquistado por ella movilizó vivencias para ella hasta entonces no previstas que la hicieron verme de otra manera”.

de acuerdo a la magnitud del impacto y a la disponibilidad del donado¹⁵². La resistencia del donado transforma un movimiento no visto en luz y calor fenomenalizados. Así pasa con las intuiciones y las vivencias, mientras más resistencia a ellas, más *se* muestra su luz fenomenológica.

Cuanto más lo dado intuitivo hace sentir su presión, tanto más debe ser la resistencia para que el donado revele aun un fenómeno. Así surge la lógica de los fenómenos saturados, tan saturados de intuiciones dadas que faltan las significaciones y las noesis correspondientes. Delante de tales fenómenos, en los que el amoroso es un buen ejemplo, de hecho parcialmente invisibles, a no ser por el modo del deslumbramiento, sólo depende de la resistencia del donado el cambiar, hasta un cierto punto, el exceso de donación en algo a su medida, es decir, desmesurada. En todos los casos, el fenómeno que adviene como evento asume la figura de lo revelado, o sea, fenomenaliza al donado por el gesto mismo en el cual el donado obliga a lo que *se* da a mostrarse un poco más.

Lo revelado es el modo de fenomenalización de lo que *se* da en lo que *se* muestra. Fija de una vez el carácter originario de evento del fenómeno en tanto que *se* da antes de mostrarse.

Resumen del capítulo:

A partir del fenómeno, entendido como aquello que aparece ante un observador testimoniando su modo de ocurrencia, pero que no dice nada del ser del objeto en cuestión, la fenomenología, en especial la heideggeriana, se interesa por “dejar ver”, a través de un proceso de des-ocultamiento, los fenómenos que no son dados y se encubren, en especial aquellos que conciernen al ser del ente que es el ser humano. Con respecto al “sí mismo”, Marion señala que Heidegger ha dejado sin precisar la manera en que se puede pensar ese sí mismo que opera en lo que se muestra, es decir, pone en aprietos la resolución anticipatoria de no admitir ninguna determinación extrínseca¹⁵³.

Para Marion, un fenómeno *se* muestra en la medida en que *se* da, aunque no todo lo que *se* da *se* muestra en la misma medida. Lo que le interesa a Marion es la fenomenalización de la donación, la que cuando es de sí no puede verse directamente (sólo se ve lo que ya *se* muestra) pues debe preceder a su manifestación. Importa entonces descubrir aquellas regiones de la

¹⁵² Su resistencia-en el sentido eléctrico- al impacto de lo dado: dando calor o luz.

¹⁵³ Sección I, Capítulo 2, cuando se habla del *quién* de la interpelación mediante la reivindicación.

manifestación en las que el fenómeno no *se* muestre ya como objeto, sino el empuje de lo que *se* da, en otras palabras, la detección de los fenómenos que conservan en sí la huella de la donación.

La hipótesis de Marion es de que se trataría de fenómenos del tipo del *evento*, fenómenos que no son objetos en tanto no hay producción de ellos que los deje previsibles según sus causas, sino más bien que en su advenir testimonian lo imprevisible, es decir, señalan aquello que no se puede reproducir. Para señalarlo usa un ejemplo trivial: una sala de conferencias en la que se llevará a cabo un *evento*¹⁵⁴. El lugar geográfico puede variar. En el ejemplo de un evento erótico-amoroso, puede ser un parque, un bar, en fin, un “espacio de encuentro” al que concurren dos, como si de una cita a ciegas se tratase, espacio que ha sido definido para cualquier encuentro. A ese espacio llega primero uno de los dos y espera. Se configura ahora ese espacio como uno de “seducción mutua”, como un espacio que se muestra según el tiempo de la espera que la permanencia del primero en llegar configura, a pesar de que según el pasado, ese espacio siempre ha estado *ya* allí, independiente de su uso actual. Ahora se trata de un espacio lleno de matices que serán recordados en sus detalles de manera diferente por cada uno de los participantes a la cita, iniciada cuando el segundo hace su aparición. Ese espacio, ahora de encuentro, *se* muestra *esta vez, de una sola vez* en uno que, a partir de sí mismo, influenciará a cada uno de los citados de un modo no previsto, sorpresivo, aunque hubiesen anticipado o calculado sus efectos. Ese *se* de la fenomenalidad es lo que se anuncia como el *sí mismo* de lo que *se* da, que “esta vez, de una vez” atestigua el *sí mismo* del fenómeno. En el futuro, cada uno no será enteramente fiel a lo que pasó allí en ese instante de encuentro, donde las miradas, los gestos, las palabras y las conductas, se vieron envueltas en sensaciones, sentimientos e interpretaciones que revelan el impacto de lo acontecido y será “eventualmente” traído por ambos como un *sin fin* hermenéutico de lo que aconteció ese día allí, dando cuenta de que el evento advino por sí mismo y puso a los dos en escena al *darse a ellos*.

Puede ocurrir que nada dure a partir de allí o que se transforme en algo erótico-amoroso. De ser así, primero ocurre que algo *se* da, y eso que *se* da, está gobernado por el carácter del evento según el *ya* de su facticidad (la cita a ciegas), el *esta vez, de una vez* (su cumplimiento) y el *sin fin* de las interpretaciones de ese día en ese espacio de encuentro (su hermenéutica). Para los dos que participaron de ese evento, su advenimiento ha operado sin causa ni razón (por más que el propósito de la cita a ciegas haya sido la búsqueda de una relación duradera, aquí se trata de lo que efectivamente ocurrió de un modo incidentalmente no previsto), en un tiempo en el cual el

¹⁵⁴ Ya desplegado en el texto de esta Sección.

evento, como fenómeno, testimonia el cumplimiento de una donación originaria que temporaliza además a un *ego* inducido fenoménicamente por él.

Para Marion, lo importante es detectar fenómenos que cumplan esta condición, tal como acontece con la muerte y el nacimiento. Se detiene en este último fenómeno con carácter de evento porque le permite desplegar el “*se muestra*” por el modo en que “*se da*”. El que nace no puede verlo, pero lo menciona intencionalmente para descubrir quién es y su procedencia, para rediseñarlo, cada vez, de acuerdo a sentidos. A pesar de que el nacimiento no se muestra, afecta como si lo hiciera, nos define en nuestro *yo* y hasta lo produce y le brinda futuro. Nacimiento nunca presente, siempre pasado, jamás sobrepasado, siempre por venir, evento puro e irrepetible que *se muestra* de lo que *se da* e instauro al *ego* en su carácter de donado en tanto se recibe a sí mismo de lo que recibe como el primer fenómeno dado de golpe. *Ego* donado que no se deja tematizar debido al exceso de intuición que recae sobre él y hace inútil cualquier intencionalidad (momento posterior).

Para Marion, nada se muestra si antes no se da. El evento se da en sí, a partir de sí y por ende, como un sí mismo. El sí mismo procede del fenómeno, por lo que ningún *ego* puede arrogarse la *ipseidad*, más bien tiene que aceptar un *yo* de segundo nivel, aceptarse como el que se recibe, como un donado, como el *yo* de la recepción y la respuesta, aunque conserve los privilegios de la subjetividad, no así de su trascendentalidad. Se convierte en un operador que no es capaz de reducir la plenitud de los fenómenos y es modificado por la reducción que él opera, en el ejemplo anterior, el de la reducción erótica que lo convierte en un *ego* amante.

A las dos primeras reducciones: reducir todo lo que pretende aparecer a lo dado y que todo lo que se muestre deba primero darse validando la donación como manifestación a través del evento, se le agrega una tercera, que el fenómeno se da por él mismo (por lo que el *ego* debe deshacerse de toda pretensión trascendental).

Marion encuentra un término para designar a aquel que mediante la *recepción* supera la dicotomía actividad/pasividad y trascendentalidad/empiricidad: *donado*. Así, la reducción se realiza en lo que la vuelve posible, el donado (transfiere el sí mismo de él mismo al fenómeno).

En tanto donado, el *quién* fenomenaliza a título de evento lo dado. Sus vivencias, obtenidas de lo dado, le son impuestas y le afectan, pesan sobre su conciencia, son estimulación (información) recibida sin que *se muestre*, como si operaran sobre una pantalla que provoca una doble visión: la de la donación que lo coloca como receptor y la del proceso de la vivencia que

lo deja visible y expuesto al impacto de lo dado. El donado se fenomenaliza así por la operación misma por la cual se fenomenaliza lo dado y lo revela a sí mismo (es su propio revelador).

Lo revelado es entonces el modo de fenomenalización de lo que *se* da en lo que *se* muestra y fija el carácter originario de evento del fenómeno en tanto que *se* da antes de mostrarse.

Una figura análoga es la del *interpelado* (antes de la conciencia y de saber qué o quién lo interpela, sorprendido, reivindicación que lo pone fuera del “en cada caso mío”).

SECCIÓN CUARTA

El fenómeno erótico. Condiciones y posiciones sexuadas

CAPÍTULO 1

El fenómeno erótico¹⁵⁵.

Inicio aquí la indagación del acontecimiento erótico-amoroso. La relación con el problema del *quién*, ya desarrollado hasta haber llegado al *quién* de la interpelación, de la reciprocidad abierta a la gratuidad o protegida por un contrato que la proteja en equidad y la fenomenalidad del fenómeno erótico-amoroso mismo, irán quedando en evidencia a lo largo del texto.

Partamos por el ‘amor’. Si es cierto, como dice Marion, que el amor ha sido arrojado a los márgenes de la razón, junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable¹⁵⁶, nos corresponde intentar una conceptualización siguiendo sus escritos.

Marion parte de una observación radical: la palabra ‘filosofía’ ya tiene su origen en el amor, el amor a la sabiduría y su connotación *es preciso amar antes de saber*. Es una primera aparición de la noción de ‘deseo’ como un momento previo a cualquier comprensión¹⁵⁷. Es algo que tiene como consecuencia sufrir por ello. La relación con la ‘verdad’ encuentra también aquí un lugar, en el sentido de primero desearla para luego amarla¹⁵⁸

Un poco más adelante revela que su discusión es con la ‘metafísica’ pues ésta reivindica un saber que atesora e intercambia con la ciencia de los objetos, consagrando así, la primacía del ente como el objeto universal del saber¹⁵⁹. Él quiere volver al amor como momento primero y fundante, incluso de la filosofía.

En mi caso, el interés que comparto con lo expresado por Marion, recae en la pareja humana que tiene pretensiones de duración en el tiempo y las condiciones de posibilidad de ese vínculo.

¹⁵⁵ Este capítulo trata en extenso la obra de Marion.

¹⁵⁶ Marion, *El fenómeno erótico*, Pág. 7, Ediciones literales-Cuenca de plata, 2005, Buenos Aires

¹⁵⁷ Ya Ricoeur señalaba que el deseo es una aspiración anterior a cualquier imperativo cuando habla de la estima de sí que lleva al *quién* a buscar una vida realizada (con la connotación ética que implica) (*Amor y justicia*, Pág.98, Caparrós Editores, Madrid, 2001).

¹⁵⁸ Ricoeur en *El proyecto y la motivación* (I), Pág. 121, define así ese momento de deseo: “El deseo es la experiencia presente de la necesidad como falta o impulso, prolongado por la representación de la cosa ausente y por la anticipación del placer”.

¹⁵⁹ Como ya se ha mostrado antes al comentar el texto de Ricoeur sobre el sujeto en Heidegger a propósito de lo epocal como contexto del desarrollo del *cogito* de parte de Descartes.

A pesar de la banalización en que ha caído la conceptualización del amor, acordaré también con él, que una posibilidad de rescate está dada en volver a enlazar el entendimiento de *eros* y *ágape* como una sola noción¹⁶⁰. Amor y caridad, amor y bondad, pueden y deben ir juntos. Se trata de asumir el desafío de juntar el deseo supuestamente posesivo y la benevolencia supuestamente gratuita; el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional. Se trata de hacer aparecer el amor unívoco, un amor que no puede decirse más que en *un solo sentido*.

Otro aporte que tomo de su obra es que si quiero hablar de la relación amorosa de una pareja que dura en el tiempo, es preciso adjudicarle a la noción de amor un grado de racionalidad, algo que a simple vista no parece una tarea fácil debido a que al amor se le asocia con pasión y locura cuando se lo asimila al deseo. Sin embargo, poder pensar con una razón más amplia ciertos términos ineludibles en el vínculo de pareja, tales como efectuar una promesa, acceder al goce y su suspensión, sufrir de celos y mentir, buscar la posibilidad de un hijo, enfrentar la muerte propia y del otro, constituyen obstáculos que habrá que salvar. Marion lo dice en los siguientes términos:

¹⁶⁰ *Eros* es la palabra griega con la que comúnmente se denota lo que específicamente llamamos “amor”. En su uso más originario, expresa el deseo, en especial el de la pasión sexual (relación sexual se dice en plural, *ta aphrodisia*). En Platón es “el nombre para el impulso del deseo en todas sus formas”. *Eros* se funde en su significación de deseo con parte del campo semántico de *epithimía* que significa “apetito”, “la fuerza que avanza hacia el ánimo” (Cratilo 419d) y se relaciona con *thymos* en su aspecto de ardor y ebullición del alma. En este sentido, *epithimía* es una facultad inferior del alma, deseo bruto de poseer lo que a uno le hace falta. La diferencia con *Eros* es que éste desea y ama. Al amante se le llama *erastés* y al amado *eromenos*. A los discursos eróticos se les llama *erotikoi logoi*. *Eros* como pasión amorosa, como deseo que se suscita en un ser humano por otro, supone el juego de una compleja red de relaciones sensibles y espirituales, que afecta al que la padece a través de una alteración del ánimo gatillada por una impresión proveniente del exterior y supone un tipo de constitución que la hace posible, en la que a la afección se la observa mediante lo que conocemos como sentimientos, y es a ese conjunto de sentimientos a los que llamamos *eros*.

Otra manera de comprender esta compleja realidad es a través del mito. En él, *Eros* es hijo de *Poros* (el recurso) y *Penía* (la pobreza). *Poros* es el paso, en el sentido de pasaje (distancia que ha de ser cubierta), y representa la capacidad de medios eficaces con que cuenta el amor. *Penía* es la penuria, la carencia de esos medios y revelan el estado de necesidad en que el alma se encuentra. Amor es la ecuación decisiva en la que en esas circunstancias, el ser humano se encuentra, igualdad de dos fuerzas disímiles y complementarias, variedad de incógnitas y una vía esencial de salida: la persuasión mediante la palabra. Otro término para amor en griego es *philia*, con su verbo correspondiente *philein*, que es amar en el sentido de afecto amistoso y familiar.

Otro término interesante para amor es *ágape*, término que viene de la Biblia griega Septuaginta (s.III A. C.) donde se expresa el amor de Dios por los hombres, y luego, en el Nuevo Testamento, el amor de Cristo por los hombres, y el de éste por Dios. En su versión latina es *caritas*.

El amor como *ágape* está íntimamente ligado al conocer (Jn 4, 7 ss) al igual que en El Banquete, lo bello en sí, manifestación resplandeciente de lo bueno, amar, como la mayor de todas las virtudes. (Velásquez, *Platón: El Banquete*, pag 26 y ss. y 41 y ss., Editorial Universitaria, Santiago, 2002).

“Habría que buscar una dependencia de otra figura de la razón o de una “razón más grande” que no se restrinja al mundo de las cosas ni a la producción de objetos, sino a una que rige nuestro corazón, nuestra individualidad, nuestra vida y nuestra muerte, lo que nos define o concierne en última instancia. En tal sentido, el amor deriva de una racionalidad erótica”¹⁶¹.

Marion plantea una tercera condición, la que señala que un concepto de amor debe alcanzar la experiencia de los fenómenos eróticos a partir de ellos mismos. Lo que busca enfatizar es que para amar o hacerse amar no hace falta ser, es más, se puede estar en otro horizonte, se puede estar fuera del mundo de la esencialidad. En sus términos,

“puedo amar lo que no es o ya no es, como también puedo hacerme amar por lo que ya no es, o todavía no es o cuyo ser permanece indeciso”¹⁶². “La búsqueda debe describir entonces el fenómeno erótico en su propio horizonte: el de un amor sin el ser”¹⁶³.

¿Se podrán realizar estas tres inversiones?

La evidencia más amplia atestigua que somos en tanto nos descubrimos siempre ya presos en la tonalidad de una disposición erótica (amor u odio, desdicha o felicidad, goce o sufrimiento, esperanza o desesperanza, soledad o comunión¹⁶⁴) y que no podemos pretender nunca alcanzar una neutralidad erótica de fondo sin mentirnos a nosotros mismos.

Por el contrario, el ser humano se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico. El hombre no se define ni por el *logos*, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no¹⁶⁵.

Como buen francés, su primer interlocutor ha sido Descartes. Al hacer mención al *ego cogito, ego sum*, señala que dado que soy en cuanto *ego*, un *ego* esencialmente *cogitans*, que piensa y mide objetos, el acontecimiento erótico sólo llegará como derivación segunda, o como perturbación. Es lo que nos dice esa tradición, que el *ego* piensa, pero no ama, al menos originalmente¹⁶⁶

¹⁶¹ Id Pág. 12

¹⁶² Id Pág. 12

¹⁶³ Id Pág. 12

¹⁶⁴ En un sentido heideggeriano, y no exclusivamente en lo erótico, sosegados o desasosegados, afectados.

¹⁶⁵ Tanto la figura de la interpelación y el fenómeno de la donación a partir del evento único, como la figura del levinasiano del rostro, ambas desplegadas a partir de la exterioridad (alteridad), han dado cuenta antes de esta afirmación.

¹⁶⁶ En el Capítulo 3 de la sección I, me he extendido sobre la importancia del *cogito* en la tradición filosófica de la construcción del sujeto como alguien auto fundado desde el *logos*.

Para llevar a cabo esta indagación deberemos salirnos de la tradición, incluso al revés, habrá que desconfiar de ella. Será necesario tomar distancia con respecto a las figuras ya mencionadas de la subjetividad (trascendental y también empírica), del imperio del ser, de los prestigios de la objetivación, de las facilidades del psicologismo y sobre todo de los ensayos de “metafísica del amor” (que viene a ser una contradicción en los términos). Habrá que volver a las cosas mismas, construir cada concepto a partir de los fenómenos, sin saltar ningún paso, aún volviendo atrás para asegurar cada avance. Se trata de dejar que aparezca aquello de lo cual se habla, el fenómeno erótico mismo.

Se trata de producir lo que se muestra a partir de sí mismo¹⁶⁷.

Sigo a Marion en el tono que pretendo darle a esta indagación en la que lo acompaño:

“lo primero es que hay que hablar del amor como hay que amar, en primera persona. Amar tiene como propio que no se dice ni se hace sino como propio. Amar pone en juego mi identidad, mi ipseidad, mi fondo más íntimo en mí que yo mismo. Cada acto de amor se inscribe en mí para siempre y me moldea definitivamente. Amo en carne viva y esa carne no deja de estar unida a mí. El hecho de que ame no puede distinguirse de mí, así como al amar no quiero distinguirme de lo que amo. No podré ocultarme detrás del “yo” de los filósofos que lo suponen universal, espectador distante o sujeto trascendental, portavoz de cada uno y de todos: Voy a hablar de lo que afecta a cada uno como tal”¹⁶⁸.

Sobre el fenómeno erótico entonces no sabemos la misma cosa, pero todos nosotros sabemos a nuestra manera de él; frente a él seguimos teniendo una igualdad tan perfecta como nuestra soledad. Lo vivimos desde el sentir y sólo después lo explicamos y deformamos, sólo después lo dejamos puesto en la actitud natural, aunque creamos que es al revés.

La obra de Marion, *El fenómeno erótico*, está escrito en seis meditaciones. Seguiré su huella a través de cinco de ellas. Lo seguiré apegadamente y agregaré mi propia reflexión a lo largo de su desarrollo, en especial para precisar lo que me ha hecho sentido y lo que pienso puede ser materia de discusión. De lo que se trata es de que en las próximas páginas se vaya haciendo evidente el problema del *quién* del estatuto del amante, el sujeto que se manifiesta desde ahí, y que se expresa en todos nosotros en tanto tales, pues para habitar este mundo co-originariamente con otros dependemos de ellos para existir y para darle sentido a esa existencia

La primera meditación intenta una reducción radical que se inicia con la duda de la certeza (§ 1). En este párrafo se plantea que el mundo del conocimiento y el de los objetos no es el

¹⁶⁷ Tal como se hizo con la fenomenología de la donación, con la que ésta tiene un estrecho parentesco.

¹⁶⁸ Id Pág. 16.

mismo mundo que el del ‘amor’ y que para llegar a ese mundo es necesario efectuar una primera reducción, la reducción erótica. En esa reducción, se reconoce que la duda no se refiere a la certeza de los objetos o entes del mundo (como pretende la ciencia), ni a la certeza de la propia existencia (como pretende la metafísica), sino a la seguridad que cada cual tiene de sí mismo, pues a nivel de la certeza, la vanidad sale victoriosa con sólo preguntar, ¿para qué?.

Desarrollaré esta primera meditación con mayor exhaustividad, pues constituye un núcleo importante para comprender el total de la obra.

Si es cierto que el *quién* desea conocer, una posible razón de ello es que le brinda placer hacerlo, que goce del conocimiento y que goce de sí mismo a través del proceso del conocer.

Hay en esa afirmación varias distinciones: se sitúa el conocer en un vínculo con el placer en el contexto de lo humano a través de un proceso que tiene al goce en su centro.

A partir de esa pregunta, Marion inicia una reflexión sobre el fenómeno del *eros* entendido como deseo de un goce que se inserta en los fundamentos del hombre, el de conocer, y que al lograrlo, permite gozar de sí.

Más que el deseo de conocer, surge el deseo mismo.

Marion señala que necesitamos conocer sobretodo aquello que nos amenaza porque da seguridad al que conoce y lo salvaguarda de sí mismo, porque el deseo de conocer se dirige a lo conocido o cognoscible¹⁶⁹.

¹⁶⁹ El giro que da Marion es de que cada *quién* es amenaza para sí mismo si no se ocupa de su entorno. El deseo de conocer se vuelca sobre sí mismo para preservar el goce. El goce queda elevado a una primera manifestación de la vida humana.

Otro autor importante se ha referido al gozo como momento primero. Se trata de Levinas. Como en Levinas, el tema del goce es relevante en su discusión con Heidegger, me parece pertinente señalar en parte lo que dice a este respecto. Levinas señala, “vivimos de buena sopa, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc.” (Totalidad e Infinito, pág.129), no como medio ni como fin de la vida, y agrega, “las cosas de las que vivimos (...) no son utensilios...son objetos del gozo, que se ofrecen al “gusto”. Es una oposición a la idea heideggeriana de “la dependencia frente al otro,... vivir de.. señala la independencia misma, la independencia del gozo y de su felicidad que es la señal original de toda independencia” (id). Más adelante añade, “si el gozo es el remolino del Mismo, no es ignorancia del otro, sino su explotación....la necesidad es el primer movimiento del Mismo...ciertamente también dependencia frente a lo otro, pero es una dependencia a través del tiempo, dependencia que no es una traición instantánea del Mismo, sino una suspensión, o un aplazamiento de la dependencia y, así, la posibilidad de quebrar, por el trabajo y la economía, la punta misma de la alteridad de la cual depende la necesidad (pag. 135)”. “La intencionalidad del gozo...consiste en depender de la exterioridad (y suspende el método trascendental incluido en la representación) (Pág. 146).

Al aparecer estos dos términos, necesidad y deseo, importa hacer una distinción. Para Levinas, en la necesidad, “puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar al otro; en el deseo no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad, sino porvenir sin jalones ante mí....me provee del tiempo que supone la necesidad. La necesidad humana reposa ya sobre el deseo (Pág. 136)”. Cabría preguntarse si la noción de deseo de

Al indagar en la idea de deseo en Marion, noto que el deseo de conocer, en vez de ignorar, trata de un deseo que no se refiere a lo que se conoce, sino al *quién* que conoce, se trata de que éste tenga un conocimiento cierto. La irrupción de la certeza se dirige a la permanencia de la cosa como siendo esa cosa y no otra, y para ello, Marion desarrolla una metodología que le permita distinguirla en su permanencia. Como ya se ha visto antes, así nace lo que llamamos objeto, lo conocido en cuanto certificado, en cuanto que es cierto para el que lo conoce. A la noción de objeto se opone lo inobjetivable, lo que en la cosa permanece desconocido, lo dudoso.

A manera de repaso, y con el fin de seguir el hilo del relato, volveré a algo ya desplegado. Marion se pregunta por el que traza la frontera entre lo cierto y lo dudoso, entre el objeto y lo inobjetivable y se responde que es aquel que conoce, el *ego*, el “yo” que separa aquello que se volverá objeto para él de aquello que no lo hará y se le escapará. Es el *ego* el que lo objetiva de alguna manera, lo constituye y lo certifica. En otras palabras, el objeto debe su certeza al *ego* que lo certifica. Pero aun en el conocimiento cierto del objeto, para Marion, el deseo de conocer sigue dependiendo del goce de sí, es decir, habla más del que conoce que de lo conocido, y en especial, en este punto, constituir el objeto me hace gozar de mí, a través de él. Lo que se afirma es la certeza del *ego* que certifica.

Acto seguido, Marion señala que hay que poner en duda esa evidencia de certeza.

¿Cómo nosotros, que no nos conocemos, podemos tener certeza de lo que conocemos sin dudar de nuestra capacidad para realizarlo? Podemos percibir la cosa, sentirla, explorarla, evaluarla, distinguirla, manejarla, usarla, pero algo de ella se nos escapará. Y lo que se nos escapa apunta a nuestra fragilidad en el conocer. Aun así, podemos intentar que el objeto se comporte como el que conocemos y tratarlo como tal, en especial si nos proporciona goce al “descubrirlo”, goce de nuestra capacidad de certificarlo bajo diferentes condiciones que finalmente manejamos. ¿Cuál es el límite? ¿En especial, cuando el objeto es alguien como el *ego* que certifica?

Marion dice que certificar significa mantener con un completo dominio un objeto bajo el cuidado de la mirada; significa constituirlo y reconstituirlo; reducirlo a sus átomos de evidencia.

Levinas es asimilable a la unión de Eros y Ágape, tal como lo plantea Marion, ya que la distinción levinasiana, en este punto, parece más ligada a no confundir el mundo de las cosas, de la ocupación, con el mundo de los otros, con la solicitud, con lo espiritual. En tal sentido, precisa: “la existencia es en un cuerpo que se eleva y se coloca en el mundo como un organismo que depende de ese mundo en el que está, pero que puede llevar a cabo acciones con finalidades mediante el trabajo, dándose tiempo para ser un existente que vive plenamente en “lo otro” (Pág.136)”.

Cuando se logra, se trata de objetos simples como los objetos matemáticos que sólo necesitan de la intuición del espacio puro, o como los objetos lógicos que sólo necesitan la no-contradicción. Son entonces los fenómenos pobres en intuición los que pueden mostrarse ricos en certeza.

Sin duda, Marion está interesado en indagar en otros fenómenos, en los fenómenos ricos en intuición, y no en aquellos en los que el objeto es muy distinto de mí, más fácil de certificar con certeza. Lo que no es como yo ni soy yo no es lo que me distingue.

¿Qué es lo que me distingue? Que soy según mi *carne*, carne que se deja afectar incesantemente por las cosas del mundo, que se revela en sí afectable, en especial por sí y en sí misma¹⁷⁰. Lo que importa es dejar sentado el hiato definitivo que se abre entre un fenómeno saturado¹⁷¹, mi carne, y los fenómenos pobres de la objetualidad.

Marion coloca aun una segunda cuestión para poner en duda la importancia de la certeza en lo concerniente al objeto que soy yo (que es el *quién*). Se pregunta sobre lo que ganaría el *ego* si le concedieran la certeza de los objetos certificados, en especial sobre el objeto que es él mismo, es decir, si se pudiera engañar al punto de que, con engaño incluido, no duda de quién es a través de efectuar un acto de pensar que le comprueba el acto de ser. Sin duda, adquiere una certeza de sí. La pregunta es cuál certeza, porque si así ocurriese, el *ego* sólo adquiriría la certeza de estar presente durante todo el tiempo y cada vez que piense. Presente, pensamiento, instante a instante, cada vez que se piense.

Esta certeza, ¿me da seguridad de un modo diferente del de los objetos que certifico? Se trata de una certeza que comparto con los objetos que certifico. ¿Me he convertido en un objeto o se ha desdoblado la certeza? O invirtiendo la pregunta, ¿qué es lo que ya no puedo dudar? Que yo sea en el instante en que pienso que soy y que soy tantas veces como repita ese procedimiento. Lo mismo pasa con el objeto que certifico, en tanto lo pienso, existe, al menos como objeto pensado. En otras palabras, soy cierto como los objetos que certifico, sólo en el instante presente, sin garantías futuras. La diferencia estribaría en que yo puedo pensarme siempre y el objeto certificado no, al menos hasta que la muerte propia lo impida, es decir, la contingencia me aniquila a mí y a las cosas por igual, por lo que no estoy más seguro de mí de lo que podría estarlo del objeto.

¹⁷⁰La noción de ‘encarnación’ ya ha sido desarrollada en sus nociones principales en el Capítulo 3 de la sección I.

¹⁷¹ Marion entiende por fenómeno saturado aquel que no se deja tematizar y ya fue desarrollado al referirme a la fenomenalidad de la donación.

Queda aun una salida, que me admita como un objeto de mi mismo, que esa sea mi certeza, y que mi yo mismo no sea objeto de certeza, la certeza de mí tendría que recibirla de otro, es decir, la existencia de mí como yo y no sólo como objeto la tiene que certificar otro. El *yo* que se certifica para sí mismo la existencia de un yo convertido en objeto es distinto de mí. *Yo* es otro distinto de mí, y la certeza del yo objeto no alcanza al yo que soy¹⁷².

Marion da todavía un tercer argumento: una vez que estoy seguro de existir, puedo entonces dudar verdaderamente de mí.

¿Cuándo se está seguro de existir? Cuando se está seguro de ser, al menos de ser un objeto y un *quién* que lo encarna, pero esa dualidad me llena de dudas sobre mí, dudas no sobre mi efectividad ni de mi subsistencia en la presencia, ni en el goce de mí en el instante, pero sí de mi posición¹⁷³ y de mi futuro, dice Marion. En el momento siguiente, la duda es de los talentos, de la fuerza de mis deseos. La duda es del relato que me hice e hicieron de mí, de la seguridad que esos relatos me otorguen, de las promesas que me hice y que me hicieron, del reconocimiento que me brindaron. Mi riesgo es volverme escéptico, basta con la debilidad y un poco de lucidez para aceptarlo. Lo que permanece como algo cierto es que sigo dudando. ¿De dónde viene esa duda? ¿Será posible que se despliegue más allá de la existencia cierta?

Se trataría entonces de superar la certeza.

Marion va preparando el camino donde tiene que superar la certeza de lo objetal para empezar el recorrido que lleva a convertirse en un *quién* particular, el del estatuto del amante, que lleva a convertirse en algo no cierto, un *quién* que requiere de algo diferente de la certeza, de un piso distinto al que da la igualdad, de un piso que se asiente en la diferencia, de un piso que

¹⁷² Se trata de un pasaje difícil, la de la separación de dos objetos, el Mismo y el Sí del mismo, el “idem” y el “ipse” de Ricoeur. O en palabras de Henry, de la encarnación. O de toda la reflexión de Jonas sobre el poder o impotencia de la subjetividad, en especial cuando aborda el problema psicofísico diciendo que no es un problema natural sino artificial, pues es hijo de la teoría y no de la experiencia, ya que a partir de lo dado de manera inmediata, nunca nadie ha tenido motivo para dudar que su pensamiento y su voluntad pueden condicionar su comportamiento, nadie duda de que “en” la acción de pensar, cuando por ejemplo, reflexiona acerca del problema psicofísico lo hace en el ámbito libre de su pensamiento, por encima de su cuerpo, recorrido distinto que el del cuerpo, lo que sin embargo, cualquier teoría determinista de la Naturaleza, pensada por alguien, pondría en duda (“Poder o impotencia de la subjetividad”, Paidós, Barcelona, 2005, Pág. 116) . Ya Marion señala que soy según mi carne, por eso los otros objetos no son como yo. Se trata del cuerpo objeto que es susceptible de ser vivido, o en este momento del desarrollo, encarnado, pues es sólo desde ahí que se conoce y se goza de sí.

¹⁷³ Posición como se mencionó que dice Nancy, como “exposición a ser *de sí, para sí* y a estar *vuelta-sobre sí*, como un estar-vuelto-hacia-la-exposición, como un devenir-sí imperceptible, como un devenir-el-otro que muestra una existencia que *está* en el modo *en-común* del vuelto-sobre-sí (Capítulo 5 de la Sección I).

nos venga dado desde la exterioridad, un piso que se pronuncie sobre el cada cual singular e único que cada cual es, pero irremediamente unido a lo que otro le otorga no sólo en sus comienzos, sino en todo aquello que nos vincula de un modo no tematizable (eventos singulares cada vez) en los vínculos que nos sostienen.

Alcanzar la certeza del objeto y luego extenderla al *quién* (*ego*) pareciera ser un logro de la metafísica, pero se trata de una certeza que no nos concierne si no nos concebimos como objetos, si nos concebimos como un *quién* al que le importa el yo (§ 2). En tanto el *quién* no es objeto de la ciencia y de la técnica, al menos en el sentido de establecer alguna certeza sobre su identidad, su estatuto, su historia, su destino, su muerte, su nacimiento y su carne, en una palabra, sobre su irreductible ipseidad, lo que le importa es la certeza de *sí*.

Marion va avanzando en lo que se propone dilucidar, el fenómeno de la singularidad de un *quién* especial. Y en esa indagación, la certeza de *sí* es sospechosa si se le pregunta para qué sirve, en especial si llegamos a un mundo que ya estaba, arrojado a él y lleno de prácticas sociales en las que se tiene que desplegar para anticiparse a como le irá yendo cada vez y a cada instante. Es otro que cualquier objeto en ese mundo, es de otro modo y en un lugar distinto de todos los objetos ciertos, pero en intercambio con ellos, con la posibilidad de abrir nuevos mundos con ellos, que no se abrirían si no estuviera allí.

Para Marion, la duda que aparece es la de la vanidad frente a la certeza de otro mundo, de un mundo en el que el *quién* no es como tal, sino sólo como objeto cierto en él. Conocerse como objeto cierto en ese mundo, por más técnica que le aplique a esa certeza, no mejorará el conocimiento de *sí*, ni su vivir bien¹⁷⁴.

En el lenguaje conceptual, la certeza intramundana no decide sobre el *ego*, más bien abre ese mundo a los objetos, los seres y los fenómenos. Para mí puede ser completamente vana la invitación. Mi existencia es cierta, mientras la pronuncie y la piense, así se caiga el mundo, es decir, en plena vanidad. Me puedo extender como un *ego* ajeno al mundo, cierto como los objetos en él, más cierto incluso si les veo las condicionantes de su adaptación, mientras yo me pienso en todo momento. La certeza me viene del acto de pensarme, tengo certeza porque así lo quiero. Pero, ¿cómo estar seguro de lo que quiero?, la certeza, ¿y quererla para siempre? ¿para

¹⁷⁴ Pudiera discutirse una afirmación así, pues mientras más nos empapemos de prácticas sociales que nos indiquen cómo comportarnos, podemos reemplazar el interés de conocernos más por una mera adaptación regulada y delegada en autoridades que nos representen e indiquen las certezas necesarias para esa adaptación, utopía presente en las sociedades pragmáticas que se dan incluso en regímenes de democracia representativa.

qué me sirve tenerla? ¿por qué no ser en vez de ser? ¿por qué no guiarme por los puros impulsos en vez de pensarme?

Detrás de la evidencia de la *cogitatio* de sí, se asoma la sombra de una decisión, dice Marion, la de producir o no la certeza de sí. Vuelve e aparecer la pregunta por la utilidad de la *cogitatio*. Si la decisión es la certeza de sí, ésta siempre puede ser descalificada por la vanidad.

Además, si soy capaz de producir certeza a voluntad, ¿no caigo en la contingencia, por lo tanto ajena a mí? La salida sería que el *ego* se asegure a sí mismo, pero es a ese yo al que hay que asegurar. Si se trata de una auto-fundación, se trata de un círculo lógico condenado a imitar sin éxito la causa divina, y si fuera una semi-fundación, sigue atrapada en la contingencia de un acontecimiento empírico necesitado de una salida trascendental que la temporalidad reconduce a la contingencia¹⁷⁵, reflexiona Marion.

O bien soy solamente por mí, pero mi certeza no es originaria, o bien mi certeza es originaria, pero no viene de mí, me viene de otro lugar que sea más antigua que yo.

Lo que Marion quiere decir es que la demostración metafísica de la existencia del *ego* lo expone al ataque de la vanidad. La pretensión de que sea el *ego* el que produzca su certeza lo deja expuesto ante la vanidad, pues ¿para qué sirve la certeza en el *ego* si sigue dependiendo de él, si sólo es para él?

Lo que plantea Marion en este pasaje es alejarse de las adquisiciones de la tradición en cuanto a las figuras de la subjetividad trascendental y empírica, al imperio del ser, a los prestigios de la objetivación, la sencillez del psicologuismo, y en especial hacer metafísica de lo que él quiere alcanzar por otra vía: una concepción distinta de la noción de amor, en la que quepa una racionalidad que parte desde el fenómeno erótico.

Para ello ha tenido que esbozar una oposición entre la noción de certeza y la noción de seguridad, separando al *quién* como objeto del mundo del *ego* que se encarna y se vive más allá de sólo serlo en un cuerpo que se eleva en el mundo.

Se llega así a un párrafo central en esta obra, la de la reducción erótica (§ 3).

¿Cómo adquirir seguridad contra todo asalto de la vanidad?, pues la vanidad ya ha descalificado toda certeza¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Descartes y Husserl quedan así limitados en sus propuestas.

¹⁷⁶ El término vanidad puede prestarse a equívocos. En un sentido alude a orgullo infundado, insustancial, y en otro, proviene de vano, vacío. En el mundo físico es lo que no tiene continente, en el mundo humano, el ufanarse de no tenerlo o ufanarse sin fundamento. ¿Por qué la vanidad descalifica toda certeza en el ser humano?

Si para asegurar al *ego* sobre sí mismo hay que recurrir a la certeza, tal como ocurre con los demás entes del mundo, condicionando al *ego* a tener un mismo rango que los demás entes del mundo, renunciando a una “seguridad” que requeriría mucho más que sólo una existencia cierta, se necesitaría que el *ego* pudiera considerarse libre de la pregunta que la vanidad plantea al formular, ¿para qué sirve?, estar absuelto de la sospecha de inanidad, de la vacuidad, de la futilidad, algo que vaya más allá del “ser”.

Se trata de la respuesta a otra pregunta: “¿me aman?”

Marion sostiene que la certeza es adecuada para los objetos entendidos como entes del mundo, porque para ellos “ser” equivale a subsistir en la presencia efectiva, y es esa efectividad la que puede certificarse.

¿Qué es lo distinto para el *quién*?

Que más que efectividad es *posibilidad*. Si sólo fuera efectivo todo el tiempo, es cierto que sería lo que es, pero nunca podría convertirse en algo distinto de eso, diferenciarse en un futuro, alterarse en otro estado de ser, ser *de otro modo*. Es en este sentido que ninguna certidumbre permite la posibilidad, ninguna posibilidad cae presa de la certidumbre. Así, el *ego* como posibilidad, no depende de la certeza.

Se podría ir más lejos, el *ego* ni siquiera se reduce a un solo modo de *ser*, el de la posibilidad. No le basta con ser para seguir siendo el que es, le hace falta que le amen, primero y sobretodo, le hace falta la posibilidad “erótica”.

¿Alguien aceptaría ser *efectiva* y *ciertamente* a condición de renunciar a la *posibilidad* de que le amen?

Si lo hiciese, renunciaría a lo humano mismo, más aun, a las manifestaciones del amor, incluso presentes en los animales.

Lo primero es existir, lo segundo es que le amen, ¿es así el orden?, y en tal sentido, la filosofía primera seguirá siendo la del ser.

Que el modo de ser o no ser del *ego* siga siendo el modo de ser de los objetos y de los entes del mundos y comprenderse a partir de ellos es lo que está en cuestión.

Los objetos o entes del mundo deben primero ser para ser verdaderamente, para “estar bien” o para ser amados, así como para seguir siendo deben primero subsistir.

Por su falta de fundamento, o se es Dios, o se es una mala réplica sometida a la contingencia en cuanto objeto físico, material del cual estamos hechos. Lo psico-físico como sustrato, impide cualquier pensamiento desligado de esa base, incluso cuando el que elabora la teoría pretenda desligarse de ella invocando teorías deterministas de la naturaleza.

En el caso del *ego*, debe primero ser según la posibilidad, una posibilidad radical: que lo amen o puedan amarlo¹⁷⁷. Hay que cambiar el “ser amado” (enunciado sintético) por “amado” (enunciado analítico), donde lo amado *da* el ser. El *quién* no podría aceptar ni soportar ser sin la posibilidad abierta de que en algún momento otro lo ame¹⁷⁸.

¿Por qué no puede aceptar ser a condición de que le amen? Porque no resiste en su ser el asalto de la vanidad, a menos que sea bajo la protección de ese amor o de su posibilidad.

Marion quiere terminar, para el caso del *quién*, con lo que produce la certeza de los objetos del mundo, la *reducción epistémica*¹⁷⁹, que sólo conserva de una cosa lo que en ella sigue siendo repetible, permanente y estable ante la mirada del espíritu (yo en tanto objeto o sujeto)¹⁸⁰.

También quiere descartar la *reducción ontológica*, que sólo conserva de la cosa su estatuto de ente para reconducirlo a su ser e incluso rastrearlo hasta entrever el ser mismo (yo en cuanto Dasein, el ente en el que se juega el ser¹⁸¹)

Finalmente, quiere proponer una tercera reducción, la *reducción erótica*. ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? Aparecer como un fenómeno de pleno derecho (no como objeto certificado ni como *ego* que certifica, ni como ente propiamente tal). Como un fenómeno *dado* (y dedicado, aplicado, abocado) que se confirme como un dato exento de vanidad.

¿Qué instancia podría otorgar semejante seguridad? No sabe *lo* que es, si tan sólo lo *es*, o si tiene que *ser*¹⁸².

Lo que quiere es responder la pregunta, ¿no soy a pesar de mi certeza, en vano?, hecha como una forma de asegurarse el *quién* contra la vanidad de su propio fenómeno dado. En otras palabras, hacerse la pregunta, ¿me aman?.

Así llega a una meta provisoria sobre el avance de su interrogación: que la seguridad apropiada para el *ego* dado y dedicado pone en marcha una nueva reducción, la erótica¹⁸³.

¹⁷⁷ A fin de cuentas qué es el socorro temprano sino una manifestación de amor que si no se otorga impide la vida, pero no es aun algo exclusivo del modo humano.

¹⁷⁸ En inglés la síntesis opera mejor: *to be loved* puede decirse *beloved*, que además configura la pertenencia.

¹⁷⁹ Ricoeur en el Capítulo 3 y 4 de la Sección I y Levinas en Capítulo 2 de la Sección II se pronuncian en el mismo sentido.

¹⁸⁰ Todo un mundo de reflexión sobre este punto en el caso de la convivencia de pareja.

¹⁸¹ Más adelante, en la reflexión sobre las tensiones de la vida en pareja, haré la distinción entre proximidad y vida corriente como dos modos de ser y dos formas de estar en el mundo, equivalentes a la ocupación y a la solicitud.

¹⁸² Puesta su interrogación frente a lo epistémico y a lo ontológico, la distinción entre proximidad y vida corriente puede ser también desarrollada desde allí.

El *ego* es menos la verdad primera que fruto de la duda misma, señala Marion. Al menos, la duda misma le resulta cierta al *ego* cuando introduce la pregunta “para qué sirve”. Es la certeza la que recibe el choque de la vanidad. Para que el *quién* sea cierto, y le importe ser cierto, hace falta ser más, de modo que pueda garantizarse ser con un ser que lo asegure *desde otro lugar* que no sea él mismo.

Al aparecer la palabra “asegurar”, al *ego* se le hace evidente que “seguridad” y “certeza” no aluden al mismo sitio, la seguridad le viene al *ego* espacialmente desde afuera y no se confunde con la certeza¹⁸⁴.

La certeza para Marion, resulta de la reducción epistémica y se da entre el *ego*, como si fuera el amo y su objeto dominado. Cierta de su existencia, conoce a su existencia como su propio objeto y queda expuesto a la vanidad. No pasa lo mismo en la reducción erótica, pues la seguridad resulta de ella y se da, por una parte, entre el *ego*, su existencia, su certeza y sus objetos, y por la otra, una instancia todavía indeterminada, pero soberana en la medida que responde a la pregunta, ¿me aman?, pregunta que le permite sostenerse ante la objeción, ¿para qué sirve?

De lo que se trata es de que mientras el *ego* produzca la certeza, la seguridad lo superará radicalmente debido a que le llega desde afuera, liberándolo de la carga aplastante de la auto certificación, impedimento para salirse de la pregunta por la utilidad, y por lo tanto, de la vanidad. Recibir seguridad contra la vanidad de la existencia cierta desde otro lugar ya no depende del *ego*, sólo es necesario saber que se es desde otro lugar si es que tengo un ser. Si el *quién* obtiene la justificación de ser desde otro lugar, significa que es siendo en cuanto amado, por lo tanto elegido desde otro lugar. Cabe la pregunta si se puede ser siendo por sí mismo aunque se sea un ente privilegiado.

¹⁸³ Ser sin ser amado, esa es la cuestión, parafraseando a Hamlet. Aquí es donde topa la filosofía primera, es algo más que primer principio inquebrantable de la certeza. Soportar ser es más que una certeza, es aceptarlo y amarlo u odiarlo (tal es el caso de las situaciones límites en que un ser humano quiere poner fin a una vida encadenada a un ser que se detesta, opción de libertad que no está a su alcance de acuerdo a diversas legislaturas en las que este ser humano se inserta como con-vivencia social). El odio además, puede tomar simplemente la positiva influencia de la vanidad si el “¿para qué sirve?” es contestado con un “para nada” si la decisión y la voluntad de ser cierto establecida por propia cuenta sucumbe a un entorno que le hace ver su indiferencia, haciendo fracasar cualquier concepto, intuición y nombre de uno mismo, hasta dejar visible sólo el autismo o el narcisismo que se congracia con la mirada en un espejo que refleja otro espejo.

¹⁸⁴ Si se lo reflexiona en términos de Badiou, el término “seguridad” pertenece al acontecimiento y podría decirse que desde la locación se la busca al provocar procedimientos de verdad (intencionalmente), pero a la vez, se la recibe desde una posición de apertura, sea ésta intencional o sorpresiva.

Es este un momento importante de su planteamiento, el de la justificación de ser desde la instancia externa de ser amado y permitirle al *ego* superar la vanidad.

El *quién* ya no se pide una certeza de él para él mismo, sino una seguridad que le es otorgada desde otro lugar.

¿Qué es otro lugar? ¿Quién es ese otro que se identifica con un lugar? Anonimato que en este punto puede ser cualquier cosa: la vida, la naturaleza, el mundo, y menos neutro, un determinado grupo, la sociedad, o más específico, un hombre, una mujer, Dios. Se trata de un anonimato que no puede no importarle. Importar en el doble sentido de lo que viene hacia sí y de lo que lo interpela.

Lo anónimo de ese otro lugar tiene la propiedad de aparecer sin aviso, sin que el *ego* lo pueda prever, le sobreviene. Se trata de un *acontecimiento* (*evento*), y en tal sentido, disipa la indiferencia de la vanidad de ser e hila (enerva) un para qué en lo que sirve (para qué sirve)¹⁸⁵.

El acontecimiento anónimo le otorga al *quién* una seguridad en sí mismo, la de ser desde otro lugar, pero al mismo tiempo le niega la certeza sobre su identidad. Lo que interesa (importa) es que esa identidad anónima le hace comprender el cambio en la pregunta, ¿soy? por ¿me aman?

A eso, Marion le llama reducción erótica. El *quién* adviene a sí mismo gracias al asegure que proporciona el lugar anónimo que le rompe la certeza de sí, lo expone a él y lo determina en “lo que es” originariamente mediante “aquel para quién” es (o aquello para lo cual es).

