



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL CONCEPTO DE EROS EN LA OBRA DE
EMMANUEL LEVINAS: UNA INTERPRETACIÓN
FILOSÓFICA DEL AMOR Y SU RELACIÓN CON
LA ÉTICA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

CLAUDIA BASTIDA CID

ASESOR

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ



MÉXICO, D.F., 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre, pues sólo ella me ha
mostrado lo que es el amor.*

Agradecimientos

Quiero agradecer y dedicar este trabajo a mi madre, quien me ha enseñado a ser valiente, fuerte, tolerante, pero sobre todo me ha enseñado a ser buena, a pesar de la adversidad, siempre se ha preocupado por el otro. A ella, que me ha enseñado a perdonar y a seguir adelante, le debo la vida, le debo todo lo que soy y, por eso, hoy le dedico este trabajo que es una muestra de lo que hemos logrado juntas, porque sin ella no habría sido posible nada de esto. Asimismo, agradezco a Martha y a Dey, que no sólo han sido hermanas para mí han sido mis amigas, mis confidentes, en los momentos más duros hemos logrado mantener la unión. Con ustedes he logrado experimentar la auténtica preocupación de un padre por un hijo, me han permitido ver que es posible dejar el egoísmo de lado y ser responsable por alguien más, la expresión más pura de amor.

Agradezco a un hombre que apareció en mi vida y la transformo radicalmente, me impulso a ver las cosas de otro modo, romper con muchos prejuicios, vencer miedos, me ayudo a creer en mí. Mi querido Samuel te agradezco la paciencia, los consejos, tu afecto, que fueras capaz de escuchar cuando más lo necesitaba, te agradezco que siendo un total desconocido pasarás ocupar un lugar tan importante en mi vida.

Agradezco a Ulises Rojas, por sus consejos, apoyo, cariño y por haberme compartido su sabiduría durante tanto tiempo. A mi querido amigo Enrique Esquivel, que siempre estuvo pendiente de mí, en momentos de crisis siempre con una palabra alentadora y brindándome su apoyo, además de haber sido el primero en escuchar la idea de este trabajo y cuyos consejos me permitieron clarificar mis ideas. A mis amigos Yesenia Serrano y Daniel Díaz con quienes, a pesar del poco tiempo de conocernos he logrado formar un vínculo muy fuerte y cuyo apoyo ha sido incondicional.

Finalmente, agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, quien me inspiro con sus clases para abordar esta temática y posteriormente me ayudo a concretar este escrito. Agradezco al Mtro. Carlos Vargas Pacheco, a la Dra. Silvana Ravinovich, al Dr. Carlos Oliva y al Dr. Mario Chávez, por el tiempo que se tomaron para leer mi trabajo y las observaciones que me hicieron. Agradezco a la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras, que ha sido el lugar en el que me he construido como ser humano.

ÍNDICE

Introducción:

Levinas un pensador radical y la puesta en cuestión de la ontología.....	1
--	---

Capítulo I. El Eros

§1. La visión platónica de Eros.....	11
§2. La concepción del amor y erotismo en Hegel.....	24
§3. Eros como transgresión: Bataille.....	39

Capítulo II. Erotismo y alteridad

§ 4. Las formas de la alteridad: muerte, mundo y otredad.....	50
§5. Deseo y Necesidad: el gozo como formas de trascendencia.....	69
§6. El tiempo y lo femenino.....	73
§7. Eros y Fecundidad.....	84

Capítulo III. Ética, amor y responsabilidad por el otro

§ 8. Yo, narcisismo y totalidad.....	93
§ 9. Sensibilidad como trascendencia, la existencia egoísta y la morada....	103
§ 10. La equivocidad del amor. La alteridad y la insuficiencia ética.....	115
CONCLUSIONES.....	123
BIBLIOGRAFIA.....	127

Un pensador radical y la puesta en cuestión de la ontología

Esta reflexión versa sobre dos elementos, el primero de ellos es la relación erótica o bien amorosa, y el segundo, la concepción ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas. En esta breve introducción mencionaré en primer lugar, por qué es importante repensar la filosofía de Levinas y, en segundo lugar, la cuestión del erotismo a la luz del pensamiento del filósofo lituano, situada en dos etapas de su pensamiento, primero, los escritos de juventud y posteriormente, la propuesta presentada en *Totalidad e Infinito* obra de 1961; en donde encontraremos diferencias radicales en lo concerniente a la noción de erotismo, cuyo trasfondo se encuentra en las diferentes formulaciones de la subjetividad a lo largo de su pensamiento.

¿Quién es Emmanuel Levinas? filósofo lituano cuyo pensamiento se desarrolla principalmente en Francia, un pensador en cuya mente convergen fuentes que van desde el judaísmo, la literatura rusa clásica, al existencialismo francés, la fenomenología husserliana y posteriormente la ontología heideggeriana. Levinas no sólo fue un pensador cuya multiplicidad de fuentes dio como resultado un complejo trabajo filosófico, sino que además trajo consigo la posibilidad de mirar la filosofía de otro modo, mirar más allá del conocimiento del ser, para vincularse al aspecto concreto y vivencial del hombre.

La teoría de la intuición en Husserl es publicada en el año de 1930, en ella Levinas expone su interpretación de la filosofía husserliana, la cual le servirá como punto de arranque para su construcción posterior dentro del ámbito fenomenológico (cfr. Sucasas, 1998: 16). Ciertamente, la lectura de Husserl se ve atravesada por la influencia de Heidegger, teniendo como consecuencia, un disentimiento por parte de Levinas en algunos de los puntos fundamentales del pensamiento husserliano, como la cuestión de la verdad, la intersubjetividad, la relación con el mundo, entre otros. Hay que resaltar que Levinas se percatará de los vacíos que presenta la propuesta del fenomenólogo alemán, en especial en lo concerniente a la ética, pero también en algunos momentos se deja entrever una lectura un tanto sesgada del trabajo de Husserl, insistiendo primordialmente en la cuestión de que el ser humano no se puede enfrascar en su aspecto intencional, en otras palabras, mientras

que para Husserl la subjetividad humana se conforma en el marco de la conciencia intencional, sus representaciones, estructuras lógicas y lo que ellas pueden constituir tanto epistemológicamente como ontológicamente, para Levinas, la vida del hombre cobra sentido en su aspecto intersubjetivo, el cual, no responde solamente a la operación intencional de la conciencia, es decir, su aspecto siempre activo, pues, a pesar de que en la relación intersubjetiva el otro se da a la conciencia como cualquier otro objeto, el hecho es que el erotismo y posteriormente la ética, exige un reconocimiento del otro no como objeto del mundo, sino como la auténtica trascendencia de esa conciencia intencional.

La intencionalidad, entendida en los términos de Husserl como la actividad fundamental de la conciencia, en la cual *yo vivo como yo*, esto es, el respectivo dirigirse a algo, se fundamentará en la limitación de un ser a otro, lo cual significa que la conciencia se dirige a algo fuera de ella misma y por ende, evoca la relación con el objeto, con lo puesto, con lo temático (cfr. Husserl, 2009:§13). Levinas tratará de romper con esa idea apelando a la relación intersubjetiva, la cual no vincula un sujeto y un objeto, la relación que Levinas define como ética opera de un modo distinto pues la alteridad del otro no puede ser contenida por la conciencia, el otro no se da como mero fenómeno, sino que se mantiene en el misterio. Así Levinas no niega la intencionalidad de la conciencia, pues toda alteridad sólo es posible a partir del Yo, sin embargo, Levinas se remitirá a una exigencia propia del yo, que se manifiesta como salida de sí, ésta es, la necesidad de evasión, que surge como producto de la existencia concreta del sujeto.

Debemos destacar de manera anticipada y muy breve ¿Por qué para Levinas la “tematización” es un problema? O aún más puntual ¿Qué se entiende por “tematización” desde la filosofía de Husserl? Si asumimos que la filosofía husserliana se sostiene en la idea de intencionalidad, podemos afirmar que todo pensamiento se caracteriza por estar dirigido hacia sus intereses y sus objetos intencionales; la idea de Levinas es que la relación con el otro, no puede caer dentro del análisis fenomenológico (entendido como ontología) en tanto que el otro no se da como un tema de pensamiento o de reflexión, o en otras palabras, la alteridad del otro es irreductible a un contenido de la conciencia o a un concepto, si el otro me afectara en términos de un tema o concepto, entonces la relación que se puede tener con él sería de carácter epistémico, sin embargo, el otro me afecta de

otro modo, de un modo vivencial, es decir, el otro afecta la propia existencia, de ahí que el otro no sea un objeto temático y deba ser atendido desde una perspectiva ética.