A partir de allí, ser significa para el *quién*, ser según el advenimiento del otro lugar, ser hacia. Y ni siquiera por que él lo quiera, lo piense o lo ejecute, sino porque lo requieren desde otro lugar. Marion se pregunta, ¿qué le pueden requerir desde otro lugar? Responde: que lo quieran bien o lo quieran mal, aceptado o rechazado, amado u odiado. Es lo que pasa si el grupo,

¹⁸⁵ Heidegger, para referirse al evento, dice que la pregunta por el sentido del ser es la pregunta de las preguntas. Agrega que en la realización de su despliegue se determina la esencia de lo que el “sentido” denomina, aquello en lo que se sostiene la pregunta como reflexión, lo que ella como pregunta inaugura, la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad (Aporte a la filosofía, Acerca del evento, Editorial Biblos, traducción Dina Picotti, B. Aires, 2003, pag. 40). Más adelante agrega que el evento es la segura luz del esenciarse del ser en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico (el ser se esencia como evento). El ser-ahí tiene el origen en el evento y su viraje; ser-ahí entendido como el entre en medio-abierto y de este modo ocultante, entre el advenimiento y la huida de los dioses y el hombre enraizado en él (pag.43).

Marion ha dicho sobre el evento que gobierna la fenomenalidad originaria mediante el “ya” de la facticidad, el “esta vez, una vez por todas” de su cumplimiento y el “sin fin” de su hermenéutica. Para uno está en el dominio del ser, para el otro, en el de la fenomenalidad originaria (Sección III).

la ciudad, el hombre, la mujer, la vida, la naturaleza se muestre hospitalaria o no, en suma el bien o el mal. El *ego* es, por lo tanto, en relación a cómo le quieren y es en cuanto a una decisión que no le pertenece y lo determina por anticipado, porque le llega desde otro lugar la decisión que lo hace “amable” o no¹⁸⁶.

La seguridad decide que el *quién* no podría ser sino que en tanto que amado o no, amado por otro lugar, no en cuanto se piensa sólo por sí mismo, como ente.

Es una definición del *quién* que empieza por una seguridad que viene desde otro lugar.

Un *ego* que necesita ser amado, de tal modo “egoísta” en la reducción erótica, adquiere un privilegio ético, el de un egoísmo alterado por el otro lugar y abierto por él.

Marion va consiguiendo descentralizar al *ego cogito*, cierto de sí mismo al pensarse, en un sí mismo dependiente de la alteridad en la constitución de una identidad en la que la donación afectiva es lo central, antes que cualquier ontología. Egoísmo desarmado que no se oculta en la neutralidad trascendental, donde el “yo pienso” se ilusiona con su certeza como si ésta le diera seguridad, como si no pudiera deberle nada a nadie- en otro lugar.

El egoísmo de la reducción erótica tiene el coraje de no disimular el terror que amenaza a todo el *ego* apenas enfrenta la sospecha de su vanidad. Marion se pregunta, ¿quién se resignaría sin sentir pánico a limitarse a ser un *ego* pensante, restringido a su neutralidad trascendental, cuando llega la hora sombría, no ya de la duda sobre la certeza, sino de la vanidad sin seguridad? Nadie podrá actuar como si no existiera ninguna diferencia entre que nos amen o no, como si la reducción erótica no instaurase una diferencia capital, como si tal diferencia no fuera más diferente que todas las otras diferencias y no las volviera a todas ellas indiferentes. ¿Quién puede sostener seriamente que la posibilidad de ser amado u odiado no le concierne para nada?

A fin de cuentas, se pregunta Marion, ¿qué injusticia habría en querer que además me amen? ¿No exigen la justicia y la justeza¹⁸⁷ de la razón que me asegure de mí mismo –yo, sin quien

¹⁸⁶ Es una invocación fuerte. En términos heideggerianos, la fiesta de la vida ya había comenzado cuando el *ego* entra a ella con todas sus prácticas sociales incluidas, allí se encuentra en su calidad de arrojado bien o mal, desde allí tiene que anticiparse desplegando un poder ser determinado por esa seguridad que no depende de él y que no le asegura ninguna certeza que supere la vanidad. Marion agregaría: dependencia total de lo exterior a él, pensamiento vacío sin la presencia del amor, ser vacío y no superior a cualquier ente por más que se piense a sí mismo.

¹⁸⁷ Ricoeur en su obra, *Lo justo*, (Pág. 177 y ss Caparró Editores, Madrid, 1999) señala que en la fenomenología del acto de juzgar hay una finalidad a corto plazo, en virtud de la cual juzgar es zanjar una cuestión con miras a concluir una incertidumbre; y una finalidad a largo plazo, más disimulada, que es contribuir con el juicio a la paz pública. En este caso, la seguridad que da el amor recibido. En un sentido débil, juzgar es opinar, una opinión en relación a cualquier cosa. En un sentido un poco más fuerte, juzgar es estimar, se introduce un elemento jerárquico que expresa preferencia, aprobación,

nada en el mundo podría darse ni mostrarse? ¿Y quién tiene entonces más que yo el deber de inquietarse por mi seguridad erótica, yo, el primero que se encarga de mí? Y sobre todo, sin el egoísmo y el coraje racionales para efectuar la reducción erótica, ¿yo no dejaría naufragar el *ego* en mí? Ninguna obligación ética, ningún altruismo, ninguna sustitución podrían imponerse en mí si mi *ego* no se resistiera primero a la vanidad y su “para qué sirve”, por lo tanto, si yo no pidiera primero y sin condiciones, para mí, una seguridad desde otro lugar.

A la luz de la reducción erótica, es el mismo egoísmo el que admite una alteridad originaria y hace posible, eventualmente, la prueba del otro.

Se podría hacer aun otro tipo de objeción (§ 4). Que el *ego* pensante fuera modificado por el *ego* amado u odiado y de ese modo quedara debilitado por dos razones, de acuerdo a Marion. La primera, porque se sale de la certeza que brinda el *ego cogitans* en su completa autonomía, quedando sin respuesta la pregunta, ¿me aman? del *ego* de la reducción erótica, aquel que está expuesto a la incertidumbre radical de lo anónimo que viene de otro lugar y le priva de la autonomía, más aun, le obliga a hacer su duelo de ella. La segunda, porque entrar en la reducción erótica es perderse a sí mismo, pues como amado u odiado, el *ego* ya no se pertenecerá como propio. El *ego* quedará extasiado y vuelto hacia una instancia indeterminada, que sin embargo lo determinará todo, en primer lugar, al *quién* mismo. El *ego* se debilita así por una doble heteronomía, de derecho y luego de hecho¹⁸⁸.

Hay que admitir que el efecto de la reducción erótica deja al *ego* desprotegido de toda auto-producción basada en la certeza y en la existencia. Si se desarrolla la pregunta, ¿me aman?, el *ego* se inscribirá para siempre en esa dependencia como su horizonte último, sin restablecer nunca la certeza por la *cogitatio*.

apreciación. En este caso, para que la estima de sí se asiente, es necesario considerar, estimar, que eso es posible, que me pueden asegurar y medir con aprobación, la aprobación que brinda que desde algún lugar eso me sea dado.

Un tercer grado expresa el encuentro entre el aspecto subjetivo y el objetivo del juicio, cuyo lado objetivo es considerar una proposición verdadera, buena, justa, legal, y cuyo lado subjetivo es la adherencia a ella. Un nivel aún más profundo es que el juicio procede de la conjunción del entendimiento y la voluntad (Descartes, IV Meditación): el entendimiento que considera lo verdadero y lo falso, la voluntad que decide, en una palabra, adoptar una posición. En este caso, mi necesidad de ser asegurado además de ser cierto.

El acto de juzgar, en lenguaje kantiano, nace del juicio reflexivo, aquel que consiste en buscar una regla para un caso nuevo (jurisprudencia). En este caso, la reflexión sobre la fragilidad que la certeza no otorga, la regla que “sabe” que sin seguridad, la certeza no pasa la prueba de la vanidad.

¹⁸⁸ Primero se aleja de cualquier auto afirmación, ya se sabe frágil, segundo, depende de un evento productor de la fenomenalidad originaria, en este caso la de la seguridad desde otro lugar que conduce al amor.

¿Se trata en verdad de una desprotección?, o más bien, ¿no será posible plantearse otra alternativa? Porque si fuera así, ya no se trata de una desprotección sino de una adquisición (léase, característica), que sólo como amados u odiados existimos. En eso se nos va nuestro “irnos de alguna manera”, la posibilidad de anticipación de nuestra condición de existentes en un mundo al que fuimos lanzados y en donde tenemos que desenvolvernos en el medio de prácticas sociales que nos hablan de aceptación o rechazo, que nos obligan a mimetizarnos o nos facilitan nuestra iniciativa, según seamos amados u odiados. Se trata todavía de una adquisición poco clara. Algo así como amado en potencia, “la posibilidad de”.

Marion señala que ya ni se trata de ser en tanto amado, sino de que el *ego* se muestre a sí mismo como amado potencial o como amable. Ya no se trata de ser o no ser y que sea esa la cuestión, se trata de responder la pregunta, ¿me aman desde otro lugar?. Es salirse del ser y de la existencia. Más bien introduce al *ego* a un horizonte donde el estatuto de amado u odiado (amable), remite sólo a sí mismo. Es entrar en el reino del amor, donde se recibe de inmediato el papel de poder amar, de ser amado y de deber amar al amado. Se recibe el estatuto de amante.

Lo que se opone entonces al *ego cogitans* es el amante. Cambia la pregunta, ¿soy?, por ¿amado soy?, se cambia de certeza a seguridad. En tanto se es amado se es. El amante no ama para ser sino para resistir a lo que anula al ser, la falta de amor, en otras palabras, la vanidad que pregunta, ¿para qué (sirve ser amado)?, ¿no es mejor la pura certeza de ser?

Desde la reducción erótica nada no-amado o no-amante se sostiene, el *quién* no busca alcanzar el ser por otros medios, certificar su ser, alcanzar un para qué, que sin amor no va a ninguna parte. ¿Qué es el ente (en su ser)?, ya no es la pregunta más antigua que se plantea el amante.

Para Marion, la aporía de la cuestión del ser se debe al hecho de plantearla como pregunta primera. Prefiere que vaya después de la pregunta, ¿para qué sirve?, porque ésta la aflige desde otra filosofía más radical que indaga, ¿me aman en otro lugar? Esta inversión de la actitud natural (naturalmente ontológica, metafísica en este caso) sólo puede ser efectuada por una reducción de otro cuño, la reducción erótica.

Para poder indagar en cómo pone en escena las cosas del mundo la reducción erótica, hay que volver al amante con su pregunta, ¿me aman? Desde ahí es que constata que ningún ente, ningún *alter ego*, ni él mismo, puede tener seguridad ante tal pregunta¹⁸⁹. Todos ellos están

¹⁸⁹ La reciprocidad del *analogon* y del intercambio no resuelven ninguna intersubjetividad en este nivel.

expuestos a la vanidad (a su falta de fundamento). Así, la vanidad se extiende universalmente en el espacio, el tiempo y la identidad.

¿Cómo pasa esto?

Marion coloca al amante en su estatuto originario, pero debe interrogarlo en su utilidad. Para ello debe indagar en los sitios en que el amante se mueve: espacio, tiempo, auto-organización. Esas son las dimensiones del mundo en el que vive. Si todo lo que ha habido, hay y habrá en el universo está dentro del espacio y el tiempo, el amante, como ente, también debe moverse ahí.

Pero bien podría no haber un tiempo entitativo, ni un espacio sustantivo. Podrían haber otras dimensiones temporales de la realidad como formas de relaciones dinámicas entre los puntos reales de un campo, como un modo discurrante de las trans-formaciones estructurales de un sistema en su devenir cambiante como unidad sistemática¹⁹⁰.

Marion dice que la reducción erótica destituye la homogeneidad del espacio.

Si se está en la situación de amante, determinado de arriba abajo por la pregunta, ¿me aman?, ¿dónde estoy?, ¿en el espacio de todos los entes que pueden existir juntos y al mismo tiempo, sin volverse mutuamente imposibles?, o para definir el lugar donde lo sitúa la pregunta, ¿me aman?, hay que poder ponerse en la descripción de una situación ejemplar. Veámoslo con un ejemplo. Me voy al sur a inaugurar un pequeño campo que es depositario de años de ilusiones

¹⁹⁰ Zubiri, dice que el tiempo absoluto como algo independiente de las cosas no tiene existencia...son las cosas las que por ser procesualmente transcurrentes dan lugar a la línea del tiempo (En *El concepto descriptivo del tiempo* en *Realitas II*, Págs. 7 a 47, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976; *Espacio-Tiempo-Materia*, Págs. 11 a 205, Alianza, Madrid, 1996.).

Las cosas son estructuras (espacio) procesales (tiempo).

La temporalidad es, de algún modo, dependiente de la espacialidad, ya que ésta es una dimensión constitutiva de la estructura que puede sufrir transformaciones. Sin estructura, sin forma, no hay transformación posible. La transformación, como proceso dinámico de formación o cambio de un ser, como devenir de una estructura desde una forma a otra, genera un antes y un después en la propia transformación deviniente. El tiempo, como discurrir, es la dimensión procesal de la propia transformación de la misma estructura. Es la transformación la que genera el tiempo de esa estructura, de esa realidad y no al revés. No es que la transformación se dé o suceda en el tiempo, mucho menos que una estructura esté quieta o detenida en el tiempo, el que transcurriría a su alrededor, primero, porque no hay estructuras estáticas, todas son dinámicas, procesos, segundo, porque no hay tiempo en sí, sólo hay tiempo como trans-curso de trans-formación de una estructura real.

Estas dimensiones son (espacial y temporal) relativas a la estructura local de lo real, no universales. Cada campo y cada sistema real tendrían su espacio y su temporalidad. Los seres humanos generamos configuraciones espaciales determinadas por el propio comportamiento respecto del entorno y cada proceso tiene su temporalidad (Héctor Pelegrina, *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2006).

Desde la fenomenología de la donación (Sección III) también se desarrolla una concepción de temporalidad asimilada al efecto del evento en el estatuto del donado (interpelado).

y que en éste se concretó. Como existente, estoy en un lugar geográfico diferente al habitual, lugar de descanso y de retiro espiritual escogido después años de búsqueda. Como ente que usa útiles, estoy preocupado que todo lo relativo a ese lugar opere tal cual lo diseñé (construí una casa en él, contraté un cuidador, sembré,) para que mi ilusión funcione en la práctica (aspectos técnicos como tener una cortadora de pasto, algún animal de trabajo y otro de placer). Puedo ir solo, pero no me hace sentido. Lo diseñé para compartir con otros significativos para mí. Hice un trabajo para incluirlos en mi proyecto. No pude disponer así como así de ellos. Desde ese otro lugar, el lugar en que me son indispensables, me puedo preguntar, ¿me aman? Más, ¿qué o a quién invoco? A lo qué o a quién me saca de la vanidad de mi nueva situación. Es otro lugar, distinto del geográfico (y le da sentido a éste), el que me concierne porque responde, al menos en parte, a la pregunta, ¿me aman? y hace menos vana mi presencia allí, es decir, requiero de las figuras que me interpelan para darle sentido a estar ahí (aunque esté solo circunstancialmente). Si llegué solo, hay otro lugar que está en un “allá” de ahí mismo o de un sitio lejano en el que están mis respuestas eventuales. Es en este sentido en el que ese “allá” no se reducirá nunca a un “aquí”, sino que se remite a un “aquí” más radical, que cumple el papel de ese otro lugar con relación al cual me dejo apresar, en la reducción erótica, por la pregunta, ¿me aman?, espacio heterogéneo donde todos los “allá” no pueden convertirse en otros tantos “aquí”, un lugar que se me hace por primera vez insustituible -no el aquí de un ente, fijo, natural, donde me encuentro como tal, sino el allá preciso y clavado en mí de donde recibo el otro lugar- y muestra que el “aquí” espacial universal en el que habito como ente, me adviene de un “allá” que es el único que me importa y sin el cual no me importarían los entes del mundo (este lugar que sólo es significativo desde la solicitud). No habito, por tanto, donde habitan los entes del mundo, donde estos se amontonan y se despliegan, sino en un “allá” que cumple la función de mi centro y no variará jamás para definir un lugar único que me interpela con la pregunta, ¿me aman?

El amante vive entonces en dos mundos, el de la pregunta ¿me aman (desde otro lugar)? y el del mundo corriente en que habitan los entes y él también en cuanto ente.

Lo mismo pasa con el tiempo, la reducción erótica destituye igualmente la sucesión del tiempo (§ 6).

El tiempo ya no es el orden de los sucesivos, de todos los entes que no pueden existir juntos sin volverse mutuamente imposibles, como ocurre en la actitud natural. Ahí se trata de entes que deben reemplazarse en el mismo lugar pasando de un instante al otro e intercambiando sus instantes, donde todo *ahora* viene de un *antes* caducado y está destinado a convertirse luego en

un *después*, instantes que se intercambian como los entes en el espacio sin ninguna posibilidad de aferrarse a un momento propio, más bien repetirse a cada instante para seguir siendo lo que ya no son. Entes que circulan y circulan en una sucesión indiferente, sin que ningún *presente* se instaure nunca, salvo en el del instante. El tiempo no pasa nunca, nada permanece en el tiempo y éste no ofrece ningún centro.

En la reducción erótica, como enunciamos en el párrafo inicial, reina el acontecimiento (evento) del otro lugar. Este evento se temporaliza en la medida en que adviene como tal, pero lo propio del acontecimiento es que no puede preverse ni producirse, ni mucho menos reproducirse a voluntad. Se impone sin que el ego lo espere, el ego tan solo puede decidir continuar amando y haciéndose amar, pero no puede decidir el momento en que empezará a hacer lo uno o lo otro porque afrontar la pregunta, ¿me aman?, no tiene que ver con la claridad del entendimiento.

Como evento (acontecimiento), el otro lugar le impone al *quién* la postura de la espera. Lo que queda por determinar es la temporalidad de dicha espera. En la vida corriente, la de los entes, el tiempo de la acción, la ocupación o el manejo de útiles, ocurre transformando de inmediato el “no todavía” en un “ahora” y el ahora en un “pasado”, en suma, no deja de pasar y perecer. En la reducción erótica se trata de un tiempo que no pasa por más que el *ego* espere, el *ego* espera, pero todavía no pasa nada, espera y espera a que pase algo. Es una espera que suspende el flujo del tiempo porque no encuentra nada en él que sobrevenga para después desaparecer. En el tiempo de la reducción erótica, sólo dura la espera para la cual nada pasa. Sin embargo, en este tiempo que no pasa nada, pasan muchas cosas: frenesí, miradas compulsivas al reloj, aburrimiento, cansancio, conversación en la que el ego pasa distraído por ella y otras tantas cosas más. Lo que no pasa es lo que el *ego* espera *particular y precisamente*.

Mientras lo que se espera que venga desde ese otro lugar no se haga presente, es decir, entre en el campo de visión del *ego*, en tanto no haya “llegado” desde ese otro lugar propio hasta él, en tanto no haya “pasado” aquí y ahora, no habrá “pasado” nada porque no ha “pasado” por aquí transformando ese lugar “allá” donde el *ego* está en un “aquí” de pleno derecho. Paradojalmente, en este caso, el espacio ordena el tiempo; el sentido externo manda el sentido interno; sentido externo de un espacio no espacial, el de la reducción erótica, que decide en última instancia sobre el sentido interno, el tiempo o el “ahora” de la reducción erótica.

La temporalidad de la espera se efectúa mediante el evento¹⁹¹. Es el evento el que le llega a un solo destinatario desde un allá a un aquí. El tiempo es entonces la extensión del acontecimiento que le viene al *quién* desde el exterior, desde otro lugar y le sobreviene.

Se trata entonces de una temporalidad que no se define como la extensión del espíritu, sino sobreviene desde el evento que interpela a un *ego* que espera un todavía que no se hacía presente, y sólo cuando el evento se presenta, el tiempo se presenta como el “ahora” de la reducción erótica.

Cuando pasa algo que adviene como un evento que sobrevive a la reducción erótica, ocurre lo esperado, pero imprevisto, efectivo sin una causa precisa, provocativo, pero no reproducible, único, pero inmemorial. El presente finalmente se cumple como un presente dado (donado), como un presente recibido que libera del futuro doloroso e impreciso de la espera. Presente dado que desborda la presencia y realiza ese instante presente. Concede el primer presente. Cuando esto ocurre, al fin pasa algo. Se trata de un don del presente preciso, que vino desde ese otro lugar, y que comparten todos aquellos que comparten la misma espera.

Lo que comparten es una ausencia precisa que preside el advenimiento del tiempo presente, pues nada ha ocurrido aquí y lo que se espera que ocurrirá viene desde otro lugar y sobreviene como un imprevisto (ya sea un nacimiento, la llamada de una mujer, el gol del partido que veo con nerviosismo o el número del bus que se asoma a lo lejos). Cada espera selecciona y esa selección nos distingue por aquello que esperamos más que por lo que somos. Lo que somos nos muestra en las diferentes actitudes con que esperamos y nos diferencia de aquellos que no esperan o esperan otra cosa. Lo que importa es la espera de ese otro lugar para cada cual, pues es lo que nos temporaliza y nos identifica en lo que debe pasar para cada uno y nos dice a cada cual quienes somos. Cada espera es individual y de “eso” ausente (rostro, noticia, carta, aviso, etc.) que se desdibuja si no estamos en la reducción erótica, por ejemplo, cuando estamos abocados a las presencias disponibles de los entes que se tienen que administrar sin pérdida de tiempo. Cuando no estamos en la reducción erótica, el otro lugar se disipa para no perder el tiempo, para permanecer en lo permanente.

La espera del otro lugar que debe suceder determina, a partir del futuro de su advenimiento, el único presente que tolera la reducción erótica, donde lo dado toma el relevo del presente permanente, donde sucede el llamado lanzado por el otro lugar y donde la espera del otro lugar que acaba de pasar, determina finalmente un pasado conforme a la reducción erótica, de allí la

¹⁹¹ Ya desarrollado en la Sección III.

posibilidad de un pasado definitivo (los momentos en el que el llamado ya ha resonado e hizo presente su don).

En la reducción erótica, el advenimiento del acontecimiento que forma el presente determina finalmente un pasado conforme a ella y la posibilidad del luto de todo otro lugar y la renuncia a la espera como tal, como no esperar más nada de la vida.

Se destaca aquí la gratitud, la fidelidad de lo recibido, el vivir conforme a la respuesta de la pregunta, ¿me aman?, contestada en forma positiva, la resonancia del evento y la presencia del regalo que trajo consigo.

Marion prosigue, señalando que la reducción erótica sanciona la clausura de la espera, no atesora lo ya dado, sino que hace el duelo por toda posibilidad de un nuevo advenimiento, no conserva los presentes caducados, sino que cierra el porvenir. El pasado no conserva el presente bajo la forma del pasado, como un patrimonio, sino que sanciona la ausencia, la ausencia de la espera, la ausencia erótica. Pues un amor no se torna caduco cuando desaparece el amado, sino cuando desaparecen la necesidad y la misma ausencia del amado, cuando la misma falta llega a faltar.

No atesora lo ya dado, lo agradece y lo cuida, lo devuelve como amor y gratitud, no espera más en su felicidad.

El pasado entierra a los muertos y ese pasado quedará definitivamente caducado si el otro lugar ya no puede esperarse, pero seguirá siendo eventualmente provisorio durante el tiempo en que una nueva espera pueda aguardar el retorno de una ausencia todavía por venir. La nostalgia abre la posibilidad, el recuerdo puede alimentar la espera, lo superado puede suscitar un nuevo pasaje de aquello que pasa. La historia, en la reducción erótica, dura tanto tiempo como yo espere.

El vaivén del *ego* que vive en la certeza y el que vive en la posibilidad coexisten de un modo conflictivo que será necesario desarrollar más adelante.

Así, el futuro de la reducción erótica se define como el tiempo de la espera del otro lugar, en que nada pasa; el presente como el tiempo en que el otro lugar sucede (pasa) y hace el presente con su pasaje; el pasado, como el tiempo en que el otro lugar ha sobrepasado el momento de su presente y abandona nuestro tiempo al costado del camino, cuando se aleja.. En todos los casos, el tiempo se despliega con la modalidad de un acontecimiento, como el arribo imprevisible de otro lugar, cuya fecha y hora nadie conoce y cuyo presente sólo puede darse como un don inesperado e inmerecido. Según su carácter de advenimiento, el otro lugar nunca se constituye

como el fenómeno de lo común, regido por el punto de vista, supuestamente dominante de un *ego* trascendental, sino que se da por sí mismo, como una imagen deformada que impone a quien lo espera, la particularidad del que puede ver su llegada y recibir su presente. Para eso es preciso encontrarse aquí y ahora, o sea, “allí” donde el otro lugar decide llegar y cuando lo decide. Es necesario entonces no sustraerse a la contingencia del advenimiento (contingencia de primer orden) y de la espera, porque cuando venga, lo hará como evento (contingencia de segundo orden). Habito cuando espero lo que pueda advenirme desde otro lugar y sin lo cual ningún presente ni pasado me importarían

Estar abierto es una condición de posibilidad que se dará sólo en la aceptación de la reducción erótica, que espera la llegada de un evento imprevisto que viene de otro lugar y me determina temporalmente, destituyendo toda identidad de uno consigo mismo que se funde en el pensamiento sobre sí.

¿Qué soy cuando me hallo en la situación de preguntar, “¿soy amado?”? (§ 7), se pregunta Marion.

Sé lo que no soy:

No soy ese ente que es en la medida en que representa su existencia en palabra o en pensamiento. Porque esa certeza no me libra de la vanidad, que ya no requiere certeza sino seguridad que me viene desde otro lugar (§3). Al decir, ¿me aman?, no sé quien soy, pero al menos “sé donde estoy”, “aquí”, donde me planteo la pregunta, donde experimento la vanidad, donde me sobrevendrá el llamado que llega desde otra parte. Estoy allí donde me afecta lo que me incumbe, donde yo me afecto a mí mismo, donde me siento tocado, afectado y alcanzado, interpelado.

Al plantearme, ¿me aman?, me descubro en la situación de quien se expone al impacto y al tacto de una afección. Si la respuesta es sí, quedo afectado en lo más íntimo; pero si es no, puede que me pase lo mismo; por lo que cualquiera sea la respuesta, me descubro afectado en cuanto tal (ya no soy el ente que finjo ser por el pensamiento, sino que soy allí donde me encuentro, donde me afecta otro lugar posible). Soy un “allí” donde se pueda amarme o no amarme, no un “allí” donde ser.

Habrá que definir ese “allí”, donde el otro lugar me alcanza. Se puede identificar ese centro como un lugar privilegiado, conocido por el nombre de carne, carne como opuesto a los cuerpos extensos del mundo físico, no sólo porque toca y siente, sino *porque no toca más que sintiendo*. La carne no puede sentir nada sin sentirse ella misma, sentirse que siente y sintiéndose sentida

(sentirse sintiendo)¹⁹². No es posible ponerse a distancia de la propia carne, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella. Al adquirir mi carne me quiero a mí mismo (al asumir mi carne, me enamoro de mí mismo). El ser humano se hace carne fraguándose, solidificándose en sí mismo y en tanto cual (auto-organizándose), para alcanzar por primera vez el lugar que es, el “aquí” donde será posible que sea alcanzado para cualquier otro ente del mundo. El ser humano es allí donde lo expone su carne, adonde lo asigna la pregunta, ¿lo aman?. La hechura de carne asigna la ipseidad¹⁹³.

Me sigo pensando cuando me hago carne, pero ya no de acuerdo a la modalidad de la representación y del entendimiento, sino a la del sentir, con una inmediatez que anula la distancia propia de la representación y de un modo inverso al que emplea el pensamiento bajo la modalidad del entendimiento¹⁹⁴.

La asignación de un “aquí” irreductible de la hechura de carne del ser humano (en rigor de una “allá”), sólo lo autoriza para un habla que lo individualiza hasta la última ipseidad.

Cuando digo, ¿me aman?, como una pregunta entre muchas, como ¿quién soy?, ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, ¿qué es el hombre?, ¿cómo ganarme la vida?, ¿cómo ser feliz?, etc., la hago como la pregunta que me libera a mí mismo y en la cual experimento a fondo mi hechura de carne, me brinda mi “aquí” (mi “allá”).

En suma, Marion señala: en el horizonte de la seguridad, y dicho en primera persona para hablar desde la reducción erótica,

“descubrí que la duda (§1-2) requiere nada menos que de la seguridad sobre mí, en mi pasividad originaria; y que dicha seguridad sólo era posible obtenerla desde un lugar distinto de mí (§ 3). Después tuve que admitir que la pregunta más radical era, ¿me aman desde otro lugar?, y no, ¿soy al pensar?(§ 4). Puesto ante tales cuestiones es importante no responder con premura pues me pone precisamente en cuestión. Sólo cabe esperar una respuesta que se me impone como un acontecimiento, si es que me llega, como un advenimiento no previsto que se presenta como una imagen deformada que me dice que la tome en cuenta aunque haya decidido por mí sin mí. Debo evaluar lo que me da, cuando me da nada más que su pregunta sin respuesta, y así notar que me asegura un lugar en el espacio (un aquí irreductible) (§ 5), luego un presente dado en el tiempo (§ 6), por último la carne en la cual captar mi ipseidad (§ 7).

¹⁹² Tal como se desplegó en Capítulo 3 de la Sección I.

¹⁹³ El enigma del fenómeno del cuerpo propio puede ser recorrido también como lo hace Ricoeur en *Sí mismo como otro*, Págs. 154 y ss., a través de los comentarios que distinguen al agente del paciente, a la diferencia entre el obrar y el sufrir, y a la unión mediante la identidad narrativa, de un relato que une al agente y al paciente en el enredo de una historia de vida.

¹⁹⁴ Pretensión de que sus razones o argumentos puedan comprenderse tanto por cualquier receptor como por cualquier emisor, es decir, puedan no individualizarse).

Pero ninguno de los datos anteriores me pertenece ni proviene de mí. Llegan y me alteran en el mismo instante en que me apropián en mi facticidad irreductible. La seguridad que busco, en tanto sobrepasa toda certidumbre, sólo puede advenir de otro lugar, nunca de mí.”

De este modo, Marion da por concluida su Primera Meditación.

Marion inicia la Segunda Meditación con el desarrollo del odio hacia sí del *quién* a través de la búsqueda exterior de seguridad que se manifiesta infructuosamente en un giro del amor hacia sí mismo y la ilusión de perseverar en su ser. El resultado será, sin embargo, un desembarco en el odio y la venganza, evidenciándose así, la aporía de la seguridad.

La pregunta, ¿me aman desde otro lugar?, me asigna sin retorno a depender de lo que no puedo controlar, ni provocar, ni siquiera considerar; otro distinto a mí, eventualmente un prójimo para mí, una instancia ajena, que no sé de donde viene, pero que en todo caso, no depende de mí. De lo que se trata es de que el pedido de seguridad me exilia definitivamente fuera de mí¹⁹⁵.

La búsqueda de seguridad me liga a la exterioridad y hace estéril la certeza. Y aunque la obtenga a través de ser amado, me revela una falla primordial, la dependencia afectiva de otro lugar. Aparece el principio de que “yo soy, pero estoy en falta”.

Algo me falta para constituirme como ser humano y eso que me falta no me lo puedo otorgar yo mismo en este estado de la reflexión, dependo de que me amen desde otro lugar, que me hagan un lugar desde donde ser afectivamente para desplegar mis potencialidades más allá de pensar y de ser un ente cierto que existe.

La descalificación de la existencia que hace la vanidad al preguntar, ¿para qué sirve todo eso cierto?, debe admitir una salida, la de una alteridad originaria que deja al *quién* seguro sólo a partir de la exterioridad. Se trata de una contradicción a la que tenemos que aferrarnos, señala Marion.

Si se hace la pregunta por la posibilidad de ser amado desde otro lugar, la dependencia del *ego* lo aleja de ser el principio de sí mismo, salvo que asegure ser él mismo el que se ame a sí, pues nadie está más cerca de lo uno que uno mismo. Esta postura de inmanencia extrema revela lo tangible y espantosa de la soledad que provoca la reducción erótica, pues descubre al *quién* reducido a su yo más puro. Se trata de algo que no se puede negar como posibilidad. Podría ser incluso el ideal implícito o reivindicado de la sabiduría de los filósofos: alcanzar la propia alegría por uno mismo, autosatisfacerse, bastarse a sí mismo. Alcanzaría con dejar de lado las

¹⁹⁵ De ahí el nombre de su parágrafo § 8, ‘la distancia y la contradicción’.

pasiones externas, admirar el buen uso del libre albedrío, adherir a la necesidad universal hasta el punto de apropiarse de ella, porque siempre se trataría de amarse a sí mismo.

La invocación de conocerse a sí mismo como ambición milenaria, invoca la no dependencia, y a falta de amarse a sí mismo, al menos el *ego* aprende a soportarse.

Marion señala que toda la empresa de la filosofía consiste tal vez en pretender que el paso de la reducción epistémica a la reducción erótica siga siendo buena.

El retorno a sí uniría el punto de partida con el final del trayecto; el yo iría de sí mismo hacia sí mismo; el solipsismo de la conciencia aseguraría sin transición la autonomía, hasta el amor a sí mismo.

Hasta la sabiduría popular avala el aserto anterior cuando expresa que no hay mayor deber que el de preocuparse por uno, procurar satisfacer los deseos, la salud del cuerpo y del espíritu, conseguir buenas condiciones de vida y hacer innecesaria la pregunta por la utilidad de la pregunta, ¿para qué sirve? de la vanidad. Al revés, se trataría de cuidar de uno mismo, nadie lo haría mejor, incluso se trataría de un deber moral cuya máxima se expresa en el “cada cual para sí”. La dificultad se presenta cuando no se puede. Ahí sólo queda la identificación con ídolos a los que imitar, pues ellos sí se supone que lo logran.

Si se admite esta posibilidad y se obtiene consenso en este punto, ¿por qué seguiría necesitando que me amen desde otro lugar, que otro me ame y me asegure que soy amado, siendo que yo mismo me amaría?

Para Marion, el problema aparece cuando hay que temporalizar la interrogación. Decir “me he amado a mí mismo” o “me amaré a mí mismo”, provoca cierto malestar. ¿De dónde viene ese malestar? Más allá de la fórmula neutra y posible, si la aplicamos a un actor real, ¿quién podría decir con sentido y conciencia “me amo a mí mismo”? Incluso ¿Cómo podría verificar su significado? ¿En qué consistiría el acto de realizar tal cosa?

Si lo colocamos en pasado y en futuro, ¿qué hice que ya no hago más en este momento o qué haré que todavía no hago? Al tratarse de mi relación conmigo mismo, una relación de identidad inmediata, ¿cómo puede no ser permanente, cómo he podido suspenderla o iniciarla?

Cabría decir que el amor a sí mismo puede proclamarse, pero no puede ser efectuado.

Sostener el amor a sí mismo en forma permanente es lo difícil pues basta un titubeo para que toda la estantería de seguridad se derrumbe, y cuando esto pase, ¿a qué apelaré para volver a empezar? Si lo llegase a lograr nuevamente, ¿cómo estar seguro de que esta vez se mantendrá? Son los engaños con que la temporalidad me sale al paso.

La frágil evidencia que sostiene un amor a sí mismo, recibe aun una nueva argumentación en su contra (§ 9).

¿Cómo un yo puede duplicarse, como lo requiere la ambición de asegurarse desde otro lugar, pero seguir siendo el mismo, como lo exige la intención de amarse?

Si tengo que amarme a mí mismo tengo dos opciones: o se trata de un solo yo o se trata de dos yoes diferentes.

Si se trata de un solo yo, ¿cómo podría separarse de sí mismo para asegurar desde afuera a ese yo, que debería entonces volverse distinto de sí?

En el caso de un yo (alguien) diferente al sí mismo, ¿cómo ese otro yo me puede asegurar que me ama, dado que en hipótesis aparecería como un no-yo? Es lo que pasa entre un yo trascendental (que piensa, ve y sabe, pero no se deja ver ni conocer ni siquiera pensar) y un yo empírico (sujeto mudo, del cual se habla sin escucharlo), propio de la aporía de la metafísica, donde el yo trascendental precede al yo empírico con toda la magnitud de su representación y nunca puede identificarse con él; porque si bien la representación le permite al *ego* dominar lo que conoce, se ejerce en primer lugar sobre él, su extraño más próximo, algo que se vuelve absurdo en el orden del amor, al menos por tres razones:

Si no puedo duplicarme, el otro lugar es algo decisivo en el amor que pregunto para mí; lo mismo ocurre con la temporalidad, pues no puedo precederme, son las figuras afectivas tempranas las que permiten que yo viva porque me respondieron la pregunta de ser amado desde ese otro lugar hasta que yo la hice visible, la acepte o la rechace; tampoco puedo darme a mí mismo un amor que me supere a mí mismo como dador; finalmente la distancia de ese otro lugar hay que recorrerla efectivamente en la dramática del amor.

La imposibilidad de amarse a sí mismo puede seguir siendo objetada como algo meramente formal. Se puede incluso decir que no se sostiene frente a un hecho denso y elevado a la categoría de principio por la metafísica y que es que cada cual para sí ama en primer término a sí mismo y lo ama infinitamente (§ 10).

Es corriente observar que se ama al más próximo y que el amor por sí mismo es de otra índole, no compiten, más bien los hace posibles. Amo a otros porque me amo, doy lo que ya tengo y conservo

Me amo en mi ser para hacerme posible a mí mismo y a todo aquello cuya condición de posibilidad tiene en su centro a un yo: conversaciones, intereses, afectos, intercambios, es decir,

todo aquello que hace posible una intersubjetividad que está abierta para el amor que en primer lugar me tengo a mí mismo. Ninguna ética podría decir nada en contra de ello, señala Marion.

Admitamos entonces que sea válido que yo me ame infinitamente a mí mismo. Este dato lo podemos considerar, asimismo, como un desarrollo de la circularidad del *ego cogito*: me apego a mí, y mediante el yo, me muestro como infinitamente próximo al punto de armar una pertenencia. De dicha pertenencia originaria, se deduce la adhesión de cada uno a sí mismo-cada cual para sí. Ese amor a uno mismo se impondría como el primer amor posible, el amor a lo propio, el amor propio. No se discute el egoísmo originario y cualquier doctrina del amor, aun siendo altruista, comienza por él.

Pero sería posible un sentido más radical, la del reflejo de la conciencia de una reivindicación más originaria (no psicológica, sino óptica), la de perseverar en su ser (exigencia que condiciona de otro modo, la exigencia del ente en cuanto ente). Ningún ente puede ser sin esforzarse incondicionalmente para seguir siendo (*conatus in suo esse perseverandi*). Ser siempre requiere seguir siendo, cueste lo que cueste. Poco importa que persevere en mi ser de un modo más o menos activo o más o menos pasivo¹⁹⁶, lo esencial consiste en que sea, que mi yo sea.

Así, el amor a sí mismo reflejaría dentro de la conciencia y su representación del deseo una exigencia trascendental, la de que para amarse a sí mismo hay que perseverar más esencialmente en “su” propio ser.

¿Para todo ente, el ser exige perseverar en el presente o para alguno habrá otra temporalización? Nos lo preguntamos porque para el ente que en cada caso soy yo, un yo insustituible, ¿basta la presencia, incluso radicalizada como perseverancia, para enunciar el modo de ser apropiado; para que se reduzca, sin más, al esfuerzo trivial para perseverar en la presencia?

Admitiendo que el *ego* persevera tanto como se quiera, ¿qué más será o sabrá sobre sí mismo en tanto que *ego* por ese simple modo de ser?

Nada, pues para un *ego*, ser no consiste solamente en prolongar su efectividad, sino permanecer abierto y por una posibilidad, proyectándose en el futuro imprevisible. Para mí, como vivo, ser no significa perseverar, sino instaurarme en la posibilidad.

¹⁹⁶ Jaspers en su libro *Las concepciones del mundo*, Págs. 81 y ss., hace una fina descripción de las actitudes activas y pasivas como parte de la tendencia del *ego* a conocer sólo “actitudes”, “puntos de vista” y comportarse con ellos de una manera contemplativa, analítica, caracterizadora.

¿Qué ocurre con el ser cuando se trata ahora de mí en la reducción erótica, por ende expuesto a la pregunta, ¿me aman?, ¿qué me importa la perseverancia en mi ser, qué me importa el mismo ser, cuando toda la cuestión del ser está puesta entre paréntesis?, cuando ya no se trata de ser, sino de defender a ese ser contra la pregunta, ¿para qué sirve?, que lo derrumba, ¿cómo el ser, aun perseverando, podría darme seguridad, cuando se trata de asegurar a ese mismo ser contra la vanidad, cuando se trata de asegurarme que me aman?, ¿cómo podría decidirme a ser, si el ser no me resultara, en primer lugar, amable?¹⁹⁷.

Dado el ser, ¿acaso un amante debería amarlo necesariamente, y amarlo para sí, como adecuado a título de amante?

Nada es menos seguro. Un cuerpo físico, un ente del mundo, un objeto, no tienen que decidir si merecen ser y si pueden perseverar en su ser elemental, lo hacen simplemente porque no pueden elegir. Yo tengo que decidirlo, para perseverar en mi ser, yo debo primero querer ser, y para ello, amar ser. Y no puedo hacerlo por mucho tiempo si no obtengo una respuesta positiva a la pregunta, ¿me aman? Pues no solo el *conato* no responde a la pregunta, no sólo la da por resuelta, sino que ni siquiera la escucha, preso en la actitud natural.

En el régimen de la reducción erótica, la pregunta, ¿ser o no ser?, pierde su evidencia y su primacía, de manera que la respuesta que aporta el *conato* ya no tiene pertinencia alguna porque ni siquiera escucha la interrogante, ¿me aman?, porque retrocede ante la misma reducción erótica.

Todavía otra pregunta, ¿puede el *conato* asegurarme contra la vanidad de ser y resistir a la interrogación de si me aman desde otro lugar, lo quiera o no lo quiera? (§ 11).

Una hipótesis la daría la justificación siguiente: persevero en el ser porque se trata de una necesidad que determina la manera de ser del ente que soy. No soy la excepción a un principio válido igualmente para el átomo, la piedra y el animal por el hecho de que soy. No puedo dejar de esforzarme para ser. En suma, como una bestia o como un entendimiento, de todas maneras perseveraré, “sostendré”, me aferraré a la presencia hasta el último presente posible.

¿Es así? Si lo fuera, ¿hasta dónde debería descender en el ser para satisfacer incondicionalmente tal principio de perseverancia? ¿Hasta la desgracia, hasta la indignidad, hasta la animalidad, hasta la vida vegetativa o hasta qué abyección? ¿No tendré en verdad que elegir frente a esa degradación anunciada, suspendiéndola para seguir siendo yo mismo? ¿Puede

¹⁹⁷ Porque puedo considerar no amable a mi ser y no perseverar en él, dejando de atosigar a los demás conmigo.

el *conato* imponerme que me dedique a la inhumanidad, perdiendo en suma las razones de ser para conservar el ser? Hasta el suicidio podría volverse, no sólo un deber para mí, sino la única vía para identificarme con lo que debo ser.

Más vale no perseverar en el ser antes de ser cualquier cosa y a cualquier precio.

Pero supongamos que la perseverancia en el ser no me haga perderme a mí mismo, en ese caso, la tal perseverancia me revelaría que yo no cuento para nada, para nadie, ni siquiera para mí. En una palabra, perseverar en un ser que se obstina sin mí, ¿sigue siendo perseverar en el mío? Para mí, que me pregunto, ¿me aman?, incluso perseverar en mi ser me resultaría de una vanidad indigente, ¿qué tengo que ver con esa trivialidad, la de perseverar en un ser que no ama o al que no aman, que no tiene que amar ni que hacerse amar, porque no tiene nombre alguno ni individualidad alguna?

Pero puedo todavía libremente querer perseverar en mi ser, ¿se puede? Si la voluntad supone el ser y no lo ocasiona, maneja sus modos, sus figuras, sus orientaciones, pero lo produce, ¿qué significaría una proposición como “querer ser” o “querer perseverar en su ser”? Sin duda que nada, un sin sentido.

Queda aun la opción de desearlo. Pero, ¿qué significa entonces consentir perseverar en su ser, sino amar ser, por lo tanto, amar seguir siendo? Si resurge ese término, amar, ¿no volvemos a la aporía inicial: no puedo amar ser sino cuando esa resolución resiste a la pregunta-¿para qué?- inevitable en la reducción erótica?

Renunciamos entonces a esos dos puntos de partida ilusorios, el amor de uno por sí mismo (§9) y la perseverancia en su ser (§10 y 11) porque sencillamente no podemos ponerlos en práctica, es decir, por una imposibilidad que los tornaría inaplicables.

Queda por enfrentar la peor cuestión.

Nada es más evidente que el amor a sí mismo y la perseverancia en su ser, al menos en la actitud natural, pero en la reducción erótica, ambos aparecen como contradicciones lógicas, o mejor dicho, contradicciones eróticas.

Marion establece la tesis exactamente opuesta: nadie puede amarse a sí mismo porque cada cual encuentra para sí en sí mismo, y de un modo más original que el supuesto amor a sí mismo, el odio a sí mismo.

Proclamo mi amor propio justamente porque no puedo realizarlo solo. Lo reivindico en voz alta precisamente para ocultarme que no he accedido a ello. Por lo tanto, el primer paso, la

simple reivindicación del amor de cada uno por sí mismo, realiza el resentimiento en su fondo más terrible: el odio a sí mismo.

Reivindicar el amor a uno mismo revela la clara conciencia de no poseer un amor sereno hacia sí mismo, de no merecer un amor infinito porque cada cual conoce mejor que ninguno que es finito y aunque lo ignorase, reivindicar el amor hacia sí mismo es una prueba de que le falta, si el amor fuera infinito no haría falta ni proclamarlo.

En el centro del *quién*, la reducción erótica hace aparecer su inseguridad y la imposibilidad del amor a sí mismo en términos lógicos y efectivos. Prueba de esto es el castigo a sí mismo al verse decepcionante, desfalleciente o lamentable. Se trata de un odio como desprecio hacia sí, un odio de la propia nulidad. El que lo niegue actúa como Dios o como bestia, dice Marion. El odio a sí mismo se impone así como la última tonalidad afectiva del *ego* en el régimen de la reducción erótica.

Un segundo paso consiste en la injusticia.

El *quién* pretende establecer entre dos términos inconmensurables una ecuación: finitud del yo asegurado por infinitud de un amor que se la brinda. Se trata de una paradoja, pero no de un absurdo. Cuando se trata de responder a la interrogante, ¿me aman desde otro lugar?, nada más lógico que la injusticia; que lo finito reclame lo infinito como lo que se le debe. La simple pretensión de amarse a sí mismo no puede efectuarse sin injusticia, pero nada es menos injusto que esa injusticia, pues ¿quién se contentaría con un amor finito? Injusticia lógica, racional, inevitable, pero injusticia justa.

De donde se desprende un tercer paso, el de la mala fe.

La mala fe se vuelve la única actitud razonable, por insostenible que vaya a revelarse finalmente. Pues, nadie alimenta menos ilusiones sobre mí que yo y no se trata de mentirle al otro, sino de mentirme a mí mismo, a fin de dejar abierta la posibilidad de ser amado, por mí mismo o desde otro lugar a aquel a quien más desprecio: yo. En ambos casos, aquel que me amara debe al mismo tiempo saber y no saber quien soy.

Para amarme a mí mismo, debo pues no reconocer lo que, sin embargo, soy para mí: odioso. El conocimiento de uno mismo no solamente no va acompañado por el amor a uno mismo, sino que lo impide, al menos en la reducción erótica.

Dicha inadecuación inevitable, nos lleva al cuarto paso: el del veredicto.

Me hallo en una situación lógica y psicológica insostenible. En algún momento será preciso que mis defensas cedan y renuncie a amarme a mí mismo y también a pretenderlo. De hecho,

todos los que acceden al estatuto, todo *quién* que llega a entrar en la reducción erótica, experimenta más de una vez en su vida el odio a sí mismo. Es una manera de hacerse justicia.

Me hago justicia dos veces al renunciar a amarme a mí mismo: no amo a ese yo que no lo vale, pero también me justifico por no amarlo; incluso le devuelvo al mundo su pureza que mi reclamo injusto de hacerme amar infinitamente había alterado, en función de mi nulidad.

Al odiarme, aunque sea con benevolencia, intento anular el influjo de la reducción erótica sobre mí para que quede todavía mi *ego* y su eventual certeza óptica. En adelante podría estar eximido de amar porque ya no puedo hacerlo. Y mi odio por mí ya no atestiguaría ningún amor frustrado.

Sin embargo, ese equilibrio de la indiferencia no dura mucho. No sería cosa de no amar ni de no odiar (§ 13), sería cosa de venganza.

El odio a sí mismo sigue refiriéndose a la pregunta por el amor desde otro lugar porque ese odio remite a la imposibilidad de hacerlo amar desde otro lugar y a la imposibilidad de hacerlo por sí mismo. Aparecería la imposibilidad del amor dentro de él. Se produciría una reacción en cadena con el otro, es decir, aparece el odio por el otro. Esta reacción también se da en cuatro pasos o estadios, dice Marion, que son continuación de los anteriores.

El primer (quinto) paso, se hace la pregunta: ¿Cómo llego a este paso cuando ya no necesito a ningún otro para no amarme y me alcanzo solo para odiarme? Además en este punto, no tengo ningún acceso pautado hacia el otro, ni motivo alguno para odiarlo, salvo que aparezca otro al que todo le sale bien. La ilusión vuelve a aparecer bajo el disfraz de la justicia, pues la reivindicación del amor a sí mismo no tiene derecho a triunfar en nadie más, ¿por qué él y no yo?, o bien, si yo no le merezco, él tampoco. Tengo derecho tanto como él aun cuando no tenga en verdad ningún derecho.

A pesar de todo voy a amarme, al menos por defecto, trasladando al otro el peso del odio a mí mismo con el fin de hacerlo soportable, por un tiempo al menos.

En el segundo (sexto) paso, el otro entra por primera vez en escena, pero entra como un ladrón y desvía hacia él parte o la totalidad de mi odio a mí mismo.

Muy razonablemente llego al hilo conductor de mi intención, tener acceso por primera vez al otro; y aunque sólo sea con la figura del primer ser odiable, no deja de ofrecer el primer rostro posible del otro lugar, muy buscado y hasta ahora inaccesible.

¿Qué encuentro? De manera absurda, al segundo ser odiable después de mí.

Así se efectúa el pedido contradictorio por excelencia: pedirle a quien sólo puede odiarme que me ame, por primera vez, desde otro lugar. Contradictorio, pero no insensato, el otro aparece como aquel que odio y que debería amarme, al que quisiera amar cuando me odia, y que me libera, al menos en parte, del odio hacia sí mismo.

Ese otro al que amo y odio al mismo tiempo, parece un fenómeno paradójico; pero dicha paradoja encuentra su razón en mí, pues surge de mi entrada original en la reducción erótica. El otro reproduce esa contradicción original en términos de paradoja fenoménica y ese otro no podría reflejarlo en propiedad si no fuera un espejo demasiado fiel de mi odio (amante) hacia mí, hacedor del amor impropio (odioso) hacia mí, en suma, como mi perfecto ídolo, espejo invisible de mí mismo.

Por supuesto, ese primer otro en el tercer (séptimo) paso, no puede más que desestimar mi solicitud de amarme, debe terminar odiándome, me odia, manifiesta que no se trataba sólo de una incapacidad mía, sino en verdad de una impotencia objetiva, reiterable en todos y en cada uno.

Finalmente, nos queda la adquisición más decisiva, y es el cuarto (octavo) estadio, odio ese otro lugar, finalmente efectivo con su odio hacia mí. Así como ha vuelto hacia mí su odio hacia sí mismo, vuelvo hacia él mi odio a mí mismo y su odio por mí. Odio al otro, a los otros por las mismas buenas razones que ellos lo hacen conmigo: porque su pretensión obtusa de que los amen desafían toda justicia; porque su tentativa ridícula de amarse cada cual por sí mismo se revela irrealizable; porque su odio hacia sí mismos me espanta y me aburre; y porque no tienen acceso a mí más que por el odio que les tengo y les devuelvo. En ellos y en mí, el amor propio se muestra impropio tanto para amar como para hacerse amar. El amor propio sólo sirve al odio recibido o dado. Todos nosotros sólo disponemos de una misma seguridad y un único acceso a cualquier otro lugar: el odio que nos tenemos recíprocamente. Extraña, pero necesariamente, el *conato*, en su aparente evidencia, se vuelve contra sí mismo.

La reducción erótica se impone en la medida que no busco tanto una certeza como una seguridad. Sólo entonces puedo escuchar la pregunta, ¿me aman desde otro lugar?, e indagar sobre ese otro lugar. La vía más segura, amarme yo a mí mismo, sólo ha provocado el odio hacia mí, y después, el odio del otro hacia mí, después por mí. El amor que empezó como un amor a sí mismo (imposible) desembocó, por el odio a sí mismo (efectivo), en un odio del otro (necesario). Si pretendo amarme o hacerme amar, al final me odio y me hago odiar. Por lo tanto, la seguridad del otro lugar permanece inaccesible (§ 14).

La vanidad finalmente prevalece. Sigo siendo ópticamente cierto, pero la reducción erótica en este estadio descalifica mi ego.

El hecho de emprender la búsqueda de la certeza y de llevarla hasta su conclusión, la seguridad, y por ende, plantear la hipótesis del amor de cada uno por sí mismo basta para terminar conduciéndome al odio de todos hacia todos y de cada uno hacia sí mismo. Vaya aporía.

¿Qué solución queda? Cambiar el punto de partida o romper la concatenación.

Si partimos por lo segundo, ¿no podrían unirnos igualmente, al otro y a mí, la simpatía, el respeto y la compasión?

No, porque no se trata de describir, como psicólogo o sociólogo, posibles relaciones entre humanos, ni alguno de los sentimientos que podría abrigar respecto de mí, como ocurre en la actitud natural, sino de considerar con el mayor rigor posible el estatuto de la certeza; porque no me asegura contra la vanidad; porque deja afuera la posibilidad de amor desde otro lugar¹⁹⁸.

En la reducción erótica y sus requerimientos, no puedo exigirle al otro que me ame, así como no puedo prometerme de que me amaré a mí mismo¹⁹⁹.

Dado que no podemos romper la concatenación, ¿podemos modificar el punto de partida?, ¿por qué no atenerse al criterio de la certeza sin pedir además una seguridad desde otro lugar? O bien, si creemos que debemos superar la certeza de los objetos hacia una seguridad para el ego, ¿por qué no basarla también en la conciencia de sí o en cualquier otra actualización de mi propia existencia?

¿Por qué imponerse una nueva exigencia, o si nos la imponemos, por qué recurrir a un nuevo principio?

Dado que la aporía sigue íntegra y no impide ir más allá del odio de todos por todos y de cada cual por sí mismo, habrá que enfrentar la vanidad sin otras armas que esta doble amenaza.

La Tercera Meditación plantea la cuestión crucial del estatuto del amante y su avance. Se trata de un pasaje que me permitirá, más adelante, plantear la distinción entre gratuidad y justicia.

¹⁹⁸ Ricoeur en su libro *Amor y justicia*, Págs. 18 a 20, describe la diferencia de las modalidades afectivas del amor en términos lingüísticos en vez de psicológicos invocando a Scheler y su libro *Esencia y formas de la simpatía*, (traducción de José Gaos), Págs. 127 y ss., Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.

¹⁹⁹ Marion desafía a demostrar a aquel que pueda mostrar que el otro debe amarme, como asimismo a aquel que pueda mostrar que yo puedo amarme a mí mismo (desde otro lugar y hasta el infinito).

Cerrado el camino anterior que ha llevado al odio de cada cual para sí contra el fondo del odio generalizado cuando el *quién* se pregunta si le aman desde otro lugar, todavía puede no acceder a que primero le amen, es decir, habría que acceder a una demanda más originaria y radical. (§ 15).

Hasta ahora, la pregunta, ¿me aman desde otro lugar?, la asumimos como una vía a la reducción erótica porque aísla la seguridad frente a la vanidad y la opone en forma clara a la certeza frente a la duda, superando la sospecha del ¿para qué?, asegurando la importancia del amor frente a la certificación de la mera existencia, es decir, pone en marcha a la reducción erótica. Se trata de un aspecto parcial, porque con respecto al *quién*, el amor todavía no interviene más que de un modo indirecto, negativamente, porque sigue siendo la búsqueda de una seguridad ante la amenaza de la vanidad. Todavía es una captación del amor como penuria, a la espera de una seguridad, de una devolución de seguridad. No llega más allá de una pre-comprensión estrecha y parsimoniosa del amor.

El amor le falta y por eso lo pide, y lo exige más frenéticamente en la medida que ignora su dignidad, su poder y sus reglas. Espera no perderse allí, espera que el amor le dé lo que pide a un precio justo, quiere pagar sin que le quiten más de lo que va a recibir.

De entrada, el *quién* sólo espera del amor un intercambio más o menos honesto, una reciprocidad negociada, un compromiso aceptable.

Por cierto, podemos decir que en el amor la reciprocidad no tiene nada que decir y hacer y que sólo concierne al intercambio, su economía y su cálculo²⁰⁰.

De hecho, mientras el *quién* permanece en la frontera de la reducción erótica, no ve el amor sino como la espera y la demanda de una seguridad a un precio justo que calcula con desconfianza y precaución. Primero quiere recibir su parte, la seguridad de que lo amen, sólo entonces paga y ama a cambio.

Desde esta perspectiva parece razonable que fuera cada uno el que produjera su propia seguridad (§ 9) o elegir entre los más cercanos, familiares, por ejemplo, el que se le parezca más y le inquiete menos, su semejante (§ 13).

El *quién* se atiene a la reciprocidad estricta; sólo amará a cambio, sólo a posteriori, sólo si lo aman primero y sólo en la misma medida en que lo amen, a condición de que el otro lo ame primero, que empiece primero²⁰¹.

²⁰⁰ Tal como se ha desplegado en diversos pasajes de este estudio, en especial en lo concerniente a intersubjetividad (Sección II).

El amor se pone en juego así siempre al interior del pánico, en situación de carencia y bajo el yugo de la reciprocidad. De esta manera no hay reducción erótica a cabalidad.

El obstáculo que impide la apertura del campo amoroso (obstáculo amoroso, no óptico ni epistemológico) es la *reciprocidad misma*, porque se ofrece como la única condición de posibilidad de lo que el *quién* entiende por un amor feliz, regulado estrechamente por ella, dependiente del intercambio y el comercio.

En el amor esto no puede ocurrir por el simple hecho de que los que aman no tienen ningún objeto que intercambiar, por lo que entenderse en términos de intercambio y de precio, es un sin sentido. Amar tal vez, pero con la condición de estar seguro de que primero me amen es algo que todavía remite al ser, lo confirma en su función metafísica de primera instancia y último horizonte. Y una vez más el ser determina al amor, el que no tiene otra función que asegurarlo, en los cimientos, contra la vanidad. El amor sirve para el ser, le sirve al ser, pero no se exceptúa de él.

¿Cómo radicalizar la reducción erótica para reducir la exigencia de reciprocidad?

¿Se podrá concebir que amar no debe venir primero de otro lugar hacia mí, que se despliegue libremente y sin servirme? Incluso, admitir la posibilidad de que ese acontecimiento se genere en mí respecto de otro todavía indeterminado, sin ninguna seguridad? La pregunta es, ¿puedo amar, yo primero?, ¿puedo comportarme como un amante que se entrega?

Una posibilidad semejante queda abierta por definición y ninguna aporía puede bloquearla. Que nadie me ame no torna imposible que yo ame a aquel que no me ama, al menos en cada ocasión y por el tiempo que decida hacerlo. Aunque me odien, yo puedo decidir lo contrario. La soberanía del acto de amar es su gratuidad. El amante nunca tiene nada que perder, porque dar sin fondos atestigua su privilegio real, menos se pierde a sí mismo.

Efectuar el acto de amar no sólo permite no temer la pérdida, sino que consiste incluso en esa libertad de perder. Cuanto más pierdo y sin recuperación, más sé que amo y sin discusión. No hay sino una sola prueba de amor: dar sin devolución.

Amar supera el ser con un exceso que no es mensurable, porque no admite ningún opuesto, ningún reverso.

²⁰¹ Lo contrario que esa hermosa frase que resume el pensamiento de Levinas: “tus derechos son deberes para ti y mis derechos no son deberes para ti” (Patricia Bonzi, comunicación personal). En esta reciprocidad inicial de un ego que busca seguridad, la frase anterior se invierte. Y es lo que vemos con frecuencia en la vida corriente de los amantes.

Mientras el ser se aparta sin cesar de la nada, el amor nunca encuentra nada que le sea ajeno, que lo amenace o lo limite, pues incluso lo negativo, el no-ser y la nada, lejos de anularlo, lo dejan realizarse perfectamente. Ni el ser ni la nada pueden limitar u obstaculizar al amor desde el momento que amar implica en principio el riesgo de no ser amado. Amar sin ser amado: eso define el amor sin el ser.

A partir de allí, se rompe la antigua aporía. No solamente la reciprocidad no puede tomar como rehén la cuestión del amor (torciendo la pregunta, ¿me aman desde otro lugar?) y conducir al odio de cada cual por sí mismo (con el odio de todos hacia todos), sino que amar no se confirma como tal más que suspendiendo la reciprocidad y exponiéndose (dedicándose) a perder lo que da, incluyendo su propia pérdida. La reducción erótica se radicaliza y en adelante la pregunta se formula así: ¿Puedo amar yo primero?²⁰².

La pérdida de seguridad que esto supone para el *ego* remitiría a un compromiso mío, en el cual me abandono. La conclusión obvia sería que a medida que se radicaliza la reducción erótica, la solicitud de seguridad perdería su legitimidad y el *quién* debería renunciar a ella definitivamente²⁰³.

El acto de amar, al darse con pérdida no desfallece ni se pierde, salvo que estemos en la reciprocidad, pues si mantenemos el punto de vista estricto del amante, el hecho de perder no ocasiona su desaparición por falta de seguridad, sino el cumplimiento del amor en su misma definición.

En este esquema aunque se gane amando primero, se pierde la seguridad de que me amen desde otro lugar y por lo tanto, el amor debe hacer su duelo de toda seguridad. Pero hay allí una confusión, pues la seguridad que obtiene el *quién* desde otro lugar lo garantiza contra la vanidad.

²⁰² En este punto valdría la pena retomar al Ricoeur de *Amor y Justicia* (Págs. 15 y ss). Allí concibe al amor de tres formas, el primero como alabanza, el segundo como el empleo desconcertante del *imperativo*, y el tercero, como *sentimiento*. Lo que se destacan son dos tipos de lógica, una de la abundancia, la otra de la equivalencia. Lo interesante es de que se trata de nombrar de diferentes maneras la diferencia entre lo que denomino *gratuidad* y *justicia*.

²⁰³ Me parece interesante aludir a dos lógicas distintas en la vida, la de la sobrevivencia y la de la vida estable. En especial en los comienzos de la vida. Ciertamente es que la segunda tiene más garantías obtenidas por la seguridad que brinda el otro lugar. Me pregunto si no es una condición primera. Que a medida que la existencia del existente en su capacidad de anticiparse a sí dentro de su facticidad de arrojado y en medio de las prácticas sociales, no tiene como condición de posibilidad que la solicitud recibida no sea de tipo anticipador porque si no lo fuese, estaría en peores condiciones de salir del estadio de la sobrevivencia y por lo tanto, de adquirir algún compromiso del tipo “amo yo primero” en un momento posterior de la vida. Sin embargo, una objeción a este tipo de lógica es que la lógica de la pérdida y del abandono ilustra el fenómeno del amor más que objetarlo.

Cuando me hago la pregunta, ¿puedo amar yo primero?, ¿qué seguridad puedo esperar en cuanto amante? Por supuesto que no es la seguridad de seguir siendo (perseverando en mi ser) a pesar de la sospecha de la vanidad, sino la única seguridad apropiada para la reducción erótica radicalizada, la seguridad de amar.

Cuando un amor se deshace de la reciprocidad, ¿quién pierde y quién gana? Según la actitud natural, gana el que ha dejado de amar, según la reducción erótica, gana el que continúa amando, porque así conserva el amor, e incluso lo encuentra por primera vez.

La seguridad no es “amo, por lo tanto, estoy seguro de mi existencia como un ente privilegiado”, sino de decir, “amo, por lo tanto tengo la seguridad de que amo, yo primero, como un amante”.

La primacía cambia de estatuto: ya no indica la del privilegio de la mayor seguridad, de la mayor certeza, sino el riesgo de la mayor exposición. Tengo la seguridad de que hago el amor.

Y como el amor asegura contra la vanidad, me descubro pues asegurado por el amor que hago y que se hace en y por mí, contra la sospecha del ¿para qué sirve? Recibo una seguridad que ya no va orientada en mi beneficio, sin ninguna recuperación de lo invertido ni de mi propiedad (*ousia*, mis fondos, mi bien), una seguridad que ya no concierne al ser, al que supera; sólo concierne directamente al amor.

La seguridad me llega no de otro lugar óptico que me conservaría en mi entidad, sino de otro lugar más íntimo en mí que yo mismo: un lugar que me adviene con el gesto mismo en que desistí de lo que tengo (mi don) y de lo que soy para asegurarme sólo de lo que hago en verdad en este instante: el amor. En otras palabras, recibo la seguridad de mi dignidad de amante.

Se trata de lo que lo reconduce a sí mismo, a su extrema ipseidad, decisión que sin duda no asume nunca con plena y libre conciencia (¿soy libre, soy consciente?), pero que al menos no asumiría sin su consentimiento, puesto que sólo se efectúa si él y solo él hace el amor, en persona, en carne propia, sin sustituto ni lugarteniente.

El hecho de que haga el amor sin la condición de la reciprocidad, sin retorno y con pérdida, confirma que se trata primero de él, de su iniciativa, al menos de su consentimiento singular e irremplazable²⁰⁴, únicos actos en que el *quién* es irremplazable, porque el entendimiento y el pensamiento lo pueden ser y ser hechos por cualquier otro, es más, deben poderse hacer por

²⁰⁴ Todo el desarrollo de Ricoeur sobre el sí y el mismo y la condición humana como fragilidad y discurso vulnerable, y sin embargo, testigo, con capacidad de dar la palabra tiene aquí un lugar destacado.

cualquier otro para salvaguardar la universalidad constitutiva de la racionalidad interobjetiva²⁰⁵ (§7).

La reducción erótica, ahora radicalizada, realiza la reducción en sentido propio, porque me remite a lo que más puedo y debo asumir propiamente como mío (§37). Todo lo demás implica todavía algo distinto de mí (el mundo) u otros distintos de mí (el otro, la razón universal, el entendimiento compartido). No me convierto en mi mismo cuando pienso, ni cuando dudo o imagino, puesto que otros pueden pensar mis pensamientos, que además pertenecen al objeto de mis intencionalidades; ni cuando quiero, deseo o espero, porque nunca sé si intervengo en primera persona o solamente como la máscara que oculta y soportan las pulsiones, pasiones y necesidades que actúan en mí sin mí. Me convierto definitivamente en mí mismo cada vez y durante el tiempo en que, como amante, puedo amar primero.

Al amar primero, el amante en que me convierto rompe con la exigencia de la reciprocidad.

Ya no presupone que me amen y el amor que me llega desde otro lugar ya no constituye una condición previa para que yo ame.

Tal postura podría parecernos impensable e inverosímil, una mera hipótesis formal, imaginada, sin validez efectiva. Hay que considerar entonces de qué manera el amante llega a no esperar, a no esperar nada, para amar así primero (§ 17)

Es un hecho que como seres humanos nos inscribimos en una red de intercambios con las cosas y los otros que están regidas por lo útil. Así, útiles, utensilios, utilidad, son términos que nos acompañan siguiendo una lógica de economía, donde la reciprocidad determina en tal caso la totalidad de esas operaciones.

El ritual del intercambio sustrae a los participantes y los oculta detrás del acuerdo, el contrato y el reglamento. En tal situación, no sólo no puede surgir el amante, sino que tampoco debe hacerlo²⁰⁶.

En el caso de la amistad reciente, aun cuando la afinidad sea evidente, ese otro y yo conservamos el dominio de la situación, nos controlamos, al menos por vanidad o por la presión social para no ir demasiado lejos. Lo mismo ocurre en la seducción erótica sin mayor compromiso, aunque ésta sea carnal.

²⁰⁵ Tal como se desplegó en Capítulo 1 de la Sección II.

²⁰⁶ Sin embargo, no es lo que ocurre en la vida corriente de una pareja, regida conflictivamente por esas reglas. De ahí la necesidad de distinguir entre el mundo de la proximidad y el de la vida corriente, el de la solicitud y el de la ocupación.

¿Cuándo surge entonces el amante? Cuando en el encuentro se suspende la reciprocidad, cuando no hago más economía, cuando me comprometo sin garantía ni seguridad, cuando ya no planteo una condición previa.

Si el amante decide amar sin seguridad de una devolución, contradice toda la razón suficiente de la economía. Al amar sin reciprocidad, ama sin razón, y no puede dar razón de lo que hace y va en contra del principio de razón suficiente. Renuncia a la razón y a la suficiencia.

El amante no desprecia la razón, simplemente la razón falla cuando se trata de amar. El amor no rechaza la razón, sino que ésta se niega a ir a donde va el amante. Cuando se trata de amar, la razón ya no alcanza, y en adelante, aparece como un principio de razón insuficiente.

Marion afirma que se puede verificar con argumentos esta insuficiencia de la razón en el amor:

a.- Si yo amo primero, sin una seguridad de devolución, la reciprocidad no puede darme una razón para amar así como tampoco puede quitarme la razón para hacerlo, sigo siendo libre de hacerlo o de no hacerlo.

b.- Puesto que amo primero, puedo no llegar a conocer a la persona que amo e incluso no necesito de ello; y el proyecto de conocer al otro adecuadamente sin amarlo o antes de amarlo (como un objeto) no tiene ningún sentido.

c.- Si amo sin razón y a veces sin conocimiento previo de la figura o cara del otro, no amo porque conozca lo que veo, sino que veo y conozco en la medida en que amo. Mi iniciativa anterior no decide sólo mi actitud respecto de esa persona, sino ante todo su propia fenomenalidad.

Es el amante el que hace aparecer a quien ama como amable (u odiable), como alguien visible en la reducción erótica. El otro se fenomenaliza en la exacta medida en que el amante lo ama.

Nadie se engaña porque ama primero (por ejemplo, Don Juan); a pesar del engaño de no ver exactamente al otro como verdaderamente es; a pesar de estar siendo guiado por como lo imagina su deseo en cada ocasión; a pesar de que al ver con los ojos del amor se enceguece; a pesar que el deseo deforme y reformule, a fin de desear mejor; a pesar de no poner los pies sobre la tierra y tomar su deseo por la realidad. En todos esos momentos, el amante está en la reducción erótica.

Cualquier persona de afuera ignora la regla fenomenológica según la cual la anticipación de amar primero permite ver finalmente a ese otro, ya que lo ve como amable e único, sin desaparecer en el comercio y en la reciprocidad. El de afuera ve otro fenómeno.

El amante ve al otro liberado de su objetualidad, singularizado, revelado por la iniciativa de amar, surgido como un fenómeno nunca antes visto.

Cabe preguntarse por qué el amante se compromete de esta manera, sin seguridad, sin devolución. Una respuesta es posible. El otro, ahora único, ocupa en virtud de su papel de punto focal, la función de la razón que el amante tiene para amarlo. El amor se vuelve, desde el punto de vista del amante (y sólo para él) su propia razón suficiente. El amante hace el amor produciendo la razón por la cual tiene razón para eximirse de cualquier otra razón.

La causa de suyo que reivindicaba en vano el amor a sí mismo (§9) se transforma en la razón de suyo, la que se realiza esta vez, conforme a la reducción erótica radicalizada, ya no preguntando, ¿me aman desde otro lugar?, sino exponiéndose a responder en persona a la pregunta, ¿puedo amar yo primero?. El círculo se descentra del *ego* hacia el otro²⁰⁷.

La reducción erótica radicalizada no se detiene su avance, porque aun si alcanza al otro, eso no dará su posesión, precisamente porque no lo toca ni tiene acceso a él, sino porque se ofrece al *quién* como un camino que continúa mientras se interna en él²⁰⁸.

²⁰⁷ Es cierto que en el caso de Don Juan, su deseo provoca la reducción erótica y la impone a alguien que no la ha concebido de no ser por él, su deseo la provoca, seduce, la instaura, pero no la mantiene. Tanto la reducción como la seducción, concuerdan en poner en práctica el mismo avance, la misma anticipación, yo amo primero sin reciprocidad, pero su divergencia comienza con respecto al modo de ese avance: provisorio y anulador en el caso de la seducción, porque después de ser conducido a la confesión, el seducido será asimilado por el ego que recupera así el centro de su círculo.

²⁰⁸ Re-ducción, se-ducción, pro-ducción. Ducción quiere decir “lo que conduce”. Así, pro-ducción es lo que conduce hacia adelante; reducción, es lo que invierte; y seducción, es lo apropiante de lo que conduce hacia sí.

Baudrillard hace una distinción entre pro-ducción y se-ducción, siendo la primera, aquello con lo que normalmente estamos comprometidos, en la medida en que nos conducimos en “pro” de la realización de una metas, objetivos o finalidades, es decir, sentidos trazados por nosotros (trabajo, estudio, moral política, ciencia, etc.). La seducción, en cambio, es el desvío del sentido, la capacidad de corromper los signos con que opera la realidad, la anulación de signos, la anulación de su sentido, la pura apariencia, el poder de la apariencia.

La supremacía y el poder irresistible de la seducción, quebrantadora de los códigos que forja y en los que se apoya la producción consiste en que la seducción actúa mediante la absorción de los sentidos de las cosas, es decir, sucede en ella que los signos que se ponen en juego literalmente se “tragan” los sentidos, por lo cual ellos quedan cargados de lo enigmático y lo mágico. El ser humano seducido es atrapado, a pesar de él, en la red de signos que se pierden.

En suma: seducir es ser seducido, y a la par; la seducción es auto seducción; lo que más seduce es lo que la producción no logra explicar o dominar; le es consustancial el secreto. (C. Holzapfel, A la búsqueda del sentido, Págs. 164 y siguientes, Editorial Sudamericana, Santiago, 2005).

Conforme a la definición de la reducción fenomenológica en general, la reducción erótica radicalizada sólo se efectúa definitivamente cuando nunca termina de repetirse, cuando el *quién* nunca vuelve a ser el centro, pues hasta el final, deberá descentrarse con miras a un centro siempre por venir, hacia ese otro al cual se encamina.

Aparece la distinción entre seducción y reducción al amar él primero, es decir, entre un avance provisorio y uno definitivo²⁰⁹. Es un punto que podría convertirse en esencial, pues en la reducción, en el avance definitivo, basta en principio un único y mismo otro, para suscitar un nuevo comienzo. Y esto porque el otro no se me torna único sino a condición de revelarse infinito en su condición de ser amado. En otras palabras, interpelado por nuevos eventos cada vez por esa persona única y singular en su condición de apertura.

Podría tratarse de una contradicción, porque al tratarse de otro ser finito como yo, ¿cómo es que podría abrir en mí una distancia inconmensurable para que resurja en mí una y otra vez el avance?, en otras palabras, ¿cómo me aseguro que no me sature o hastíe?

Una respuesta indirecta puede abrir el camino a esta interrogación.

El otro se me torna finito porque entra poco a poco (a medida que mi avance disminuye) en mi campo de visión, se inmoviliza y termina enfrentándome de una manera masiva y frontal, de un modo objetivo en lugar de seguir siendo el punto de fuga que yo perseguía de antemano sin verlo en verdad, ni comprenderlo nunca. Ya visto como un objeto, se inmoviliza en un lugar del mundo y hasta puedo medirlo. Lo que llamamos la posesión del otro explota su objetivación previa²¹⁰; pero esa objetivación implica ya su finitud, por lo tanto, el fin de mi avance. Mi impotencia para el reinicio deja que el otro se convierta en mi cosa, mi objeto, lo finito al que le doy la espalda, la vuelta y del que eventualmente me aparto, en una palabra, no sostiene la

²⁰⁹ El plano clínico de la consulta en terapia brinda ejemplos al respecto. Es el caso de un hombre casado que seduce a otras mujeres sin dejar de amar e intentar avances con la propia, en especial porque ésta no se le brinda enteramente en el plano sexual, sin embargo intenta el suicidio cuando ésta lo deja, por una vez, porque creyó ser engañada cuando él ya había dejado la vieja costumbre de satisfacerse sexualmente con otra, es decir, para él, sin motivo. O el caso de otro hombre casado que no se conforma con la negativa de su señora a entregarse y pese a que mantiene la decisión de divorciarse, espera el milagro de ser capaz de vencer la resistencia de ella, sin poder salirse, al final, de la reciprocidad.

²¹⁰ Se trata también del otro como mío del que habla Zubiri (*Sobre el hombre*, pág. 241), pero en un sentido de cómo se constituye la realidad social desde la condición humana de las cosas y la estructura de la alteridad.

reducción erótica radicalizada porque no pude sostener mi avance y reiniciarlo cada vez²¹¹. Gozo del otro porque mi avance y su inapreciable demora me evitan la posesión de un fin.

De lo que se trata entonces es de poder mantener el avance. Es algo que se observa de variados modos:

a.- El amante soporta todo, el otro no le debe ninguna reciprocidad y sólo surge como tal en la reducción erótica, en la situación en que el fenómeno erótico se expresa en la situación de reducción, es decir, con la iniciativa del amante que se arriesga primero²¹² como una forma de escapar de la visibilidad frágil y provisoria del objeto, al que podría darle la espalda cuando le deja de ser útil. Es cada vez volver al comienzo, cuando estalla la declaración de amor.

Describamos este proceso por el cual un amante eleva un objeto a la cualidad (rango) de amado: el amante presupone lo que busca; a primera vista, lo que ve, sólo le ofrece a la mirada un objeto; como se trata de amar siguiendo un avance y un resurgimiento sin fin, hace falta algo muy distinto de un objeto; pero en apariencia, frente a mí sólo está un objeto; al amante le baja la duda sobre abdicar y volver a un mundo sin reducción erótica; sin embargo, el amante persiste en su espera y vuelve a presuponer que encontrará algo distinto a un objeto, otro, un amado efectivo y un potencial amante; el amante va a amar a ese supuesto otro como si éste quisiera, supiera y ya pudiera hacerse amar y, a su vez, amar como un amante; el amante no pide la reciprocidad ni la anticipa, sino que sólo postula que ese otro no tiene rango de objeto; lo comprueba al presuponer, sin garantía, ni certeza, ni condición, que él también puede asumir la postura de amante, entrar en la reducción erótica, en suma, amar; el amante decide que el otro merece su título de otro (amado y no objeto); hace pues el amor en el sentido de que también supone que el otro terminará haciéndolo; el amante no sólo hace el amor sino que hace hacer el amor (§ 33).

b.- El amante cree todo, con la soberana potencia de aquel que ama antes de saberse amado o de preocuparse por ello. El amante hace la diferencia, sólo él difiere de la condición de ser

²¹¹ Badiou señala que “el amor entra evidentemente en el desfile del deseo, pero no tiene al objeto del deseo como causa” (*Condiciones*, pág. 252), señalando con ello los aprietos por los que pasa el amor al desplegarse en la relación cuerpo-carne-persona.

²¹² Se trata de dar el primer paso y exponerse, algo sencillo al momento del inicio del amor y muy difícil cuando la solicitud toma modos deficientes, más frecuente en las convivencias de larga duración. El primer paso se expone además a la eventualidad del abuso, el que cuando se anticipa para no dar ese primer paso está ya en la reciprocidad de justicia, por lo tanto, bajo el influjo de la vida corriente.

correspondido, de la reciprocidad²¹³. Difiere también de todos los objetos visibles para poner una distancia que no le enturbie la reducción erótica. El amante cree y soporta todo, incluso la posibilidad que el otro no entre o no entre “todavía” en la reducción erótica. Sería el caso de que no le suceda (porque lo dejaron de amar o nunca ha amado), pero donde el amante continúa amando por el simple motivo que el que ama gusta de amar (ama amar).

c.- El amante ama sin ver, no puede conocer lo que ama como conocería un objeto, ni necesita hacerlo, no conoce lo que ama porque lo que se ama aparece antes de que lo amen, pues le corresponde a él, como amante, hacer ver de qué se trata. Dado que el amante fenomenaliza lo que ama en tanto que lo ama, puede amar incluso (y sobre todo) lo que no se ve. Y en primer lugar, lo ausente, el ausente en el espacio o perdido (que antes estuvo, pero hubo ruptura), o el que le está esperando, o el hijo anhelado, o alguien ido o fallecido. Al amar al ausente, se limita a cumplir la reducción erótica radicalizada que no se basa en ningún ente y provoca la nada misma. Con ello, el amante se libra del límite emblemático de la metafísica, la diferencia entre ser y no ser (porque ama tanto lo que no es como lo que es). Se desprende así de una sospecha que pesaba sobre la fenomenología: privilegiar la visibilidad dentro de la fenomenalidad.

d.- Al amante sólo le cabe esperar, pues la espera es el acceso privilegiado del despliegue de la fenomenalidad abierta por la reducción erótica, justamente porque no puede esperar sino lo que no posee y por el tiempo en que no lo posee. La esperanza, en sentido estricto, no tiene y no puede tener objeto, pues los objetos requieren la posesión, pues cuanto más se incrementa la posesión, menos se espera²¹⁴. El amante tiene esperanzas que nunca se convierten en posesiones²¹⁵. Espera lo que sobrepasa la objetividad e incluso la entidad, espera la seguridad de que lo que ama lo defiende de la vanidad y del odio a sí mismo, seguridad que se hundiría al instante en su opuesto si esperase la posesión de un objeto cierto. El amor solo resulta pensable en el modo de lo esperado, de lo que no puede llegar sino como lo imprevisto y lo radicalmente indebido. La esperanza espera todo, salvo aquello que podría poseer. Asiste a la posibilidad.

Estas formas que tiene el amante de mantener el avance (soportar, creer, operar sin ver, esperar), recibe la objeción de su desaceleración o de su mantenimiento debido a la demanda de seguridad que determina al amante desde un principio en la situación de la reducción erótica.

²¹³ *Egos* metafísicos o de actitud natural, obsesionados por la igualdad consigo mismos que extienden al otro.

²¹⁴ Esperanza y posesión se cruzan de un modo inversamente proporcional.

²¹⁵ Pues no dependen del orden de lo que se posee, ni de lo que rige la posesión.

Es algo que puede ocurrir de varias maneras, por ejemplo, dudar con esperanza, incertidumbre de lo que pueda significar ‘yo’ y ‘amar’ (sin razón o sin razón suficiente, perder el juicio) o la posibilidad de ‘decidirlo’ sin reciprocidad (aceptar su estatuto de amante). De cualquiera modo, el amante se pregunta dónde está y quién es ‘respecto’ del otro, pues al decidirse (§19) a amar por anticipado al otro, aparece tal cual como decide, es decir, expuesto. Al decidirse por el otro, aparece debido a él. Así decide su fenomenalidad más propia. No decide sobre sí mismo solo, sino por la mirada del otro, por el amor que avanza en la distancia en que se expone al otro (§ 37). La decisión de amar sigue siendo entonces válida, aun cuando no la realice efectivamente. Lo que depende del *quién* es amar *amar*.

Una nueva confusión se hace manifiesta, pues amar a otro y amar *amar* requiere de una mayor precisión.

¿En qué se reconoce a un amante radical?, en que casi nunca se atreve a decir “te amo”, justamente porque sabe que eso es lo que cuesta. Entra ambas acepciones (amar a otro o al amor) no se pueden establecer diferencias claras. Cada cual avanza tanto como puede y quiere, esperando amar al otro un poco, gracias al amor por el amor.

Se podría decir que amar el amar es lo que le toca y basta con hacer “como” si amara para decidir amar y adquirir el estatuto de amante. El “como” revela el espacio privilegiado de la iniciativa reservada al amante pues sólo de él depende amar de antemano y decidir que ama por anticipado y sin reciprocidad, sin saber la respuesta. De este modo, el *quién* tiene la libertad soberana de volverse amante y enamorarse, amar aun si no se sabe amado, saber por su cuenta y riesgo lo que siente y le afecta²¹⁶.

No se trata ya del deseo, que puede llegar después, sino de la condición misma del deseo, que primero exige ese consentimiento, y después, la posibilidad que brinda. Y en todos los casos, el *quién* puede decidir por mera curiosidad, por un ligero sadismo, por juego, por interés o por pasión. Continuar el avance o detenerlo, depende de él.

La condición necesaria del deseo es una afección como auto-afección, la que no le abandonará porque la consiente y es este consentimiento lo que le conmueve y le hace aparecer inmerso en un estado amoroso que acepta y le hace también decidir esta afección como auto-afección.

²¹⁶ La confusión entre amar el amor y amar a otro trae consecuencias insoslayables en la convivencia pues el que ama amar suele ‘idealizar’ a otro que se convierte en objeto manipulable de su fantasía. No es fácil hacer la distinción de amar *amar* como condición previa de la respectividad.

Lo que se decide, cuando acepta enamorarse y llega a estar enamorado por su propia voluntad²¹⁷, no se resume en una simple emoción subjetiva, individual y pre-reflexiva. Lo que se decide, invade con una tonalidad afectiva poderosa, profunda, perdurable que de a poco contamina toda la vida íntima (sentimental, intelectual, consciente, inconsciente) y le condiciona en su futuro actuar.

¿Qué estatuto otorgarle? Se trata de una vivencia de la conciencia en términos fenomenológicos, vivencia que aunque provocada, no se limita a su subjetividad, pues incluye al otro como su referencia intencional de un modo indisoluble. Vivencia intencional, intencional por ese otro. La tonalidad afectiva le ofrece una intuición polarizada hacia otro distinto de sí, al que imagina amar, sin saber todavía lo que dice, pero enamorarse por su consentimiento, por su decisión, corresponde a recibir una intuición tan vasta y tan vaga que podría cubrir un número indeterminado de significaciones, haciendo visible otros tantos fenómenos diversos.

El peligro viene de la abundancia, de la autonomía y fluidez ilimitada de su intuición, reimpulsada por la decisión de amar *amar*. La inestabilidad proviene de su incapacidad para asignarle una significación precisa, individualizada y estable.

La intuición se revela provisoria, ¿amaré por mucho tiempo antes de virar a los celos o al odio?, la tonalidad afectiva de amar el amor se muestra, a la vez, como una intuición intencional hacia otro y sin otro asignable. La intuición que le da la tonalidad afectiva de amar el amor surge como un exceso, pero se dispersa sin forma, torna vagabundo a su amor por amar y al amante moralmente voluble, fenoméricamente incapaz de poner en escena un otro identificable.

Así, la intuición definida en estos términos, se da antes de que el otro aparezca como tal, suponiendo que alguna vez aparezca. La tonalidad afectiva de estar enamorado no accede todavía a ninguna significación, pues el otro todavía no interviene en ello.

En cuanto amante, intento acceder al otro como a un fenómeno, que sería despejado entonces por la reducción erótica radicalizada mediante la pregunta, ¿puedo amar, yo primero? Pero no puedo seguir sosteniendo que el fenómeno simplemente se muestra cuando una de mis significaciones intencionales se encuentra convalidada por una intuición que llegaría a satisfacerla adecuadamente, debido a que, primero, provoco la intuición, pero una intuición sobreabundante y vaga que sólo manifiesta la decisión de amar por anticipado, con la dificultad de fijar una significación ajena y autónoma que no me vuelve visible ni accesible al otro a quien

²¹⁷ Zubiri le llama ‘voluntad de apetito’ (*Sobre el hombre*, Págs. 142 y ss.).

amo, suponiendo que ame a uno; y segundo, porque es preciso que dicha significación me haga experimentar la alteridad radical del otro, ese otro y nadie más.

Como no experimento dicha alteridad en el avance de amar *amar*, debo comprobarla con el advenimiento de la significación en mí.

¿Cómo podría una significación hacerme sentir alguna vez la alteridad del otro, ese otro insustituible?

Sólo si me adviene desde esa misma alteridad (§ 20), es decir, como lo que me afecta desde otro lugar a partir de sí mismo, provocada desde una contra intencionalidad, choque de la exterioridad que contradice mi finalidad, mi previsión y mi expectativa. Para que el otro se me manifieste como un fenómeno íntegro, no debo esperar el aporte de una intuición, sino el arribo de una significación que va a contradecir mi intención con la suya²¹⁸.

Al contrario que la intuición de amar *amar*, la significación del otro no me pertenecerá; me llegará desde otro lugar exterior por un advenimiento, cuya experimentación aportará la prueba de la alteridad.

¿Cómo pasa algo así?

Al detenerme en su rostro. Ese rostro no me muestra intuitivamente nada, sin embargo, detiene mi mirada y mi atención como ninguna otra cosa porque posa su mirada sobre mí a través de una contra intencionalidad ejercida por sus ojos, un no espectáculo, una no-intuición, quizás, significación. ¿Cuál? La que me impone la prohibición de matarlo, alteridad radical²¹⁹, no puedo imponerle esa significación que se vuelve contra mí porque no la puedo producir ni contradecir, sólo un rostro me habla en silencio “no matarás”. Lo puedo hacer, pero eso me convierte en asesino para siempre de ese rostro, no de un rostro universal.

¿No se trata de algo que depende de la ética y no de la erótica?

Esos dos litigios, ética y erótica, universalidad e individuación, no han dejado de asediar al amante, que no se conquista a sí mismo más que procurando zanjarlos.

¿Cómo hacer para que ese otro que se le muestra en su rostro y le conmina a no matarlo se despliegue como pura exterioridad? ¿Cómo le afecta esa significación que le adviene de la alteridad?

²¹⁸ Para un mayor abundamiento de la comprensión de la relación entre intuición y significación en su génesis ver *Acerca de la donación*, capítulo IV *El evento, el fenómeno y lo revelado*, Pág. 75 y ss.

²¹⁹ Aquí Marion sigue a Levinas y la figura del rostro en lo concerniente a la posibilidad de matar, después toma el rumbo del modo de incorporar el rostro a lo erótico.

Antes que “no me mates”, le adviene como “no me toques”, si lo experimenta como amante; “no avances hasta donde yo surjo para que pueda aparecer, respeta el suelo, el sitio en que estoy para que mi exterioridad te siga abierta, fije tu intuición y te haga visible un fenómeno de pleno derecho”²²⁰.

El fenómeno que une la intuición inmanente del amante con la significación distante del otro nace de la retirada del amante ante el avance del otro. El amante sólo percibirá al otro si no se apodera de él, si no lo mata, si no lo toca en primer lugar (§ 21). Se trata de una situación radicalmente nueva, de una novedad fenomenológica. La reducción erótica termina planteando una sola pregunta (que abarca las dos que Marion ha venido repitiendo): se trata de saber si ese otro se le puede manifestar con pleno derecho, a partir de sí mismo.

El fenómeno de ese otro se distingue de cualquier otro porque sus dos aspectos, intuición y significación, no pertenecen por igual a su esfera egológica²²¹, sino que alcanza una exterioridad originaria en otro sentido:

a.- La exterioridad implica y libera una alteridad en el amante que es potencial, anónima, y siempre exterioridad ilimitada.

b.- La exterioridad proviene de la significación, que sólo otro determinado, preciso e único puede imponerle al enfrentarlo a la distancia en la cual no debe intentar tocarlo ni investirlo.

c.- La exterioridad se da a partir de sí misma, de acuerdo a una contra-intencionalidad.

d.- La exterioridad indica su iniciativa tomando la palabra (cuando quiere, como quiere, a quien quiera), la que despliega una autoridad sin parangón ejercida por el otro, que es el que puede retirarla.

En todos estos rasgos, la significación puede darse o no darse, depende del otro. El *quién* la recibe porque prefiere darse y porque surge desde el fondo de otro lugar (y responde a la primera pregunta, ¿me aman desde otro lugar?) que no puede pensar en producir y provocar; la significación viene a él cuando consiente en ponerse en marcha desde otro exterior a él más que cualquier mundo, porque define uno y es el primero en hacerlo.

En el fenómeno erótico se trata de la donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a su intuición de amante (amar *amar* por anticipado), de parte de un *otro* que lo toma porque el *quién* no lo ha previsto, porque no puede esperarlo y

²²⁰ *El fenómeno erótico*, Pág. 120.

²²¹ Parecido a otros fenómenos donde la intuición categorial, esencial o empírica llega desde el exterior para completar una significación que ya se encuentra dada.

porque nunca lo comprenderá. El fenómeno amoroso no se constituye a partir del *quién* que yo soy; surge por sí mismo al entrecruzar en sí al amante y al otro. Marion le llama a eso, fenómeno cruzado.

Para que ese fenómeno cruzado se realice, es preciso que la significación dada por una contra-intencionalidad no le falte a la intuición del *quién*; se da como si se diera y en tanto que puede no darse. En silencio: “aquí estoy yo, tu significación”, por un tiempo que lo fija, tiempo sin demora ni límites asignables. El otro no sólo debe decirle, “aquí estoy” en el momento, también debe prometerlo para todo momento venidero. La significación, surge como un juramento, o sigue faltando.

Sólo ese juramento pone en escena el fenómeno erótico completo. En adelante la intuición del amante se adhiere a la significación que le asigna el rostro del otro.

Se trata de un fenómeno acabado que presenta dos características excepcionales: una nueva clase de trascendencia que le confiere al fenómeno su significación; y aquello que trasciende la inmanencia de su *ego* remite a otro *ego* (no a una región del mundo), trascendencia entre dos *egos* fuera del mundo²²². Ninguno de los dos *egos* puede ver al otro en el sentido estricto de recibir su intuición como la de un fenómeno del mundo, para completar la significación que anteriormente haya fijado, sino al revés, se trata de una significación recibida del otro.

El fenómeno erótico consistirá en la significación única a la que van a adherirse dos intuiciones, porque cada uno de los *egos* le asegura por juramento al otro una significación única, ¡aquí estoy!

Se trata de un fenómeno cruzado, de doble entrada, no de un fenómeno común o de dos fenómenos distintos, dos intuiciones fijadas por una sola significación, ¡aquí estoy!

Ninguno de los dos *egos* pretende describirse empíricamente como un yo dotado de tales y cuales propiedades, sino que procura reducirse a la simple aserción, ¡aquí estoy!²²³

Es un solo fenómeno, porque hay una sola significación, pero es un fenómeno de doble entrada, porque se manifiesta de acuerdo a dos intuiciones.

El amante ve entonces en verdad el único fenómeno, ama y lo aman, gracias a ese juramento.

²²² El momento culminante de la proximidad, en especial, la inicial. Se acompaña de un cierre temporal de la vida corriente y toda la mundaneidad que la acompaña.

²²³ El ¡heme aquí! de Levinas aplicado a la reducción erótica radicalizada.

La cuarta meditación hace alusión al sujeto encarnado que se excita y comparte esa excitación con otro hasta singularizarla en ese rostro, gozar, suspender el goce, plantearse la finitud y el peligro de las falsas promesas.

Yo (§ 22), el amante veo un fenómeno único, que amo y que me ama, porque comparto su única significación con el otro, de manera que cada uno de nosotros, colma el idéntico y común, ¡aquí estoy! con una intuición que le sigue siendo propia, insustituible, por el acto mismo del juramento, que cada uno efectúa en primera persona.

Prometo exactamente lo que el otro promete y nuestros dos juramentos van a superponerse sin desbordarse uno al otro, para llegar a ser sólo uno.

Me expongo en adelante a tu punto de vista distinto del mío y mi lugar se define con relación al tuyo, pero reconozco sobre todo el privilegio del tuyo.

Lo acepto así como aquel a quien me refiero como el destinatario de mi juramento (dativo), ya no soy en primer lugar, sino que surjo de entrada como un amante en desequilibrio hacia delante (el avance), un ¡aquí estoy!, que muestra que el otro no es para nada un objeto supuesto de mi intencionalidad, sino que se impone como destinatario primitivo (dativo) de mi exposición. Ambos nacemos (la reducción erótica anula el mundo y crea una intriga)²²⁴ como amante y amado, y recíprocamente, porque él también soporta la misma conversión²²⁵.

¿Cuál es la dificultad?

Depende de la realización de un amante posible, pues sin esa ocasión efectiva, el ¡aquí estoy!, no expresa significación alguna. Por lo tanto, se vuelve problemático que sea compartida entre amante y amado. Todavía no estamos de acuerdo sobre esa significación, sigue siendo ocasional, vacía, abstraída de todo contenido formulable, se trata todavía de un ¡aquí estoy!, que al decirlo, todavía no le digo nada al otro, aun cuando le asegure mi persona²²⁶. Mi juramento de amante no coincidiría exactamente con el del otro porque en sí no significa nada y vale entonces para todos y para cada uno. Sería el ¡aquí estoy!, del simple deíctico que sólo tendría una significación ocasional, cuando la profiere un *ego* universal y trascendental, si es que se pueda tal cosa.

En cambio, si el amante del juramento no se confunde con el del *ego* trascendental, la objeción carecería de sustento, pues pone en marcha a un amante radicalmente individualizado e

²²⁴ Lo que yo denomino el ‘cierre de la exclusividad’

²²⁵ Lo que yo llamo la reciprocidad como rebalse de la gratuidad.

²²⁶ Todavía podría ser como el imperativo categórico “actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser también válida al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.

insustituible con el fin de reponer el ¡aquí estoy!, como significación de pleno derecho que establece una individuación radical de quien lo dice, el amante.

Es su deseo, un deseo que lo habita y estalla sin argumento, sin razón, que surge de la falta del otro, todavía sin saber por qué ni por quién, un deseo que lo fija en sí mismo al fijar su mirada en otro determinado, momento en el que, al descubrir un rostro, una voz, una silueta, me confieso, “esta vez me toca a mí”, cuando ya es inevitable una respuesta (beso o cachetada) y me he convertido en amante de ese otro, cuando ese otro se convierte para mí en una cuestión personal y me parece diferente a todos los demás, reservado para mí y yo para él, lo que me destina a él y me individualiza por él. Se trata de un instante en que me digo que no estoy todavía enamorado, que todavía controlo mi deseo, que acudo porque quiero y otras mentiras por el estilo. En ese instante, cuando ya es demasiado tarde, soy hecho por el otro y por mi deseo, ya no soy el mismo, ya soy por fin yo mismo, individualizado sin retorno.