Desde nuestro punto de vista el pensamiento de Emmanuel Levinas se inscribe en una tradición fenomenológica con matices hermenéuticos, más que en el método reflexivo del pensamiento husserliano, y se caracteriza por la crítica que dirige a la prioridad que se le ha dado dentro de los análisis filosóficos a la formalización, conceptualización y fragmentación de lo humano. Podemos señalar que sus tesis principales se han contrapuesto no a un pensamiento, sino a toda una tradición filosófica. Levinas fusiona por un lado el método fenomenológico de Husserl y siguiendo a Heidegger, retoma algunas preocupaciones señaladas por éste, tales como la vida concreta del hombre, como *ser-ahí*, o *ser-en-el-mundo*, y construye así una filosofía desde un horizonte distinto, desde una tradición hebraica, en cuyas bases se enriquecerá de manera novedosa su pensamiento.

Es importante notar que el desarrollo de nuestro pensador (como el de muchos otros filósofos de principios y mediados de los años noventa), se gesta en una etapa crítica en la historia de Europa, se trata de un periodo de guerra, que sin duda alguna marca al joven Levinas, y en gran medida fue determinante para su desarrollo filosófico¹. La persecución por parte del régimen nazi, de la cual él mismo fue víctima, es un factor que lo lleva a cuestionar la aparente racionalidad del hombre. El periodo de *cautividad* que va de los años 1940 a 1945, en el cual el filósofo judío experimentará el grado cero «de la dignidad humana», le permitirá esbozar uno de sus primeros escritos, *De l'existence à l'existant*, texto que será de vital importancia para nuestra investigación en torno al erotismo.

Por otro lado, la evidencia de un mundo roto entendido como una realidad que se contrapone y hace que se tambaleen los ideales del pensamiento filosófico occidental, como el ideal de progreso humano, libertad, racionalidad, etcétera, hace manifiesta una crisis y

¹ Expone Sucasas, en *Emmanuel Levinas esbozo biográfico*, que la llegada del nazismo al poder confirmando funestos presentimientos, y la consiguiente institucionalización del antisemitismo supusieron una conmoción histórica para la *intelligentsia* europea. Más aún para quienes como el joven Levinas, creyeron que su adhesión a la cultura y sociedad occidentales era conciliable con la preservación de su identidad judía (cfr. Sucasas, 1998:18). Recordemos que la represión por parte del régimen nacionalsocialista marco una ruptura importante con la idea misma de conciencia humana, elemento que será fundamental para el pensamiento de Levinas y marcará un distanciamiento con la tradición filosófica occidental, dirá Levinas en *De la evasión*, "Se trata de salir del ser por una nueva vía con el riesgo de invertir ciertas nociones que para el sentido común y la sabiduría de las naciones parecen las más evidentes" (Levinas, 1982:79).

una pérdida de fundamentos para la filosofía y para la cuestión humana en general; ante tal evidencia, Levinas no puede continuar por el camino ya marcado por la tradición filosófica occidental que no había logrado responder y atender una realidad deshumanizante. Y, que entre otras cosas había desestimado la existencia concreta y la experiencia vivida, en busca del intelectualismo y tematización de la vida. Por ende, podemos afirmar que, este aspecto lleva a Levinas a salir de la filosofía entendida como ontología, y con esto, intenta dar un salto a aquello que nos podría redimir como seres humanos, y que sin más, es algo que se encuentra presente en nosotros mismos, y esto es, la posibilidad de *la evasión del ser*, idea que Levinas sostendrá en sus textos de juventud.

La evasión del ser, será una idea que Levinas propondrá para abandonar algunos elementos básicos de la filosofía entendida como ontología (dirigiéndose al distanciamiento con el planteamiento heideggeriano), por ejemplo, la identidad del Yo, el poder, la libertad, etc., y no con la intención de negarlos, sino más bien, de superar una visión demasiado estrecha de la filosofía, apelando a la posibilidad de ir más allá de lo que la lógica del ser permite apreciar, y dirigiéndose a una posible salida de esta lógica identitaria, buscará abrir el diálogo con lo Otro desde una perspectiva ética.

Cabe destacar que el pensamiento de Levinas se sitúa en otra tradición, ello trae como consecuencia un pensamiento que intenta romper con los parámetros clásicos de la filosofía occidental. El pensamiento de Levinas tiene sus fundamentos en la tradición hebrea, y no ya en la tradición griega, este aspecto tampoco debe ser descartado, pues, a pesar de que este escrito no tiene como finalidad profundizar en los elementos del pensamiento judío que Levinas retoma, podemos afirmar que, el hecho mismo de concebir al hombre como ser encarnado, esto es, el papel privilegiado de la corporalidad, la relación con el mundo que no se reduce a su utilidad, sino que será vista como alimento vital, el lugar del erotismo, la fecundidad, lo femenino, y desde luego la importancia que otorga a la ética antes que al conocimiento, son elementos que desde el pensamiento judío resuenan en la filosofía levinasiana. Estos elementos no serán retomados por Levinas con vistas a un desarrollo teológico o enfocados a la mística judía, sino hasta los textos de madurez, con ellos, Levinas busca un recurso hacia la experiencia por excelencia, una experiencia única

que se caracterizará como la salida del sí mismo o evasión, “paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro” (cfr. Derrida, 2012: 113).

En el contexto mencionado, Levinas tratará de situar la problemática de la filosofía en el ámbito de la intersubjetividad y sus formas como el erotismo y la ética. El proceso mediante el cual Levinas logra consolidar su propuesta pasa por una diversidad de etapas que lo llevan a afirmar de manera categórica que la ética es la filosofía primera, esto es, *la ética es metafísica*. Esta propuesta ubicará a Levinas en un punto totalmente distinto de lo que se había entendido como metafísica, es, un giro radical en lo concerniente a lo que gran parte de la filosofía que tiene sus raíces en Atenas concibe como metafísica, *la ciencia de los principios de lo que es, en tanto que es*.²

Justificadamente podemos preguntar ¿Qué es lo que se afirma con esta idea de “la ética como filosofía primera o metafísica? Levinas llega a desarrollar esta afirmación con todas sus implicaciones en la etapa media de su pensamiento, es decir, en lo concerniente a la obra *Totalidad e Infinito*, sin embargo, ya podemos rastrear diversos e importantes elementos en sus obras tempranas, por ejemplo, *De la evasión*, *De la existencia al existente*, y el ciclo de conferencia recopiladas en *El tiempo y el Otro*, en las cuales, inmerso en un vocabulario en sintonía con Husserl y Heidegger, el joven Levinas buscará ir más allá del pensamiento de sus maestros y tratará de abordar la temática del Ser a partir del hecho de que el Ser pertenece a un existente, el Ser es relevante no en su sentido abstracto, sino en cuanto encarnado por el existente.

Así pues, Levinas coincidirá con Heidegger en un sentido, este es la crítica al intelectualismo, de acuerdo con Heidegger la ontología no es, como lo era para Aristóteles una actividad contemplativa, sino que se apoya en una ontología fundamental del vínculo existencial de los seres humanos en el mundo, lo cual de algún modo hace de la preocupación por el Ser un aspecto humano. Sin embargo, Levinas sostendrá que la comprensión del ser propia del ser humano o *Dasein*, presupone una relación ética con el

² Aristóteles en la *Metafísica*, nos da esta definición “Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos, de los mismos de que acabamos de hablar, y también de la prioridad y de la posterioridad, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de las demás cosas análogas” (Aristóteles, 1994, Libro IV,)

otro, ese otro con el cual se vive, se habla y se tiene obligaciones. Lo anterior le permite a Levinas cuestionar la primacía de la ontología frente a la ética, para nuestro autor, antes de reflexionar sobre el ser y adquirir una actitud reflexiva de la vida, el hombre se encuentra con su existencia, la cual no se da de manera aislada, sino que por el contrario se revela como una continua existencia arraigada en el mundo, con el otro ser humano (cfr. Levinas, 2004:17).