Es también un deseo de eternidad. En el momento de decir o intentar decir un indecible “te amo”, con los ojos abiertos y a la cara (o cerrados, para el caso es lo mismo), le hace falta al amante la convicción o al menos la apariencia, de que esta vez estará bien y será para siempre. Es el momento en que el amante no puede creer lo que dice y cuando lo hace, lo hace bajo un cierto aspecto de eternidad. Una eternidad sin promesa de durar, instante eterno, eternidad de intención. Para el amante, decir, “te amo” significa al menos creer de que esta vez será para siempre. Sin esa posibilidad vamos a poder conversar, besar, copular, pero no haremos por ello el amor. La cuestión misma del amor desaparecerá. La promesa de eternidad incluso protege a los amantes que no han podido sostenerla y les asegura de una vez por todas su condición de amantes. Se cumple así, en el éxito y en el fracaso, el juramento. Lo que se dijo no puede desdecirse, de donde se deduce la individuación del amante.

El amante se individualiza, finalmente, por la pasividad, la que resume todo el impacto que el otro ejerce en mí como amante. Me individualizo por la atención que el otro me presta al afectarme y que me hace nacer de ese mismo afecto. Me individualiza por el efecto de una triple pasividad, cuyos tres impactos se suman y se profundizan: el juramento, el avance mismo y asumir riesgos (invertir la pregunta de ¿me aman? por ¿puedo amar, yo primero?).

A partir de allí, sé quien ama en mí, aquel al que le ocurre en primera persona y de una vez por todas.

Ya amante a través de una pasividad inédita que me dice que soy el que puede amar (u odiar), dependo del fenómeno de la carne (§7). Soy mi carne mediante dos privilegios: uno,

tomo cuerpo del mundo, expuesto a él siento su presencia, me expongo y lo enfrento para no volverme una cosa más del mundo, pero les cedo su derecho a afectarme y reducirme a la pasividad cuando las cosas me afectan en mi cuerpo convertido en carne; dos, mi cuerpo metaboliza²²⁷, no permanece inerte porque tiene el estatuto de la carne y en tanto carne, siente lo que él no es, mi pasividad provoca la actividad de las cosas y no a la inversa, mi carne ofrece el único cuerpo físico que tiene el privilegio de sentir otra cosa.

La capacidad de percibirme me otorga el privilegio de sentir (mi mano sintiendo lo que toca y sintiéndose tocar). No hay algo así como la carne en el mundo, pero no hay un mundo sin una carne que lo siente, la mía. Así se despliega mi pasividad, así se efectúa mi individuación, a la medida de lo que siente mi carne. Siento el mundo según como yo me experimento y éste surge de acuerdo a como yo me individualice en la memoria de mis afecciones. Así accedo a mi pasividad inconmensurable.

Para que esa pasividad me toque como amante tengo que acceder a otra carne que se sienta como yo me siento al experimentarme a mí mismo (§23).

¿Cómo lograrlo?

Sé que nunca podré sentir ese mismo sentir directamente en mi propia carne, porque si lo sintiera por una especie de fusión, me identificaría absolutamente con él y su carne se confundiría con la mía, por lo que desaparecería como otro²²⁸.

¿Qué camino seguir para sentir la carne donde el otro se experimenta a sí mismo?

Sólo intuyo que la carne que se expone a otra carne, sin cosa, sin ente, sin ningún intermediario, se muestra desnuda como franqueza total de una carne a otra.

Esa modificación de la carne, que pasa de su función perceptiva a su fenomenalidad desnuda, erotiza mi carne y radicaliza así, la reducción erótica²²⁹.

Hay una diferencia entre la desnudez del cuerpo y la de la carne. Al ver la otra carne estoy viendo un cuerpo físico, un objeto, por lo que el mero hecho de desnudarlo no cambia nada, es más, puede volverse la superficie de un objeto que anula toda la fenomenalidad de la carne (la desnudez frente al médico es un ejemplo; la desnudez del deseo del cuerpo ajeno es otro); de ese

²²⁷ En su libro *Hacia una biología filosófica*, Jonas le da al metabolismo una importancia capital en el desarrollo de la libertad (Págs. 13 y ss.).

²²⁸ Husserl lo expone muy bien en la *V Meditación*.

²²⁹ A modo de repaso: lo primero es la *reducción erótica*, (cuando se pasa de la pregunta por el ser a la pregunta, ¿me aman desde otro lugar?, lo segundo es la *reducción erótica radicalizada* (cuando se cuestiona la reciprocidad), lo tercero es la *segunda reducción erótica radicalizada* (cuando la carne se encuentra con su fenomenalidad desnuda).

modo, el deseo no puede más que matar al otro que tuviera la debilidad o la imprudencia de dejarse hacer objeto²³⁰; el otro entonces tiene que retardar su ubicación en el rango del objeto, permanecer cubierto para demorar su muerte, porque cuando el objeto aparece, la carne se hunde en la oscuridad.

La fenomenalización de la carne²³¹, en cambio, tiene que escapar de los objetos del mundo, oponerse a su desvelamiento como objeto, mostrar que no se muestra, darse desde el evento único. Porque ninguna carne puede aparecer como un cuerpo. La capacidad de sentir y sentirse es un privilegio que tiene que permanecer sin mostrarse directamente. La invisibilidad de la carne es mayor aun con la carne ajena.

Pero si la carne del otro no debe verse, ¿cómo se fenomenaliza?

Dejándose sentir y constatar. Compruebo que la siento (por la definición de mi carne), compruebo que me siente (por la definición del otro).

¿Y qué siente entonces esa carne ajena, si no que la siento e incluso que la siento sentirme?.

Y al cabo de ese entrelazamiento, ¿qué sienten nuestras dos carnes, si no cada cual el sentir de lo que siente la otra?. La confusión de los sentires no hace fracasar, pues sólo intenta fenomenalizar eso, la confusión de sus carnes y de sus sentires respectivos.

¿Cómo puedo distinguir la sensación de una cosa en el mundo y la sensación de una carne?

Cuando mi carne siente cuerpos, se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesto a los cuerpos del mundo; los identifica como simples cuerpos físicos que le ofrecen resistencia debido a su espacialidad. Los cuerpos se declaran al resistir mi carne, la afectan negándole el acceso al espacio que ocupan, cada cuerpo aparece como cuerpo físico privado de carne porque se niega que accedamos a él, se resiste, repele, se defiende.

Me experimento como carne porque no puedo resistir la resistencia de la otra carne, me bato en retirada²³². Y si alguna vez se encuentra otra carne, ésta deberá comportarse a la inversa de

²³⁰ Sachner-Masoch en *La venus de las pieles* da un pormenorizado ejemplo de esto.

²³¹ Levinas describe el fenómeno erótico en una forma aguda y hermosa. Mucho de lo que allí se dice se problematiza con esta diferencia entre el cuerpo del deseo y la carne que se respeta (*Totalidad e infinito*, Págs. 266 y ss.).

²³² Una hermosa referencia al dramatismo de una aseveración como esta se muestra en la novela de Kawabata *La casa de las bellas durmientes* (traducción de Pilar Giralt), Hyspamérica Ediciones, Buenos Aires, 1983. “Todo transcurre en la densidad de una habitación cerrada, como la propia subjetividad no abierta al impacto que le viene desde afuera, sin poder, de todas maneras, suprimirlo” reza el comentario (Bernales) de esta obra en la revista *De familias y terapias* N° 12, Mayo 2000, para describir el encuentro entre viejos impotentes y jóvenes narcotizadas durante una noche en la que ellas no saben con quién han estado.

los cuerpos físicos, como se comporta mi propia carne frente a ellos, sin resistir, sufriendo por dejarse penetrar.

Mi carne me hace comprobar que no comprendo el mundo, sino que estoy comprendido en él. De acuerdo al ser, soy precisamente que comprendido, un horizonte en sentido estricto, horizonte finito. El ser me hace finito según su finitud esencial. Para salir y evadirme de él, es preciso que mi carne entre en contacto con otra carne, en y por la cual, yo me extendería por primera vez (nací de una carne, dentro de ella, donde me extendí antes de entrar en el más mínimo mundo). Sólo otra carne puede hacerme lugar, acogerme. Como el mundo no hace lugar, otra carne debe hacérmelo²³³. Al entrar en la carne ajena, salgo del mundo y me convierto dentro de su carne, carne de su carne.

El otro toma la iniciativa de darme *mi* propia carne por primera vez. Me despierta porque me erotiza.

En todo encuentro de una carne con otra (§35) aparecen definiciones de placer y dolor. Pasividad e incremento definen a ambas carnes. El incremento no proviene activamente de sí mismo, sino pasivamente de la no-resistencia de otra pasividad, más poderosa que cualquier actividad. A eso le llamamos placer. Pero si la carne ajena se resiste a la mía, me priva de recibirme de mi carne. A eso le llamamos dolor. Mi carne se desvanece cuando desaparece la carne del otro. Y es algo que ocurre cuando el cuerpo contamina la carne, cuando aquello que fue carne se convierte en un cuerpo, en un corazón de piedra, en un cuerpo duro, adaptado al cuerpo a cuerpo con el mundo.

Si habláramos de la caricia, habría que liberarla de todo contacto y pensarla a partir de aquello que la hace posible, la distinción entre el sentir y el sentirse de mi propia carne; mi carne ya no toca nada, puesto que la carne ajena ya no constituye ninguna cosa; no percibe a la otra carne como la resistencia contigua de una cosa; la descubre como aquello que no le resiste. La caricia entonces nunca tocaría y nunca llegaría al contacto con nada, dado que la carne del otro se ofrece por el ofrecimiento que le hace al crecimiento, mi propia carne²³⁴.

Así la decisión, todavía abstracta de hacer como si yo amara primero y recibir la significación del otro común, ¡aquí estoy!, del juramento se efectuaría en la única erotización de

²³³ Tal como lo plantea Zubiri cuando se refiere al modo humano y a la necesidad primaria de socorro (*Sobre el hombre*, Págs. 233 y ss.).

²³⁴ Levinas despliega una hermosa conceptualización de la caricia cuando dice: “la caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto” (*El tiempo y el otro*, traducción de José Luis Pardo, Pág.132, Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona, 1993).

cada carne por la otra. La carne, en adelante erotizada profundamente, más allá de lo que puede hacer, realiza al amante como un consagrado- aquel que recibe a sí mismo por lo que recibe y que da lo que no tiene.

En este momento de inflexión (§ 24), el otro me da lo que no tiene, mi propia carne; y yo le doy lo que no tengo, su carne. Es interesante observar que sólo reconozca como mío lo que me llega desde otro lugar, algo así como una inadecuación erótica, la que, sin embargo, me permite acceder a mí mismo. Lo mismo le pasa al otro, ambos nos convertimos en depositarios de lo más íntimo del otro.

Además, en la carne, la actividad y la pasividad se confunden. Ninguna se posee como pasa con los cuerpos debido a que una carne nunca puede verse y porque la carne se experimenta como una inadecuación, como la feliz inadecuación de un crecimiento.

¿Cómo aparece entonces el otro en este momento?

Como un *auténtico fenómeno*²³⁵, pero según la fenomenalidad de su propia carne, ajena, indirectamente, y sin embargo, de modo paradójico, inmediatamente, como aquel que me fenomenaliza a mí como mi carne.

Esta dificultad del fenómeno del otro obedece a su inmanencia absoluta: el otro aparece en la misma medida en que me brinda mi propia carne. Mi carne se despliega como la pantalla donde se proyecta la suya; su propia fenomenalización se da en su misma asunción de la carne; y recíprocamente, mi asunción de carne vuelve manifiesto su enaltecimiento.

Cada uno de nosotros se convierte en el fenómeno del otro al convertirse, cada uno, en carne por obra del otro. Reciprocidad que no supera el juramento, más bien, depende de él y lo cumple (juramento que hace posible racionalmente el cruce de las carnes).

El juramento y el encuentro de la carne, en su desnudez, impiden que el juramento común sea una manifestación lingüística abstracta que no se fenomenaliza y no individuala.

La reducción erótica y el juramento deben comprenderse como un *proceso* y no como un hecho. Se trata de una implicación, de un abandono, de dejarse convertir en carne, un proceso donde ninguna objetivación es posible. En ese proceso, entendido como disposición hacia un acto, lo que ocurre es que la reducción fenomenológica aparece en la comparación, pero en unos términos que la reducción erótica aumenta y anula.

¿Cómo pasa eso?

²³⁵ En la Sección III se desarrolló este fenómeno en relación a la noción de donación.

Lo primero es que en la situación de erotización nadie posee a nadie ni se encuentra poseído, porque ninguna carne, como carne, domina ni se halla dominada. De este modo, se vuelve caduca toda oposición estática entre actividad y pasividad. Y si además, el proceso de erotización no admite interrupción ni límite, nada en nosotros obedecerá más a la fenomenalidad de los cuerpos y del mundo, por lo tanto, no se podrá privilegiar a un sentido por sobre otro como el más apto para la erotización. Es más, es posible todavía preguntarse si mi cuerpo entero es sexuado, pero no dudar que mi carne entera pueda erotizarse. Finalmente, recurrir a la auto-erotización no tiene ningún sentido ni la menor efectividad, pues el ausente siempre estará presente aunque sea en la fantasía. Se trata pues de un proceso sin límites y sin fin.

Nada de mí puede permanecer fuera de la carne y por lo tanto tiene que recuperar para ella todo aquello que se le atribuye al cuerpo, en otras palabras, la carne sustituye a mi cuerpo, y es por ella que gozo y sufro en persona.

El recorrido es primero encarnarme, después incrementarme con el avance en la reducción erótica, para que al final, me llegue de otro, mi carne, al que le ofrezco su único fenómeno posible, al mismo tiempo que al dejarme erotizar, también debo erotizar al otro profundamente. Se trata de un proceso erótico mutuo que no admite límites ni condiciones porque es lo único que nos asegura nuestra fenomenalidad de amantes. Ambas carne experimentan la totalidad del otro.

Marion se pregunta, ¿conserva el rostro su privilegio fenomenológico de noema infinito más allá de todas mis noesis?, pues el rostro extrae su privilegio de la conminación ¡no matarás!, exigencia ética que establece al otro en una trascendencia absoluta. Marion dice que el rostro, ajeno al mundo, distinto de mí, con un derecho sobre mí por la intencionalidad que me impone, se aparece como una cara icónica. En tal dirección, si la expresión erótica invade no sólo la carne, sino que además llega al rostro en la medida que la gloria erótica también lo inunda, ¿qué pasa con el otro como tal, como fenómeno ético que implica el ¡no matarás!? Porque aparentemente, la expresión²³⁶ erótica que le baña el rostro va más allá de del otro. Ya no se trata en este caso de una distancia ética, el otro no tiene duda de eso, al revés, me dice, ¡aquí estoy, ven! Ambos hemos abandonado la vida corriente, el mundo universal, incluso el universal ético y hemos quedado reducidos a la particularidad, y es en ella donde nos esforzamos. En tal situación, la de la erotización mutua, cada *quién* apunta a singularizarse y a individuar al otro. Es por eso que transgrede y atraviesa lo universal, es por eso que ejecuta el cierre del velo de la

²³⁶ En este caso entendida como “onda”, onda erótica, marea erótica.

exclusividad, o al menos lo intenta. Una carne, la mía, no puede sustituir al otro por cualquier cuerpo en este punto de la reducción erótica y viceversa. Es un momento en que la ética pierde también su privilegio universal para ser ocupado por la consagración del uno al otro y darnos ese estatuto, el del consagrado, aquel que se recibe a sí mismo (su carne) de lo que recibe (la carne del otro).

¿Dónde queda el rostro cuando la erotización lo inunda?

El rostro se hunde en la carne y toda su carne se vuelve rostro, esta vez como cuerpo, pero como “cuerpo glorioso”²³⁷. Veo pues su carne individualizada, consagrada a sí misma, definitivamente *inaccesible* a la mía²³⁸, veo la trascendencia realizada del otro, su carne glorificada.

El cruce de nuestras carnes en nuestras miradas suspendidas deja aparecer al fin nuestra alma común. Al menos, para nosotros los amantes, es lo que ocurre mientras estemos en el estatuto de tal.

Las dos miradas, ahora de carne, se vuelven a la vez inmanentes y trascendentes la una a la otra. Consigno que gozo del otro en lugar de simplemente usarlo, porque su carne ya no pertenece al mundo de las cosas (§ 25). Gozo de él, no gozo de mi placer, sino del suyo; si yo gozara sin su goce, me limitaría de nuevo a usarlo²³⁹.

El amor aparece cuando se reconoce la necesidad fenomenológica de una reducción radical de lo dado, en este caso, la reducción erótica del *quién* al amante (la pregunta de si me aman desde otro lugar), de éste al avance (la pregunta de si puedo amar primero y anular la reciprocidad) y finalmente a la carne enaltecida (enfrentada a su desnudez). Esas son las tres reducciones eróticas radicalizadas.

En cuanto a lo esencial, señala Marion, la reducción erótica acaba de efectuarse; alcanza al amante en su inmanencia última. Ha suspendido su intencionalidad tanto objetivante como ontológica, incluso la intencionalidad pulsional, para descubrir el campo desnudo de la carne erotizada que se experimenta en la otra carne. En esa carne habito, echo raíces y me vuelvo amante.

²³⁷ Marion da el ejemplo de una parturienta, en la que su mirada encarna, al mismo tiempo, el sufrimiento que desaparece y la alegría ensimismada (Pág. 148).

²³⁸ En un sentido análogo, es lo que representa el “otro que yo” de Zubiri, y la alteridad radical de Levinas.

²³⁹ No se trata aquí de nada parecido a lo que en materia psicológica o sexológica se ha llamado el orgasmo y tampoco del “orgasmo conjunto”, sino de que el gozo de su entrega permite mi goce gozándola de su entrega, es decir, que la entrega del otro le permite mi goce al gozar de mi goce.

Llegados a este momento de la reducción erótica, se vuelve necesario retomar la descripción del mundo, todavía marcada por la vanidad (§5-6), pero esta vez de un modo positivo, de acuerdo a la reducción erótica efectuada y a partir del cruce de las carnes. Vuelve a aparecer la pregunta por el lugar del fenómeno del amor. La respuesta, después de todo lo avanzado, cae por su peso, no en el espacio de los cuerpos físicos sino en el espacio de la carne.

Ya no me percibo por resistencias de objetos que me restringen a un espacio asignado, pues en cuanto carne sólo me siento a mí y me oriento sin otra referencia que mi propia carne, mejor dicho, me recibo de la carne del otro, me sitúo en el punto focal desde donde me recibo, me localizo a partir de la carne del otro. Mi espacio de amante, el medio erótico, conserva dimensiones espaciales diferentes a las del espacio común, los lados y demás se definen respecto de la carne del otro. Sólo esa carne decide mi situación, por lo que mi situación en el medio erótico sólo depende de mi situación relativa respecto a esa carne de referencia²⁴⁰. Lejos o cerca de ella, eso es el espacio que importa y la otra carne es la que me lo concede. Ya no se trata del espacio sino del medio erótico. Me sitúo exactamente aquí, adonde va mi beso²⁴¹.

¿Cuándo nos encontramos, en qué tiempo se efectúa el fenómeno del amor? ¿Todavía se trata de un tiempo?

Sí, pero no un tiempo del mundo, sino el que instaura la reducción erótica. En ella, el futuro se define como el tiempo de la espera de otro lugar donde no pasa nada, el presente como el tiempo donde pasa el otro lugar y el pasado como el tiempo donde el otro lugar ha superado el momento de su presente (§6).

Para el caso del futuro, en el cruce de las carnes, en la espera de la carne del otro para que me dé la mía en la misma medida en que se recibe de la mía, no como objeto, sino como espera de su propio cumplimiento en la inmanencia de un proceso, sin límite externo, de la supresión mutua de las resistencias y el poder del avance en su incremento (el avance y la retracción se contradicen sólo si volvemos a la actitud natural). Es la finitud la que determina mi carne a través de eso que sin rigor llamamos deseo (cumplimiento de un acto en tanto que permanece sin

²⁴⁰ Situados en el mundo de la terapia de pareja, es este cierre parcial del espacio, entendido desde lo universal de él, lo que explica la importancia mayor de la “respectividad del otro” en relación a la contingencia y adaptación a la vida corriente. Exigir al otro ser “uno más” y no en referencia al amado/a, es lo que la anula.

²⁴¹ Los franceses usan la palabra *baiser* que es besar y “tener sexo” al mismo tiempo para destacar el proceso que va del beso al coito, por eso *baiser* y hacer el amor dan cuenta sin saberlo de la exigencia fenomenológica de una univocidad erótica de la asunción de la carne, la condición de su cumplimiento sin excepción (Pág. 145-6 de *El fenómeno erótico*).

cumplimiento), de otra manera el futuro se desplegaría sin fin. En el futuro erótico, ¡aquí estoy!, se dice, ¡ven tú!

Para el caso del presente, el tiempo es como el tiempo donde pasa el otro lugar, sin embargo, como pasaje acaece, da un presente. En el proceso de las carnes erotizadas, el cumplimiento no dura sino el tiempo en que permanece incumplido, no dura sino porque pasa. Las carnes entrecruzadas sólo viven de la contradicción de no ser más que durante el tiempo en que aun no son. Si el cumplimiento se cumpliera, desaparecería en cuanto proceso; para que siga con vida, debe demorarse en llegar. Es a esta contradicción a la que se puede llamar orgasmo. El amante admite que no puede más y de pronto estalla, deja pasar, se aparta, sigue con la mirada a la otra carne que lo supera, se decepciona encantado que el otro progrese con un más amplio avance. La otra carne se extasía más allá que él porque ha resistido aun menos que la suya.

La dificultad para decir y concebir este pasaje obedece a que todavía usamos el lenguaje de la metafísica, que opone presencia a ausencia, posibilidad y efectividad. En la reducción erótica, tales diferencias se tornan indiferentes. En el presente erótico, ¡aquí estoy!, se dice, ¡voy!

Para el caso del pasado, se trata del tiempo donde el otro lugar ha superado el momento de su presente. A primera vista la situación de ese pasado parece menos paradójica, pues el proceso ya no se supera, al revés, desfallece y se hunde en el pasado. El cruce de las carnes ha tocado fondo. La pregunta es si ese encallamiento esperado equivale a un fracaso cumplido. Para eso habrá que aclarar la suspensión (§26) y la finitud automática (§27). Una posible respuesta diría que el acabamiento del proceso sigue siendo ambivalente debido a que la erotización se acaba porque su mismo cumplimiento la contradice, cuando en rigor se trataría de un proceso inacabable.

Es algo que puede entenderse de dos maneras. La primera, muestra que la finitud interrumpió un proceso al suscitar la conciencia del encallamiento y sugerírselas a nuestras carnes, incluso reclamárselo, pero el pasado erótico como latencia de la posibilidad y necesidad de repetir el cruce de las carnes, hará que el proceso renazca de sí mismo, no infinito, por impulsos separados, por esfuerzos fragmentados, por incumplimientos que todavía quedarían pendientes. Y la segunda, muestra el fracaso como una forma de encallamiento en la cual la finitud ya no señala la necesidad de una repetición, sino su imposibilidad, el final de la partida, en términos fenomenológicos, la impotencia de algo dado (el amante, una carne) para continuar recibiendo de aquello que recibe; y cuando lo dado se expone a otro dado (el cruce de las carnes), el abandono va a negar la erotización, por lo tanto va a despreciar el fenómeno del amor.

El pasado entonces no insta una ninguna repetición, sino que la prohíbe proclamando que la erotización ha caducado. Caducada, privada del deseo de desear. La figura del amante se difumina, el *ego* se restablece y al final, la reducción erótica se disuelve.

En el pasado erótico, ¡aquí estoy!!, se dice, ¡todavía!

Señalados el espacio y el tiempo en que ocurre el fenómeno erótico, cuando termina y una vez que termina, lo hace de un modo más nítido que cualquier otro fenómeno (§ 26). Para que ello suceda, tiene que haber una manifestación final de la erosión y del olvido, pero aun así, el fenómeno no desaparece de golpe, más bien el proceso se detiene de una manera gradual, es más, la carne hace lo posible por que ese instante se mantenga, pero sólo se tratará de una prolongación.

El orgasmo es un buen ejemplo de aquello que se quiere mantener en su cumbre y que, sin embargo, se asemeja más aun abismo al que caemos invariablemente. Al querer identificar qué es lo que desapareció pareciera que nada faltara, seguimos en el mismo lugar y es el mundo el que reaparece en su lugar como antes. Es la carne la que ha dejado de erotizarse y deja de darle una carne al otro que ya tampoco me ofrece mi carne. La reaparición del mundo nos vuelve a hacer aparecer como cuerpos físicos, sin más, tan mundanos como los otros que lo rodean, como el mundo que lo encierra.

Esta es una manera de ver cómo la carne no deriva de la realidad, en el sentido de que no pertenece al mundo de las cosas. Al desaparecer, la carne hace que reaparezca algo que la reducción erótica había puesto entre paréntesis, el mundo físico, el cuerpo físico, ya no como amantes, sino como entes del mundo.

La desnudez adquiere ahora otra tonalidad. Vestidos de piel, la cubrimos con otros utensilios para proteger nuestro cuerpos y esconder de nosotros y de los demás, la desaparición de nuestra carne, para ocultar la vergüenza de pertenecer otra vez al orden de los cuerpos según la actitud natural.

La distinción de un “otro que yo” nos indica que las dos carnes, la mía y la del otro, no desaparecen de la misma manera. Mi carne sólo pierde el acceso a la otra carne, y bien puedo sin eso, permanecer en mi situación y estatuto de amante. Ciertamente es que ya no estoy dotado de carne por la carne del otro, pero puedo seguir bajo juramento y confirmado por éste, es decir, puedo permanecer en la reducción erótica radicalizada. Marion dirá más adelante, que aun sin una erotización en acto, puedo conservar una carne y hasta una carne de amante (§35).

Para el otro no pasa igual respecto de mí pues ya no puedo sostener una carne no corporeizada ni erotizada. Ciertamente es que me queda la analogía, la empatía, la simpatía, la coherencia de conductas y el lenguaje (discurso), pero al cesar la erotización, pierdo el único criterio fenomenológico serio para distinguir determinado cuerpo físico como otra carne.

Se puede afirmar entonces que sin erotización, la carne del otro se vuelve problemática, de hecho inaccesible.

¿Qué ha pasado?

Como en la angustia, en la erotización suspendida, me digo que a fin de cuentas, todo este fenómeno no era gran cosa, me digo que de hecho no se trataba de ninguna cosa.

Marion afirma que no hay memoria del goce, que éste no deja una huella a destacar, describir o interpretar más allá de un puro acontecimiento donde el arribo imprevisible se impone a un testimonio sumergido y donde ningún concepto puede articular la intuición. El orgasmo, el único milagro que la más pobre condición humana puede experimentar, no requiere talento ni aprendizaje, apenas un resto de naturalidad, no deja ver nada, ni decir nada, se lleva todo consigo, incluso su recuerdo. Es fenómeno tachado y no saturado.

¿Y todo para esto? ¿Acaso el cruce de las carnes desemboca en decepción? Y si la hay, ¿de dónde procede la decepción? Marion dice que la decepción procede de la suspensión, no del cruce de las carnes. La cuestión consiste en pensar ahora cómo y por qué el cruce de las carnes debía suspenderse, la erotización cesar, la reducción detenerse. Se trata de concebir su finitud ineluctable.

Después de atravesar como amante, en el proceso de la reducción erótica, la distancia entre el cuerpo y mi carne y entre ésta y su erotización, me doy cuenta que son dos distancias que difieren (§ 27). La del cuerpo con la carne es de una cesura total, pues toda carne nace y muere como tal, mientras todo cuerpo sigue siendo cuerpo. Entre mi carne y su erotización, la frontera parece indefinida y no deja de revelarse como franqueable y franqueada. La primera frontera se cruza con un salto, la segunda de un modo progresivo, alternativo y gradual. La erotización de la carne sigue siendo entonces provisoria, e incluso facultativa; lleva la marca y el peso de la finitud, tanto de la mía como de la ajena. Lo que constato es que mi carne se excita o se erotiza, no que yo la excite o la erotice. Ya he comprobado que mi deseo permanece siempre intencional con el otro. La otra carne ofrece una condición necesaria, pero no suficiente para mi erotización, y mi voluntad ejerce una simple resistencia, pero no puede desencadenarla por sí sola. Marion

sostiene que entonces no queda más que una hipótesis, que la carne se excita y se erotiza por sí misma.

Al describir la espontaneidad de la erotización, tan independiente de mi decisión como de la no-resistencia de la carne del otro, por primera vez mi carne se experimenta sin restricción y sin límites; percibe de hecho su propia espontaneidad, su autonomía y su libre fuerza; se excita en tanto que se abandona, se sume en lo abierto y se hunde en la primera apertura; la carne ajena contribuye en tanto no se resiste; y mi voluntad sólo puede participar no resistiéndose más, levantando las inhibiciones y las censuras.

Mi carne se vuelve automática, empieza si quiere y cuando quiere²⁴². Entendiendo el tono metafórico que la afirmación de Marion tiene, basta que la carne del otro consienta en no resistir y que mi voluntad también consienta para que mi carne inicie su erotización.

En este mismo tono, se puede agregar que lo que llamamos “amar” consiste muchas veces en ceder al deseo automático de mi carne o de la ajena. Una vez empezado²⁴³ ya no controlo el cruce de nuestras carnes, más íntimas en nosotros que la voluntad abstracta, completamente obsesionadas con el entrecruzamiento mutuo, acelerando el ritmo de sus avances sin cesar reanudados y reactivados.

Se produce lo que en mis términos denomino *proximidad*. Se trata del proceso ya descrito, de un ritmo que determina un nuevo espacio y una nueva temporalidad (§25), ajenos tanto al mundo de las cosas como de nuestras voluntades. Si mi voluntad interviene y recupera las riendas haciendo desaparecer el proceso, aparece la suspensión y se reanuda la socialización.

Mi carne decide por sí sola el engranaje de la erotización, su ritmo y sobretodo su final. Esa contradicción que no buscamos se impone a nuestras voluntades ahogadas que temen tanto que la carne alcance ese instante o no. Si actúo, lo hago como autómeta, autómeta de mi carne automática.

Es una aclaración que sitúa al amante en su finitud, por un lado evidente, dado que mi carne se erotiza en mí sin mí de una manera más fuerte que mi intencionalidad, como una provocación

²⁴² Resulta interesante confrontar esta observación de Marion con la distinción que hace Zubiri entre lo estímulo y la aprehensión de realidad (lo primero propio de lo animal, lo segundo, de lo humano) y la que efectúa entre la voluntad de apetito y la fuerza de voluntad. Por la primera, la automatización de la carne tendría una determinación biológica, por la segunda, ya habría una aprobación de esa determinación. Para ligarlas sería necesaria una condición: se tendría que expresar en consentimiento. De ser así, el automatismo no deja de ser más que una metáfora.

²⁴³ Y aquí se trata de una observación empírica fácilmente comprobable en la vida diaria del encuentro erótico amoroso que no permite distinguir entre lo erótico y lo amoroso.

para el consentimiento²⁴⁴ y en donde el *ego cogito* teme que una facultad desconocida piense dentro de él en vez de él, que un inconsciente lo habite y lo ocupe²⁴⁵, porque la pasividad permitiría también la no-resistencia de la otra carne ante la mía y viceversa, y cuando lo hace, se manifiesta mediante una receptividad que remite a la otra carne y no a los cuerpos, finitud radical, más íntima en mí que yo, donde se engrana la erotización de mi carne, desplegada sin mí y hasta contra mí, en nombre de otro que se me escapa, y del cual no escapo.

Además, la finitud erótica que el otro ejerce sobre mí me define en tanto me precede en el fondo de mí y me destina a él. En adelante ya ni siquiera puedo decir, ¡amo yo primero!, porque ya sé que no soy más el primero, que ya ni siquiera soy yo mismo, soy otro antes que yo, gozo antes que yo.

Así como la carne no puede confundirse con un cuerpo permanente en el presente, tampoco puede erotizarse sin fin; por eso, el hecho de la finitud no tiene razón de ser, pero al menos distingue lo que esa finitud intrínseca permita y prohíbe. Si la erotización pudiera no tener fin, durar sin fin, suspendería el mundo; es mediante la suspensión que sigo viviendo en la vida corriente, en el mundo y me impide salir de él con demasiada rapidez.

La finitud no me condena a renunciar a la reducción erótica, pero sí a repetirla sin cesar, me educa para temporalizarme sin descanso, a renacer sin tregua como un amante, a vivir como un hombre de acuerdo al avance, el juramento, la carne donada y donante.

El terreno en el que habita el amante es uno donde el goce y la suspensión casi coinciden, y donde, sin embargo, la mínima distancia que los separa basta para oponerlos. De la erotización como fenómeno no podemos decir nada, ni puede decirse nada, en especial, de amante a amante. Es una situación donde las palabras faltan. Le hace falta un presente que dure para que deje recuerdos, para que no tenga que estar constantemente repitiéndolo, para que pueda describirlo y nombrarlo, pues cuando no hay nada que decir, nada que predicar sobre algo, es preciso callar.

Marion especula sobre lo que es tematizable y lo que no lo es (§ 28) preguntándose a qué escapa el discurso. Se responde que eso ocurre cuando es el sufrimiento el que se instala en el centro, de ahí que los grandes sufrimientos sean mudos, indecibles²⁴⁶, y lo mismo ocurre con el

²⁴⁴ De hecho, la peor de las violaciones se consuma bajo el hechizo de vencer la resistencia a través de provocar el consentimiento de la carne del otro. En tal dirección, la suavidad es más potente que la violencia porque no se apodera de un cuerpo sino que de un consentimiento.

²⁴⁵ De acuerdo a Marion, la metafísica atribuye la finitud al carácter sensible de la intuición, pasiva en tanto que meramente receptiva conforme al espacio y al tiempo, no espontánea como una facultad intelectual activa, tesis que él estima correcta, pero superficial (Pág. 165).

²⁴⁶ De ahí el dicho popular: “los grandes dolores son mudos, los pequeños, locuaces”.

goce, aunque éste necesita y tiene derecho a decirse y dejarse decir, porque para gozar me hace falta recurrir al otro y dirigirme a él, por lo tanto dirigirle la palabra y esperar su respuesta. Es una diferencia con el uso porque cuando gozo siento mi propio sentir y también el sentir del otro, gozo del otro que no es nada del mundo. No tengo entonces nada que decirle, puesto que no nos damos nada más que la posibilidad de extraernos del mundo convirtiéndonos en carne²⁴⁷. Goce y carne son dos términos que para Marion no derivan de objetos o entes del mundo. Sin embargo, eso mismo nos designa como interlocutores únicos e inevitables; mi goce me desprende del mundo porque me comprometo con el otro; no puedo hablarle de nada, pero puedo hablarle de ello.

El goce se distingue de todas las agonías, que sólo me conciernen a mí y no pueden decirse a nadie, y en virtud de aquello de lo que no puedo hablar, debo hablarle al otro. Así, la reducción erótica redefiniría también las reglas del lenguaje.

Sólo digo, ¡aquí estoy!, pero se lo dirijo (digo) a otro que también está fuera de sí, por lo que yo también estoy fuera de mí; en el futuro le digo, ¡aquí estoy!, pidiéndole ¡Ven!; en el presente le digo, ¡aquí estoy!, anunciándole, ¡Voy!; en el pasado, le digo, ¡aquí estoy; suplicándole, ¡Todavía!

En tales enunciados no predico nada de nada, me dirijo al otro íntimamente, él sabe perfectamente lo que pido, anuncio y realizo; sabe que yo espero que goce y que yo voy a gozar; y que quiero que todo vuelva a empezar o que continúe. Sólo la suspensión, que ocurrirá inevitablemente, nos obligará a hablar de nuevo sobre algo, sobre una cosa u otra, mediación entre nuestras mediaciones mutuas, ya entonces indirectas²⁴⁸.

La intención crece a medida que disminuye la predicación. Ya no se trata de predicados y de sujetos, sino de ti y de mí, que sólo tenemos que hablarnos fuera del mundo, para nosotros. No para describirnos ni conocernos mejor, ni para encontrarnos, sino que únicamente para excitarnos; es para lo que nos sirven nuestras bocas cuando no nos estamos besando.

Cuando digo o escucho, ¡te amo, yo primero!, no se espera verificación o refutación, sino una intención privada y provisoria. Nadie niega que escuchar, ¡aquí estoy! o ¡te amo, yo primero! no produzca algún efecto y no realice un acto, no provoque una situación de hecho; lo

²⁴⁷ Lo que en mi nomenclatura denomino el cierre del manto de la exclusividad.

²⁴⁸ En los encuentros que un hombre y una mujer despliegan desde sus respectivas posiciones para producir un acontecimiento bajo el dominio de la declaración de amor es fácil observar dos lenguajes: el relacional comandado por la búsqueda de proximidad y procuración del goce o su anticipo solícito y el de la vida corriente comandado por la suspensión, reinserción en el mundo de las ocupaciones.

que hace es una función preformativa que no dice lo que describe, sino que hace lo que dice²⁴⁹. Es lo propio de una declaración por la cual me habré hecho amante.

El amante hace el amor diciéndolo sin cuidado de sus capacidades ni preocupado por sus intenciones, sus declaraciones efectúan lo que dicen, lo que enuncian. Declaraciones como “te amo” o “no te amo” dicen y hacen algo que no existía antes de proferirlas. Los amantes declaran el amor como se declara la guerra, decir amar es provocarlo sin retorno.

El lenguaje erótico no dice nada, provoca el juramento, lo pone en escena, pone en marcha la erotización. El lenguaje permite que la carne se excite; el lenguaje erótico, la mayoría de las veces, dice cualquier cosa en función de excitar al otro y excitarse, recibir de él su propia carne y viceversa.

Un amor empieza cuando cada uno le habla al otro del otro mismo y sólo de él, y nada más; y termina cuando de nuevo sentimos la necesidad de hablar de algo, que no es el otro, de volver a conversar.

Por definición, el lenguaje erótico (del amor) se libera del mundo y los libera de él²⁵⁰. Mientras menos digo algo, más le doy su carne al otro; mientras menos me hables de objetos, más me das mi carne.

El habla erótica provoca, pues, un lenguaje trasgresor-porque transgrede la objetividad, nos transporta fuera del mundo y transgrede en consecuencia las condiciones sociales (la decencia de la conversación) y las finalidades públicas (la evidencia del saber) del lenguaje mundano.

Dichas transgresiones privilegian léxicos marginales, excéntricos y hasta insensatos, que no dicen ni describen nada para que la carne se excite hablando²⁵¹. Para ello debe invocar palabras de la teoría mística, donde “todavía” invoque ¡Ven!

Que complicación esta de que el fenómeno del otro aparezca claramente bajo la luz de la erotización, pero en su finitud, desaparezca de inmediato, pues hay que comenzar todo de nuevo.

La quinta meditación alude a la relación entre veracidad y mentira.

²⁴⁹ La reflexión sobre el Decir y lo Dicho y sobre los Actos del habla son conceptos interesantísimos a consultar sobre este punto. Remito a las obras de Levinas, en especial a *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Págs. 97 y ss., como asimismo a la obra de Searle, *Actos del habla* y al artículo de Bernhard Waldenfens, *El Decir y lo Dicho en Emmanuel Levinas*, en Revista de Filosofía, Vol. LXI U. De Chile, 2005. Una revisión de estos conceptos en relación a la psicoterapia de pareja aparecen en artículo de Sergio Bernal, *La pareja y el habla*, en revista De familias y terapias, Instituto Chileno de Terapia Familiar, Diciembre 2006.

²⁵⁰ Por eso, la poesía provendría, en el fondo, de lo erótico.

²⁵¹ Marion describe tres maneras: el lenguaje obsceno, el lenguaje pueril y el lenguaje erótico. Ahí distingue una relación entre un aspecto inmundo, uno inocente y uno de origen divino (Pág. 172 y ss.).

Apagada la luz de la erotización y aunque la podemos encender cada vez, volvemos a tener la sensación de seguir arando en el mar debido a la finitud radical de la erotización.

La aparición de una facticidad irrecuperable, de un proceso poderoso (más que yo), desencadenado automáticamente (sin mí), y hasta involuntariamente (a pesar de mí), pero que dura al menos tanto como yo (el amante y su juramento), nos introduce en una paradoja que no podemos ignorar (§ 29). Subestimarla es lo que hacen doctrinas del deseo, la pulsión o el instinto, doctrinas unilaterales, que pasan por alto la distancia remanente entre el amante y la erotización, cayendo en una interpretación psicológica o moral.

La diferencia deriva de la estructura de la reducción erótica, donde el avance del amante se realiza como juramento y aspira a un infinito que se traduce en la frase “de una vez por todas”, para que dure sin término (§21), mientras que la erotización de las carnes entrecruzadas sigue siendo finita (§26).

Si todo termina por detenerse sin dejar huellas ni fijar un sentido, sólo un dar y un tomar, se vuelve a cerrar lo que se abre y aparece una distancia que se indica según el tiempo, es decir, mientras dure el proceso de erotización. Pero apenas se produce la suspensión, no queda nada y todo el fenómeno carnal del otro desaparece.

A partir de ahí, como ya se ha dicho, la distancia temporal se fija como frontera espacial, mi carne vuelve a ser cuerpo para el otro y viceversa.

Es el momento de la sospecha, ¿viví efectivamente lo que pasó?

La sospecha deriva directamente de la finitud temporal de la erotización, por lo que no puedo escaparme de ella, así como no puedo sustraerme de la carne.

Las consecuencias de la paradoja vuelve importante aclarar su contradicción inicial. La sospecha surge, primero, de la finitud de la erotización de mi carne, de su temporalidad, de que el proceso debe terminar, que no puede durar, y aun cuando lo quiera, sigue la dificultad de asimilar las funciones fisiológicas vitales (las que nunca se interrumpen- respiración, ritmo cardíaco- y las que se tienen que repetir cada cierto tiempo- beber, comer, dormir). Por otro lado, la erotización es un proceso no obligatorio del que podemos prescindir por tiempos largos e incluso durante toda la vida, sin morir por ello. Y cuando se está en ella, pero termina, la interrupción súbita de su potencia y su violencia disipada no hacen más que reforzar la decepción, porque al finalizar, traza una frontera entre un antes y un después, y una irremediable sospecha sobre la efectividad de su comienzo. Puedo hasta llegar a sospechar que nunca hubo en realidad esa carne, sino más bien otro cuerpo.

La sospecha llega aun más lejos. Pues si el orgasmo, fenómeno tachado, no muestra nada, no deja memoria alguna, no deja nada que decir (§28), ¿cómo podría darme acceso a la persona del otro?, pues el orgasmo se adecua a cualquier persona posible; indescriptible e instantáneo, el goce sigue siendo abstracto, anónimo, no se refiere a nadie.

Dos argumentos confirman su impersonalidad, ¿goza el otro al mismo tiempo y con el mismo placer que yo?²⁵² Si compartiéramos el mismo orgasmo, ¿alcanza para darnos acceso el uno al otro?²⁵³

La intuición no garantiza que nos encontremos cada uno en persona aunque permita que nuestras carnes se crucen, pues para ello hace falta la significación del juramento (§21), por lo que ninguno goza como persona, pues el fenómeno tachado no llega hasta allí, entonces, entre la carne erotizada y la persona permanece la distancia.

Por eso comprendo mejor la amenaza que implica el automatismo de mi carne erotizada cuando pretendo darle a otro su carne erotizada a pesar suyo, contra su voluntad, Con este argumento, comprendo mejor que la erotización de la carne no afecta siempre y necesariamente al otro en persona, así como tampoco a mí; puede subyugarnos a ambos contra nuestro deseo, de hecho, contra nuestra voluntad. Y si la carne puede erotizarse contra su voluntad y si ninguna persona puede imaginarse sin una voluntad libre, debemos concluir que la erotización nunca alcanza a la persona.

La erotización no hace distingo de personas, sino que por defecto e impotencia, no establece diferencias. Si por una parte, la finitud de la erotización hace que deba detenerse, o en el mejor de los casos que pueda volver a empezar, y como nunca afecta a nadie en persona, sino que permanece en el puro anonimato de algún otro en general, su repetición desemboca finalmente en la sustitución de un otro determinado por otro cualquiera o del momento. De hecho, así suceden las cosas en la mayoría de los casos: la finitud permite y hasta parece reclamar una diversidad indefinida de otros, pues así esos otros se reducen en adelante a la función de simples *partenaires*, arrojados en la erotización y rechazados fuera de la reducción erótica, donde vuelven a ser meros objetos, instrumentos que uso para excitarme la carne. A partir de que la

²⁵² Para testarlo deberé atenerme a su palabra, a mi confianza en ella, a su vez, basada en el juramento, por lo que tendré que juzgar el goce del otro y así, estaré obligado a superar la erotización.

²⁵³ Si su palabra no lo confirma, si la mía no se lo confiesa, la erotización por sí sola no podrá hacer nada; incluso nuestras palabras harán nada si no se ratifica el juramento, que se muestra sí, más originario que la erotización.

erotización nunca alcanza a la persona o al menos nunca puede pretenderlo ni asegurarlo, ya nadie parece indispensable.

Así la finitud, primero temporal (suspensión), luego formal (sospecha), haría fracasar la erotización en el nivel de la persona (sustitución).

Es cierto que recibo mi carne del otro y viceversa, pero el blanco fulgor del orgasmo nos difumina uno en el otro y finalmente no aparece nadie.

La noción de persona es entendida por Marion en un sentido negativo, como el corazón del otro, cuya desaparición me impediría radicalmente amarlo, o en un sentido positivo, la última individuación posible (ya no definida por la forma o la materia, el número o la cantidad, el mundo o la naturaleza), simple búsqueda del amante en la reducción erótica. O también, como aquel que tiene la función de evitar que el otro se reduzca a un simple papel dentro de la erotización, que sea un insustituible, no una máscara en su papel teatral.

La erotización neutraliza, en tal sentido, a la persona, la reinserta bajo el yugo del mundo y la rebaja al anonimato del orgasmo, la naturaliza para que se conserve como un objeto y dé la ilusión que permanece en persona. Ahonda la distancia entre la apariencia de una persona y esa misma persona, abriendo el espacio para la mentira erótica. En adelante, ya no se trata solamente de la suspensión de la carne erotizada y de su retorno al cuerpo (§26), sino más radicalmente de la sospecha retrospectiva de que el seno de la erotización de hecho no gozaba de nadie en particular.

Surge así una pregunta: ¿Y si en la misma erotización nunca se me apareciera nadie en persona?

La carne pasaría a ser un intermediario entre yo y el otro, y luego una pantalla entre nosotros, por falta de persona.

Surge así una sospecha propiamente erótica, que agranda las distancias entre el otro y su carne, entre mi carne y mi persona, y finalmente entre los amantes. Una sospecha que ataca no sólo la certeza, sino que se levanta contra la misma seguridad (§3); ya no se trata sólo de una duda epistémica acerca de los objetos, sino de una sospecha erótica acerca del otro. Sospecho que a pesar de la reducción erótica radicalizada, o más bien, a causa de ella, sería posible que no esté amando en persona, dado que puedo recibir mi carne a pesar de mí y viceversa para el otro, al que a menudo se lo impongo.

La reducción erótica se rompe así por una derrota ineluctable, porque es el resultado de su propia radicalización. La falta no le corresponde a nadie, se trata precisamente de una falta de

persona. La aporía obedece a la misma finitud de la reducción erótica porque la erotización termina por terminar, pero uno no se muere por ello, no se muere de amor, se rehace el amor como quien “rehace su vida”, si sobrevivimos al final de la erotización, entonces el amor no tiene rango de absoluto. Ese es el horror para Marion.

Se trata de un riesgo de distancia y decepción (§ 30) que por el momento no se puede remontar. Queda eso sí, la posibilidad de describirlo.

Si ya no logro manifestarme en persona al otro, ni él a mí, no es debido a una voluntad malvada o débil, sino a una distancia más original, la distancia de cada uno de nosotros consigo mismo. Y es algo que sucede antes de toda consideración moral o psicológica.

Se trata del lugar que la carne ocupa en cada *quién*, apartada de mí mismo en persona (lo mismo pasa en el otro), una imposibilidad debida a mi propia finitud porque me identifico con y por mi carne, que me individualiza en última instancia (§22); porque cuando mi carne se erotiza en contacto con otra carne, se desencadena automáticamente (§27) hasta que el proceso se suspende por sí mismo (§26) y la carne escapa de mi decisión y de mi voluntad.

Eso de un lado, pero por el otro, toda persona comprende la libertad libre, al menos quiere actuar como si gozara de libertad (§19), por lo tanto, la carne erotizada contradice a la persona en mí. Aparece la sospecha, la sospecha sobre mi propia carne. La falta o contradicción que noto en mí me invalida para quejarme si el otro me falla.