Resaltaremos dos puntos en cuanto al existente refiere, el primero, refiere al hecho de que Levinas se pregunta ¿Cómo abordar la problemática del ser, sin caer en la idealización y en el discurso de una subjetividad desencarnada? Esta interrogante lo llevará a pensar que ciertamente debemos partir del análisis de los elementos que conforman al sujeto en tanto existente o ser-en-el-mundo, no obstante, el análisis no puede detenerse en la conformación sin más de dicho existente, sino, que el propio análisis nos arrojará las implicaciones de esa conformación, esto es, el hecho de que ese sujeto se moverá en el campo de la vida concreta, tendrá un cuerpo, se enfrentará a un mundo, articulará relaciones que implican a otros y deberá salir de sí mismo para conformarse como subjetividad.

Para nuestro filósofo es fundamental el modo en el que el existente se conforma como subjetividad viviente por medio de vivencias, pero principalmente por medio de la relación con el otro. Y esto, nos lleva al segundo punto, para Levinas, la forma primordial en la que el existente puede conformarse, es, por medio de la relación con Otro, una relación que es inmanente al existente, pero que lo lleva a la trascendencia. Debemos puntualizar que no se trata de cualquier relación, sino de aquellas que manifiestan una ruptura de la estructura solitaria y de poder, propia del existente (cuestión que será abordada en este trabajo), con esto queremos señalar que existen formas de relaciones como el erotismo o la ética, en las cuales la subjetividad no puede permanecer en ella misma, sino que se entrega, se declara afectada, penetrada por aquello que ella no puede conceptualizar, donde ya no es intencionalidad.

Para Levinas, el ser humano tiene la posibilidad de ir más allá de su egoísmo, fuerza y poder, en esto radica la importancia de la evasión entendida como salida del ser, nuestro filósofo afirma en *Totalidad e Infinito* que el hombre está abierto a la posibilidad de ser

para el Otro y en sus palabras “Ser para el otro es ser bueno” (Levinas, 2002: 296). El hombre puede mirar más allá de su mismidad, aspirar a lo bueno y ser capaz de amar al otro. Levinas afirmará que la ética es una relación de responsabilidad infinita hacia los demás y sostendrá que es la filosofía primera y no una superestructura subordinada a la ontología, lo cual implica que su idea de ética no se refiere solamente a un aspecto normativo o descriptivo, sino que aspira a explicar una condición que es previa a toda moral particular, a todo código de conducta. La ética entendida como la filosofía primera nos habla del lenguaje como fundamento de toda relación social auténtica, y de la relación social como la realización misma de lo humano.

Nuestro principal interés es mostrar que esta propuesta filosófica no nos invita a renunciar al análisis ontológico, epistemológico o de otro tipo, más bien propone que previo al análisis y comprensión del ser se encuentra un elemento que incluso Platón sitúa más allá del ser y sus categorías, este es el Bien. El enfoque levinasiano sugiere que nos detengamos a pensar esto, la novedad de su pensamiento no es renunciar al ser, sino apelar a la existencia concreta del hombre, no desde con una mirada que busque los elementos *a priori* de toda experiencia posible, sino haciendo énfasis en lo complejo que es la existencia en su facticidad. La inversión filosófica de Levinas consiste en apuntar a otra dirección que no sea lo Mismo; pensar en lo Otro surge de la necesidad de justicia, de la búsqueda de un elemento teórico-práctico que nos permita vivir sin aniquilar lo que es diferente. La ética y previo a esto el erotismo, son las vías que el filósofo lituano encuentra para acceder no al ser sino al Otro como aquello que no es susceptible de tematización.

El *Eros*³ se mostrará como un *acontecer nunca culminado*, es algo que el sujeto no puede anticipar, pues el otro siempre es un misterio, la auténtica trascendencia y, aunque medianamente podemos suponer algo del otro no caben certezas con respecto a él, por ello, el erotismo se sitúa más allá de la comprensión, en él nos movemos en un campo en el cual no tenemos un poder, los amantes no pretenden explicar la relación que está dándose entre ellos, o identificarse a ellos mismos como partes de una “totalidad amorosa”, o incluso imponerse como conciencia libre uno frente al otro (como sucede en la concepción

³ Levinas hace uso del término *Eros* (en francés *L'Éros*), para hablar tanto del amor, como de la voluptuosidad o erotismo, es pertinente aclarar que se hará uso del término en cuanto al autor lo propone, en el apartado dedicado al erotismo se aclararan las características de este aspecto y de cómo difiere de algunas otras concepciones.

hegeliana), no se trata de una lucha por el reconocimiento o por el deseo del otro, el erotismo para Levinas es en un primer momento aproximación con el misterio que constituye la alteridad.