Sospecha que se acerca a la posibilidad de mentirme. No es que me mienta en un sentido moral porque no depende de mí el no mentir(me), es decir, abolir la distancia entre mi carne erotizada y mi persona inaccesible.

Mi finitud erótica se impone como la imposibilidad fenomenológica de efectuar en persona al “yo” que diría de verdad, ¡aquí estoy! La inautenticidad precede originariamente a la autenticidad, o dicho de otra manera, la mentira (en el sentido extra moral) precede y determina la veracidad.

La alternativa erótica entre mentira y veracidad sustituye a la pareja metafísica de la verdad y la falsedad ²⁵⁴.

²⁵⁴ Dos autores son interesantes en este momento. Ricoeur, *Poder, necesidad y consentimiento; lo voluntario y lo involuntario* (traducción de Juan Carlos Gorlier), Págs. 231 y ss. y Págs. 312 y ss., Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988, con la distinción sobre el asiento de lo voluntario en lo involuntario; y Jerome Bruner, *Realidad mental y mundos posibles* (traducción de Beatriz López), Págs, 23 y ss., Editorial Gedisa, Barcelona, 1988 con las distinciones que hace entre verdad, veracidad y verosimilitud.

El orden de precedencia se invierte, la mentira se ofrece de entrada como plena inteligibilidad (contradicción entre carne automática y voluntad de la persona), mientras que la veracidad sólo se comprende por derivación, la mayoría de las veces, en forma problemática debido a que implica la autenticidad, a la transparencia pura consigo mismo, primero para mí, donde la erotización automática de la carne se compromete por principio.

Ya se vio que en el orgasmo nadie puede aspirar al estatuto de persona, al contrario, cada cual experimenta, aunque sea por un instante, la distancia residual y desesperante entre el otro y yo.

Hay que concluir que la mentira debe describirse primero, porque se concibe sola, la veracidad en cambio, sigue siendo problemática y poco descriptible. En efecto, la veracidad quiere ilusionarnos cuando pretende no mentir al decir ¡aquí estoy! Y ¡te amo!, cuando sabe y presente que nadie eróticamente puede llevarlo a cabo, porque sólo una persona podría hacerlo, mientras que ninguna carne erotizada accede a la persona.

Eróticamente nunca me manifiesto como persona, porque la persona escapa a la erotización automática de mi carne.

La veracidad sólo se volvería creíble si no pretendiera autorizarse con su íntima sinceridad para decir una verdad inaccesible, sino jugando honestamente a que quien miente gana, de manera de hallar un suelo fenomenológicamente sólido, el de una inautenticidad inicial donde me sé originalmente a distancia de mí mismo (y permite ir más allá de lo psicológico y moral).

El amante entonces, si se conoce en la situación de erotización, nunca debería decir, ¡aquí estoy!, o, ¡te amo!, solamente debería decir, ¡te amaré todavía-después! (§19). Su veracidad sobrepasa la sinceridad, siempre sospechosa²⁵⁵.

La posibilidad de engañar surge cuando al darle al otro su carne, se pretende darle también su persona. Se trata de un engaño sobre la persona.

Veamos ahora las posibilidades de engaño de la conducta inmoral examinada desde una determinación extra moral que opta por mentir en el sentido moral. Un primer caso es aquel que dice ¡aquí estoy! en el sentido de ¿nos vamos? o ¿adónde vamos?, renuncia a alcanzar la menor persona del otro y renunciar a uno mismo como persona. La mentira consiste en no pretender siquiera anhelar el acceso al fenómeno del otro ni tampoco a uno mismo. Un segundo caso es aquel de la seducción común, donde todavía queda un pequeño misterio, la pretensión de un

²⁵⁵ Ricoeur en *Sí mismo como otro*, hace finas distinciones sobre la diferencia de la palabra empeñada y la capacidad de compromiso de la ipseidad versus el carácter constitutivo de la mismidad

pequeño secreto, convencer al otro de que bien podríamos un día terminar esbozando un juramento con el fin de que se entregue a lo que nunca le daré (yo, en persona) y me dé lo que yo espero sin más-mi propia carne. Situación en donde ambos hablamos de mala fe. Yo primero porque pretendo anunciar un juramento cuando quiero la erotización sin juramento; el otro porque lo sabe perfectamente, pero pretende no sospechar la mentira. Un tercer caso es aquel donde me pregunto si no habrá que darle verdaderamente su carne al otro poniéndome de verdad en juego como persona. Si eso fuera así, ¿no conduciría, esta veracidad, a invertir la relación entre el juramento y la erotización?, ¿no deberíamos considerar la posibilidad inversa de que sea la erotización la que refuerce el juramento? Se trataría de la posibilidad de que la erotización no logre realizar verdaderamente el cruce de las carnes, o sea, que cada uno le dé al otro la carne que no tiene y recíprocamente, sino sólo cuando cada uno la da y la recibe en persona (sin sustraer la mía negándole la suya al otro) y por lo tanto bajo la condición de la veracidad del juramento. En esta hipótesis, el juramento plantearía la condición del cumplimiento del cruce de las carnes porque lo precedería, se liberaría y podría ir más allá de él-suspendiendo la suspensión. Pero entonces, ¿podría el juramento desplegar la erotización a su modo y a su voluntad-una erotización libre (§35)? Un cuarto caso es aquel donde la mentira se da pura, radical y peligrosa, el caso de la infidelidad. Pura porque tengo que mentirle de una manera sincera, mantener y confirmar la mentira cada vez (situación en que la sinceridad concuerda con la mentira y se opone a la veracidad). Radical, porque la intención aparente y mentirosa (la pretensión del juramento) con la intención efectiva (el deseo de sustraer mi carne) es redoblar a una persona, a la que sigo fingiendo amar en público, con otra, que pretendo amar en privado. Miento doblemente y debo desempeñar mi doble papel que conduce sin tropiezos a una doble mentira, ya no puedo alcanzar a nadie como persona, ni manifestarme yo mismo en persona. Peligroso, porque duplica al otro y a mí, ya no hay nadie frente a mí y ya no soy para nadie, ya ni siquiera soy una persona. Y la mentira ya no puede detenerse, mucho menos repararse, hay que hundirse con ella, investirse con ella, disimularles mi persona y construirme una doble personalidad y llevar una doble vida. Ya no basta sólo con decir la verdad y tener el valor de hacerlo, pues no se puede disimular la inanidad del gesto, aunque le confiese a uno de los otros que le he mentado, no se restablece la veracidad que le debía por el juramento anterior. Con el acto de honestidad, lejos de salir de la mentira, la consagro en su facticidad y su evidencia, admito que mentí, pero no restablezco ninguna veracidad ni verdad, en especial porque ya no podré mentirme lo suficiente como para ya no saber que el juramento que pretendí efectuar en el

pasado, hoy ya no vale nada, sé que me he engañado, he dicho falsedades, decepcioné la expectativa de otro, me ilusioné a mí mismo y me sigo engañando a mí mismo. ¿Cómo aspirar a una nueva veracidad, cuando en el futuro también amenaza con tornarse en una nueva mentira? Si he podido mentir una vez, siempre puedo volver a hacerlo.

La mentira se revela así como el primer horizonte extra moral (la distancia) y luego como horizonte moral (la decepción) de la erotización, una vez naturalizada la persona (§29).

Yo como amante, ¿me tendré que acomodar a este horizonte o deberé esperar superarlo? En todo caso debo enfrentarlo, porque la reducción erótica no se da en ninguna otra parte²⁵⁶.

La dificultad de tolerar la mentira, en especial en la reducción erótica, aunque yo mismo la practique a menudo, coloca al amante en la situación de repudio del falso juramento. La excusa impide mirar de frente, pues esconde cobardía, secreto y falta de credibilidad con algo con lo que no se juega, con la seriedad del juramento y del orgasmo, dos ‘valores’ que hacen que se prive al amante de su carne erotizada, que fue lo que se recibió del otro. Peor aun, al suspender el don de mi carne, dado que ese don no deja huellas ni memoria (§ 26), el otro anula también toda mi carne pasada y al suspender el punto inicial, rompe las retenciones. Si el otro me miente, entonces siempre me mintió, ya no tengo carne y nunca la tuve, es algo que no se tolera y muchas veces, por eso, se prefiere el engaño.

Cuando el amante pierde la ilusión y se decepciona, todavía puede procurar restaurar la veracidad a partir del cruce de las carnes para reivindicar que su persona de amante y el otro todavía pueden manifestarse y realizarse en el carne erotizada. El problema es que esa ambición refuerza la mentira al no sostener la promesa de sinceridad (ilusión de la subjetividad metafísica y freno del avance en la reducción erótica), al aumentar la decepción que viene con la finitud de la erotización (posibilidad de dejar de ser para el otro) y porque presupone como realizado aquello cuya posibilidad misma compromete la mentira (ilusión de una mantención inexistente). En otras palabras, al reivindicar una sinceridad en mi carne erotizada, no solamente deliro, miento mucho más de lo que miento.

La continuación de este proceso hace que el amante apele a otra táctica. Dado que no puede producir para sí mismo la veracidad según la carne erotizada, la exige por parte del otro. Es lo que Marion denomina *raptó* (§ 31). Se trata de un absurdo erótico e de algo inevitable en este momento de la lógica amorosa.

²⁵⁶ Ricoeur apela a la capacidad de dar testimonio a pesar de la fragilidad y vulnerabilidad del discurso del *quién*.

El rapto se contradice y acentúa la mentira porque supone que la carne daría acceso a la persona, cuando en realidad, la impide; porque el rapto ausenta tanto más a esa persona en la medida que ejerce sobre su carne una coacción y suspende en ella la menor voluntad libre.

Uno puede apoderarse de la carne en cuanto carne y contra su voluntad (gracias al automatismo y su excitación sin el otro), basta con excitarla y gozarla a su pesar. La ausencia de violencia física en tal caso abre el camino a una violencia peor, la que se ejerce hacia la voluntad, que es la que niega a la persona.

Cuando se ejerce con violencia, se renuncia a pasar por su goce e incluso prescinde de la carne, sólo queda en juego la carne del amante, erotización unilateral que hace que el rapto se transforme en una violación con sustracción del goce.

El amante violador se apodera de la no sinceridad del otro, puesto que le niega su voluntad y su personalidad (primera mentira, el rapto); tampoco se apodera de una carne, ya que al privarla de su erotización, deja de darle al otro la más mínima carne (segunda mentira, la violación); no queda más que un cuerpo físico, un cuerpo muerto, por lo que el rapto desemboca en su contradicción final: “lo amaba demasiado y lo maté”.

La otra alternativa es la *perversión*. Es este un camino más pensado en el que se apela directamente a la mentira, un camino perfectamente transitable.

Si no soporto que la carne erotizada vuelva incesantemente a un cuerpo, ni que la erotización cierre el acceso a la persona, me esforzaré y emplearé todos los medios para forzar que su carne siga siendo su carne, incluso la simulación.

Para mantener viva la carne del otro empezaré por mantenerla a la vista, usaré maquillaje, disfraz, puestas en escena, usaré los recursos de los cuerpos para capturar la carne, será preciso que lleve los cuerpos a su naturalidad, a sus límites, incluso más allá de ellos, jugaré con la naturaleza de los cuerpos más allá de su naturaleza, sin escrúpulos ni reservas. Por lo tanto, voy a transgredir la frontera de las excitaciones, pasando del dolor al placer.

Seguiré ilusionándome, me decepcionaré y mentiré una vez más, porque todavía confundiré los grados. Suponiendo que logre conservar a la vista la carne erotizada del otro y la mía a fuerza de trabajar los cuerpos (primera confusión); suponiendo también que logre prolongar el proceso de erotización hasta un extremo y borrar la finitud esencial (segunda ilusión), nada permitirá que allí se ponga de manifiesto una persona.

Todo el esfuerzo de ese hacer, con o sin consentimiento del otro, comprueba que se trata de una puesta en escena del otro a partir de mi mirada, por lo que de ninguna manera y por

principio, se trata de una manifestación del otro como persona. Ningún objeto fenomenalizará nunca a una persona (tercera contradicción).

El rapto y la perversión confunden todo y no logran nada, porque buscan a la persona en el reino de lo impersonal. Una persona no se posee, sólo se posee aquello que no puede amarse. Y apenas se percibe que no se lo ama, se lo mata, de hecho, se descubre que ya estaba muerto.

Ilusión, decepción y restauración a través de la mentira (posibilidad de rapto y perversión), son los resultados de la confusión de considerar la erotización de la carne como un acceso al otro en persona.

¿Qué hacer?

Marion se apoya en la posibilidad de separar el rostro de los prestigios y los engaños de su carne erotizada. Para acceder a la persona, ¿no habrá que volver a la función propia del rostro (§ 32), es decir, asegurarle su significación al fenómeno del otro (§ 20) antes del cruce de las carnes (§ 23)? En especial si la erotización puede abarcar incluso el rostro (§ 24).

Sin embargo, es un movimiento que ofrece muchas dificultades.

En efecto, me hallo en la situación de erotización sin retorno posible, porque a falta de la erotización de nuestras carnes, nuestro juramento seguiría siendo formal e incapaz de individualizar a sus actores. El pasaje a mi carne, y luego mi carne recibiendo de otro, es lo que ha permitido acceder a un verdadero fenómeno del otro. Pero el cruce de las carnes se empantana en la mentira (la distancia y la decepción), y además, la veracidad de la persona permanece inaccesible en este punto del trayecto. No obstante, no es posible volver atrás, porque me alejaría del otro y porque, una vez adquirida la erotización, ya no puedo abstraerme de ella, incluso la suspensión me la torna más irremediable, puesto que revela mi finitud última. No puedo volver de la erotización en nombre del rostro, sólo me queda volver al rostro dentro del mismo horizonte de la erotización para indagar si en tal situación irrevocable todavía puede el rostro manifestar al otro en persona y no sólo la gloria de su carne. Equivale a preguntarse si un rostro veraz puede manifestarse o en qué se convierte la verdad dentro del régimen de la reducción erótica.

El rostro instaura su profundidad en el horizonte en el que deja entrever el retiro de donde proviene, allí se distingue de la simple cara y es algo que sucede antes de la reducción erótica. No sabemos que más puede dar el mandato de “no matarás” una vez realizada la reducción erótica y una vez que se ha radicalizado por el cruce de las carnes, podemos suponer que solicita “me amarás” o “ámame” y requiere que yo ame a un rostro determinado, pues el amor requiere

la personificación del rostro porque no puedo amar sino en un juramento individual y porque no puedo amar sino cuando mi carne se erotiza dándole al otro la suya, pero con una erotización finita, limitada a un solo otro, dentro de un tiempo dado. En este punto, el rostro tiene que hablar en persona con el juramento y pagar con su carne individualizada en la erotización, es decir, se tiene que manifestar como alguien determinado, manifestación que no puede efectuar sin hacer que se reconozca su veracidad.

Se trata de saber si el rostro, en el régimen erótico, no sólo puede decir la verdad, sino mostrar que la dice (mostrarse veraz). Lo fundamental es si puede escapar de la mentira que lo compromete a la carne erotizada y justificar así su pretensión de abrir el acceso al otro en persona, pero en esa situación, el rostro no tiene ningún privilegio particular de veracidad dentro la reducción erótica radicalizada. Lo que sí puede hacer es mostrar la mentira en un plano moral cuando la pone en juego, mentira que es todavía extra moral en la carne erotizada porque paradójicamente, la carne no miente. Sólo el rostro puede mentir en un sentido moral, porque sólo él tiene un estatuto ético. Y la primera mentira es pretender que no miente, reivindicando la inocencia y la bondad²⁵⁷. La mentira merodea en el rostro por lo que debe también responder a mi llamado –positivamente y en persona- “aquí estoy”. En amor, los rostros se dejan apresar en la mentira de dos maneras, una es donde el otro me ofrece una fachada y veo sin ver nada, me captura, me seduce y me abandona, creí llegar a su persona y sólo encontré placer erótico; la otra es en la que mi rostro es el que disimula y efectúa la inversa²⁵⁸.

Nadie dudará que un rostro pueda negarle al otro rostro su dignidad de persona. Pero al negarle al rostro su estatuto de rostro, tornando así discutible la dignidad del otro, el rostro supuestamente seductor o perseguidor (es lo mismo), ¿no se vuelve también discutible?²⁵⁹

El rostro entonces no es una excepción a la nulidad del concepto de sinceridad, sino que la confirma. No puede oponerse a la mentira haciendo alarde de veracidad, porque la misma mentira se vale de la sinceridad y sólo la sinceridad le permite al rostro burlarse de la veracidad.

²⁵⁷ El rostro del seductor miente y brilla con sinceridad cuando no ama y se hace amar; el rostro de los peores asesinos pueden ofrecer la apariencia de una inocencia infantil o de una belleza angelical; y sólo un rostro inocente puede mentir bien (Pág. 195).

²⁵⁸ Las dos caras del rostro en la mentira se conocen como masoquismo y sadismo y se basan en un paralelismo bastante frágil.

²⁵⁹ Aquel que mata des-figurando ya no configura nada, porque ha destruido cualquier otra figura del rostro que lo reconocería a su vez como rostro; sabe también que nada impedirá que lo des-figuren a su vez, ya que fue el primero en des-figurar a otros. El seductor y el verdugo operan a sí perdiendo para sí mismos la dignidad del rostro que destruyen en los otros (Pág. 197).

Ni la carne erotizada, ni el rostro sincero, permiten entonces que aparezca la mentira y la veracidad dado que no se fenomenalizan. Deberíamos concluir que no forman parte del fenómeno del otro.

¿En dónde situarlas? ¿Fuera de la fenomenalidad erótica, como sus condiciones de posibilidad?

La mentira y la sinceridad recobrarían así dentro del régimen de la reducción erótica la función trascendental que asumen la verdad y la falsedad en metafísica. Pero al mismo tiempo, si la mentira y la veracidad no pueden fenomenalizarse, tampoco la persona, que las pone en juego y no puede describirse sin ellas, podrá aparecer en el régimen de la reducción erótica.

Esto es lo que van a refutar los celos (§ 33). Los celos enfrentan la desesperante aporía de que en la erotización, el otro no aparece como persona, sobre todo si quiere ser sincero, de manera que no puede no mentirme y siempre termina mintiéndome (o yo mintiéndole). Los celos padecen esta aporía como el peor de los sufrimientos posibles: el otro se me revela lo suficiente como para indicarme que nunca se fenomenalizará en persona.

Aquello que creen haberlos superado, nunca accedieron a los celos porque nunca se convirtieron en amantes. El problema de los celos es que se muestran preferentemente a través de figuras deplorables y es allí donde despliegan su contradicción e inanidad, por ejemplo amar sin ser amado es concebido como una injusticia que trae consigo un reclamo de reciprocidad donde no la hay²⁶⁰.

Los celos no se descalifican entonces tanto por sus contradicciones, cuanto por su ignorancia ciega de la reducción erótica y de sus momentos decisivos. Entendidos así, los celos sólo proponen una regresión hacia los estados inferiores de la reducción erótica

¿Qué quieren decir entonces los celos, tomados en su esencia erótica?

Significa pedirle al otro que permanezca fiel a sí mismo. El celoso merece el título de amante porque pide a gritos que el otro se vuelva o siga siendo a su vez un amante sincero, que realice de nuevo o finalmente el avance, el juramento y el cruce de las carnes, que haga el amor, y si lo ha hecho, que no lo deshaga.

²⁶⁰ Otro ejemplo es amar a alguien que dice amarme, pero me traiciona, me ama y no me ama al mismo tiempo, me quiere, pero no me ama. Otro es que le da pena confesarme que no me ama y miedo de decirle que sí a un tercero.

El dilema del celoso es que no sólo señala la infidelidad del otro hacia él, sino la infidelidad del otro hacia sí mismo y su estatuto de amante, vale decir, hacia la reducción erótica. Gracias a los celos, asumo el honor del amor y lo defiendo en contra de la mentira del amante²⁶¹.

El avance, considerado como una paradoja decisiva que provoca el amante, no consiste más que en superar la exigencia de reciprocidad y amar primero, sin condición previa, libremente y sin límite. Así, el amante verídico hace lo que dice y no dice sino que lo hace, se caracteriza por su avance incondicionado, porque gana incluso y sobretodo cuando pierde, porque aun perdiendo todo, sigue ganado lo único que le importa: amar (§18). Se trata de una paradoja que va en contra de la economía y de la actitud natural. El amante, al defender el honor del amor, se puede poner celoso, pues no le reprocha al otro más que no amar *amar*, perdiendo así su título de amante y toda veracidad. Por celos, defiendo el honor del amor y la veracidad del otro.

Los celos pretenden ver al otro como persona, a pesar de la finitud erótica, a pesar de la mentira inevitable, a pesar de los límites de la fenomenalización por la carne. Los celos expresan pues una exigencia propiamente fenomenológica: que el otro aparezca como persona, como una persona y como ninguna otra.

Los celos siguen siendo ignorados, ridículos y patéticos porque no saben como obtener lo que exigen e incluso porque hacen todo lo posible para no obtenerlo nunca.

Otra característica y problema de los celos es que comparten esta contradicción de describir la aparición de la persona en la reducción erótica con el odio al otro (§ 34).

En la reducción erótica, el amor ya estuvo ligado al odio de cada cual por sí mismo, de donde en cierto sentido surge directamente (§ 9-14). La empresa de fenomenalizar al otro le debe tanto, o más, al odio que al amor.

Cuando me dejo llevar seriamente a odiar a alguien, éste suscita una atención tan exclusiva y me obsesiona tanto que le concedo un privilegio de alteridad única, no le veo más que a él, él y yo solos en el mundo como dos enamorados. Esta concentración en alguien lo individualiza hasta el extremo y también me hace vivir a mí, me y lo individualiza más rápido de lo que lo puede hacer la reducción erótica. Sería posible que el odio no solamente iguale al amor, sino que lo supere.

Para describir mejor la participación del odio, un pequeño resumen ayudará.

²⁶¹ Marion dice que el amante cuando desfallece, provoca una triple deshonra: me deshonra mintiéndome; se deshonra regresando a su estatuto de amante, oscureciendo su sinceridad; y sobretodo, deshonra al amor (Págs. 201-202).

Según la reducción erótica, el *quién* sólo accede al fenómeno del otro pasando por su carne, por lo tanto, a través de la del otro y de su cruce. La carne (§ 23), como vimos, lo hace a través de sentir los cuerpos del mundo e indisolublemente sentir(se) sintiéndolos; se experimenta más a sí misma al sentir sin restricción y se afecta más en tanto que siente menos resistencia; se experimenta más en la medida en que no sólo siente cuerpos del mundo que le resisten en el espacio, sino sobre todo otra carne que tiene la propiedad de no resistirle. Su carne avanza y se comprueba en tanto que otra carne le ceda el paso y la deje avanzar. De allí la distancia entre ambas carnes, que nace de la retracción que se reservan recíprocamente y que las reúne como tales. Si no ve directamente lo que ama, sí la reconoce inmediatamente como una carne. Se fenomenalizan porque se dan cada uno la carne que no tienen. Cruzan sus carnes. Pero ese cruce los separa tanto como los une; pues aun cuando hagan el amor o más bien porque lo hacen, nunca llegan a formar por ello una sola carne; por el contrario, y mucho antes de toparse con la suspensión, comprueban que cada carne permanece irreductible a carne del otro, que cada uno goza solo aun cuando goza del otro, y que el cruce de las carnes nunca las confunde ni las intercambia. De donde surge la aporía de la erotización, que diferencia inmediatamente aquello que los reúne²⁶².

¿Qué pasa con el odio?

El odio salva esta aporía sin dificultad; se libera de ella sin tener ni siquiera que considerarla pues prescinde de la carne, mientras que el amor debe pasar por ella.

Dado que no puedo sentir al otro, se trata de hacérselo sentir, de *no* experimentarlo y luego rechazarlo, expulsarlo, deportarlo, hacerlo desaparecer de mi vista, aniquilarlo. En adelante, liberado de la mediación inmediata de la carne, lo considero como una pura intencionalidad, como un simple objeto que examino para abatirlo y lo considero para derribarlo.

Si anulo su carne, anulo también la mía, la privo de su única ocasión de incrementarse. El precio del odio es la disminución de mi carne e incluso su desaparición. El odio alcanza al otro como individuo, en tal sentido, equivale a la reducción erótica. No lo logra sin embargo más que destruyendo la carne ajena y la mía al mismo tiempo. Recorre al revés el camino del amante. Su recorrido va desde el cruce de las carnes hasta el odio de cada uno por sí mismo (§ 12-13). El odio me informa de un hecho fenomenológico decisivo: prueba que el otro se me aparece incluso cuando ya no interviene la carne erotizada, la suya, la mía y su cruce.

²⁶² Págs. 203-4 .

En el odio el otro punza y penetra siempre, me obsesiona, me convoca, me individualiza; siempre se impone en el horizonte de mi fenomenalidad. El otro conserva el estatuto, fuera de la erotización, de lo que ésta confiesa que nunca podrá alcanzar, de lo que confiesa que está vedado: la persona.

Sin el cruce de las carnes y más allá de éste, el otro no puede dejarse presentir si es que no se hace desear, salvo en concepto de persona. El celoso y el que odia se afanan en reivindicar al otro como persona por más tiempo y más fidelidad que muchos amantes que se empantanar en la erotización automática y desaparecen junto a su suspensión. El celoso y el rencoroso siguen vivos independientes de la suspensión, porque buscan alcanzar al otro como persona. Y esa persona se me sigue mostrando a través de la oscuridad erótica de su rostro, precisamente porque me hacía falta, en tanto me falta. No se trata de una nostalgia ni de una ilusión, no, la persona decididamente falta y esa misma falta no deja de estar faltando. No tiene nada de sorprendente que la persona se fenomenalice primero con la figura de una falta, pues dicha ambigüedad también atestigua la dualidad constitutiva de la persona²⁶³.

La meditación sobre la mentira asume que no se puede fenomenalizar la persona del otro en la carne erotizada, pero la sorpresa se encuentra en que tanto los celos como el rencor, señalan que la persona sigue estando ahí, en el horizonte de la erotización, aunque sólo sea negativamente. También lo compruebo directamente, puesto que la persona me asigna en la misma medida en que me falta, y me falta, debido a la reducción erótica (§ 6).

Tal inversión sugiere la alternativa en que me debatía- o bien la carne erotizada o bien el otro en persona- podría no sostenerse o ser demasiado abstracta, convencional o inexacta. Si debiera escoger entre la carne y la persona y optara por la persona, ¿qué me quedaría?, nada que me permita fenomenalizar al otro; y si lo hiciera sin su carne, ¿qué intuición podría seguir teniendo del otro? Perdería la carne y la fenomenalidad, y así, cualquier camino eventual hacia su persona.

Hay que encontrar dentro del campo de la erotización algo que no empañe los rostros ni las personas que allí presiento.

²⁶³ Marion juega con el término *personne* que vale para persona y para nadie, cuando dice que el otro me intriga ya como una persona, aun cuando no haya nadie para desempeñar su papel (Pág. 206).

Erotizar la carne sin terminar ausentando la persona significaría no desembocar siempre en la suspensión, pero evitar la suspensión sería sobrepasar la finitud erótica de la sensibilidad, pues es algo que se constata.

Hay entonces que precisar la naturaleza de dicha finitud, precisar qué es lo que se detiene, y qué es lo que no queremos que pare. Y descubrimos que se trata de la voluntad, pues es la voluntad la que queda afuera, ya que empieza y termina sin ella.

La finitud no caracteriza entonces a la erotización como tal, sino a lo automático en ella. Hecha esta distinción, la pregunta es si puedo concebir una erotización de la carne que sea libre, una en que no me resigne a constatar que “ha empezado” (§ 35).

La posibilidad de una erotización voluntaria no causa dificultades, pero su efectividad se revela problemática, a menos que pueda tocar la otra carne y dejar tocar la mía sin contacto. Es una hipótesis absurda mientras imaginemos que nuestras dos carnes se cruzan como dos cuerpos físicos que entran en contacto contiguo, pero si sabemos que los amantes funcionan en otro tiempo y espacio que el de los cuerpos, o sea, en una reducción erótica fuera del mundo, en el espacio de los amantes, sí puedo concebir que mi carne no entre en contacto exactamente con la otra carne, puesto que la invade, llega ella que se retira al mismo tiempo para atraerla más adentro. Cuando nuestras carnes se dan la una a la otra, se trata de hacerle el amor a otro y en cuanto tal. Tocarse significa hacer el amor, darle su carne al otro y recibirla de él. Y así como no basta entrar en contacto para hacer el amor, para hacer el amor no siempre tengo que entrar en contacto con el otro; también hablándole puedo hacer el amor. Se trata de una palabra muy particular (§ 28), que no habla de nada, de ningún objeto y hasta de ningún ente, no predica el predicado de ninguna sustancia; le habla al otro de él mismo, en concepto de persona insustituible, como la primera persona y la última; mi habla apunta a tocarlo y afectarlo en el sentido más estricto, de hacerle sentir el peso, la insistencia y la no-resistencia de mi carne; luego mi palabra le hablará del entre-nosotros, de esa no-cosa donde nos sostenemos, vivimos, respiramos²⁶⁴. Con esa conversación, el otro va a poder experimentar no sólo mi carne que se ofrece, sino que ese ofrecimiento no quiere resistirle; el otro escuchándome, experimentará la expansión de su propia carne, gozará de sí mismo por mí. Mi palabra, que le habla del entre-nosotros, es la única que sabe tocarlo íntimamente y darle su carne en profundidad, sin ningún

²⁶⁴ Del acontecimiento que se sostiene con el procedimiento de verdad desde la invocación de la declaración de amor proveniente de la posición masculina y femenina en la medida en que evitan la fuga de la errancia para llamarle a eso *encuentro*, usando la terminología de Badiou.

contacto espacial, lícita a través de ese mismo hablar, le da su carne primero a la distancia y si toco al otro y le doy carne nada más que hablándole, entonces le hago el amor en persona. Depende de mí hablar o dejar de hablar con entera libertad, y aun cuando no depende de mí suspender el contacto de la carne con la carne, puedo empezar a hablar por mí mismo, seguir y detenerme, eso sigue siendo mi responsabilidad, no dependo del otro. Le corresponde a mi palabra hacerle el amor y también hacerlo entrar en la reducción erótica. Dado que lo quiero, se abre la posibilidad de que mi palabra erótica alcance al otro en persona.

La palabra que digo para hacer el amor nunca puede mentir y atestigua una verdad sin fallas; esa palabra le habla al otro sólo de sí mismo, luego del ente-nosotros. Si es veraz, el otro sabe perfectamente si lo que le digo responde a lo que él experimenta; le basta con verificar dentro de él mismo si mi palabra provoca efectivamente la expansión de su propia carne, si es así, entonces mi palabra dice la verdad y comprueba su veracidad; en caso contrario, resulta evidente que no le hablo como amante, que no sé, que no puedo, que no quiero hacer el amor como es conveniente, diciéndolo primero.

No hay duda de que puedo mentir (§ 30) a través de la seducción y hacer el amor con las palabras necesarias para eso, pero de una forma u otra, voy a tener que destruir todo lo que he suscitado (la carne del otro) o voy a descubrir que la carne que he suscitado de hecho ya me ha dado la mía; me encuentro entonces como amante aun sin haberlo querido ni percibido; en ambos casos, mi mentira intencional no ha resistido la veracidad irrevocable de mi palabra que ha hecho verdaderamente el amor y le ha dado su carne al otro. Si hablo así en persona, con una palabra necesariamente veraz, amo en persona.

Falta evaluar hasta donde puede extenderse y aplicarse la erotización libre y dado que se cumple sin ceder al automatismo ni sufrir la suspensión, no se limita al ejercicio sexual del cruce de las carnes. Permite dar y recibir una carne erotizada allí donde la sexualidad no alcanza.

Marion culmina esta meditación con su propuesta más doctrinaria al decir que de esta manera se reconoce a la castidad como la virtud erótica por excelencia.

Actuar como amante en persona es una posibilidad que surge de reconocer las intermitencias de la carne. Ya antes, los celos lo anticipaban a través de la modalidad de la ausencia (§ 33) y el odio lo confirmaba por contraste (§ 34). A esto se agrega la posibilidad de hacer el amor sin tocar la carne del otro, sólo con la palabra (§ 35) acompañada de gestos congruentes, algo que remite a dos estatutos, el de amante y el de persona.

Sin embargo, al introducir estos dos estatutos surge una nueva dificultad, la de concebir una individualidad última que se deriva de mi estatuto de amante. A éste lo caracteriza el avance y se convalida a través del juramento cuando el otro lo significa con un ¡aquí estoy también en lo mismo! (§ 21), unión de dos intuiciones para una sola e idéntica significación. Lo que importa ahora es la duración de ese juramento para que el fenómeno erótico sea pleno (§ 18), pero para ello hay que invocar una nueva noción y condición de esa persistencia en este fenómeno pleno, algo que lleva a decir que este fenómeno depende de la temporalidad. Esta noción es la de la fidelidad (§ 36).

La prolongación del juramento da cuenta de una reciprocidad que se ha iniciado con la gratuidad del avance de cada cual y se ha mantenido a través de la única temporalidad adecuada para el fenómeno erótico. Desde allí, la fidelidad aparece en la función fenomenológica de permitir su duración y visibilidad, pues sin ella el fenómeno erótico vuelve a ser una instantánea o una intermitencia. Para Marion, la fidelidad requiere nada menos que de la eternidad. Puesto en primera persona, en el momento en que amo (§ 22), desde que lo digo y pretendo amar (§ 28), desde el momento en que amo según la carne erotizada (§ 25), experimento que no puedo consagrarme a amar si restrinjo mi intención y su significación (¡aquí estoy!) dentro de un lapso de tiempo finito, porque amar provisoriamente es no amar en absoluto. Lo otro, lo provisorio, es mentirse a sí mismo.

De modo que amar requiere de la fidelidad y de una que sea eterna. La fidelidad temporaliza entonces el fenómeno del amor asegurándole su único futuro posible.

Es la infidelidad la que hace imposible la fenomenalidad erótica, pues la intención de seguir estando libre para nuevos encuentros se contradice porque, o bien, nada ha perdurado de los “encuentros” anteriores, o bien, llevo a cabo varios encuentros a la vez sin ninguna esperanza de que duren. Es más, rara vez se proclama la infidelidad como principio declarado de la actitud erótica, a lo sumo hay fidelidades sucesivas, cada una con intención sincera, pero imposibles de sostener por mucho tiempo la significación común debido a que las vivencias de conciencia de cada uno pasan; y pasan cada una a su propio ritmo, por lo que el fenómeno erótico común se desgarrar y termina por disgregarse; el amante ya no ama y se olvida de su intento de amar. Y apenas finalizada la reducción erótica volverá a empezar.

La interrupción precoz del fenómeno erótico no pone en cuestión su definición por medio del juramento, y por ende, la exigencia de fidelidad; solamente ilustra la coerción que ejerce sobre los amantes débiles la suspensión (§ 26) y luego, la finitud de su carne erotizada (§ 27),

porque se remite sin reserva a la erotización automática, inexorablemente finita, para hacer durar el avance del juramento, en principio infinito.

La fidelidad constituye la temporalidad del fenómeno erótico y no solamente asegura su futuro, sino también su pasado. El amante sigue fiel a sus amantes pasados, pues todo fenómeno erótico, hasta el más mínimo, sigue siendo su adquisición inalienable, aun si ha dejado que se perdiera. Todo lo que hizo, dijo o experimentó por amor en la reducción erótica radicalizada lo ha marcado como un estigma definitivo y le ha impuesto una forma nueva. No hay nunca ex, sino tan solo huellas indelebles de los otros que lo convirtieron en amante, en amante falible, finito, pero definitivo e irrevocable. Nunca podrá fingir que no intentó amar, que no ha amado.

Y al revés, los amores que se dirigen al amante sin que éste responda, aun en ellos, permanece fiel y aun cuando puede haber perdido todo recuerdo claro sobre ellos, no obstante, sólo pudo convertirse en el que es ahora en la medida en que todos aquellos que lo amaron pesaron en él, hasta modelarlo y labrar su verdadero rostro. Lo quiera o no, sus avances lo formaron mucho más de lo que él mismo se formará alguna vez; lo introdujeron en la fenomenalidad del “aquí estoy” erótico.

Para saber qué amante se cumple en mí, basta con saber que amé y que me amaron. En el sentido más radical, no puedo dejar de ser fiel incluso a aquellos a quienes he abandonado o que me abandonaron, de manera que la fidelidad temporaliza el fenómeno erótico haciendo que mi pasado, en cuanto amante, se vuelva irrevocable.

Por último, la fidelidad puede temporalizar el fenómeno erótico en el presente. Aunque diga “aquí estoy” y escuche al otro decírmelo, y comparta con él una sola significación, no podré tener nunca acceso a su intuición ni a sus vivencias de conciencia, por lo tanto, cada vez que diga “aquí estoy”, le estaré y me estaré planteando en vano la pregunta, ¿me amas? Las respuestas afirmativas seguirán siendo dudosas; la mayoría de las veces ocurre que el otro ni siquiera sepa si me ama o no, por lo que podemos preguntarnos si el juramento puede decirse y reiterarse.

¿Cómo puede entonces confirmarse la fidelidad en el presente?

Es preciso que yo como amante, decida sobre la sinceridad del otro. Que yo y no él responda a la pregunta, ¿me amas? ¿Puedo tomar ese camino? El otro nunca puede saber si me ama, ya que su sinceridad lo decepciona en la medida en que me hace desconfiar; yo sé mucho más sobre él que él mismo; lo sé en sus actos y sus consecuencias; puedo basarme más en eso en la medida en que yo mismo he recurrido antes a su potencia para asegurarme de mi propia intuición

amorosa (§ 19). Me aseguro de que el otro se comporte como si me amara, tal como yo me comportaría con él si yo lo amara. Termino siendo en efecto su testigo y su juez. Pero no puedo decidir que me siga siendo fiel más que decidiéndome a permanecer fiel a él, pues si no lo hiciera, me sería difícil ya conocerlo. El indicio de su fidelidad, por lo tanto, se vuelve mi propia fidelidad; sabiendo que decido su fidelidad en la medida que le confirmo la mía, él no puede recibir la mía sino es manteniendo la suya. El amante que le ofrece un don del tipo “me amas verdaderamente, lo sé, te lo aseguro” le da al otro el único presente compartido del fenómeno erótico.

Con la noción de fidelidad, Marion inició su última meditación, a la que llamó el tercero que llega.

Esta meditación continúa con la última resolución anticipatoria (§ 37) que señala que nuestro presente de amantes dura el tiempo que decidamos para asegurarle al otro su fidelidad con el juramento común, decisión que se resuelve mediante una doble anticipación recíproca. Se instaure así una resolución anticipatoria conforme con la reducción erótica.

¿Por qué resolución?

Porque lo que se dice y repite es el juramento que hace que aparezca el fenómeno erótico (§ 21) que me define como amante, algo que no ocurre sin la resolución.

¿Cómo ocurre?

En tanto el amante se anticipa con su avance (§ 18) y su fidelidad (§ 36) a los del otro amante y a que el ejercicio de su fidelidad define una temporalidad propiamente erótica.

La pregunta es si el *quién* amante puede reapropiarse así de la resolución anticipatoria, pues ésta pertenece a la fenomenalidad del ser, de ese ente que soy, es decir, una fenomenalidad que tiene sentido a partir de la cuestión del ser, donde por otro lado, sólo puedo anticiparme a mi muerte como posibilidad de ser. Aparentemente, nada de eso concierne al amante, preocupado de amar o de ser amado desde otro lugar, sin embargo, para cumplirse a fondo, la resolución anticipatoria tiene que pasar de lo ontológico a lo erótico si es que pretende ser en tanto que ama o que le aman desde otro lugar (§ 3). Lo que ahora se agrega es el juramento, la temporalización de éste mediante la fidelidad y que no se apropia de su ipseidad salvo manteniendo un juramento a través de lo que la fidelidad le permite.

Lo más propio de la resolución es la posibilidad. Ésta se expresa en posibilidad de morir y en posibilidad de amar. En cuanto al amor, el amante toma una decisión radical, incondicionada y sin razón suficiente a través del avance (§ 18). Suscita el fenómeno erótico al dar y recibir la

significación ¡aquí estoy! (§ 21) que implica una resolución y una contra-resolución del otro, las que deben repetirse sin prisa y sin pausa para asegurar la temporalidad al fenómeno erótico. Se trata de una responsabilidad erótica para con el otro. Por lo tanto, es en el régimen de la reducción erótica donde su decisión se refiere y lo refiere al otro, no sólo a su *ego*, como en la reducción ontológica.

Otra interrogante que emerge es si la resolución erótica puede anticipar más radicalmente que la anticipación ontológica. Tal es el caso del amante que se resuelve decidiéndose por el otro y se anticipa definiendo la resolución desde su origen declarándose sin reciprocidad (§ 15), pura gratuidad, a través del avance (§ 18) que lo libera del principio de razón (§ 17). La anticipación determina la de la carne (§24-25) y la de la fidelidad (§ 36). Se trata de una inmanencia de la anticipación en la resolución erótica que conduce a otra anticipación, la de la posibilidad que ya no da más en los límites del ser porque supera la muerte (en calidad de amante sigo amando a aquel que ya no existe como ser).

Es en la reducción erótica que la resolución anticipatoria puede instaurar una posibilidad sin medida (imposibilidad de la imposibilidad). El amante se anticipa a la eternidad desde el comienzo del avance y la presupone.

Pero lo más importante es que la resolución anticipatoria permite el acceso a su ipseidad desde la reducción erótica (la reducción trascendental no le permite convertirse en un *quién* a través del pensamiento; lo mismo pasa con la reducción ontológica, pues su ser es el ser también de otros entes y si el *quién* es un ente privilegiado, esa función cabe también para todos los demás, y lo que es peor, no tiene antídoto para la vanidad proveniente del ser) porque su amor por otro no puede pasar a otro individuo, es decir, sus vivencia de conciencia erótica, sus avances, sus juramentos, sus goces, sus fidelidades, sus suspensiones, sus odios, todo eso llevará sólo su nombre. El *quién* sólo ha debido comprometerse en persona por anticipado y como amante. Paradójicamente su ipseidad se realiza eróticamente desde el otro. Se comprueba como amante al exponerse a ese otro lugar con el riesgo del avance. Aprende su nombre por aquellos que ama (o no) y por aquellos que le aman (o no). Dado que es en cuanto ama y le aman, sólo otros podrán responder quién es. Se recibirá de otro así como nació de otro. El amante se convierte en tal alterándose y sólo se altera por el otro, custodio de su ipseidad, que sin él le resulta inaccesible.

Resumen del capítulo:

El acontecimiento erótico-amoroso y su relación con el problema del *quién* ha requerido en esta Sección comenzar por el término *amor*, cuyo descrédito lo ha arrojado a los márgenes de la razón (junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable). Para ello, Marion ha apelado a recuperar su unidad, su racionalidad y su primacía. Unidad de *eros* y *ágape*; racionalidad erótica que rige nuestra vida, nuestra individualidad, nuestros sentimientos; y primacía del amor a partir de la experiencia de los fenómenos eróticos desde ellos mismos, de un amor sin el ser.

Lo anterior supone no definir al amor como una pasión, sino aceptar que somos en tanto nos descubrimos presos en una tonalidad de una disposición erótica (amor u odio; desdicha o felicidad; goce o sufrimiento; esperanza o desesperanza; soledad o comunión).

Tal aseveración supone redefinir el *ego* como aquel que piensa en la medida en que primero ama y después es.

Al hacerlo, Marion recurre al método fenomenológico, pretende producir lo que quiere mostrar a partir de sí mismo, pues amar no se dice ni se hace más que a partir de lo propio, sin sustitución posible, en carne viva y pone a prueba el fondo más íntimo, la ipseidad.

A través de seis meditaciones, Marion delinea el fenómeno erótico y lo hace a partir de una indagación que considere el sentir, su explicación y su eventual deformación hasta quedar oculta en la actitud natural.

Se trata de hacer surgir una fenomenología de la conciencia amorosa, de establecer el estatuto del amante mediante una concepción que no separe el amor de la carne.

La primera duda que se plantea es la de la certeza, pues para llegar al mundo del amor, distinto al del conocimiento y al de los objetos, es necesario efectuar una reducción erótica.

Acepta el principio del placer, incluso como fuente del conocimiento, de manera tal que el goce quede instalado en los fundamentos del ser humano y el deseo como su intermediario. Conocer, por tanto, no excluye el goce de lograrlo, al revés, incluye la certeza cuando se obtiene. Después, se requiere que esa certeza permanezca. Así nace el objeto, lo conocido en cuanto cierto para el que lo conoce.

El que lleva a cabo ese proceso es algún *quién* (yo, ego, conciencia, en este punto, como se le quiera llamar) que lo constituye y certifica, algo difícil en la medida que algo de ese objeto siempre se escapará poniendo a prueba la capacidad del que conoce. Al ser así, la certificación queda en duda, en especial en ese objeto del conocimiento que es él mismo u otro parecido, pues adquirir una certeza de sí no asegura nada sobre los vaivenes de lo que no es sólo pensamiento

en todo instante. Y como se requiere además de un desdoblamiento de sí para poder certificarse, queda en duda quién es *quién*. Por ahora, lo que hay es la seguridad de existir en cuanto objeto y de ser alguien que lo constituye de algún modo. Cual sea la posición y el futuro del que emprende esa indagación que no duda de la existencia presente efectiva, ni del goce de ese instante, tendrá que vérselas con la fuerza del deseo y su capacidad de llevarlos a término.

En este momento ya no se es un objeto cualquiera, sino uno al que le importa su estatuto de ser un *quién* singular que se pregunta para qué le sirve la sola certeza de ser (algo), pues conocerse como objeto cierto no mejorará el conocimiento de sí, ni su vivir bien. El peligro de quedarse sólo hasta ahí es la vanidad de la mera contingencia, ajena al *quién*, pues ¿para qué sirve la certeza en un *quién* que sigue dependiendo de él, si sólo es para él?

Si es posible alejarse de los prestigios de la objetivación, cabe indagar en otra racionalidad que empieza con el fenómeno erótico, pero para ello hay que oponer la *seguridad* a la *certeza* y separar al *quién* como objeto del mundo, tan sólo un cuerpo que se eleva en él.

El problema es cómo adquirir esa seguridad, porque si el *quién* tiene que recurrir a la certeza como los demás entes, sin seguridad más allá de su existencia cierta, daría lo mismo cualquier tipo de vida por más fútil que fuese. En otras palabras, sería innecesaria una pregunta sobre el amor.

¿Le alcanza eso al *quién*? Depende de si quiere ser más que efectividad. Si es ese el caso, el *quién* es *posibilidad*, capacidad de convertirse en algo diferente a ser efectivo todo el tiempo, es decir, diferenciarse en un futuro, alterarse en otro estado de ser, y en tal caso, la certeza no le alcanzará. Es más, ¿aceptaría alguien ser *efectiva* y *ciertamente* a condición de renunciar a la *posibilidad* de que le amen?

La pregunta central es si el *quién* es primero ser y después que le amen, o al revés, si es diferente al modo de ser de los objetos y no está obligado a comprenderse a partir de ellos. Se trata de reflexionar sobre si es posible cambiar el enunciado sintético de “ser amado” por el analítico “amado”, donde es lo “amado” lo que *da* el ser.

Para el caso del *quién*, se trata de terminar con la *reducción epistémica* como conservación de lo que en la cosa es repetible, permanente y estable ante la mirada del espíritu (yo en tanto objeto o sujeto) y con la *reducción ontológica* como conservación del estatuto de ente para reconducirlo a su ser (yo en cuanto Dasein, el ente en el que se juega el ser).

La propuesta es la de una tercera reducción, la *reducción erótica*. Y en ella, averiguar sus condiciones de posibilidad para aparecer como un fenómeno de pleno derecho, como fenómeno *dado* que se confirme como un dato exento de vanidad.

La duda resulta cierta al *quién* cuando introduce la pregunta “para qué sirve” la certeza en su enfrentamiento con la vanidad, en última instancia, para encontrar alguna garantía que lo asegure *desde otro lugar* que no sea él mismo.

Al introducir esta tercera posibilidad, Marion nombra así a una reducción en la que el *quién* adviene a sí mismo gracias al aseguramiento que proporciona un lugar anónimo que le rompe la certeza de sí, lo expone a él y lo determina en “lo que es” originariamente mediante “aquel para *quién*” es (o aquello para lo cual es).

Al precisar ese “otro lugar”, se observa que éste guarda relación con su modo de aparecer a la manera de un *evento* que sorprende al *quién* desde un anonimato que importa porque viene hacia él y lo interpela (sea otro, una cosa, Dios, o lo que sea) otorgándole una seguridad de *ser* desde otro lugar que disipa la indiferencia de la vanidad e hila un “para qué sirve” y le permite comprender el pasaje de la pregunta, ¿soy? por ¿me aman?

Ser requerido desde otro lugar modifica el “ser” del *quién* por un “ser hacia”. El requerimiento puede ser para bien o para mal, bien querido o mal querido, es decir, aceptado o rechazado, amado u odiado. En otras palabras, el lugar que se manifestó a través del evento puede ser hospitalario y amable para el *quién*, o no. Es una decisión que no le pertenece, más bien lo determina por anticipado. El *quién*, si bien tiene una iniciativa que modifica su entorno inmediato, está definido por una seguridad que viene desde otro lugar.

Un *quién* así, necesitado de amor, centrado en sí mismo en la reducción erótica, tiene sin embargo, un privilegio ético: el de ser alterado desde otro lugar y abierto por él.

La vanidad de la certeza atemoriza al *quién* de la reducción erótica, pues se trata de una verdad sin seguridad de que se pueda vivir como si no hubiese diferencia entre que nos amen o que no nos amen. Es algo que definitivamente nos concierne.

Lo justo de la razón exige al *quién* asegurarse a sí mismo porque es ese mismo *quién* el que opera lo que se da y se muestra, de modo que inquietarse por la seguridad erótica constituye un deber donde, el egoísmo y el coraje racional, son los que, para llevar a cabo la reducción erótica, no dejan paradójicamente naufragar al yo del *quién* en la vanidad, por lo que en un sentido, es el mismo egoísmo el que admite una alteridad originaria y hace posible, a la manera de un evento, la prueba del otro.

El *quién* amado u odiado podría aun modificar al *quién* pensante al impedirle la certeza de su autonomía y obligarlo a perderse a sí mismo, pues como amado u odiado ya no se pertenecerá como propio. Es la pregunta, ¿me aman?, la que inscribe para siempre al *quién* en la dependencia de ese otro lugar como su horizonte último y acaba con la certeza de la razón.

El *quién* adquiere un “irle de alguna manera” a través de una existencia en que es amado u odiado desde otro lugar, algo así como un amado potencial, amable. Adquirir el estatuto de “amable” es singularizar al *quién* pues lo remite sólo a él. Es entrar en el reino del amor, donde se recibe el estatuto de amante. Es éste el que se opone al *ego cogitans* al cambiar de la certeza a la seguridad, del ser al amado.

Lo que Marion está modificando es la pregunta primera, la del ser por la del amor, pues es el ¿para qué sirve? lo que cuestiona un ser sin amor.

Lo que hace la reducción erótica es invertir la actitud natural para poner en escena otra manera en que se muestran las cosas del mundo y lo expuesto a una vanidad universalizada extendida en el espacio, el tiempo y la identidad.

Respecto del espacio, los sitios en que se mueve el amante, si bien pueden ser medidos en los mismos términos de la vida corriente (actitud natural) en tanto ente, el lugar en que se desenvuelve es el del evento, un “allí” que no es el “aquí”, un “allí” que lo constituye como amante desde la interpelación que lo sorprende, apresa y permite que le importen, además, los entes del mundo, en tanto despliegue de la función de un centro que define un lugar único que lo interpela con la pregunta, ¿me aman?

Lo mismo pasa con el tiempo inaugurado por el evento. Se temporaliza en la medida en que adviene como tal, sin preverse ni producirse, ni mucho menos reproducirse a voluntad, sin que el *quién* lo espere. Él sólo decide su continuación, donde sólo dura la espera para la cual nada pasa, aunque en la vida corriente se aprecien variadas manifestaciones de este otro tiempo (inquietud, distracción, espera que suspende el flujo del tiempo porque no encuentra nada en él que sobrevenga, frenesí, en fin..) Lo que no pasa es lo que el *quién* espera *particular y precisamente*. Cuando finalmente pasa algo, se muestra como un presente dado (donado), como la liberación de un futuro doloroso e impreciso, el de la espera que vino desde ese otro lugar.

Cada espera selecciona al *quién* y esa selección lo distingue por aquello que espera más que por lo que es. Muestra al *quién* en sus diferentes actitudes frente a la espera, actitudes siempre singulares referidas a “eso” ausente (rostro, noticia, carta, aviso, etc.), pero que se desdibuja al estar en la vida corriente (para no perder el tiempo, para permanecer en lo permanente) y no en

la reducción erótica. Determina el único presente que tolera la reducción erótica a partir del futuro de su advenimiento y configura la posibilidad de un pasado definitivo (los momentos en el que el llamado ya ha resonado e hizo presente su don) y en el que han quedado destacados la gratitud por lo recibido y la resonancia del evento. No atesora lo ya dado, lo agradece, lo cuida y lo devuelve como amor y gratitud.

Son los dos mundos en los que vive el *quién*, el de la certeza y el de la posibilidad, sólo que importa no sustraerse a la contingencia del advenimiento (contingencia de primer orden) y de la espera, porque cuando venga, lo hará como evento sorpresivo (contingencia de segundo orden) que lo determina temporalmente y le destituye la identidad fundada en el pensamiento sobre sí.

Cabe entonces preguntar que tipo de identidad se construye cuando el *quién* se pregunta por si es amado. Al empezar, sólo sabe que está en el lugar en que se plantea la pregunta, experimenta la vanidad, espera el llamado que vendrá de otro lugar, se afecta y se siente interpelado. Y al planteársela, se expone al impacto, se afecta como singularidad en el sitio donde puede ser alcanzado y se vive como carne (en el sentido que *no toca más que sintiendo*), un sitio donde no puede ponerse a distancia, un sitio donde se quiere a sí mismo, donde puede ser alcanzado por otro ente del mundo. Se convierte en un *quién* encarnado que le asigna su ipseidad.

Es otra la manera en la que ahora el *quién* se piensa, la de la modalidad del sentir, inmediatez del habla de un decir que lo individualiza hasta su fondo. Pregunta si lo aman, experimenta hasta el fondo su matriz de carne y se dona desde ¡aquí estoy!

Sin embargo, todo lo anterior no proviene del *quién*, llega de otro lugar y lo altera en el instante en que se apropia de su facticidad irreductible.

Debido a lo expuesto hasta aquí (primera meditación), el *quién*, ahora al tanto de su dependencia de una seguridad exterior que le ha revelado una falla primordial, busca una salida a su situación de exilio de sí a través del desarrollo de un amor a sí mismo y la ilusión de perseverar en su ser.

La constatación de “ser, pero estar en falta” para constituirse, aleja al *ego* del *quién* en cuanto ser principio para sí mismo, salvo que sea él el que se ame a sí mismo, inmanencia que deja al *quién* del estatuto del amante con una gran soledad, provocada por la reducción erótica, situación sólo soportable si se aleja de cualquier pasión externa y la reemplaza por el auto conocimiento y el auto cuidado.

Sin embargo, realizarlo tiene el problema de su temporalidad ya que debe ser efectuado en todo momento, por lo que en el mundo real se puede proclamar, pero no ejecutar, pues bastará un titubeo para que la seguridad se acabe, y aunque se reiniciase, la seguridad de su mantención ya no sería la de antes. Tiene además el problema del lugar empírico o trascendental del que surgiría el aporte de la seguridad, pues el *quién* como dador no podría precederse, por lo que la figura que le permitiría amarse como si fuera él mismo lo superaría como dador.

Así y todo, el *quién* podría amarse en su ser para hacerse posible como un *yo* a través de diferentes prácticas sociales que le confirmen ese amor a sí mismo. Es posible apegarse a sí mismo de un modo en que la proximidad la ponga un “yo” que permita una pertenencia que haga visible el “cada cual para sí”, el amor a lo propio.

Aun podría haber, además, un reflejo de una reivindicación óptica en la conciencia que le exija al *quién* algo trascendental, y que para amarse a sí mismo haya que perseverar más esencialmente en *su* propio ser.

El problema del *quién* vivo es que ser no significa perseverar, sino instaurarse en la posibilidad, en especial cuando está expuesto a la reducción erótica que pone entre paréntesis la cuestión del ser a través del vacío de la vanidad, ya que es difícil decidirse sólo por el ser si este no es amable, si este es sólo un objeto que no tiene que decidir si merece ser.

Y no es el caso de un *quién* que tiene que decidir, para perseverar en él, primero quererlo, primero amar ser, algo que no es seguro sin una respuesta desde otro lugar. El *conato* ni siquiera se lo plantea, preso como está, de la actitud natural. Para el régimen de la reducción erótica, la pregunta óptica no es pertinente porque no escucha la pregunta, ¿me aman? y retrocede ante ella. En tal sentido, no es posible perseverar en el ser a cualquier costo, pero aun si supusiéramos que no lo tuviera, ¿de qué valdría perseverar si eso mismo revelaría que el *quién* no vale nada?, sólo un ser que se obstina sin el *quién*.

Al renunciar entonces el *quién* al amor por uno mismo y a la perseverancia en su ser debido a su imposibilidad de ponerlo en práctica en la reducción erótica, no así en la actitud natural, queda todavía enfrentar lo contrario, no merecer un amor infinito dada su condición de finitud, inseguridad que pone en el centro del *quién* la imposibilidad del amor a sí mismo en términos lógicos y efectivos. Una descripción acabada de lo que la reducción erótica hace aparecer en el centro del *quién*, comienza por la posibilidad de odio hacia sí en vez del amor frustrado hacia sí mismo. Una prueba de ello es el desprecio hacia sí mismo cuando el *quién* se ve decepcionante,

desfalleciente o lamentable, odio a sí como el último afecto del *ego* en el régimen de la reducción erótica.

La descripción continúa a través del reclamo del *quién* finito de un amor infinito, el que sólo es posible en un régimen de deuda, de un límite, donde el *quién* adquiere una conciencia y una necesidad de mayor seguridad que ojalá no termine nunca, ya que al amarse a sí mismo ha descubierto su finitud radical y su hambre de infinitud amorosa. Se trata de reclamar lo infinito como algo que se le debe, una injusticia que adquiere una tonalidad lógica, racional e inevitable, injusticia justa.

El tercer paso en esta descripción es el de la mala fe, pues el *quién* sabe mejor que nadie que no merece el amor que reclama, pues el odio hacia sí reemplazó al amor que no se pudo concretar desde sí, a menos que oculte lo que es, en tanto no amable, por un *quién* por lo menos no odiable. Se trata más de mentirse a sí mismo que de mentirle al otro como posibilidad abierta a ser amado. Y para que ello ocurra, el otro debe y no debe saber sobre quien es el *quién*. Y el *quién* mismo debe no reconocerse como odioso para amarse a sí mismo.

Finalmente el *quién* constata que esa es una situación lógica y psicológica insostenible, pues entre el desprecio, la vaciedad de la reivindicación y su injusticia, por un lado, y la impotencia de la mentira, por el otro, el *quién* queda relevado a una condición de sujeto inseguro que ya no pretende encontrar el amor en sí mismo. Ese es el veredicto final. En otras palabras, todo *quién* que entra en la reducción erótica, manifiesta alguna vez el odio hacia sí mismo expresado de muy diferentes maneras e intensidad, la que si no es muy extrema da todavía un equilibrio, mediante la posibilidad de la indiferencia. Sin embargo, se trata de un equilibrio no duradero, pues aunque no se necesite a otro en el amor y se mantenga algo del odio a sí, algo pasa cuando se observa a otro al que le va bien. Se lo ve como a alguien con un derecho al que el *quién* no ha accedido. Y es esa diferencia la que hace que el odio a sí se transfiera hacia el otro al que se lo mide como un ladrón cuando aparece en su bienestar.

Se trata de un primer rostro, el del otro odiable, rostro buscado y hasta ahora inaccesible, rostro odiable para el *quién*. No deja de ser un fenómeno paradójico pedir que le ame ese otro al que odia o amar al que se odia, ídolo en un espejo invisible de sí mismo. Lo probable es que desestime el pedido.

Emerge así una impotencia objetiva de todos y en cada uno. Y la pretensión obtusa de los distintos quiénes de que los amen desafía toda justicia por varias razones: el amor por sí mismo que no se puede realizar, el espanto que produce el odio hacia sí y lo inaccesible de cada cual de

otra manera que el odio. Pareciera entonces que el amor propio muestra su impropiedad tanto para amar como para hacerse amar, es más, sirve mejor a la causa del odio como puerta de entrada al otro.

La sola perseverancia en el ser, pese a su evidencia, se vuelve en contra de sí.

Una vez descartada la vía de amarse a sí mismo que sólo condujo al odio, la reducción erótica del *quién* ópticamente cierto, ha descalificado el *ego* de ese *quién*.

Queda aun el camino de unirse al otro mediante la simpatía, el respeto y la compasión, términos frecuentemente usados por la psicología, la sociología o la religión para invitar a las buenas relaciones entre seres humanos, sin embargo, si se mantiene la rigurosidad de que la certeza no da cuenta de lo que reclama el *ego* del *quién*, pues lo mantiene en la vanidad, el requerimiento de amor tiene exigencias y consecuencias que le son propias, entre ellas, como se ha visto, no se puede exigir al otro que lo ame, no puede prometerse a sí mismo que se amará, no puede salirse del odio sin consecuencias, y dado que no se puede modificar el punto de partida, ¿por qué no volver a la conciencia de sí o a cualquier otra actualización de la existencia propia?

Pero ya sabemos que la certeza sólo se refiere al objeto y esta es una interrogante que recae sobre un sujeto que se pregunta por la vanidad, el tedio y el vacío y cómo ir más allá del odio.

Esta captación del amor como penuria, hace que el *quién* persista en esperar que el amor le dé lo que pide a un precio justo, pagar sin que le quiten más de lo que va a recibir, es decir, quiere una reciprocidad negociada, un compromiso aceptable.

De hecho, en el límite de la reducción erótica, el *quién* ve al amor como una espera a su demanda de seguridad, calculada con precaución y no exenta de desconfianza, es decir, espera primero recibir para después dar a cambio. La situación en que se desenvuelve el pedido de amor es de la carencia, de ahí la espera de un pacto de reciprocidad. El problema es que no produce una reducción erótica a cabalidad. El obstáculo amoroso que lo impide es la noción misma de reciprocidad, pues en el amor, no hay ningún objeto que intercambiar, y si lo hubiese, sería todavía en el horizonte del ser, pero ya se ha visto antes que el ser no determina el amor.

Sólo una radicalización de la reducción erótica reduciría la exigencia de reciprocidad, pero para ello es necesario una inversión, la de que el amor venga primero desde otro lugar. Es necesario concebir que ese acontecimiento se genere en el *quién*, es decir, que sea él el que ame primero. Es una condición de posibilidad que no se puede descartar, es más, el *quién* puede amar, incluso al que no lo ama, en toda ocasión y por el tiempo que lo decida, pues la soberanía

del acto de amar es su gratuidad, sólo desde ahí un amante no pierde nada y supera al ser al no admitir ningún reverso, pues nada le es ajeno. Amar sin ser amado define el amor sin el ser.

De este modo, hay que suspender a la reciprocidad en su rol de guardiana del amor pues conduce al odio de sí y al de todos por todos. Hay que radicalizar la reducción erótica con la pregunta, ¿puedo amar yo primero?

Se trata de asumir un compromiso sin ninguna seguridad de retorno, se trata de ilustrar el fenómeno del amor desde un darse que no se quiebra ante la pérdida (de otro modo ya se está en la reciprocidad), en especial ante la de *ser* (y su peligro vanidoso). Y modificarla por otra seguridad, la de amar (no la de *ser* amado).

En la reducción erótica radicalizada, la reciprocidad no es parte de ella, en la actitud natural sí lo es. La fórmula es tener la seguridad de amar primero como un amante. Se trata ahora de que el *quién* corra el riesgo de exponerse a través de iniciar el avance amoroso y obtenga otra seguridad, la de la dignidad de amante, que viene de un fondo más íntimo que el *quién* mismo, a pesar de que es él el que la opera sin plena conciencia y sí con su consentimiento, en persona.

La reducción erótica, así radicalizada, remite a lo propio y singular, donde como amante, el *quién* puede amar primero y romper con la exigencia de la reciprocidad.

Al abandonar el ritual del intercambio (y con él, la utilidad del mundo, incluyendo al otro en eso), el *quién*, en su condición de amante, contradice la lógica de la economía y el principio de razón suficiente mediante la libertad de amar, del conocimiento del otro, y de mantenerse como amante en la medida que ama, y desde ahí, ver y conocer. Así, el otro se fenomenaliza en la exacta medida en que el amante lo ama. Ningún *quién* se engaña mientras permanece en la reducción erótica radicalizada (es el de afuera el que ve otro fenómeno), porque ve al otro singularizado y nunca como objeto. Sólo le resta mantenerla (reducción y seducción se conducen mediante el mismo avance y la misma anticipación), pero para ello será necesario aceptar que el otro no le dará al *quién* su posesión, y por lo tanto, la reducción no cesará de repetirse con ese mismo otro (interpelación de nuevos eventos surgidos desde el otro, *ya, cada vez, y en un sin fin de interpretaciones*).

Subsiste, sin embargo, el problema del hastío y la posibilidad de cesar en la reducción erótica y convertir al otro en objeto. Para evitarlo, el *quién* del estatuto del amante apela a diferentes modos de mantención del avance. Una es soportarlo todo en la búsqueda de otro no reducible a objeto; para eso sólo le basta presuponer, sin ninguna garantía, certeza y condición, que el otro podría decidir lo mismo, es decir, el amante hace hacer el amor. Otra es creer todo,

amar antes de saberse amado o de preocuparse por ello, sólo por el gusto de amar. Una tercera posibilidad es que el amante fenomenalice lo que ama en tanto que lo ama y no le vea (un hijo anhelado, un amor fallecido, un Dios). Y finalmente está la posibilidad de esperar lo que no se posee y por el tiempo en que eso pasa, se trata de la esperanza de no poseer, de una espera que sobrepasa la objetividad, de un amor sólo pensable en el modo de lo esperado.

Estas formas que tiene el amante de mantener el avance (soportar, creer, no ver, esperar), reciben la demanda de seguridad a través de la pregunta por la ubicación específica y por quién es 'respecto' del otro. Se trata de una exposición debida al otro al decidirse por él. Es la mirada o alguna otra manifestación la que decide la fenomenalidad más propia del *quién* a través de un evento que la hace posible de un modo singular e irrepetible. Al *quién* le queda la validez de la decisión de amar aunque no la realice efectivamente, le queda amar *amar*.

Tal radicalidad del *quién* requiere de algunas distinciones. Atreverse a decir "te amo" es volverse hacia la dificultad de su esclarecimiento (amar el amor o amar a otro) y de su mantención (gracias al amor por el amor). Es además reconocer que al decidir amar no sabe la respuesta, y sin embargo avanza, porque la condición misma del deseo exige primero ese consentimiento. Deseo que es primariamente afección que se muestra como auto afección mientras el *quién* la consienta. Y es por ese consentimiento que el *quién* se conmueve a través de la emergencia de un estado amoroso aceptado que tiñe toda su vida íntima y le condiciona su actuar. En términos fenomenológicos, se trata de una vivencia de la conciencia, la que aunque provocada, no se limita a la subjetividad, pues incluye indisolublemente al otro como su referente intencional. Lo hace a través de una intuición recibida y provisoria que no asegura una significación precisa, individualizada y estable, fenoménicamente incapaz de poner en escena un otro identificable.

En estos términos, la intuición se da antes de la aparición del otro, la tonalidad afectiva no accede todavía a ninguna significación, pues el otro aun no interviene. El *quién*, en cuanto amante, intenta acceder al otro viéndolo como un fenómeno a despejar mediante la reducción erótica radicalizada que sostiene la pregunta, ¿puedo amar, yo primero?

Por ahora es todavía una intuición vaga que no se fija en una significación que lo haga visible ni accesible a un otro como potencial amado, y menos, por tanto, a un otro único y singular que lo revele como alteridad radical. Es necesario entonces que el *quién* experimente el advenimiento de la significación en él, y eso es distinto a sólo amar *amar*.

Lo que adviene es la alteridad a partir de sí misma bajo la forma de un evento y sorprende al *quién* en su finalidad, previsión y expectativa. Se da como la llegada de una significación que contradice la intuición del *quién* en el sentido de que no le pertenece y da la prueba de la alteridad. Su expresión es el rostro del otro que indica la prudencia con que el amante debe realizar el avance para que la alteridad, que ese rostro revela, pueda aparecer en toda su exterioridad, fije la intuición del *quién* y le haga visible a éste, el fenómeno en pleno derecho. El amante sólo recibirá al otro si no se apodera de él, si no lo mata, si no lo toca de inmediato, para que eventualmente se puede manifestar con pleno derecho y a partir de sí mismo.

En este punto central de darse la fenomenalidad, lo que se distingue es una exterioridad que implica y libera, en el amante, una alteridad potencial, anónima y siempre ilimitada; que dicha exterioridad proviene de la significación, que sólo otro determinado, preciso e único puede imponer al enfrentar al *quién* a la distancia en la cual no debe intentar tocarlo ni investirlo; que la exterioridad se da a partir de sí misma, de acuerdo a una contra-intencionalidad; que la exterioridad indica su iniciativa tomando la palabra (cuando quiere, como quiere, a quien quiera), la que despliega una autoridad sin parangón ejercida por el otro, que es el que puede retirarla.

En este sentido, todo depende del otro, donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a la intuición del *quién como* amante; el *quién* la recibe porque prefiere darse como amante al estar ya predispuesto desde antes a poder amar primero; sin embargo, el fenómeno amoroso no se constituye a partir del *quién* que yo soy; surge por sí mismo al entrecruzar en sí al amante y al otro.

Para que ese fenómeno de entrecruzamiento se realice, se requiere que haya una significación del otro que actúe como la intuición que ha tenido el *quién* para con él a través de un decir que le indica que "ahí esta la significación para él". Se trata de un tiempo que fija, sin un límite fácil de asignar, un entrecruzamiento en el que el otro dice al unísono que también esta ahí. Es el primer esbozo de juramento, y es a través de él, que el fenómeno erótico se presenta completo como una unión entre la intuición y la significación dada por el rostro del otro que ha respondido.

Se trata de un momento culminante de la proximidad donde el fenómeno muestra su trascendencia mediante la aparición de un "nosotros" que por ahora esta fuera del mundo a través de hacer posible la significación recibida del otro. Es la simultaneidad de dos ¡aquí estoy!

en un solo fenómeno, con una sola significación que reunió dos intuiciones. Amar y ser amado se han reunido por un juramento inicial.

Una nueva meditación surge al desplegar el cruce, esta vez desde la encarnación.

Amar y saberse amado ha sido el resultado de un avance que culminó con la simultaneidad de una promesa de amar que ha encontrado su congénere. En esa exposición, cada *quién* queda a merced del punto de vista propio y distinto, pero con una salvedad, se privilegia el del otro por la promesa que se le da, promesa que en lo esencial le dice que no será considerado un objeto sino destinatario de su amor.

El problema que aparece es que no es el ¡aquí estoy! el que da la significación por más que sea compartido, lo importante es que le asegure *su* persona, pues sólo esa singularidad les arranca de la universalidad de cualquier *ego* trascendental y sitúa al *quién* en su estatuto de amante.

Desde el cuerpo vivido, el deseo se inicia sin razón, se inicia de la falta del otro, deseo que lo fija en sí mismo cuando se fija en otro singular que se desea reservado para sí. Momento previo a enamorarse, momento de última posibilidad de control, momento demasiado tarde, deseo de eternidad, momento en que las palabras pronuncian ese deseo sin promesa de durar. Se trata del cumplimiento del juramento que lo establece como amante sensible al impacto que el otro ha ejercido sobre él.

Juramento, avance y asunción de amar primero, convierten al *quién* en alguien singular de una vez por todas y supeditado al fenómeno de la carne que toma cuerpo del mundo y le cede el privilegio de afectarlo, pero que al mismo tiempo, no permanece inerte sino que *metaboliza* y siente como otra cosa, percibe que se percibe, siente lo que toca sintiéndose tocar, siente el mundo al modo como se experimenta, y como amante, accede a otra carne como la de él.

Se trata de una carne que se expone sin nada de por medio, desnuda en su franqueza de tal, erotizada por la otra y radicalizada en la reducción erótica, sin reciprocidad y desnuda en su fenomenalidad. Se trata de una desnudez distinta a la del cuerpo porque la carne escapa de los objetos del mundo, se opone a su develamiento como objeto y se muestra sólo a través de un evento único dejándose sentir y constatar.

Con el entrecruzamiento de las carnes de dos *quiénes*, cada una siente el sentir de lo que siente la otra, confusión de sentires que no pierden su respectividad. Cada *quién* se experimenta como carne cuando no puede resistir la resistencia de la otra carne y se retira, a menos que la otra no se resista, y sufriendo, se deje penetrar.

Para dejar el ser y estar comprendido como tal en el mundo, el *quién* encarnado se tiene que vincular con otro *quién* encarnado, pues al fin, nació de una carne y se extendió antes de entrar en el más ínfimo mundo. Sólo otra carne entonces le puede hacer un lugar de acogida hasta llegar a convertirse en carne de su carne.

Es el otro el que toma la iniciativa de darle al *quién* su propia carne y lo despierta erotizándolo. Lo hace con placer y dolor; con pasividad e incremento. Si la otra carne no se resiste, a ese incremento se le llama placer, si lo hace, a eso se le llama dolor. Y cuando el cuerpo contamina la carne, cuando aquello que fue carne se convierte en un cuerpo, sólo quedan restos de mundo en ella.

La carne erotizada consagra al *quién* como amante, es decir, lo coloca como aquel que recibe a su sí mismo por lo que recibe y que da lo que no tiene.

Dicho en primera persona, el otro me da lo que no tiene, mi propia carne; y yo le doy lo que no tengo, su carne. Curioso que reconozca como mío lo que me llega desde otro lugar, pero es la manera de acceder a mí mismo, pues las carnes no se ven, se experimentan. La actividad y la pasividad se confunden en el cruce de las carnes, no así en el de los cuerpos, que se poseen.

El otro aparece así como un auténtico *fenómeno* a partir de la fenomenalidad de su propia carne, ajena e indirecta, sin embargo, inmediata en que es ella la que me fenomenaliza a mí como carne.

Cada cual se convierte en el fenómeno del otro al convertirse, cada uno, en carne por obra del otro.

En el amor, se trata de una reciprocidad que depende del juramento (que es gratuito, donación) y permite el cruce de las carnes de un modo racional. Ambos, juramento y cruce de las carnes son un proceso, una implicación, un dejarse convertir en carne, una no objetivación, una disposición hacia un acto donde la reducción fenomenológica aparece en la comparación, pero en unos términos que la reducción erótica aumenta y anula, pues nada puede permanecer fuera de la carne, de modo que ésta tiene que recuperar para ella todo lo que se le atribuye al cuerpo para poder gozar y sufrir en persona.

El *quién* se encarna, luego se incrementa en ella mediante el avance en la reducción erótica para finalizar dándole su carne al otro, ofreciéndole su único fenómeno posible, fenómeno a un tiempo con dejarse erotizar, mutualidad de un proceso sin límites ni condiciones que asegura su fenomenalidad de amantes.

Surge la pregunta de cómo la carne alcanza el rostro del otro, instancia ética del ¡no matarás!, pero esta vez desde la reducción erótica en la que el *quién* avanza, jura, ama primero y el otro dice ¡ven, aquí estoy!. El *quién* y el otro han quedado singularizados por el que está ante él. Ya no hay universalidad ni sustitución de la carne por un cuerpo y sí hay consagración desde el estatuto de amante como aquel que se recibe a sí mismo (su carne) de lo que recibe (la carne del otro). Cuando esto ocurre, el rostro se hunde en la carne y toda su carne se vuelve rostro, esta vez como cuerpo, pero como “cuerpo glorioso”.

Culmina así un tipo de unión mientras se está en el estatuto de amante y éste alcanza su inmanencia última, donde el amor aparece cuando se reconoce la necesidad fenomenológica de una reducción radical de lo dado, en este caso, la de la reducción erótica del *quién* al amante (la pregunta de si me aman desde otro lugar), de éste al avance (la pregunta de si puedo amar primero y anular la reciprocidad) y finalmente a la carne enaltecida (enfrentada a su desnudez), cumpliéndose así las tres reducciones eróticas radicalizadas.

El *quién* del estatuto del amante habita además en un mundo todavía marcado por la vanidad, pero esta vez, considerando la reducción erótica efectuada. Desde ahora, el fenómeno del amor se realiza en el espacio de la carne que conserva dimensiones diferentes a las del espacio común, y en él, el *quién* se sitúa adonde va su beso. A su vez, el tiempo del fenómeno del amor se efectúa en el que instauro la reducción erótica, donde el futuro es un tiempo de espera del otro lugar en que se cumple la inmanencia de un proceso sin límite externo, la del cruce de las carnes que dice, ¡aquí estoy! y ¡ven tú!; el presente es un tiempo donde pasa el otro lugar, y que en el proceso de las carnes erotizadas no dura, sino porque pasa, contradicción de no ser más que durante el tiempo en que aun no son y que dice, ¡aquí estoy! y ¡voy!; y el pasado es un tiempo donde el otro lugar ha superado el momento de su presente, donde el proceso desfallece y se hunde en el pasado y habrá que aclarar la suspensión y la finitud automática, donde la figura del amante se difumina, el *ego* se restablece y al final, la reducción erótica se disuelve, y que dice, ¡aquí estoy!! y ¡todavía!

Cuando el fenómeno erótico termina y una vez que termina, su nitidez fulgura más que ningún otro, y aunque el proceso se detenga de un modo gradual debido al empeño de la carne, ésta puede haber dejado de erotizarse (el orgasmo es un buen ejemplo de ello) y ha dejado de darle su carne al otro que ya tampoco ofrece la suya. Los cuerpos físicos vuelven a aparecer en el mundo que se habita, mundo donde la carne no tiene lugar y sí los entes de él. Ahora se trata de esconder la desnudez de ese cuerpo, pues al cesar la erotización, se pierde el único criterio

fenomenológico serio para distinguir determinado cuerpo físico como otra carne, pudiéndose llegar a afirmar que sin erotización, la carne del otro se vuelve problemática, de hecho inaccesible.

En la suspensión de la reducción erótica su fenomenalidad queda sin memoria, sin memoria del goce, el que ha pasado como puro acontecimiento que la intuición no puede articular en concepto.

El *quién* se pregunta si todo no ha sido en vano y una pura decepción que procede de la suspensión del cruce de las carnes. La cuestión consiste en pensar ahora cómo y por qué el cruce de las carnes debía suspenderse, la erotización cesar, la reducción detenerse. Se trata de concebir su finitud ineluctable.

La distancia entre el cuerpo y su carne y entre ésta y su erotización, difieren, pues mientras todo cuerpo sigue siendo cuerpo, toda carne nace y muere como tal.

La carne se erotiza de un modo provisorio, alternativo y gradual y lleva el peso de la finitud, se erotiza sin el consentimiento del *quién* y se experimenta sin restricción y sin límites (empieza cuando quiere y si quiere). La otra carne es su condición necesaria, participa no ofreciendo resistencia, pero no suficiente, pues tiene que vencer la débil resistencia de la voluntad propia.

Cuando se trata del amor el mecanismo es el mismo, una vez echado a andar el deseo automático de la carne, su cruce no tiene control hasta completar la exclusividad de la proximidad. La carne decide su ritmo y su final, se impone a la voluntad y sitúa al amante en la finitud. Se trata de una provocación al consentimiento y convierte al *quién* en un sujeto de sospecha, finitud más radical e íntima en el *quién* que el yo. De ahí en adelante decir ¡amo yo primero! es decir soy otro antes que yo, gozo antes que yo, pues ya no se es “yo mismo” ni el primero.

La carne no puede erotizarse sin fin pues suspendería el mundo y la vida corriente, y si bien, la finitud no obliga a renunciar a la reducción erótica, si obliga a repetirla y a temporalizarse sin tregua en la condición de amante de acuerdo al avance, el juramento, la carne donada y donante.

Goce y suspensión se intercalan en una mínima distancia. El goce es particularmente (también el sufrimiento) difícil de tematizar, pues nos desprende del mundo en el compromiso con el otro y se distingue de todas las agonías que nos conciernen y que no pueden decirse a nadie más que al otro del cruce de las carnes.

Sólo digo, ¡aquí estoy!, pero se lo dirijo (digo) a otro que también está fuera de sí, por lo que yo también estoy fuera de mí; en el futuro le digo, ¡aquí estoy!, pidiéndole ¡Ven!; en el presente

le digo, ¡aquí estoy!, anunciándole, ¡Voy!; en el pasado, le digo, ¡aquí estoy; suplicándole, ¡Todavía!

No hay prédica, hay un dirigirse íntimo hacia el otro que sabe del pedido, del anuncio y del acto del goce hasta el momento de la suspensión, momento en que reaparece el discurso donde antes era el beso el que simbolizaba las no palabras. En ese momento del cruce, decir amar es provocarlo sin retorno, es producir el juramento de la marcha de la erotización, es lenguaje al servicio de la carne excitada, lenguaje erótico que se libera del mundo para recuperar sólo al otro. Mientras más se da carne menos se habla de objetos.

Que complicación esta de que el fenómeno del otro aparezca claramente bajo la luz de la erotización, pero en su finitud, desaparezca de inmediato, pues hay que comenzar todo de nuevo.

Esta aparición de una facticidad ineluctable en que el proceso es más que *yo*, que se desencadena sin *mí* a través de la automatización de la carne, a veces involuntariamente a pesar del *quién* que soy yo y que dura mientras esté en el estatuto del amante, introduce al *quién* en la paradoja de la distancia entre la persona del amante y la erotización. Se trata de algo que va más allá de la moral y la psicología.

Es la estructura de la reducción erótica la que introduce la diferencia debido a que el avance del amante se efectúa como un juramento que aspira al infinito mientras la erotización que se da en el cruce de la encarnación sigue siendo finita.

Se abren así distintas posibilidades que van de lo efímero anunciado por el cese de la erotización mediante la suspensión del proceso hasta la aparición de otro tipo de juramento que trasciende la paradoja. Lo que queda en juego es la relación entre la veracidad y la mentira.

Si todo termina sin dejar huellas, la carne del *quién* vuelve a ser cuerpo y lo mismo pasa con el otro, proceso que culmina con la sospecha de haber vivido o no lo que pasó, sospecha derivada de la finitud temporal de la erotización y su retorno a la vida corriente (desde las funciones vitales en adelante), sin dejar de mencionar que se puede vivir sin este proceso de erotización por períodos largos de la vida o la vida entera. Cuando ocurre la suspensión, el desafío es con la decepción, la que puede llegar hasta la duda de la erotización reemplazada por el mero deseo de otro cuerpo (el propio o el ajeno), algo que ni el orgasmo suprime, pues al revés, allí se muestra su falta de memoria mediante el acceso a una instantaneidad del goce anónimo, impersonal, que requiere la palabra del otro y la confianza en ella, algo que ya no pertenece a la reducción erótica si no se ratifica el juramento después de él.

Por lo que, si cada *quién* encarnado puede erotizarse contra su voluntad, y si no es posible imaginarse a una persona sin una voluntad libre, es necesario concluir que la erotización nunca alcanza a la persona.

Esto es algo definitivo si el *quién* pretende afectar al otro en persona aun cuando éste se resista y se actúe contra su voluntad, o al revés, cuando es el *quién* el obligado en contra de su deseo, aunque haya erotización de por medio (el caso de la complejidad de ciertas seducciones y el de la violación así lo atestiguan).

El proceso de erotización no asegura que sea la persona del otro la que es alcanzada en medio de la finitud que la caracteriza, produce sospecha y culmina en la suspensión. Para que aparezca la persona es necesario singularizarla en extremo, declararla insustituible para que no quede rebajada sólo a la función de la obtención del orgasmo, pues la sospecha que trae consigo la reducción erótica puede agrandar las distancias entre cada cual y su carne y entre su carne y su persona de un modo tal que no esté amando en persona, pues puede recibir su carne a pesar de sí. Al final, lo que falta en la reducción erótica es una falta de persona. La reducción erótica termina por terminar, pero no por ello el *quién* se muere, ni se muere el amor, sólo que éste ya no tiene el rango de absoluto, más bien queda en riesgo de que se produzca distancia y decepción.

¿De qué distancia se trata? De la de no lograr manifestarse en persona al otro debido a algo que pasa al interior del *quién* de un modo radical, dado de un lado, por el del lugar de la carne, su finitud, su individualidad, el riesgo del automatismo y la suspensión del proceso sin la participación de la voluntad, y de la otra, por la comprensión de la libertad y la capacidad de elección. Aparece la sospecha del *quién* sobre la propia carne que elimina la queja sobre el otro, al que la pasa lo mismo si falla. Se trata de una fragilidad que se expresa como posibilidad de engaño en un sentido extra moral, es decir, de la posibilidad de la inautenticidad como un momento más originario que la autenticidad, de que el engaño sea anterior a la veracidad debido a la contradicción entre carne automática y voluntad de la persona.

El problema de la veracidad es poder sostener como cierto el ¡aquí estoy! y ¡te amo! a pesar de que como persona dependa de la reducción erótica que le indica la falta de dominio de sí para mantenerla radicalizada, pues ninguna carne erotizada accede a la persona. En términos fenomenológicos, sólo una inautenticidad originaria en la cual el *quién* se sabe distanciado de sí mismo, permite al amante conocerse en la situación de erotización y cambiar las dos frases anteriores por otra: ¡te amaré todavía-después!

Esta situación abre diferentes posibilidades de engaño que van desde el compromiso sólo con la reducción erótica del momento hasta creer que se puede poner en juego como persona cuando no se ha conseguido plenamente la erotización, pasando por una situación intermedia que es la de mentir con conciencia (como en el caso de la infidelidad).

El engaño o la mentira se revela así como el primer horizonte extra moral en el sentido de la distancia, para luego hacerse visible en términos morales, a través de la decepción de la erotización, una vez vuelta a la persona naturalizada.

Es necesario que el *quién*, en su condición de amante, haga algo con la seriedad del juramento y del orgasmo, “bienes o valores” que recibió del otro cuando le brindó su carne erotizada, y que con la suspensión, pueden sentirse como nunca existidos si el otro mintió. Es como si no hubiera tenido su carne en el cruce de ellas, situación que en algunos casos hace preferible el engaño.

La ilusión, la decepción y la restauración a través de la mentira, son los resultados de la confusión de considerar la erotización de la carne como un acceso al otro en persona.

La alternativa que queda es la de separar el rostro de los prestigios y los engaños de su carne erotizada, en otras palabras, es a través del rostro que se puede acceder a la persona del otro asegurándole su significación antes del cruce de las carnes, en especial si la erotización lo incluye. Sin embargo no es este un movimiento carente de dificultades, pues ha sido la encarnación (el pasaje hacia la carne y la carne recibéndose de otro) la que ha posibilitado el acceso a un verdadero fenómeno del otro, pero ha sido su cruce el que se puede empantanar en el engaño a través de la distancia y la decepción dejando todavía inaccesible a la persona. Además no hay vuelta atrás, sólo queda volver al rostro dentro del horizonte de la erotización para ver si éste puede manifestar al otro en persona más allá de la gloria de la carne.

Es una pregunta sobre la verdad de la erotización, pues amar a un rostro determinado requiere de su personificación, de hablar en persona con el juramento y de pagar con la carne propia en la erotización, única forma de que se reconozca su veracidad, de saber si el rostro, en el régimen erótico dice y muestra que es verdad lo que expresa en ese decir. Sin embargo, el rostro no tiene ningún privilegio particular de veracidad en la reducción erótica radicalizada, pero sí puede mentir en un sentido moral porque es el único que tiene un estatuto ético.

Dado que el engaño interviene en el rostro, interesa saber de qué maneras lo hace. Una es la de ofrecerse el *quién* sólo como una fachada que seduce y captura haciendo creer que se llega a la persona cuando es nada más que placer erótico, la otra es la inversa.

El dilema es que ni la carne erotizada ni el rostro sincero dan garantías de veracidad y lo mismo pasa con la mentira, en otras palabras, no se fenomenalizan. La persona, que es la que las pone en acción, tampoco podrá aparecer en el régimen de la reducción erótica.

Una curiosa salida la ofrecen los celos. En ellos, el otro de la erotización se le revela al *quién* lo suficiente como para indicarle que nunca se fenomenalizará en persona.

¿Qué quieren decir entonces los celos, tomados en su esencia erótica?

Los celos pretenden ver al otro como persona, a pesar de la finitud erótica, a pesar de la mentira inevitable, a pesar de los límites de la fenomenalización por la carne. Los celos expresan pues una exigencia propiamente fenomenológica: que el otro aparezca como esa única persona.

El amante veraz hace lo que dice, avanza incondicionalmente porque gana, incluso y sobretodo, cuando pierde, porque aun perdiendo todo, sigue ganando lo único que le importa: amar. Y al defender el honor del amor, se puede poner celoso y reprocharle al otro que no ama *amar*, y por lo tanto, no es un amante verdadero. Por celos, el *quién* defiende el honor del amor y la veracidad del otro.

Otra característica y problema de los celos es que comparten esta contradicción de describir la aparición de la persona en la reducción erótica con el odio al otro.

La empresa de fenomenalizar al otro le debe tanto, o más, al odio que al amor, pues cuando el *quién* se deja llevar seriamente a odiar a alguien, éste pasa a ser todo para él, en una exclusividad que ya se quisiera el amor a través del tiempo interno y del cronológico, en una individualidad más efectiva que la de la reducción erótica, superando al amor.

En la reducción erótica, el *quién* y el otro se fenomenalizan porque se dan la carne que no tienen y la entrecruzan, evento que une y separa porque no llegan a formar una sola carne.

En el odio se prescinde de la carne, en el amor hay que pasar por ella. En el odio hay que liberarse de la mediación inmediata de la carne, transformar al otro en pura intencionalidad, objeto que se examina para abatirlo, y si se anula su carne, también se hace lo mismo con la propia, sólo que en el sentido de incrementarla. Hay que alcanzar al otro en su singularidad destruyendo ambas carnes y recorriendo el camino inverso, desde el entrecruzamiento hasta el odio a sí mismo. En ese proceso, el otro aparece incluso cuando ya no interviene la carne erotizada. Y convoca e individualiza al *quién* en el horizonte de su fenomenalidad haciéndolo conservar su estatuto de persona más allá de la erotización.

El celoso y el que odia se afanan en reivindicar al otro como persona por más tiempo y más fidelidad que muchos amantes que se quedan en la erotización automática y desaparecen junto a su suspensión.

Es esa persona la que se sigue mostrando al *quién* a través de la oscuridad erótica de su rostro, precisamente porque le hacía falta, en tanto le falta. Y es esa falta, en su ambigüedad, la que atestigua la dualidad constitutiva de la persona.

La meditación sobre la mentira asume que no se puede fenomenalizar la persona del otro en la carne erotizada, pero la sorpresa se encuentra en que tanto los celos como el rencor, señalan que la persona sigue estando ahí, en el horizonte de la erotización, aunque sólo sea negativamente.

Continúa la necesidad de encontrar dentro del campo de la erotización *algo* que no empañe los rostros ni las personas que allí presente el *quién*. Y eso no es otra cosa que la voluntad, pues es ella la que se detiene y la que quiere continuar en la reducción erótica.

La pregunta es si se puede concebir una erotización de la carne que sea libre. Es lo que puede ocurrir si el contacto se efectúa especialmente a través de las palabras, si hablándole al otro también se puede hacer el amor, si se puede hablar de un modo tan singular que el *quién* encuentra una palabra, que sin decir nada, le hable al otro de él mismo como persona insustituible, como la primera persona y la última, tocarlo y afectarlo con la palabra en sentido más estricto, de hacerle sentir el peso de su carne en su no resistencia, el peso del “entre-nosotros” en que se pueden sostener y donde el otro pueda experimentar la carne que se le ofrece, y en su escucha, experimentar la expansión de su propia carne y así hacerle el amor en persona. Hablar así depende del *quién*, puede hacerlo o dejar de hacerlo, eso sigue siendo su responsabilidad, no depende del otro, porque le corresponde a su palabra hacerle el amor y también hacerlo entrar en la reducción erótica. Dado que lo quiero, se abre la posibilidad de que mi palabra erótica alcance al otro en persona al hablarle de sí mismo y luego del entre-nosotros. El otro sabe si lo que el *quién* le dice responde a lo que él experimenta, si evoca su propia expansión de la carne, y si es así, comprueba su veracidad, de otro modo también sabe que si el *quién* no habla primero es que no puede o no quiere hacer el amor diciéndolo en primer lugar. Incluso en el caso de mentir diciéndolo, el *quién* se encuentra como amante y su mentira intencional no suprime la veracidad irrevocable de su palabra que ha hecho el amor y le ha dado su carne al otro, pues igual ha hablado como amante en persona.

La extensión y aplicación de una erotización libre puede llegar, en el caso de la palabra que alcanza a la persona, y debido a las intermitencias de la carne, hasta donde la sexualidad no alcanza, hasta la castidad en el amor al otro. Los celos en la modalidad de la ausencia ya lo anticipaban y el odio en la del contraste ya lo confirmaban.

Hacer el amor con palabras congruentes toca de otro modo la carne del otro y pone al *quién* tanto en su estatuto de amante como en el de persona. Queda por dilucidar cómo concebir la individualidad última derivada del estatuto de amante. Para ello lo que importa es la duración del juramento a través de la noción temporal de fidelidad.

Al recordar los pasos de la reducción erótica radicalizada, uno de ellos enfatizaba una concepción de reciprocidad asentada en la gratuidad de amar primero, haciendo aparecer a la fidelidad en una función fenomenológica, la de permitir su duración y visibilidad, pues sin ellas el fenómeno erótico vuelve a ser una instantánea o una intermitencia, porque amar provisoriamente es no amar en absoluto. De este modo, la fidelidad temporaliza el fenómeno del amor y le asegura su único futuro posible, aunque sea bajo la forma de fidelidades sucesivas que han tenido una intención sincera que no se pudieron sostener, desgarrando el fenómeno erótico, pues su interrupción sólo dice de la fragilidad y debilidad de los amantes susceptibles a la coerción de la suspensión y luego a la finitud de la carne erotizada.

La fidelidad asegura tanto el futuro como el pasado del fenómeno erótico, pues en ella, el amante no renuncia a lo vivido antes de dejar que se perdiera, si esto ocurriese. La fidelidad hace que el amante no finja que intentó amar, que se convirtió en amante, cierto que falible, finito, pero definitivo, único e irrevocable. Esto también ocurre en los amores en los que el otro no responde, aun en ellos permanece fiel a su condición de amante y sólo se ha convertido en lo que es gracias a ellos, modelando su rostro más veraz.

Y en el presente, después de compartir una sola significación, la fidelidad se expresa en la decisión del *quién* sobre la sinceridad del otro, pues el otro en términos estrictos nunca puede saberlo, pero el *quién* sí a través de sus actos y las consecuencias de estos, intuición que ya ha aplicado antes a sí mismo. El *quién* se asegura que el otro actúe *como si* lo amara, tal como lo hace él, es decir, comparando los dos “como sí”. El *quién* se convierte en testigo y juez del otro, pero no tiene poder sobre la fidelidad del otro más que siéndole fiel primero, pues si eso no ocurre, el *quién* no tiene cómo saber de la fidelidad del otro.

La meditación sobre la fidelidad se continúa con la de la resolución anticipatoria, ambas preparatorias de una reflexión sobre el tercero que llega.

La relación entre fidelidad y resolución anticipatoria está dada desde el presente de los amantes que intuyen que éste dura lo que ellos deciden al asegurarle al otro su fidelidad con el juramento común mediante una doble anticipación recíproca. La resolución de juramentarse hace aparecer el fenómeno erótico que los define como amantes gracias al avance, la fidelidad y el ejercicio de ella en una temporalidad erótica.

Se está ahora en un plano ontológico, el de ser en el juramento de la fidelidad, y desde ahí pasar a lo erótico, si es que el *quién* pretende ser en cuanto amante y ser amado desde otro lugar. De nuevo la posibilidad como lo más propio, esta vez, de la resolución: morir o amar.

En el caso del amor, el amante toma, a través del avance, una decisión radical, sin condiciones y sin razón suficiente. Con ello suscita el fenómeno erótico al dar y también recibir la significación ¡aquí estoy!. Fenómeno que se repite en el tiempo para asegurar lo erótico, erotismo que se convierte en responsabilidad para con el otro al decidirse por él antes de cualquier reciprocidad. Anticipación que es pura gratuidad, sin razón, y determina la carne y la fidelidad. Anticipación que queda como inmanencia en la resolución erótica hasta incluso superar la muerte (seguir amando a aquel que ya no existe como ser), pero lo más importante, le permite al amante acceder a su ipseidad desde la reducción erótica, algo que no logra ni la reducción trascendental (a través del pensamiento) ni la ontológica (al ser como otros entes y no uno privilegiado, pues si lo es, no resiste el ataque de la vanidad).

Iipseidad del *quién* porque su amor por otro es propio de él y lleva un nombre específico en el otro, es decir, sus vivencias de conciencia erótica, sus avances, sus juramentos, sus goces, sus fidelidades, sus suspensiones y sus odios. Todo eso llevará sólo su nombre, es más, lo aprende por aquel al que ama. Y paradójicamente, la ipseidad del *quién* se realiza eróticamente desde el otro, al exponerse a ese lugar mediante el riesgo del avance

Dado que es en cuanto ama y le aman, sólo otros podrán responder quién es el *quién*. Se recibirá de otro así como nació de otro. El amante se convierte en tal alterándose y sólo se altera por el otro, custodio de su ipseidad, que sin él le resulta inaccesible.

CAPÍTULO 2

La posición hombre y la posición mujer: el amor humano como procedimiento genérico²⁶⁵

Ya se ha señalado²⁶⁶ que el *amor* es un procedimiento genérico, productor de verdades, y como tal, condición para la filosofía, proposición que puede sorprender, aunque en eso, coincida con Platón. Que el amor y no el deseo sea un punto de encuentro con otros pensamientos, el psicoanálisis, por ejemplo, podría serlo más, pero se trata de una discusión que será obviada en este estudio²⁶⁷.

Lo que interesa destacar es el pronunciamiento de Badiou al mostrar por qué el procedimiento amoroso constituye condición para la filosofía y cuáles son las *verdades* que sólo ella produce. Y son: una nueva figura del *Dos*²⁶⁸ y la *disyunción*.

El amor presenta como situación sexuada dos posiciones, es decir, es el Dos el que opera en la situación. Es lo que se comprueba en un proceso que suplementa pacientemente la situación, pues es el amor el que nos autoriza a enunciar retroactivamente la existencia de dos posiciones. Tales posiciones son disyuntas porque comandan la experiencia entera sin que nunca una pueda tener el saber de lo que es la otra. La afirmación fuerte es que *nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre y para la posición mujer. La disyunción se verifica por el acontecimiento del encuentro, su nominación es la declaración de amor extraída del vacío mismo donde se anuncia lo disyuntivo, la indagación aleatoria bajo la suposición de que existe el Dos y la interminable fidelidad a la nominación primera, todos ellos distingos de que el amor reúne todos los rasgos de un procedimiento genérico. Y si la humanidad se apoya en esos procedimientos, si ella es el cuerpo historial de las verdades, hay que dar ese status a dos procedimientos tan irreductiblemente disyuntos que parecen disyuntar la propia humanidad, porque lo genérico es aquí precisamente la disyunción

Sólo el amor, en el campo de la sexualidad, podría ser el lugar de una decisión sobre lo indiscernible y ofrecer a lo genérico el espacio o el trayecto de un trabajo²⁶⁹. Entre lo genérico y la rareza humana, la filosofía declara su sinonimia.

²⁶⁵ Badiou, Alain, *Condiciones*, Págs. 241 y ss. acerca de *¿Qué es el amor?*

²⁶⁶ Capítulo 6 de la Sección I.

²⁶⁷ En especial la discusión explícita de Badiou con Lacan.

²⁶⁸ Ya definido en la Sección I Capítulo 6, Nota 94.

Para llevar a efecto esta indagación, Badiou señala que la filosofía opera con recusaciones y declaraciones.

En el caso del amor, las recusaciones serán: la concepción fusional del amor (el Uno extático no se supone más allá del Dos sino como supresión de lo múltiple); la concepción oblativa del amor (el amor no es la deposición de lo Mismo en el altar de lo Otro, no es una experiencia del otro, es una experiencia del mundo, de la situación, bajo la condición posterior al acontecimiento de que haya Dos)²⁷⁰; la concepción ilusoria o súper estructural del amor (en la que sexo y amor son lo mismo)²⁷¹. De estas recusaciones se desprende que el amor *suplementa* más que suple. El amor es una *producción de verdad* sobre lo que Dos opera en la situación²⁷².

Y las declaraciones serán, a partir de una axiomática del amor que surge de una convicción esencial, ya argumentada por Platón, de que “el amor no está en absoluto dado en la conciencia inmediata del sujeto amante”, y más bien, su pobreza deriva de que ha sido abordado desde lo psicológico o de la teoría de las pasiones, pero en esas experiencias, el amor habla de sus tormentos, no de su identidad²⁷³. Y es de su identidad que depende que *advengan* sujetos del amor²⁷⁴.

El amor es entonces un proceso²⁷⁵ que dispone experiencias inmediatas, sin que desde el interior de tales experiencias la ley que las dispone sea descifrada. La experiencia del sujeto amante es la materia del amor, pero no constituye ningún saber del amor. Es incluso una parte del procedimiento amoroso respecto del arte, la ciencia y la política, donde el pensamiento se impiensa, donde el conocimiento del amor exige que se experimente su fuerza, en especial la de

²⁶⁹ El laborioso esfuerzo de Marion para delimitar el fenómeno erótico desarrollado en el capítulo precedente dan cuenta de esta afirmación, pero en el cuestionamiento de una filosofía del ser y no restringida al saber del campo sexual.

²⁷⁰ Marion podría estar de acuerdo con esto desde el ángulo de la fenomenología del evento.

²⁷¹ Para Marion tampoco son lo mismo, pero distingue *Eros* y *Ágape* como partes de una unidad mayor en la que ambas pueden caber.

²⁷² Para que Dos no sea un tercero es necesario distinguir que está dicho como oposición a Uno en el ámbito del amor.

²⁷³ Cabría preguntarse si la figura del interpelado no es un operador no conciente por una parte, pero figura identitaria, por otra.

²⁷⁴ Como identificación con la declaración de amor, nominación de un procedimiento de verdad hacia la producción del encuentro de amor.

²⁷⁵ La idea de proceso está en ambos autores, en Badiou el de las experiencias inmediatas como material y procedimiento genérico de producción de verdad y no de saber del amor como condición para la filosofía; en Marion a través del despliegue de la configuración de un *quién* en las distintas instancias de la reducción erótica para convertirse en amante a partir del fenómeno erótico mismo y de una racionalidad del amor.

pensamiento. Es necesario alejar el *pathos* de la pasión, del extravío, de los celos, del sexo y de la muerte. El amor requiere, más que ningún tema, de pura *lógica*.

Las declaraciones entonces son: hay dos posiciones de la experiencia²⁷⁶; las dos posiciones están totalmente disjuntas²⁷⁷; no hay tercera posición²⁷⁸; hay una sola humanidad²⁷⁹.

Al aparecer la humanidad, el término H (x) como Humanidad emerge como un conjunto mixto virtual de 4 tipos²⁸⁰ que son la política (donde x es militante), la ciencia (x es sabio), el arte (x es poeta, pintor, etc.) y el amor (donde x, en disyunción “relevada” por el Dos, es amante hombre, amante mujer). El término H anuda los 4 (una sola humanidad) y significa que toda verdad vale para *todo* su cuerpo historial y es indiferente a todo reparto predicativo de su soporte. Una verdad como tal es sustraída a toda posición, es trans-posicional, la única cosa que lo sea, verdad genérica.

Queda por saber si el término x hace existir la función que lo toma como argumento, o si es la función la que “humaniza” al término x. El término x es un operador fiel cuando el balance anterior está suspendido de los acontecimientos iniciadores de verdad, así como de lo que sostiene la ardua duración que un encuentro inicia como amor, donde al operador le toca estar, estar en soledad, en la soledad de los amantes.

Al tratar el amor como paradoja, hay que relacionar los efectos de que existe una sola humanidad en la que hay dos posiciones de la experiencia, dos posiciones que están totalmente disjuntas y que no permiten una tercera posición.

Se trata de un problema que se puede formular así: ¿cómo es posible que una verdad sea transposicional, o tal cual para todos, si existen dos posiciones (hombre y mujer) que están radicalmente en disyunción respecto de la experiencia en general?

²⁷⁶ Experiencia como presentación, situación; posiciones nominalistas sexuadas hombre y mujer; que la haya se establece retroactivamente como efecto del amor (*Condiciones*, Pág. 245).

²⁷⁷ Nada de la experiencia hombre es lo mismo para la experiencia mujer y viceversa, no se reparte la experiencia, nada de intersección, ninguna coincidencia es atestiguable entre las afecciones, la disyunción no es observable, no es objeto de experiencia, para que haya saber sería necesaria una tercera posición (id. Pág. 245).

²⁷⁸ No hay ángel, la situación tiene que ser suplementada por un acontecimiento singular, es el que inicia el proceso amoroso, se le denomina *encuentro* (Id. 245).

²⁷⁹ Lo que hace de soporte para procedimientos genéricos o de verdad, son la ciencia, la política, el arte o el amor, la humanidad es atestiguada si hay política emancipadora, ciencia conceptual, arte creador, o amor no reducido al sexo o al sentimiento, la humanidad es lo que *sostiene* la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en esos tipos, H(x) es la función de humanidad, si un término x-un humano noumenal- es activo, si es activado como *sujeto* en un procedimiento genérico, queda atestiguado que la función de humanidad *existe* porque admite ese término como argumento (Id. Pág 246).

²⁸⁰ Ver Capítulo 6 de la Sección I.

Se esperaría que las verdades sean sexuadas, ciencia masculina, ciencia femenina, visión política masculino y femenino, lo mismo para el arte, y en el amor, un amor femenino y un amor masculino. Si así fuera, es imposible *saberlo*.

Sin embargo, lo que quiere plantear Badiou es que lo que adviene de verdad es genérico, sustraído a toda disyunción posicional. El amor es entonces el *lugar* donde esta paradoja es tratada. *Amor* está entendido, en consecuencia, como una operación articulada a una paradoja, donde se trata la paradoja y no la releva, donde hace verdad de la paradoja misma.

La escenificación de los roles sexuales, el enrolamiento de los términos x en dos clases aparentes, los hx y los fx , es el maquillaje de la disyunción, la mediación oscura administrada por ritos distributivos y protocolos de acceso, y a pesar de que nuestras sociedades desmaquillan y vuelven invisible la disyunción, la ponen sin escena mediadora y por ahí ella adviene a las posiciones sexuadas en su indiscernibilidad aparente dejándola pasar *tal cual*.

Se comienza a comprender que la supuesta relación entre los sexos no rige “naturalmente”, sino que es *lo que hace verdad de su des-vinculación*. El amor mismo es puesto al desnudo en su función de resistencia a la ley del ser.

A continuación, ¿cuál es el alcance de que no haya tercera posición?

Decir que no hay tercera posición quiere decir que las dos posiciones no pueden ser contadas por dos, pues el dos no es presentado como tal sino en el tres, presentado como elemento del tres. Para ello hay que distinguir la diferencia entre “amor” y “pareja”. La pareja es lo que, del amor, es visible para un tercero, es el Dos *contado* a partir de una situación donde hay el tres, que no encarna una tercera posición. El dos que cuenta el tercero es un dos exterior al Dos de la disyunción, un dos indiferente.

La apariencia fenoménica de la pareja, sometida a una ley exterior de cuenta, no dice nada sobre el amor. La pareja nombra el Estado del amor y no el amor, su representación. El dos del amor no es ese que es contado por el tres. Para el amor no hay tres y su Dos permanece sustraído a toda cuenta.

Hechas estas precisiones, el enunciado “hay dos posiciones de la experiencia” puede decirse ahora: Hay una posición y otra posición. Hay “uno” y “uno” que no hacen dos, disyunto del otro.

Ninguna posición-una incluye una experiencia de la otra pues sería una interiorización del dos. Si el amor es conciencia del otro como otro, como lo hace el abordaje fenomenológico, quiere decir que el otro es identificable *en conciencia* como el mismo, por lo que la fenomenología no tiene más que dos recursos:

-debilitar la alteridad destotalizando la disyunción y reconduciendo la escisión hombre-mujer a un *reparto* de lo humano, donde la sexuación como tal desaparece.

-aniquilar la identidad, donde como dice Sartre²⁸¹, la conciencia es nada, y ella no es posición de sí misma; es conciencia (de) sí, conciencia no-tética de sí. Por debajo, el amor deviene en una oscilación sin salida entre el sadismo (hacer al otro como objeto-en-sí) y el masoquismo (hacerse ser objeto-en-sí para el otro)²⁸², lo que quiere decir que el Dos no es más que una maquinación del Uno.

Para que haya verdad y disyunción hace falta *partir del amor como proceso* y no de la conciencia amorosa. Así, el amor es el advenimiento del Dos como tal, la escena del Dos, y esta escena es un trabajo, un proceso (no un “ser” del Dos). Esta escena existe como trayecto en la situación, *bajo la suposición de que hay Dos*. El Dos es el operador hipotético, el operador de búsqueda aleatoria, de tal trabajo, o de tal trayecto²⁸³.

Este advenir de la posición de un Dos es originariamente del tipo del acontecimiento, entendido éste, como ese suplemento azaroso a la situación que deviene en *encuentro*, a su vez, fijado por una nominación que es la declaración de amor, nombre extraído del vacío²⁸⁴ del sitio del cual el encuentro extrae el poco de ser de su suplementación.

El vacío convocado por la declaración de amor es el vacío in-sabido de la disyunción²⁸⁵. “Yo te amo” reúne dos pronombres, “yo” y “tú” imposibles de unir puesto que son reenviados a la disyunción. La declaración fija nominalmente el encuentro como teniendo por ser el vacío de la disyunción. El Dos que amorosamente opera es propiamente el nombre de lo disyunto aprehendido en su disyunción.

²⁸¹ Tomado de *Conciencia*, Pág. 249.

²⁸² Marion se refiere a lo mismo cuando habla de la perversión como una manera de pronunciarse sobre la veracidad y la mentira, cuando la mentira se convierte en algo perfectamente transitable al no soportar que la carne erotizada le cierre el acceso a la persona y la vuelva incesantemente a un cuerpo (*El fenómeno erótico*, Pág. 190).

²⁸³ Marion, ya se ha dicho, también ve el *amor* como un proceso que se muestra desde el fenómeno erótico, ahora se agrega la similitud con Badiou del advenimiento que surge desde un evento que sorprende y que el *quién* opera desde mantenerse en apertura a la sorpresa, desde operar lo que se recibe de lo que se da. Pero desde una posición masculina y una femenina.

²⁸⁴ “Vacío” entendido como ese punto insituable que pone de manifiesto que lo-que-se-presenta vaga en la presentación bajo la forma de una sustracción a la cuenta. El vacío de una situación es la sutura a su ser (*El ser y el acontecimiento*, Pág. 572).

²⁸⁵ Vocablo puesto en circulación en la situación y extraído del intervalo nulo que disyunta las posiciones hombre y mujer (*Condiciones*, Pág. 250).

El amor, entendido así, es la interminable fidelidad a la nominación primera, procedimiento material que re-evalúa la totalidad de la experiencia, recorre fragmento por fragmento toda la situación según su conexión o desconexión con la suposición nominal del Dos.

Numéricamente el Dos, en este caso y a fuerza de ser reiterativo, la posición hombre y la posición mujer, fractura el Uno y experimenta lo infinito de la situación. El amor no es más que una serie experimental de búsquedas sobre la disyunción, sobre el Dos, de modo que en la retroacción del encuentro se comprueba que aquel fue siempre una de las leyes de la situación.. No hay más que una situación, cuando (desde que) se la capta en verdad, situación que es ley y no forma de ser. Y las verdades son verdades de *esa* situación desde el momento que adviene *una* verdad de la situación en tanto que disyunta, verdad dirigida a todos y garantía única en sus efectos de la función de humanidad. El amor es ese lugar donde procede que la disyunción no separe la situación en su ser. El amor fractura al Uno según el Dos. El amor como escena del Dos hace verdad de la disyunción y garantiza lo Uno de la humanidad.

En la posición masculina y femenina (Dos) deben existir los referentes primeros de su nombre: los cuerpos marcados por la sexuación. En esa posición, lo sexual está ligado al procedimiento amoroso como acontecimiento por una doble ocurrencia: la declaración de amor (nombre del vacío) y una disposición material constreñida a los cuerpos como tales. Así se compone el operador amoroso. El advenimiento de los cuerpos en el amor tiene que ser delimitada porque compromete la des-relación *obligada*²⁸⁶ entre el deseo y el amor.

El deseo es cautivo de su causa, que no es el cuerpo como tal, y menos el otro como sujeto, sino un objeto cuyo portador es el cuerpo, objeto ante el cual el sujeto en el encuadre fantasmático, adviene a su propia desaparición. El amor entra en el desfile del deseo, pero no tiene al objeto del deseo como su causa²⁸⁷.

El amor marcado en los cuerpos como materialidad, activa la suposición del Dos, y no puede eludir al objeto causa del deseo ni ordenarse en él, pues trata a los cuerpos desde el ángulo de una nominación disyuntiva, mientras el deseo se relaciona con el cuerpo como con el principio de ser del sujeto dividido. De este modo, el amor está siempre en aprietos, si no de lo sexual, al menos del objeto que en el cuerpo se pasea. Es lo vivo de los cuerpos, su encarnación, lo que

²⁸⁶ Sin poder des-ligarse de esa contradicción. Ver más adelante nota 295.

²⁸⁷ Es una vuelta más a las consideraciones efectuadas antes por Marion, esta vez incorporando la idea de “sujeto en un encuadre fantasmático” más propias del lenguaje psicoanalítico, no considerado en este estudio.

restituye el marcaje material de lo disyunto, cuyo vacío ha llenado la declaración de amor²⁸⁸, porque no es del mismo cuerpo de los que trata el deseo y el amor. El amor trata de franquear el tope narcisista aunque deba pasar primero por el cuerpo y después por el carácter parcial del objeto del deseo para señalar que ese cuerpo-objeto y cuerpo-vivo, encarnado, está en la saga de un acontecimiento como cuerpo emblemático supernumerario de una verdad por venir, *encontrada*.

Badiou, dice con razón, que es en el punto del deseo donde el amor fractura al Uno para que advenga la suposición del Dos.

Fuera de la declaración de amor, no hay Dos y es en el amor donde aparecen los rasgos sexuales diferenciales que atestiguan la disyunción. En otras palabras, todo develamiento de los cuerpos que no es amoroso es masturbatorio, es decir, tiene que ver con la interioridad de una posición²⁸⁹.

El amor sólo exhibe lo sexual como figura del Dos, por lo que la posición masculina y femenina, es el lugar donde se enuncia que hay dos cuerpos sexuados y no uno. Se trata de un develamiento amoroso de los cuerpos como prueba del marcaje de la disyunción misma bajo el nombre único del vacío de la disyunción. Es por su nombre un procedimiento fiel de verdad, aviso de haber sido radicalmente disyunto.

La verdad amorosa provoca un conflicto sexuado de saberes²⁹⁰ porque el Dos opera en la situación como complejo de un nombre y de un marcaje corporal al servicio de una evaluación de la situación, tarea laboriosa que se efectúa al interior de su cómplice, el deseo, cómplice que es también su malentendido.

La sexualidad y la convivencia, la representación social, la palabra, los viajes, los conflictos, los hijos, todo esto, es la materialidad del procedimiento, su trayecto de verdad en la situación. Es la expresión de la vida corriente que no logra unificar a los compañeros, pues Dos sigue operando como disyunto.

Los efectos de esta tensión se observan en dos niveles: en el de las *funciones*, cuyo agrupamiento redefine posiciones; y en que una vez excluidas de la verdad, las posiciones hacen su retorno en el saber, un saber que es siempre sexuado.

²⁸⁸ El amor pasa por el deseo como el camello por el ojo de una aguja, dice Badiou (*Condiciones*, Pág. 252).

²⁸⁹ Dicho no en un sentido crítico.

²⁹⁰ Más cercano a los conflictos que ocurren en la vida corriente o vida de ocupación, donde los conflictos toman la forma de roles y funciones ligadas a la justicia y la equidad.

Al detenernos en una reflexión sobre las funciones y su redefinición observamos varias: una de *errancia*, de azar, de viaje aventurado en la situación, que expone la suposición del Dos a la presentación infinita del mundo; otra de *inmovilidad*, que guarda la nominación primaria y asegura que esta nominación del acontecimiento-encuentro no sea engullida con el acontecimiento mismo; una función de *imperativo* que ordena seguir adelante siempre, incluso en la separación²⁹¹; y una de *relato*, inscripción en un archivo de el devenir de la verdad de la errancia, a medida que se va dando²⁹².

Se puede establecer, a continuación, que la disyunción misma se puede reinscribir en el cuadro de las funciones. Así, “hombre” será axiomáticamente definido, por Badiou, como la posición amorosa que acopla lo imperativo y la inmovilidad, mientras “mujer” es la posición que acopla errancia y relato. La posición “hombre” (aparentemente) no hace nada por y en nombre del amor porque lo que tuvo valor una vez bien puede continuar valiendo sin necesidad de demostrarlo otra vez. La posición “mujer”, en cambio, es la que hace viajar al amor y desea que la palabra se renueve y se reitere²⁹³.

Si se continúa con una reflexión del segundo nivel, es necesario recusar que en el amor, cada sexo pueda aprender y enseñar sobre el otro sexo. El amor es una indagación sobre el mundo desde el punto del Dos y no una indagación de cada término del Dos sobre el otro. Ningún sujeto puede ocupar al mismo tiempo y bajo la misma relación las dos posiciones.

La pregunta es, ¿qué es lo que, a partir del amor, es sabido?

Para responderla es que hay que distinguir entre saber y verdad. El amor *produce* una verdad de la situación tal que la disyunción es allí una ley y esta verdad la compone hasta el infinito, nunca es enteramente presentada, por lo que el saber relativo a esta verdad se dispone como anticipación, es decir, si habrá tenido lugar y cuáles juicios son allí verídicos (y no verdaderos).

Se trata de un forzamiento, de forzar un saber bajo la condición de un procedimiento genérico, de generar una hipótesis sobre el haber-tenido-lugar de una verdad que está en *curso* que para el caso del amor versa sobre la disyunción, donde cada uno puede forzar un saber sobre la disyunción sexuada a partir del amor bajo la hipótesis de haber-tenido-lugar.

²⁹¹ Después de todo, la ausencia misma es un modo de continuación.

²⁹² Términos que Badiou toma del escritor Samuel Beckett. La referencia precisa se puede encontrar en el ensayo “La escritura de lo genérico” (*Condiciones*, Págs. 313 y ss.)

²⁹³ De aquí se podrían extraer ciertos materiales empíricos para investigar si el hombre es mudo y violento y la mujer charlatana y reivindicativa.

El forzamiento por otra parte, está *en* la situación donde el amor procede y si bien la verdad es una, el forzamiento, el saber, está sometido a la disyunción de las posiciones. Lo que sabe la posición “hombre” y lo que sabe la posición “mujer” sobre el amor, a partir del amor, permanece disyunto. Los saberes sobre el sexo son irremediamente sexuados, los dos sexos no se ignoran, se saben verídicamente de manera disyunta.

El amor es esa escena donde procede una verdad sobre las posiciones sexuadas a través de un conflicto de saberes inexpiable. La verdad está en el punto de lo in-sabido. Los saberes son verídicos y anticipantes, pero disyuntos y esta disyunción es representable en la instancia del Dos. La posición hombre sostiene lo escindido del Dos, la posición mujer sostiene que el Dos perdure en la errancia. El enunciado verídico de la posición hombre podría ser “lo que habrá sido verdad es que nosotros éramos dos, y no del todo uno”, el de la posición mujer podría ser “lo que habrá sido verdad es que dos nosotros éramos y que de otro modo no éramos”. Lo femenino apunta al ser como tal, su destino es en amor, es ontológico. El masculino apunta al cambio del número, la fractura dolorosa del Uno por la suposición Dos, esencialmente lógico. En el saber, el conflicto se da entre lo lógico y lo ontológico. Para cada posición comprometida en el amor, la *otra* posición no se deja alcanzar y se metaforiza en el “tú no me comprendes”, forma enervada de la declaración de amor, que dice que quien ama comprende mal. En resumen hay una unidad de la verdad amorosa y un conflicto sexuado de saberes.

¿De qué es portadora cada posición en la disyunción?

Para Badiou, la posición mujer es portadora de la relación del amor a la humanidad, en el sentido que la función $H(x)$ hace nudo con los 4 procedimientos de verdad. Para él, la posición mujer es tal que la *sustracción* del amor la afecta de inhumanidad para sí misma. Para esta posición, la prescripción de humanidad no tiene un *valor* sino en tanto que la existencia del amor es atestiguada. “Mujer” es aquella (o aquel) para quien la sustracción del amor *desvaloriza* a $H(x)$ en sus otros tipos: ciencia, política, arte. *A contrario*, la existencia del amor despliega virtualmente $H(x)$ en todos sus tipos y primero en los más conexos o cruzados.

Para la posición hombre, en cambio, cada tipo de procedimiento da por sí valor a la función $H(x)$ sin tener en cuenta la existencia de los demás.

Dicho lo anterior, la diferencia sexual puede ser pensable en el ejercicio del amor como criterio diferenciante. Porque sólo el amor hace verdad de la disyunción. El deseo no puede

fundar al pensamiento del Dos porque es cautivo de la prueba de ser-Uno que le impone el objeto²⁹⁴.

A nivel de la Humanidad, si se admite que H es la composición virtual de los 4 tipos de verdades, se puede anticipar que para la posición mujer, el tipo “amor” anuda a las 4, bajo su condición H, así la humanidad *existe* como configuración general. Mientras que para la hombre, cada tipo *metaforiza* a las demás, valiendo cada metáfora como afirmación inmanente en cada tipo de la humanidad H²⁹⁵.

Lo central es, para Badiou, que el amor es el garante de lo universal puesto que sólo él elucida la disyunción como simple ley de *una* situación, es decir, es la posición mujer la que exige para H(x) una garantía de universalidad, y es bajo esa condición, que ella anuda los 4 componentes.

Resumen del capítulo:

El *amor* es un procedimiento genérico, productor de verdades, y como tal, condición para la filosofía.

Interesa mostrar por qué el procedimiento amoroso constituye condición para la filosofía y cuáles son las *verdades* que sólo ella produce. Para ello apela a dos nociones, la de “Dos”, entendido como lo ultra-Uno, la posición hombre o mujer, siempre distinta en la experiencia (situación), intervalo de suspenso. Y la de *disyunción*, en la que para cada posición, la experiencia está imposibilitada de poder tener el saber de lo que es la otra, que *nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre y para la posición mujer.

Lo que se produce es un encuentro, acontecimiento que verifica la disyunción mediante una declaración de amor extraída del vacío del ser, indagación que supone que existe el Dos y la fidelidad a lo que nombra por medio de un procedimiento de verdad que hace del amor un procedimiento genérico que es donde se apoya la humanidad.

²⁹⁴ Para Badiou, el deseo es homo-sexual, mientras que el amor (incluso gay) es hetero-sexual. Pasar del amor al deseo es pasar de lo heterosexual a lo homosexual. Es en el campo del amor en donde hay “hombre” y “mujer” (sin consideración del sexo) (*Condiciones*, Pág. 258).

²⁹⁵ La representación femenina es condicional y anudada a la vez, la masculina es simbólica y separadora a la vez. Lo femenino tiene una percepción más íntegra y un derecho más abrupto a la humanidad llegado el caso, lo masculino tiende a la indiferencia y una mayor capacidad de concluir (Págs. 258-259).

En el campo de la sexualidad, sólo el amor podría ser el lugar de una decisión sobre lo indiscernible y ofrecer a lo genérico el espacio o el trayecto de un trabajo que puede ser filosófico.

Badiou rechaza una noción fusionada del amor; rechaza el amor como ofrenda de lo Mismo en lo Otro, en donde el otro se experimenta; y rechaza una concepción ilusoria del amor donde sexo y amor no son lo mismo.

El amor suplementa, mediante una producción de verdad, lo que la posición masculina y la femenina operan en la situación.

La pobreza del amor deriva a que se lo aborda desde las pasiones y desde lo psicológico, porque desde ahí, sólo habla de sus tormentos, pero no de su identidad. Para que advengan amantes hay que definir la identidad del amor. Identidad concebida como un proceso a partir de experiencias no clasificables, en la que la experiencia es la materia del amor, pero no su saber. El amor todavía requiere de una lógica.

La lógica del amor se formula, simultáneamente, a partir de la noción de humanidad que reúne dos posiciones de la experiencia que son disyuntas y no permiten una tercera posición.

Al aparecer la Humanidad como $H(x)$, para Badiou es posible observar 4 tipos de aparición de procedimientos de verdad: la política (donde x es militante), la ciencia (donde x es sabio), el arte (donde x es poeta, pintor, etc.) y el amor (donde x , en disyunción “relevada” por el Dos, es amante hombre, amante mujer). Si es x lo que hace existir la función que lo toma como argumento o si es la función la que humaniza el término x es una duda que no impide que x sea un operador fiel antes de la producción de acontecimientos iniciadores de verdad y también cuando es capaz de sostenerlo en soledad.

Con los elementos anteriores, ¿será posible una verdad trans-posicional o habrá verdades sexuadas? Pareciera imposible saberlo. Pero no es imposible que la verdad del amor sea genérica, que sea una sustracción a la disyunción posicional. De ser así, el amor es el *lugar* donde esta paradoja es tratada. Cada posición $f(x)$ y $m(x)$ maquilla la disyunción desde lo propio y lo comunitario y la deja pasar tal cual, pero no es algo “natural”, sino que es “lo que hace verdad de su des-vinculación”. Y si no hay una tercera posición, lo que dos forman, la pareja, es lo que del amor es visible para un tercero, un dos exterior al Dos de la disyunción que no dice nada sobre el amor. La pareja nombra el “Estado” del amor, su representación, no el amor mismo.

Para que el amor sea conciencia del otro como otro, fenomenológicamente hablando, ese otro tendría que ser identificable *en conciencia* como el mismo, por lo que la fenomenología, a su vez, tendría que debilitar la alteridad y llevar a cada posición a un reparto de lo humano, donde la sexuación como tal desaparece. O bien, aniquilar la identidad mediante una conciencia que sea nada, no posición de sí misma, lo que haría peligrosamente del otro su objeto o el peligro de convertirse en objeto del otro.

En cambio, si se parte del amor como proceso, todavía podría haber verdad y disyunción. El amor todavía podría ser el advenimiento del Dos como tal, la escena del Dos, un proceso donde esa escena existiría como trayecto en la situación, *bajo la suposición de que hay Dos*. Un Dos operador de la búsqueda. Se trataría de un acontecimiento entendido como suplemento azaroso a la situación (experiencia) que deviene en *encuentro* fijado por la declaración de amor, nombre extraído del vacío del sitio, punto insituable que pone de manifiesto que lo-que-se-presenta vaga en la presentación bajo la forma de una sustracción a la cuenta de la posición, del cual el encuentro extrae el poco de ser de su suplementación. Así, “yo te amo” reúne dos pronombres, “yo” y “tú” imposibles de unir puesto que son reenviados a la disyunción. La declaración fija con un nombre, “declaración de amor”, el encuentro. El Dos que amorosamente opera es propiamente el nombre de lo disyunto aprehendido en su disyunción. Así entendido, el amor es la fidelidad a esa declaración re-evaluadora de la totalidad de la experiencia del Dos. Así se fracturaría el Uno para experimentar lo infinito de la situación.

Las verdades serían verdades de *esa* situación desde el momento que advendría *una* verdad de la situación en tanto que disyunta, verdad dirigida a todos y garantía única en sus efectos de la función de humanidad. El amor sería ese lugar desde donde procedería que la disyunción no separe la situación en su ser. El amor fracturaría al Uno según el Dos. El amor como escena del Dos haría verdad de la disyunción y garantizaría lo Uno de la humanidad.

En cada posición deben existir los cuerpos marcados por la sexuación, donde lo sexual estaría ligado al procedimiento amoroso como acontecimiento por una doble ocurrencia: la declaración de amor (nombre del vacío) y una disposición material constreñida a los cuerpos como tales. Así se articularía el operador amoroso. Pero para que el advenimiento de los cuerpos en el amor se produzca habría que delimitar la diferencia entre deseo y amor como ya se ha señalado al exponer las ideas de Marion.

De este modo, el amor estaría siempre en aprietos, si no de lo sexual, al menos del objeto que en el cuerpo se pasea. Ahí entra la encarnación, pues es ella la que restituye el marcaje

material de lo disyunto, cuyo vacío ha llenado la declaración de amor. Es en el punto del deseo donde el amor fractura al Uno para que advenga la suposición del Dos. Fuera de la declaración de amor, no hay Dos y es en el amor donde aparecen los rasgos sexuales diferenciales que atestiguan la disyunción.

La verdad amorosa provoca un conflicto sexuado de saberes que se realiza al interior del deseo, malentendido y cómplice de la declaración de amor. Como parte de la vida corriente, la sexualidad y la convivencia, la palabra, las funciones y otras, son la materia del procedimiento de verdad en la situación, expresiones de que el Dos sigue operando disyunto. Efecto de lo anterior es redefinir posiciones desde las posiciones o retornar al saber, siempre sexuado.

Las funciones se agrupan en errantes, inmóviles, imperativas y narrativas según la forma que tomen, algunas más ligadas a un saber masculino (imperativo e inamovilidad) y otras a un saber femenino (errancia y narración), es decir, la disyunción misma se puede reinscribir en este cuadro de funciones de acuerdo a esos saberes.

Lo que es claro es que el amor es una indagación sobre el mundo desde el punto del Dos y no una indagación de cada término del Dos sobre el otro. Ningún sujeto puede ocupar al mismo tiempo y bajo la misma relación las dos posiciones.

La interrogante acerca de qué se puede saber a partir del amor obliga a distinguir entre saber y verdad.

Al nivel de la situación, el amor produciría una verdad tal que la disyunción es allí una ley, pero nunca es enteramente presentada, por lo que el saber relativo a esta verdad se dispondría como anticipación, es decir, si había tenido lugar y cuáles juicios serían allí verídicos (y no verdaderos). Se trataría de un forzamiento de un saber bajo la condición de un procedimiento genérico, de la generación de una hipótesis sobre el haber-tenido-lugar de una verdad que está en *curso* que para el caso del amor versa sobre la disyunción, donde cada uno podría forzar un saber sobre la disyunción sexuada a partir del amor bajo la hipótesis de haber-tenido-lugar. Se trataría de un forzamiento que está *en* la situación en la que el amor procede como verdad y donde el saber está sometido a la disyunción de las posiciones, es decir, lo que sabe la posición “hombre” y lo que sabe la posición “mujer” sobre el amor, a partir del amor, sería lo que permanece disyunto.

La verdad estaría en el punto de lo in-sabido. Los saberes serían verídicos y anticipantes, pero disyuntos y esta disyunción es representable en la instancia del Dos.

El enunciado verídico de la posición hombre podría ser “lo que habrá sido verdad es que nosotros éramos dos, y no del todo uno”, el de la posición mujer podría ser “lo que habrá sido verdad es que dos nosotros éramos y que de otro modo no éramos”.

Lo femenino apuntaría al ser como tal, su destino sería en amor, sería ontológico. El masculino apuntaría al cambio del número, la fractura dolorosa del Uno por la suposición Dos, esencialmente lógico. En el saber, el conflicto se da entre lo lógico y lo ontológico.

Para cada posición comprometida en el amor, la *otra* posición no se dejaría alcanzar y se metaforizaría en el “tú no me comprendes”, forma enervada de la declaración de amor, que dice que quien ama comprende mal. En resumen habría una unidad de la verdad amorosa y un conflicto sexuado de saberes.

Las posiciones masculina y femenina portarían elementos diferentes. Para Badiou, la posición mujer es portadora de la relación del amor a la humanidad, en el sentido que la función $H(x)$ hace nudo con los 4 procedimientos de verdad. Para la posición hombre, en cambio, cada tipo de procedimiento da por sí valor a la función $H(x)$ sin tener en cuenta la existencia de los demás.

Lo central es, para Badiou, que el amor sería el garante de lo universal puesto que sólo él elucida la disyunción como simple ley de *una* situación, es decir, sería la posición mujer la que exige para $H(x)$ una garantía de universalidad, y sería bajo esa condición, que ella anuda los 4 componentes.

SECCIÓN QUINTA

El encuentro: la reciprocidad que ha de durar. La diferencia entre gratuidad y equidad. El diálogo cariñoso

Esta última sección buscará interrogar, en la figura del encuentro (amoroso y legal; entre un hombre y una mujer), las condiciones que requiere la reciprocidad para que dure en el tiempo.

Cuestionada la idea de un *quién* cual si fuera un sujeto de confianza, encerrado y seguro de sí mismo, éste no ha pasado la prueba y sigue siendo sospechoso, portador (agente y paciente) de una experiencia construida, con ilusión y frustración, en un medio lleno de confusión, abierto o cerrado a la interpelación, sin siquiera decidirlo como quisiera.

La pregunta por alguna seguridad que le proporcione una base de sustentación que lo oriente hacia alguna finalidad, puede plantearse de otro modo cuando lo consideramos desde el fenómeno erótico-amoroso que se abre a la vida en común con otros (vida corriente) en una determinada comunidad y desde una determinada condición vital.

Al estar este estudio centrado en ese fenómeno singular desde la perspectiva de su duración en el tiempo, la experiencia de dos que se declaran en un inicio interlocutores válidos tiene como componente de esa interlocución, el tipo de experiencia amorosa que dos son capaces de fundar en ese específico medio.

En ella, la danza de la encarnación, la palabra y el pronunciamiento sobre el otro y sobre sí mismo, ocupan un lugar preferente que se diferencia y se integra con el *mundo* donde coexisten co-originariamente con otros seres expuestos en común. Se trata de algo universal²⁹⁶ en cuanto al convivir, siendo este convivir uno muy particular que se inicia con el encuentro amoroso en medio de la vida corriente, en el choque inevitable de dos *quiénes* a partir del co-estar y de la figura del amante (amado/a), que se despliega a partir de la interpelación y la donación, desde su singular disposición a un tipo de solicitud.

Es en ese mundo en común en el que cada *quién*, en su condición de amante, encontró a ese único otro, donde se produce el despliegue de un proceso unitario peculiar (el de ellos) a través del lenguaje de la corporeidad vivida (encarnación), el diálogo que establecen y el pronunciamiento errático o decidido (ob-ligación²⁹⁷) sobre la figura amada.

²⁹⁶ En términos kantianos, tal como lo dice Giannini en su libro *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Pág. 20, Editorial Dolmen, 1997, Santiago.

²⁹⁷ Tomo el término de Zubiri (*El hombre y Dios*, Alianza Editorial, 1984, Madrid) y de Cortina (*Alianza y Contrato*, Editorial Trotta, 2001, Madrid, Págs. 169 y ss.) cuando lo refieren a que las personas están

En ese estar con vistas a uno mismo, de cara y frente a frente a la figura amada que le ha conmovido hasta el tuétano y también en vista de lo que hay que hacer (con ese *quién* y con el mundo), el amante está al principio, dispuesto a ser-para el otro²⁹⁸.

La prudencia indica que será mejor ir más lentamente porque si bien el amante se plantea desde la asimetría²⁹⁹ y el peligro³⁰⁰ y su máxima aspiración asimétrica consiste en entregarse, en estar, en ofrecerse “ante el otro”, esa asimetría debe ser explicitada en este estudio desde el primer encuentro en adelante, justamente por todos los peligros que tiene que sortear, en especial porque a poco andar, se la busca desvirtuar a través de un tipo de reciprocidad que se configura en la pretensión de equidad y justicia, en un sentido, formas intermedias posibles de *solicitud* (demandada y entregada) que impiden permanecer en la gratuidad del *ante el otro*.

La primera forma que aparece cuando dos ya han aceptado el avance del otro y el fenómeno se ha hecho recíproco, en esta ocasión, desde la gratuidad, es precisamente la del *encuentro*, figura que remite al tiempo feliz que sigue inmediatamente al primer momento de concordancia en la entrega, todavía antes de que surja cualquier dificultad, devenir regulado (al menos en la imaginación retrospectiva) en tres actos con la que cada amante inicia la aventura: la captura instantánea por una imagen; la serie de citas y encuentros con el amado/a, en la que éste se adecua inesperadamente a lo que desea el amante, dulzura de comienzo, tiempo del idilio, bloqueo del mundo; y la clausura operacional que se opone al reguero de sufrimientos por venir (secuela), pertenencia a la exclusividad que ilusoriamente se busca perpetuar³⁰¹, tiempo del evento que sólo les concierne a ellos dos. En este momento inicial del avance compartido, el “te amo” ya no remite a la declaración de amor ni a la confesión ni son dos palabras unidas

necesariamente ligadas a esa realidad de la que no pueden des-ligarse, en este caso, como amantes con la pretensión de durar como tales, re-ligados.

²⁹⁸ Aunque ya Sartre advirtió que en los modos diversos de darse el otro, éste no solamente se da como “incluido”, sino también como “objetivado” y como “objetivante”, por lo que en este caso, “para” no significa necesariamente “entregado a” o “a favor de”, sino “ser uno para (el otro) y “ser (el otro) para uno” en muy diversos y conflictivos modos, por ejemplo, convertirse en objeto, apropiarse, enajenarse, colaborar, etc (Sartre, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, Págs. 455 y ss., Editorial Losada, Buenos Aires, 1989).

²⁹⁹ Tal como lo ha expuesto Marion en el paso de la reducción erótica a la reducción erótica radicalizada.

³⁰⁰ De nuevo Marion cuando el amante se encuentra con la suspensión, el automatismo de la carne y la finitud. También Giannini cuando dice lo mismo y agrega, citando a Sartre, “mi caída original es la existencia del otro” (*El ser y la nada*, Pág. 339, Editorial Losada, Buenos Aires; *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Pág. 25, Ed. Dolmen, 1997, Santiago).

³⁰¹ ¡Qué azul era el cielo! denomina Barthes a este momento relacional de comienzo y lo describe más o menos como ha sido expuesto. Más adelante, citando a Chateaubriand, señala que el amante se maravilla, en el encuentro, de haber encontrado a alguien que, mediante pinceladas sucesivas y logradas, una tras otra, sin desfallecimiento, acabe el cuadro de su fantasma....con otro en trance de convertirse en “mi otro” (*Fragmentos de un discurso amoroso*, Págs. 107 y ss. Ed. Siglo XXI, 1982, México).

gramaticalmente, se trata de algo fuera de la sintaxis, solemnidad de a dos en el *Eros* y el *Agape*, pérdida de matices, de explicaciones y condicionamientos, de escrúpulos, no palabras y siempre verdad, presente de ese lugar en que se renueva, al interior de cada uno, que siempre son dos, ilusión de permanencia de un estado, musicalidad, impedimento de huída y de no respuesta, porque cuando la hay, la no respuesta rompe el hechizo en el que se quiere permanecer, donde sólo cabe el “yo también”, ojalá proferido al mismo tiempo, sin suprimir la acción, equivalencia de un amén encerrado en el *Umwelt*³⁰² de ellos dos. Se trata de un encuentro singular, activo, fuerza contra las fuerzas de “lo otro”, el mundo que no se puede suprimir, la vida corriente a la que se tiene que volver, las dudas que los asaltarán al primer descuido o al segundo después de manifestarse la finitud a la que cada cual vuelve al terminar la reducción erótica³⁰³, en fin, lo reactivo, lo que se gasta, lo que no da garantías, lo que opera sin red de protección³⁰⁴.

Es la posibilidad de apertura hacia la *ternura* entendida como goce, no exenta, eso sí, de alguna devolución que se evalúa y mide en términos de reciprocidad, necesidad de actuar con ternura y de recibirla, un “pídeme lo que quieras, pero no olvides que te deseo, aunque lo puedo postergar”³⁰⁵. El goce del gesto tierno revela la presencia del amante y la primera manifestación de la inquietud del deseo y de la manifestación de exclusividad. Quizás sea la primera posibilidad de los celos, ganas de ver al otro como persona a pesar de la finitud erótica³⁰⁶, reproche que el amante se hace a la primera señal de sentirse excluido, sentimiento de rabia y propulsión a la agresividad al sentirlos sin fundamentos, culpabilidad por sentir que hiero al otro gratuitamente con esa locura, y denigración de sí por hacer de eso un motivo que me sitúa como alguien ordinario³⁰⁷.

La postergación mediante la ternura y la aparición de los celos (en su doble acepción: trascender la reducción erótica y repercutir en el sufrimiento) sitúan el encuentro en un ámbito en que la *resonancia* aparece como un recurso para los amantes en este momento de la evolución de su devenir como tales. De hecho, la resonancia es un modo, quizás fundamental, que tiene la subjetividad amorosa para conservar bienes en su conciencia afectiva (gestos, miradas, palabras, etc.) a partir de la encarnación (cuerpo vivido). La corporeidad anuncia el porvenir del modo en

³⁰² Exclusividad del mundo en común, ver página 33.

³⁰³ En el sentido que lo señala Marion.

³⁰⁴ Nuevamente Barthes ha guiado este acápite, eso sí, de un modo que no lo representaría.

³⁰⁵ Me he permitido la licencia de jugar con el término deseo en el límite más próximo del amor al posponer la espera, si bien está formulada a la manera de una advertencia.

³⁰⁶ Tal como diría Marion.

³⁰⁷ Barthes me ha orientado en este punto (*Fragmentos de un discurso amoroso*, Pág.58).

que se encarnará lo vivido en una situación que tiene al amor en su centro. Cualquier incidente modifica el estado del amante y lo resitúa en la suspensión y la finitud, así sea, para decidir un nuevo avance que venza la resistencia del otro. Cualquier imprevisto lo coloca en carne viva y hace de la escucha un oyente reducido a un inmenso órgano auditivo, hace de la vista un observador reducido a la inmensidad del deslumbramiento, y en fin, hace del tacto un sintiente que se quema o anestesia.

Los incidentes, en estos modos de comienzo, no son de cualquier naturaleza, más bien revelan la intromisión de lo otro, de cualquier intruso que vulnera ese momento de exclusividad en la proximidad con el amado/a. El término “otro” indica aquí la amplia gama de lo que no pertenece a ese momento exclusivo: una desviación de mirada que indica ausencia, una distracción, un cambio en la manera de decir, una introducción inoportuna de algo dicho, la atención mantenida a algo externo, la interrupción del interés, la aceptación de alguien que se presenta en ese momento, etc. Es un momento de sospecha sobre la continuidad del encuentro, una intromisión de la vida corriente, la reintroducción del mundo. Detengámonos en ella.

La sospecha, en cualquier encuentro que nombra al amor, hace su entrada tempranamente y avala la situación del entre-nosotros, expresada en la dificultad, a pesar de los esfuerzos, de abandonar el *Welt* a favor de un *Umwelt* muy particular, sólo el mundo del entorno que ellos crean y no ya el entorno del mundo circundante de un solo polo *ego*, es más, a cada amante le gustaría incorporar su particular aprecio de estar en el mundo (*Welt*) a ese mundo de a dos (*Umwelt*) propio de ellos, pero a su modo, manifestación de la lucha entre el avance que la erotización de la carne conmina y la libertad (en este punto, voluntad³⁰⁸).

La expresión contradictoria de ambas se muestra de varios modos: en la renuncia de lo propio para dar cabida a lo propio del amado/a (y así poder recibirse, en un segundo momento, como amante); en la mantención de lo propio (poniendo en riesgo el avance hacia el otro como amado/a); en la invocación de funciones reguladoras que los someten a la imposición de la vida corriente desde las posiciones sexuadas de saber. En el primero, se acepta más el mundo del otro en la construcción del mundo de a dos; en el segundo, se la dificulta, por lo que la forma que adquiere la solicitud, la devela defectuosa; en el tercero, se conjugan como posibilidad, la presentación infinita de la errancia, la rigidez de la inmovilidad desde una definición ya

³⁰⁸ Tal como la despliega Marion.

nombrada, el imperativo de seguir delante de algún modo y la posibilidad de construir un relato a partir de las posiciones en la nominación del acontecimiento amoroso³⁰⁹.

La sospecha, en este modo de encuentro, se manifiesta en la distinción de inicios, medios y finales que para cada *quién* son sólo la búsqueda de sus esperanzas e ilusiones que el otro podría satisfacer (el engaño de ser amante).

A nivel del lenguaje, la sospecha se manifiesta como la colisión permanente entre la necesidad de hablar y la gramática que se emplea para hacerlo, dificultad que reduce la posibilidad de sintonía y de veracidad. La sospecha se encarga, además, de transformar los diálogos en monólogos, los que impiden que las palabras que usamos todos los días lo hagan con honradez³¹⁰.

El *quién* se hace sospechoso al hablar como si fuera un *yo*, cuando todavía no comprende que es en la migración hacia el acontecimiento y no en el echar raíces de la posición, donde la primera persona del singular encuentra su tierra prometida, cuando aventurarse a entrar en ella y no ser un desconocido para sí mismo³¹¹ le abre el acceso al otro. Un *yo* que deja de ser sólo entidad mediante un *me* que se experimenta en la sorpresa y radicalidad de la reivindicación que lo convoca a amar, éxtasis que lo lleva a situarse fuera de sí a partir de sí, polo de su propia superación, estatuto de un interpelado en el lugar de la admiración³¹².

Sospecha que abarca, entonces, incluso a la empatía cuando es considerada una última mentira consoladora que nos protege del reconocimiento de que algo está sucediendo, en el sentido que ya no habrá mañana, de que ningún capricho ni ningún control remediarán lo inevitable, y que será la incomprensión la que permite el verdadero acceso a sí mismo³¹³, imposibilidad de un encuentro verdadero. En fin, cuando se constata que nuestros cuerpos avanzan lentamente hacia el deterioro haciendo estéril cualquier sentido de la vida a partir de esa constatación³¹⁴. Una pregunta que se cierne a partir de esa constatación se vincula con una

³⁰⁹ Tal como lo señala Badiou a partir de Beckett.

³¹⁰ "...palabras que ni trabajan ni tienen intención de hacerlo.....una salvación de palabras después del banquete" *Dream of Fair to Middling Women*, primera novela de Samuel Beckett, citada por Gabriel Josipovici en su libro *Confianza o sospecha*, Pág. 217, Editorial del FCE, 2002, México.

³¹¹ "Los pronombres son incapaces de fijar los nombres propios, son tan sólo estaciones de paso para los transeúntes, refugios temporales que se vuelven prisiones si pretendemos perpetuarlos" dice Josipovici en *Confianza o sospecha* (Pág. 234).

³¹² Sección I Capítulo 2.

³¹³ Beckett, en la mayoría de sus primeras obras, despliega con talento los extremos de ser sujeto de sospecha a lo largo de toda la existencia, es más, de preguntarse por el sentido de la misma.

³¹⁴ "El hombre prefiere querer la nada a no querer" nos dice Nietzsche en la *Genealogía de la moral* (Pág. 186).

temporalidad puesta a prueba, hecha a la medida de ser sólo un ser para la muerte, incapaz de encuentro alguno³¹⁵ en ese momento de la evolución del desastre.

Establecida, la sospecha requiere de una hermenéutica, de develar cómo, lo que creíamos algo “dado”, natural, el *yo* unificado, es en realidad un producto humano, el resultado de decisiones y determinaciones surgidas del en-común y las comunidades³¹⁶. Con ella, ya no hay seres humanos esencialmente iguales y una naturaleza humana inalterable, más bien sólo hay genealogías que explican ataduras, necesidad de creencias y de sacar conclusiones³¹⁷. De ahí que se podría ver que el *quién* sujeto de sospecha sería tentado, cual Fausto moderno, por un demonio que le alivia temporalmente lo intolerable de ese espíritu. Espíritu de sospecha que en la vida en pareja inunda la relación erótico-amorosa.

Antes de hablar de su opuesto, la confianza, es necesario todavía describir, que en esta búsqueda de acuerdos que hagan alejarse a las discrepancias, el lenguaje, como ya se dijo, juega un papel primordial, pues es a través de él que se irá desplazando la indagación³¹⁸, la interrogación para mantener el encuentro y espantar la soledad, el diálogo necesario para mantener ese encuentro en un tiempo en común que les permita a los amantes durar en él a pesar de las amenazas que constantemente se ciernen sobre él.

³¹⁵ “En el fondo de la vida hay una especie de flojera, y ese vacío es la enfermedad”.....”como médico, entro en una casa, en el dormitorio desaliñado de una vivienda desconocida, entre muebles y objetos que llevan el sudor de una vida, miro alrededor y en la cama veo a una persona que gime”.....me viene una pregunta, ¿cuál es la mentira que hay aquí?, me refiero a cómo la mentira de una vida ha llegado a traducirse en enfermedad.....han sido necesario miles de días y de noches para que en el interior de un organismo, esa mentira se transformara en una verdad insoportable, hasta que un buen día ese organismo, todo el individuo, anuncia con un gemido penoso que la mentira se ha convertido en una terrible sensación de pánico. Grita que ya no soporta su entorno o su propia vanidad.....ya no aguanta la mentira convertida en enfermedad.....la vida es un veneno si no creemos en ella, si no es más que un instrumento para colmar la vanidad, la ambición y la envidia (Sándor Marai, *La hermana* (Págs, 174 y ss.), Editorial Salamandra, Barcelona, 2007. No existe mejor condición para describir la alteración de los modos de encuentro que la enfermedad cuando se torna terminal a través de un proceso largo y tedioso.

³¹⁶ Son los filósofos de la sospecha los que se pronuncian sobre estas determinaciones culturales. Liberar la praxis por el conocimiento de la necesidad en Marx, aumentar el poder del hombre y la restauración de su fuerza en Nietzsche, hacer suyo el sentido que le era ajeno ampliando el campo de conciencia en Freud, son las maneras de colocar al sujeto como un *quién* sospechoso, que no las tiene todas consigo, tal como lo dice Ricoeur al erigir a estos pensadores como los “filósofos de la sospecha” (en *El conflicto de las interpretaciones*, Segunda parte, Capítulo 2, *El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea*, Págs. 140-141).

³¹⁷ Kierkegaard decía que “para dar con la conclusión es necesario, en primer lugar, percibir que la conclusión falta, y luego a su vez sentir vivamente, la falta de la misma”, *On Authority and Revelation*, Everyman’s, Pág. 113-14, Library, London, 1994.

³¹⁸ Tal como lo expresa Giannini en *Desde las palabras*, Pág. 10, Ediciones Nueva Universidad, 1981, Santiago.

Un encuentro que debe ser mantenido en los dos ámbitos en que se desarrolla la vida en pareja, el ámbito de la *proximidad* (regulación de la exclusividad) y el ámbito de la *cotidianidad* (o “vida corriente” como se la ha denominado antes), pues es de la confusión y tensión inevitable de esos ámbitos que el desencuentro hace su entrada triunfal con sus séquito de secuelas, expresión de “fracaso y decepción al pretender (en este caso los amantes) asociarse en la vida del otro de una manera solidaria y verdadera.....contra experiencia decepcionante de un encuentro esperado y no cumplido....soledad”³¹⁹.

La manera como participa el lenguaje a nivel del encuentro erótico-amoroso se muestra de un modo exhaustivo en las distinciones levinasianas entre *lo dicho* y *el decir*³²⁰ que abordaré un poco más adelante en relación a la caricia.

Lo opuesto es la confianza, pero para recurrir a ella, no hay que eludir la sospecha, es más, ésta requiere ser desenmascarada. Y en ese camino, quizás lo primero sea eventualmente hablar de otro modo de confianza y sospecha, por ejemplo, como *gratuidad* y *contrato* (gracia y gravedad).

Asociar contrato con gravedad encuentra su raíz en el temor, de ahí su vínculo con la sospecha. La necesidad de sellar un pacto con el otro después de haber recorrido el sendero del encuentro, la ternura y la resonancia, no ha sido por obra de la magnanimidad ni la generosidad, sino por la irrupción de la sospecha, del temor de la debilidad propia y ajena, el temor del abuso al más débil (históricamente la mujer), y si bien el encuentro tuvo en su comienzo a la gratuidad en el centro, a poco andar, esa figura es reemplazada por otra, el odio³²¹ y su posibilidad de agresión. De allí la necesidad de un contrato³²² que regule el pacto de no agresión³²³ o abuso, de introducir la justicia y la equidad, no sólo para vérselas con el proceso de las relaciones vinculares entre ellos, sino también con el necesario ocuparse de las cosas del mundo a través de

³¹⁹ Id. Pág. 11.

³²⁰ Remito a los escritos antes mencionados en la nota 249.

³²¹ Tal como lo ha desplegado Marion.

³²² El contrato, como instrumento de derecho privado, ha tenido su origen en la regulación del mundo mercantil donde el intercambio de intereses necesita ser resguardado por ambas partes. Supone el autointerés como motor de la vida y se extiende hasta lo político. Supone el conflicto como algo inevitable y la necesidad de un poder que haga cumplir coactivamente lo pactado. Su pertinencia, en este estudio que tiene a la vida de pareja en su centro, deriva de la inevitabilidad de vivir en el mundo, de estar situados en la vida corriente, y en ella, de repartir roles y funciones apenas se suspende la exclusividad del encuentro inicial comandado por el cierre de lo externo a los dos. De ahí el nacimiento inevitable de una reciprocidad de intercambio.

³²³ Si es cierto que la pareja es fundante de la familia y ésta la célula básica de la sociedad (comunidad), es necesario considerarla también en su aspecto político en tanto ejercicio del poder.

roles y funciones ordenados por una doble institucionalidad, la co-origenaria con el estar en común en una comunidad y la que ellos dificultosamente se dan y regulan. Algo ha ocurrido con la temporalidad. El tiempo del evento, el tiempo conjunto, necesita ahora del tiempo del mundo, necesita de ciertas dimensiones temporales *de* la realidad³²⁴, formas que develan relaciones dinámicas entre ellos.

Desde otro ángulo, “sean cuales fueren los vínculos concretos, empíricos, en los que se configura una trans-acción, la dignidad (eticidad) del vínculo estará significada por lo que se supone un “ser-con” en el encuentro que sea”³²⁵. Implica un cobro en cualquier momento debido al conflicto de intereses, o por el contrario, la posibilidad de reaparición de un ¡heme aquí!, más frecuente y visible cada cierto tiempo (aquí, tiempo cronológico medido en tiempo amoroso) en la relación erótico-amorosa que busca durar en el tiempo.

Lo que en la vida pública está regulado por la ley, en la vida privada lo está además por la experiencia moral, y en ella, por el “no” primero, por la sospecha, el defecto, por la posibilidad de enjuiciamiento. La gratuidad, que vino primero al inicio, se sumerge y da paso al contrato y a la negatividad de la experiencia moral de comienzo y a su expresión como conflicto, sin embargo, siempre está la posibilidad de que pueda resurgir después, cuando la justificación ya no dice nada de sí y su lugar lo ocupa la posibilidad de convertirse en respuesta gratuita³²⁶ a la interpelación del amado/a.

La confianza se inicia al dejar la tierra de lo propio o de lo que se ha creído propio e internarse en lo desconocido e ignoto³²⁷ como posibilidad de ir más allá de lo que el *quién* es, en su sola certeza de ser, en busca de la originalidad irreductible del amado/a, experiencia refractaria a todo camino de demostración, más bien inmersión o inserción en una sensibilidad o

³²⁴ La dimensión temporal “de” la realidad sería el modo discurrente de las trans-formaciones estructurales de un sistema, en su devenir cambiante como unidad sistemática, en este caso, el de la pareja. Como dice Zubiri, “el tiempo absoluto como algo independiente de las cosas no tiene existencia...son las cosas las que por ser procesualmente transcurrentes dan lugar a la línea del tiempo (Zubiri, *El concepto descriptivo del tiempo* en Realitas, 1976, Madrid; *Espacio-Tiempo-Materia*, Alianza, 1996, Madrid.). No es que la transformación se dé o suceda *en* el tiempo, mucho menos que una estructura esté quieta o detenida en el tiempo, el que transcurriría a su alrededor, primero, porque no hay estructuras estáticas, todas son dinámicas, procesos, segundo, porque no hay tiempo *en sí*, sólo hay tiempo como trans-curso de trans-formación de una estructura real.

³²⁵ Giannini, *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Pág. 25.

³²⁶ Lo que Hanna Arendt llama el retraimiento del bondadoso o el sabio a la mirada, incluso a la propia.

³²⁷ Ya señalado al comienzo de este estudio cuando Levinas compara la historia de Ulises con la de Abraham.

pasividad de la que la conciencia no puede dar cuenta³²⁸, relieves y acentos propios que ninguna ontología puede traducir fielmente³²⁹. Esta irrupción tan fuerte del otro en la confianza y sus gestos conmovedores, colocan al *quién* del estatuto del amante (al menos en ese estatuto) a sentirse responsable de ese otro amado antes del inicio de cualquier actividad, como si fuera asignado a él³³⁰, a ponerse en su lugar, para sufrir por él. En este evento, la temporalidad deja de ser diacrónica, desgarró que alimenta otra conciencia, huella de un tiempo insondable³³¹ no visible para la memoria personal. Esta ob-ligación de responder antes de decidir, sólo movimiento en mí de la interpelación, ejercicio de no libertad, introduce de suyo al amante en una experiencia que es de entrada sobre la posibilidad de hacer bien o mal en esa situación, de moral en situación. El “te amo” ya invocado antes se configura en un lenguaje, lenguaje absorbente de esa relación y de arrancamiento del *quién* de la vida corriente y la mundaneidad. Lenguaje que puede quedar como un sistema de signos gobernado por leyes internas que transmiten significaciones³³² o ser significado en medio de una significancia que desborda los significados establecidos para salir por él fuera de él³³³, ambigüedad insalvable, huella polisémica que no quiere el cierre definitivo del discurso, retorno permanente a darle al amado/a la palabra y declararlo interlocutor válido³³⁴.

Pero como dice Marion al invocar la noción de “suspensión”, el encuentro vuelve a instalarse en la vida corriente, propia de la actitud natural, y así sucesivamente con cada un nuevo avance y posterior suspensión.

¿Cuáles son entonces los desafíos del *encuentro* si ambos *quiénes* deben iniciar nuevos avances amorosos para mantenerse en proximidad, por un lado, y ejercer funciones derivadas de vivir en prácticas sociales, por el otro?

³²⁸ ¿Lo que Zubiri llama inteligencia sentiente, en su planteamiento de una sola unidad entre el sentir y la intelección?

³²⁹ La confianza sería el riesgo que el *quién* despliega en busca de la seguridad que le viene desde otro lugar, como dice Marion, intuición de haberla tenido alguna vez en la experiencia del amparo primordial y que ahora se moviliza en busca de una completitud que se inicia con la donación y a la espera de una receptividad sin apuro.

³³⁰ Ya se vio que Levinas sostiene esta postura como caso régimen para cualquier otro, en cambio aquí se está circunscribiendo al estatuto del amante.

³³¹ En términos humanos, ¿recuerdo inconsciente de la respuesta de amparo que nos ha permitido mantenernos vivos?

³³² Lo Dicho en términos de Levinas.

³³³ El Decir en términos de Levinas.

³³⁴ Es posible reconocer que tanto Marion como Badiou recorren este mismo camino al describir el encuentro, el primero desde la reducción erótica, el segundo desde la configuración de un procedimiento de verdad.

En la vida corriente, el *quién* involucrado en una relación duradera en el tiempo con otro, se observa a sí mismo como alguien ob-ligado a integrar, bajo la forma de algún tipo de proximidad, la presencia del fenómeno erótico-amoroso en ella.

Una posibilidad privilegiada es hacerlo en los términos que Marion señala, mediante la *palabra* que declara al otro insustituible, y en la que Ricoeur esboza sus modos de discurso: alabanza (alegrarse, ver, considerar en lo más alto); el empleo desconcertante del imperativo (estatuto de un mandato que indica amar al otro como a sí mismo cuando éste le señala, ¡ámame!); y los sentimientos (metaforización de diversas analogías entre las modalidades afectivas del amor para significarse mutuamente sin excluir las diferencias)³³⁵.

Esto supone apelar a varias nociones que participan en la situación en que ese vínculo se da. Entre ellas, la noción de razón y la de justicia ocupan un lugar frecuentemente invocado.

Justicia en términos de señalar una desproporción en “su búsqueda de las relaciones que requiere el juicio moral en situación”³³⁶, al preguntarse cada *quién* sobre lo que debe hacer en ese, cada momento, ahí. En otras palabras, ¿cómo integrar una poética del amor con el discurso de la justicia?³³⁷, y hacerla manifiesta a través de acciones congruentes. Se trata de una tensión entre dos necesidades³³⁸ expresadas de un modo distinto y a veces opuesto, ambos destinados a encontrar acciones responsables. Se trataría de una agregación a la observación de la interpelación³³⁹ que responde al llamado de la solicitud, el respeto y la admiración del otro, es decir, si lo que sorprende al *quién* es de un orden liberador (una ley que lo obliga a amar a otro como él) y justificador (en el sentido de otorgar gratuidad a ese que ama). Se trataría de dones de base, dados, donados.

Otra manera de hacerse visible esta tensión de lo donado sería a través de una lógica de la sobreabundancia, ligada a la gratuidad, y una de la equivalencia³⁴⁰ (equidad), ligada a la ética

³³⁵ Ricoeur, *Amor y justicia*, Págs. 14 a 18.

³³⁶ Id. Pág. 14.

³³⁷ Quizás, este momento “moral” pudiese relacionarse con el “kairós” griego, momento designado como oportunidad de decisión. Por otra parte, “*tener-que-decidir*” es estar vuelto a un futuro inanticipable, es decir, cuya realidad no viene de antemano garantizada por una serie de sucesos pasados y presentes. La “futuridad” o la “inminencia” de ese estar obligado a decidir puede ser ese tiempo por-venir, tiempo que en cierta forma nunca llega, como dice Levinas, o llega como algo por venir, tiempo de la gratuidad, incapaz de “regularse”.

³³⁸ “Reivindicación” le llama Ricoeur (Id. Pág.25).

³³⁹ En el sentido ya tratado por Marion.

³⁴⁰ Los términos “sobreabundancia” y “equivalencia” están tomados de Ricoeur (*Amor y justicia*, Pág. 27).

cotidiana, donde la reciprocidad entre agente y paciente, aquello que cada uno hace, pudieran ser sustituibles a través de las funciones necesarias de desarrollar en la vida diaria del encuentro.

La que sale mal parada en esa tensión es la gratuidad³⁴¹, por eso, la gran incógnita de la gratuidad estaría dada por la dificultad de implementarla en términos prácticos mediante una regla que la erigiera como la regla general, dado que en su origen, el *quién*, da, se dona, porque en la interpelación, lo otro y el otro le han sido dados y él ha sido capaz de verlo al recibirse³⁴², al quedar interpelado (exiliado fuera del “en cada caso mío”) desde allí³⁴³.

La noción de razón es la otra noción que aparece en la vida corriente del encuentro. Lo hace como discurso intachable en términos lógicos, pero al ser cerrado y totalizador, se revela traidor a la experiencia. En la experiencia de vida que se inicia con el encuentro erótico-amoroso, la razón hace su aparición cuando la tela protectora de la exclusividad se permea a lo que está por fuera de ella. Se trata de una razón práctica en tanto determina la acción de cada uno de ellos indicándoles una manera de proceder anterior a estar frente a frente y al escrutinio del rostro, pero que se revela junto y después del idilio que los ha encerrado en un *Umwelt* propio.

Es en la vida corriente, por tanto, donde los integrantes de la pareja requieren de una forma de conocimiento adecuada para actuar en consenso entre sí y construir una vida en común. Es aquí en donde el tiempo de la decisión y de la gratuidad contrasta e incluso contradice el tiempo del proyecto en común, puesto que éste tiende precisamente a “regular”, a prever su duración, a querer per-durar, conflicto inevitable que sólo la decisión de amar primero, mantenida en el tiempo, logra “suavizar”.

Todavía en la razón, se puede decir que con ella aprehendemos las realidades cuyos principios fundamentales no admiten ser otra cosa que lo que son, pero también la aprehensión de cosas que sí admiten ser otras³⁴⁴. Son estas segundas, las que señalan un tipo de conocimiento

³⁴¹ La gratuidad, de ser gratuita, no puede estar reglada. De hecho, por eso es también materia de decisión: la decisión es lo que es en la medida en que no se reduce a la aplicación de reglas preestablecidas, sino que en cierta forma las inventa al decidirse (kairós, tiempo cualitativo de la ocasión.)

³⁴² De acuerdo con Marion de que “todo lo que se muestra se da, pero no todo lo que se da se muestra”

³⁴³ Para Ricoeur, una explicación señala a la justicia como el medio necesario del amor debido a que el amor es supra-moral, por lo que para entrar en la vida práctica necesita hacerlo bajo la égida de la justicia (*Amor y justicia*, Págs. 30 y 31).

³⁴⁴ En este punto cito a Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, 1139, 6, para incorporar la noción de *phronesis*.

propio de la vida humana práctica y no de las cosas, conocimiento que apela a algún tipo de prudencia que surge del ámbito del *quién* como capacidad de su existencia.

Sin embargo, tanto el hincapié en la sustancia como en el sujeto cognoscente nos han hecho olvidar la vida fáctica, vida desde la que surgen las posibilidades anteriores y son el inicio de prácticas a la que se le aplican razones que son necesarias de establecer con el mundo, pero que conllevan el peligro de dominio de las cosas de éste, incluido el otro, si se le aplican a él las mismas categorías. Parece una mera constatación el que los objetos de uso y los otros guardan entre sí una relación entrelazada compleja, que cada *quién* manipula con el *logos*, en desmedro de la *aletheia*, caída en la vida “corriente” (en este caso, mundana) que lo llevará a una concepción de sí mismo y del otro más entitaria³⁴⁵ que existencial.

Desde allí, la eventualidad de juzgar (como parte de la manipulación que busca el dominio y la certeza) aparece de inmediato, y si a ese acto le aplicamos una mirada fenomenológica, observaremos al *quién* apelando a la razón en busca de una finalidad a corto plazo para zanjar una cuestión con miras a concluir una incertidumbre. Para ello empleará, en un sentido débil, su opinión en relación a cualquier cosa y en un sentido un poco más fuerte, introducirá un elemento jerárquico que expresa preferencia, aprobación y apreciación, y en un sentido más fuerte aun, discurrirá entre un aspecto subjetivo y otro objetivo, es decir, considerará como verdadera, buena, justa y legal una proposición a la que se adhiere consecuentemente³⁴⁶. Todo ello porque en la vida corriente y práctica es difícil sustraerse de lo que llamamos “lo injusto y lo justo”. Además, si se agrega la observación hecha por Badiou³⁴⁷ acerca de la disyunción de la posición “hombre” y la posición “mujer”, y su confirmación a nivel del poder a lo largo de la historia, construir una situación llamada “buena” y “justa” sólo es posible si hay un *quién* que reconoce la

³⁴⁵ En la tradición judeo-cristiana como opuesta a la griega, las fuerzas del bien y del mal, la pasión narrativa y la pasión por el evento supone la presencia de un ser superior anterior a la creación de los entes finitos, de modo que estos siempre aspiran a “lo otro” a lo “fuera de sí” que los deja permanentemente con una “deuda de ser”, es decir, que cualquier mortal depende de un acto gratuito que lo explica en su condición óptica (Véase *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Pág. 117 y ss), deuda que se expresa en una necesidad de amor respetuosa de quién se lo da desde otro lugar, por lo que arrogarse una autoafirmación que no se sustenta, sólo le sirve para erigirse dominador de las cosas y del otro al considerarlo como otro objeto a manipular más.

³⁴⁶ Ricoeur, Paul, *Lo justo*, Pág., 177, Caparrós Editores, 1999, Madrid.

Un nivel aún más profundo es que el juicio procede de la conjunción del entendimiento y la voluntad (Descartes, IV Meditación): el entendimiento que considera lo verdadero y lo falso, la voluntad que decide, en una palabra, adoptar una posición. En lenguaje kantiano, El acto de juzgar, nace del juicio reflexivo, aquel que consiste en buscar una regla para un caso nuevo (jurisprudencia).

³⁴⁷ Sección I, capítulo 6 y Sección IV, capítulo 2.

necesidad de desarrollar un espacio ético que considere ese fenómeno e incorpore alguna sabiduría práctica a través de una voluntad de cooperación que respete esa diferencia³⁴⁸.

Pero por otro lado, como modalidad de la experiencia vivida, el “juzgar” es una especie del “no vivir”, pues el carácter-objeto, la cosa que se sabe, está como tal dis-tante, aislada de la auténtica experiencia vivida³⁴⁹, experiencia que, siguiendo a Heidegger, no es otra cosa que el hacer real de manera radical la facticidad de la vida en su historicidad³⁵⁰, dimensión irreductible y originaria de experiencia anterior a la división sujeto-objeto. Es más, ya se vio como la facticidad prefigura a un *quién* (en este caso, *Dasein*), ni sujeto ni objeto, ser-en-el-mundo ontológicamente anterior a ambos.

¿Cómo salir del atolladero y encontrar un sentido?

La pareja, cuando se pregunta por el sentido, apela a la comunidad para decidir la modalidad de ese preguntar. Interroga a una doble comunidad. Como ya quedó expuesto al citar el pensamiento de Nancy³⁵¹ respecto del estar-con, la comunidad de amantes (como cualquier institución) se constituye como presencia a sí para hacer invencible el amor que se ofrecieron, pero la sospecha hace necesario además un contrato social que les indique otra presencia a sí, la de la sociedad que los coacciona en la vida corriente y les hace desconfiar de las razones del otro. Además, como también ya se vio, el límite en que todo esto se despliega, la existencia, es previo a la constitución de la comunidad de amantes y de la sociedad, existencia que hace emerger, en este caso, un nosotros frágil, donde el sentido no coincide con el ser, un estar-vuelto-sobre-sí-vuelto-hacia-el-otro, un afectar y verse afectado por el otro, reparto de un “en

³⁴⁸ Sin la rigurosidad de una reflexión más acabada, y desde la práctica social, se le pide al hombre que sea exitoso en su capacidad de utilizar los entes del mundo a fin de proveer la seguridad necesaria para su cónyuge y descendencia, en cambio a la mujer se le pide (y la naturaleza avala tal práctica) que sea depositaria del cuidado de una compleja relación con el otro (en este caso, infante) que se inicia con el embarazo (incluso en los casos de adopción se podría decir que la filogenia despierta lo mismo en la mujer). Y aunque la cultura actual tiende a borrar esta diferencia, desde la práctica clínica de un terapeuta (el caso del autor de este estudio), es corriente observar una situación derivada de la diferencia anterior: las mujeres son a “todo evento”, “incondicionales” respecto a incorporar en la relación tanto los momentos gratos como los ingratos, “lo bueno y lo malo” (de ahí su tendencia a hablar de todo e incorporar el pasado a esa conversación), en cambio los hombres tienden a “dar vuelta la página”, a poner el acento en el acuerdo y en los momentos de bienestar, a eludir lo aciago de la relación, a mirar hacia delante sin tanta elucubración. Importancia del cuidado total del *vínculo* por un lado, e importancia del cuidado “positivo” del mismo, por el otro. El hogar y el mundo.

³⁴⁹ Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*, Pág. 309, Ed. Cátedra, Colección Teorema, 2003, Madrid, en referencia frase de Heidegger aparecida en *Zur Bestimmung der Philosophie*, 74.

³⁵⁰ Id. Pág. 313 en referencia a *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 111.

³⁵¹ Sección I, capítulo 5.

común” que también consiste en no coincidir a través de la disputa entre libertad y necesidad y entre apertura o cierre (en este caso, imposición al otro).

Es en ese intersticio donde la razón suele ser invocada con el lenguaje de la lógica o de la crítica al otro debido a su falta de argumentos. El resultado habitual es el enjuiciamiento que suprime cualquier relato que del otro se pueda hacer, y con él, de toda apertura a su constitución narrativa. Es un momento de supresión de la palabra y del hablar considerados como eventos, donde el decir remite a un fondo vivencial del otro inescrutable, para sustituirlo por una obediencia a una razón (en este caso, como código ya señalado) al que el otro tiene que adaptarse y donde el *quién* de la vida corriente se siente con el derecho de ser el poseedor de su fiel interpretación. Si bien como dice Levinas, “el discurso oral es la plenitud de todo discurso”³⁵², lo que impone la razón es un evento más duradero, habitualmente puesto por escrito o arraigado en costumbres no cuestionadas por la tradición en la cual ambos viven imponiéndoles un sentido permanente invocado como el único.

Si bien los encuentros se dan en la asimetría, en ella, la razón actúa como una herramienta que moldea su opuesto, la simetría, y eso por invocación de sí misma, así su suficiencia, desplazada al *quién*, vuelve a éste de nuevo a su certeza y a la vanidad de ese propósito, olvidándose de su dependencia del amor, asimetría por definición, pero única fuente de seguridad posible.

¿Queda alguna salida, en la vida práctica, de vivir con otro al que se ama y del que se pretende retribución? ¿Se le puede llama amor a eso?

Quizás lo primero sea compartir con Levinas que “el amor no se reduce a un conocimiento enredado de elementos afectivos, no toma nada ni termina en un concepto, no *termina*, no tiene una estructura sujeto-objeto, ni una estructura yo-tú, no se lleva a cabo como un sujeto que capta un objeto, ni como una pro-yección hacia un posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible”³⁵³.

Badiou³⁵⁴, en otros términos, señala que el *amor* es un procedimiento genérico, productor de verdades a través de dos nociones: la existencia de una posición hombre y una posición mujer, siempre distintas en la experiencia (situación) (Dos), intervalo de suspenso; y la noción de *disyunción*, en la que para cada posición, la experiencia está imposibilitada de poder tener el

³⁵² *Totalidad e Infinito*, Pág. 93, 1977, Ed. Sígueme, Salamanca.

³⁵³ Id. Págs. 270-271.

³⁵⁴ Sección IV, capítulo 2.

saber de lo que es la otra, es decir, *nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre y para la posición mujer. También rechaza una noción fusionada del amor, el amor como oblación de lo Mismo en lo Otro, y una diferencia entre sexo y amor. Lo que ocurre es que el amor es un suplemento operado por el Dos mediante una producción de verdad. Los amantes advienen a la identidad del amor a través de un proceso de experiencias no clasificables, donde la experiencia de la declaración de amor y su fidelidad es la materia del amor, pero no su saber. El amor tiene una lógica que se formula, a la vez, desde una noción de humanidad que reúne a esas dos posiciones disyuntas de la experiencia que no permiten una tercera posición.

Marion³⁵⁵, al final de su estudio sobre el fenómeno erótico, hace un recuento de la reducción erótica. Allí, la figura del amante aprende que no habría podido preguntarse si lo aman desde otro lugar si de entrada no lo hubiesen amado en primer lugar, pues para vivir ya le fue necesario. Así el *quién* obtuvo su primer don, el de su existencia desde el fondo de su futuro al serle dado el don por anticipado. Quedaba todavía la posibilidad de una segunda queja si el don no se había manifestado, hacérsela a alguien que oficiase de interlocutor y acusar al mundo si no fuese escuchado. Pero lo que más le importa al *quién* no es saber si es amado, sino por quién y cuándo, y a su vez, saber si ama, a quién ama y cómo lo ama. Lo interesante es que para saberlo le basta con decidirse a amar, imposibilidad de la imposibilidad, paradoja. Porque cuando el *quién*, convertido en amante inicia su avance, sólo se encuentra con él mismo y su reducción erótica, y es desde ahí que la paradoja puede desvanecerse, pues se trata de la aceptación de un fenómeno que tiene una lógica propia, la lógica del amor, lógica que se vuelve legible sólo a partir de ella misma. El *quién* se define como amante desde la reducción erótica y únicamente a partir de ella, lo que en otras palabras señala que la lógica del amor tiene un sentido único. No lo hace desde el imperio del amante, al revés, lo hace en la pérdida de su primacía al tener que preguntarse si lo aman desde otro lugar al comienzo de su viaje en pos de las figuras impuestas por la reducción erótica. Fuera de la reducción erótica no hay amor ni amante. Sin embargo, sostener que el amor es unívoco debe sortear algunas pruebas, por ejemplo, distinguir entre objetos y sujetos, objetos que muchas veces están tan adheridos al *quién* que se ama, donde las nociones de poder, sexo, belleza, dinero, entre otras, deben ser tachadas, algo nada fácil en el lugar de la vida corriente, lugar de comienzo de cualquier encuentro amoroso, pero no son esos objetos los que responden a la pregunta sobre el amor desde otro lugar. Otra prueba es distinguir amor de amistad, definida como una relación de igualdad en la que se comparten intereses

³⁵⁵ *El fenómeno erótico*, Págs. 246 y ss.

comunes de cosas del mundo que constituye el tercero entre ellos, reciprocidad excluida cuando la reducción erótica se radicaliza e indica oferta de gratuidad. Aun así, la amistad cabe dentro de la reducción erótica cuando se pregunta por el amor y se decide amar primero al amigo a través del avance, pero queda a mitad de camino cuando hay que compartir la carne erotizada que requiere de exclusividad. Si bien la amistad toma el mismo camino de la reducción erótica, el cruce de las carnes erotizadas y el goce la detiene, todavía puede hacer el amor con la palabra, pero del otro lado, no tiene que exponerse a atravesar el lado oscuro de la reducción erótica. La amistad sigue un camino análogo al de la reducción erótica, sólo que por una vía más corta y con recortes, de otra manera participaría del sentido único del amor. Finalmente, también puede confundir que *eros* y *ágape* signifiquen nociones distintas, por ejemplo, que *eros* designe el amor pasión que goza de sí y posee al otro, mientras que *ágape* designe el amor virtud que se da al otro y se olvida de sí. Sin embargo, son nociones que se intercambian cuando vemos al amante renunciar a la posesión y a la reciprocidad durante el avance, gozar, erotizar primero la carne ajena que la suya, erotizar por la palabra, dándole su fidelidad, pero también apelando a los celos y a su flaqueza. Así, el *ágape* también posee y consume y el *eros* ofrece y entrega. Lo que importa es que se trata de dos nombres fiables para pensar y sentir el único amor. Pensar hasta dónde se extiende este sentido único del amor sobrepasa la sexualización, pero lo principal, es que la vuelve inteligible. El amor no se dice sino como se lo da.

Efectuado este recorrido por Ricoeur, Levinas, Badiou y Marion, aun no hemos podido asignarle un espacio, en la lógica del amor, a la reciprocidad legítima que viene desde la justicia y la equidad. El juicio moral en situación del que hablan Ricoeur y Giannini es lo que más se le aproxima, en especial al incorporar una noción de cuidado a la hora de establecer las funciones que demanda la vida corriente.

Queda todavía un recurso.

Apelaré a la noción levinasiana de *caricia*³⁵⁶ para estirar al máximo la tensión entre gratuidad y contrato (con su carga de reciprocidad intermediada por la equidad). Si la entendemos como “un modo de ser del sujeto en el que éste, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto”³⁵⁷, se arraiga en la voluptuosidad como el acontecimiento mismo del porvenir, en el misterio que pretende rendir cuentas de su excepcional posición, en el fracaso del *Eros* en

³⁵⁶ He seguido su tratamiento a través de *El tiempo y el otro* (Págs. 132 a 134), *Totalidad e Infinito* (Págs. 266 y ss.) y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (no de un lugar específico, sino a través de el Decir y lo Dicho; Sensibilidad y Proximidad).

³⁵⁷ Levinas, *El tiempo y el otro* (Págs. 132).

la relación con el otro en tanto aprehensión, posesión o conocimiento, en la no fusión, más bien ausencia de lo otro, en el cierre de la exclusividad, en el tiempo otro.

Como han dicho los autores antes expuestos, en el amor se trata de una modalidad del saber que no se funda en la razón, es más, señala otra modalidad del saber, pues nos olvidamos con facilidad que nuestro saber del mundo viene de un movimiento rápido, de un paso de lo análogo a lo idéntico, de lo parecido a la unidad para permitir un saber, mediante el lenguaje, de pareceres similares en el seno de una comunidad.

Incluso en el terreno filosófico, la filosofía occidental se presenta como realización del Ser, como su liberación mediante la supresión de la multiplicidad y donde el conocimiento es preferentemente asir y apresar.

En esa vida corriente, el hombre y la mujer aspiran a un mundo en el que el bien y el mal sean claramente discernibles debido a su deseo original de juzgar³⁵⁸ antes que de comprender. Pero como la acción, amorosa y práctica, significa un obrar como comienzo de algo, emprender, tomar una iniciativa, es decir, estar siempre, a la vez, situados en una temporalidad que les es propia, lo que ejecuten el hombre y la mujer en ese espacio, necesariamente se opondrá al comportamiento, al gesto repetido que imita el gesto ya hecho sin ánimos de innovación.

Allí es donde la caricia intenta evitar “el incesante peligro de creer o hacer creer en la verdad de un sistema interpretativo descubridor de algunos o de todos los aspectos de una realidad última, oculta para el observador que no sabe”³⁵⁹. Y a diferencia de lo que ocurre en la vida corriente la caricia no exige nada porque está fundada en la capacidad de soportar la relatividad esencial de las cosas humanas, encarna la sabiduría de la incertidumbre, caricia también expuesta a otro tiempo, al por-venir, y donde el conocimiento tiene el sentido de ser un movimiento hacia el otro que no es apropiación de lo que es sino su respeto. En este sentido, la caricia establece una ética³⁶⁰, se opone al concepto, hace estallar la lengua en uso, la institución instituida, la verdad que se cree la verdad, y de ese modo, establece una ética de la palabra, de la acción y del saber. Ética que está ligada al concepto de natalidad, donde un gesto fundamental es lo que se inicia desde la perspectiva de la alteridad radical, la que sin embargo, no cede al

³⁵⁸ Con lo primero que el ser humano se sensibiliza es con la injusticia; ¡Injusto! ¡Qué injusticia!, exclamamos. El sentido de injusticia no sólo es más punzante, sino también más perspicaz que el de justicia, pues es ésta la que falta y la injusticia la que abunda (Ricoeur, *Amor y justicia*, Pág.34)

³⁵⁹ Ouaknin, Marc-Alain, *Elogio de la caricia*, Pág. 164, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

³⁶⁰ En lo que sigue, me baso en una concepción más bien talmúdica, del que Levinas es un dilecto exponente, siguiendo al filósofo y rabino francés Marc-Alain Ouaknin.

vértigo de lo idéntico. Su riesgo gestual y más aun su acción es que no puede predecir sus consecuencias, pues la fecundidad de su acción posee una potencia de propagación en la que a menudo no reparan las intenciones del autor.

A nivel de la palabra se trata de una ética que aboga por un movimiento del decir contra lo dicho³⁶¹, introduce el blanco, el espacio, el intervalo, la distancia. Es risa, danza, juego, se da la palabra a sí misma y se opone al concepto, permite el fracaso de la fusión -pues el “nosotros” sueña con borrar todas las diferencias- es lo que queda a salvo cuando las diferencias desaparecen -pues para mantener esta diferencia es necesario plantear la cuestión de la apertura- que siempre se pueda decir otra cosa, distancia entre un decir primero y un decir segundo.

Se trata de fundar la relación en una ética de la caricia, significación ininterrumpida de sentido, práctica dialógica, transformación en cosa pública -trans-acción- y así política, subjetividad de los puntos de vista, aceptación recíproca de esos puntos de vista, espacio dialógico en el que la opinión tiene un sentido positivo (*mi* opinión) . Es una invitación a poner en jaque a la inhumanidad de la verdad única, desapego de lo cotidiano, de lo que se repite, de lo “ya dicho”. Una invitación a que resurja el devenir de la existencia más que la sustancia del mundo, movimiento dialéctico de construcción-deconstrucción-reconstrucción; de des-identificación y de identificación. Presencia del otro amado y conservación como tal para que siga haciendo estallar las fuerzas inmanentes del Yo, algo exterior imprevisible, lo Otro, ruptura, quebradura en lo Mismo. Sin duda se trata de una violencia de lo otro, pues los factores dinámicos del juego constructivo pueden aceptar la exposición a los puntos de vista de los otros, de la comunidad, del mundo compartido, lo cual no es abolición de opiniones, ni neutralidad del “nosotros”, al contrario, es la constitución de un espacio político, de la polaridad y de la confrontación. Si se agradece la pregunta que el otro nos hace, los puntos de vista que parecían evidentes pierden su claridad coactiva, porque con el lenguaje, aparecen el riesgo y la suerte de poder transformarse mediante la palabra de otro. Se trata de favorecer un diálogo que no sea ese cambio de ideas en el que unos interlocutores entran en el pensamiento del otro para imponer sus razones (sólo con el fin de parar la violencia), buscar la unanimidad y suprimir la proximidad a través de la coincidencia, más bien busca que sea el lugar de la violencia del otro cuya función es despertar al Yo de su sueño dogmático para establecerlo en la vigilancia, en la vigilia, en el insomnio. El otro, con su palabra, es ese momento de desengaño de la razón que permite el

³⁶¹ Estallido de la palabra en sus letras, enfatizando que la relación entre las vocales y las consonantes no es evidente y que hay que introducir en ellas el Deseo (Id. Pág. 167).

despertar de la fisura y le impide al sí identificarse consigo mismo, alteridad que es también temporalidad, posibilidad del tiempo, también responsabilidad para mantener la cuestión abierta. El otro como cuestión-fisura-del-yo es lo que crea la inasibilidad del sí por sí mismo. El otro es un rostro, su cuerpo, su palabra, su decir como forma esencial. Y para que ese decir pueda hacer fisura y temporalidad, hendidura y des-identificación hace falta que no sea anticipable, un decir que sea *acontecimiento*, un decir del otro que nos precipite en la evidencia nueva de puntos de vista imprevisibles. Se trata de una experiencia que nos saca del estancamiento de lo cotidiano, una disolución de las referencias de la certidumbre, pero al mismo tiempo, conserva la relación con el lenguaje, como tal, de todo lo que ha sido dicho. Es entonces, en la interpretación, donde el hombre y la mujer amantes, envueltos en sus prácticas cotidianas pueden encontrar el camino de ese ser de otro modo, dándole primero, la palabra al otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo**, Jorge , *Doce tesis acerca de la verdad*, La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía, 12 y 13, Puebla, México, 2006.
- Aleixandre**, Vicente, *Historia del corazón*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1954.
- Arendt**, Hanna, *La condición humana* (traducción de Ramón Gil), Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Aristóteles**, *De Anima*, II, (traducción de Alfredo Llanos), 423b23, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1998.
- Aristóteles**, *Ética Nicomaquea* (traducción de Antonio Gómez Robledo), Editorial Porrúa, México, 1985.
- Badiou**, Alain, *El ser y el acontecimiento* (traducción de Raúl Cerdeiras y Alejandro Cerletti), Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1999.
- Badiou**, Alain, *Conciencia* (Prefacio de François Wahl, (traducción de Eduardo Lucio Molina), Editorial Siglo XXI, México, 2002.
- Barthes**, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso* (traducción de Eduardo Molina), Editorial Siglo XXI Editores, México, 1982.
- Beckett**, Samuel, *Dream of Fair to Middling Women*, Arcade Publishing, N.York, 2006.
- Bello**, Andrés, *Gramática de la lengua castellana, Obras Completas*, tomo I, (impreso por Pedro Ramírez), Santiago, 1881; *Opúsculos gramaticales*, O. C., Tomo 5.
- Bernales**, Sergio, *La pareja y el habla*, en revista De familias y terapias, Instituto Chileno de Terapia Familiar, Diciembre 2006.
- Bruner**, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles* (traducción de Beatriz López), Editorial Gedisa, Barcelona, 1988.
- Cortina**, Adela, *Alianza y Contrato*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- Descartes**, Rene A.T. VII (Charles Adam and Paul Tannery (eds.).
- Descartes**, René, *Méditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion, 1979, tomado de *Sí mismo como otro*, Pág. XXIII.
- De Waelhens**, Alfonso, *La filosofía de Martín Heidegger* (traducción de Ramón Señal), Editorial C.S.I.C. Madrid, 1952.
- Dreyfus**, Hubert, *Ser-en-el-mundo* (traducción de Francisco Huneeus y Héctor Orrego), Editorial Cuatro Vientos, Santiago, 1996.

- Giannini**, Humberto, *Desde las palabras*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago, 1981.
- Giannini**, Humberto, *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Editorial Dolmen, Santiago, 1997.
- Giannini**, Humberto, *Breve historia de la filosofía*, Catalonia Ltda., Santiago de Chile, 2005
- Heidegger**, Martín, *Ser y tiempo* (traducción de Jorge Eduardo Rivera), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger**, Martín, *Caminos del bosque* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Heidegger**, Martín, *Fenomenología en Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (traducción de Jaime Aspiunza), Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Heidegger**, Martín, *Acerca del evento* (traducción de Diana Picotti), Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Hobbes**, Thomas, *Leviatán* (traducción de Antonio Escohotado), Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- Holzappel**, Cristóbal, *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sudamericana, Santiago, 2005
- Husserl**, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (traducción de José Gaos y Miguel García-Baró), Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Husserl**, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (traducción de José Gaos), FCE, México, 1986.
- Husserl**, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II* (traducción de Antonio Zirión), FCE, UNAM, México, 2005.
- Jaspers**, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo* (traducción de Mariano Marín), Editorial Gredos, Madrid, 1967.
- Jonas**, Hans, *El principio vida, hacia una biología filosófica* (traducción de José Mardomingo), Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Jonas**, Hans, *Poder o impotencia de la subjetividad* (traducción de Illana Giner), Paidós, Barcelona, 2005.
- Josipovici**, Gabriel, *Confianza o sospecha*, Editorial del FCE, México, 2002.
- Kawabata**, Yasunari, *La casa de las bellas durmientes* (traducción de Pilar Giralt), Hyspamérica Ediciones, Buenos Aires, 1983.
- Kant**, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández), Editorial Porrúa, México, 1991.

- Kant**, *Crítica de la razón pura*, (traducción de Pedro Ribas), Editorial Alfaguara, Madrid, 1978.
- Kierkegaard**, Søren, *On Authority and Revelation*, Everyman's Library, London, 1994.
- Levinas**, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (traducción de Antonio Pintor-Ramos), Editorial Sígueme, Salamanca, 1987.
- Levinas**, Emmanuel, *Totalidad e Infinito* (traducción de Daniel Guillot), Editorial Sígueme, Salamanca, 1987.
- Levinas**, Emmanuel, *El tiempo y el otro* (traducción de José Luis Pardo), Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona, 1993.
- Levinas**, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre* (traducción de Graciano González-Arnáiz), Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 1993.
- Marai**, Sándor, *La hermana*, (traducción de María Szijj y J. M. González), Editorial Salamandra, Barcelona, 2007.
- Marion**, Jean Luc, *Acerca de la donación, una perspectiva fenomenológica* (traducción de Gerardo Losada), Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones y UNSAM, 2005.
- Marion**, Jean Luc, *El fenómeno erótico, seis meditaciones* (traducción de Silvio Mattoni), El cuenco de plata y Ediciones literales, Buenos Aires, 2005.
- Marion**. Jean Luc , *Taula: Quaderns de pensament*, Págs. 87-97, 1990, ISSN 0214-6657, N° 13-14.
- Nancy**, Jean Luc, *La comunidad inoperante* (traducción de Juan Manuel Garrido), Editorial Lom-Universidad Arcis, Santiago, 2000.
- Nietzsche**, Friederick, *Genealogía de la moral* (traducción de Andrés Sánchez Pascal), Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Ouaknin**, Marc-Alain, *Elogio de la caricia* (traducción de Sabine Mamou y Julio Maruri), Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Pelegrina**, Héctor, *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2006.
- Platón**, *El Banquete* (textos y traducción de Oscar Velásquez), Editorial Universitaria, 2002.
- Platón**, *Cratilo o del lenguaje* (traducción y edición de Atiliano Domínguez), Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Ricoeur**, Paul, *El proyecto y la motivación. Lo voluntario y lo involuntario* (I), (traducción de Juan Carlos Gorlier), Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986.

- Ricoeur**, Paul, *Poder, necesidad y consentimiento; lo voluntario y lo involuntario* (traducción de Juan Carlos Gorlier), Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.
- Ricoeur**, Paul, *Amor y Justicia* (traducción de Tomás Domingo Moratella), Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- Ricoeur**, Paul, *Sí mismo como otro* (traducción de Agustín Neira Calvo), Siglo XXI Editores, Madrid-México, 1996.
- Ricoeur**, Paul, *Lo justo* (traducción de Agustín Domingo Moratalla), Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 1999.
- Ricoeur**, Paul, *Heidegger y la interpretación del sujeto en Interpretaciones filosóficas* (traducción de Alejandrina Falcón), Fondo Cultura Económica., México, 2003.
- Ricoeur**, Paul, *Caminos del reconocimiento* (traducción de Agustín Neira), Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Rousseau**, Jean-Jacques *El contrato Social*, Rosseau, El contrato social (traducción de Enrique Azcoaga), Editorial Sarpe, Madrid, 1983.
- Rubio**, José María, *Hermenéutica del sí mismo y narratividad, el problema de la identidad en Paul Ricoeur en Las ilusiones de la identidad*, Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 2000.
- Sachner-Masoch**, Leopold von, *La venus de las pieles* (traducción de Andrés Sánchez), Tusquets Editores, Barcelona, 1993.
- Sartre**, Jean Paul, *El ser y la nada* (traducción de Juan Valmar), Editorial Losada, Buenos Aires, 1989.
- Scheler**, Max, *Esencia y formas de la simpatía* (traducción de José Gaos), Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.
- Tolstoi**, Leon, *La sonata a Kreutzer* (traducción de Irene y Laura Andresco), Editorial Aguilar, Madrid, 1966.
- Torretti**, Roberto, Manuel Kant 1,2,3, *Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Universidad Diego Portales, Santiago, 2005.
- Waldenfens**, Bernhard , *El Decir y lo Dicho en Emmanuel Levinas*, en Revista de Filosofía, Vol. LXI U. de Chile, 2005.
- Wolin**, Richard, *Los hijos de Heidegger* (traducción de María Condor), Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 2003.
- Zubiri**, Xavier, *El concepto descriptivo del tiempo en Realitas*, Madrid, 1976.

Zubiri , Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Zubiri , Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Zubiri, Xavier, *Espacio-Tiempo-Materia*, Alianza, Madrid, 1996.