Según Levinas, la relación erótica es la vivencia en la que la alteridad se nos presenta, de ella sabemos que siempre desea algo, desea al otro, pero ese otro se resiste a ser objeto de satisfacción acabada, o posesión. Por lo anterior, se abordará en este trabajo la tesis de que el erotismo es una forma que va de la interioridad solitaria a una exterioridad irreductible a uno mismo, en la cual elementos como el tiempo, lo femenino y la fecundidad, son fundamentales para sostener la irreductibilidad del otro a uno mismo, es decir, el otro en el erotismo no se presenta como otro yo, o como una parte de mí o de una totalidad anterior, sino que se presenta como radicalmente Otro, y en él, se gesta la posibilidad de la trascendencia y, por tanto de la ética.

Finalmente, habría que destacar que el hombre posee la capacidad de amar, así como la posibilidad de vislumbrar un actuar ético que atienda al llamado del otro, Levinas propone que la relación erótica y la relación ética experiencias que cuestionan la intencionalidad del sujeto, esto es, el sujeto que se define únicamente en términos de tematización o intelectualismo, como si se tratase de un individuo desencarnado. La vivencia erótica exalta la parte sensible y, remite a otro punto de la vida humana que no gira únicamente en torno al yo como conciencia intencional. El erotismo tiene su formulación plena en el hecho de que hay Otro que puede ser acariciado, deseado, amado, y sentido, podríamos señalar que estos actos son intencionales desde un punto de vista husserliano, sin embargo, ellos significan más de lo que la sola intencionalidad puede explicar. Así, la vivencia erótica exalta la parte sensible y pasional sin que estos elementos se reduzcan a meros aspectos falibles del hombre y opuestos a la razón; el erotismo y la ética nos remiten a otro punto de la vida humana que no gira únicamente en torno al yo como conciencia racional o intencional.

El amor habita en la interioridad de cada uno de los seres humanos, mostrando sus efectos en el actuar mismo, nos vemos permeados por una actitud particular hacia el amado. El amor expone al Yo que se pone a disposición del amado, de alguna manera en el erotismo se atiende al llamado del otro, sin embargo, se trata de un llamado que carece de

palabras, por ello la relación amorosa se juega en la ambigüedad y el misterio; el erotismo carece de palabras en tanto que apela a otro “lenguaje”, el de la corporalidad, la desnudez y la caricia, estos elementos significan pero no como lo hacen las palabras o conceptos. Claro está que existen relatos eróticos (especialmente en la literatura) que pueden despertar en el ser humano el deseo o la pasión por medio de la imaginación, ejemplo de esto sería el intento por describir una caricia, un beso, o el encuentro corporal con el ser amado, no obstante, esto nunca será comparable con el hecho de sentir el calor del cuerpo del amado, la mano que se desliza en la espalda, la vivencia de ser amado. El erotismo pone de manifiesto una necesidad, un deseo siempre vivo, el amor puede ser sufrimiento, pero también puede ser el mayor gozo, he aquí la belleza de que una experiencia pueda designar la más profunda pena, pero también la mayor dicha.

Así pues, nuestro plan de trabajo se estructurará de la siguiente forma: en el primer capítulo abordaremos algunas formulaciones del amor propias del pensamiento clásico occidental, se entablará un vínculo con algunas concepciones importantes del erotismo con las cuales Levinas se mantiene en diálogo constante, tales como la idea del *eros* como fusión y comunión de una dualidad que surge de la filosofía platónica. También se analizará la idea del amor en Hegel, que a pesar de contraponerse en varios aspectos a la filosofía levinasiana, hay también líneas de encuentro, por ejemplo, la importancia de amor como preámbulo para la ética. Y finalmente, podremos hacer un breve análisis entre la propuesta de Bataille y la de Levinas en lo referente a la voluptuosidad, la muerte y el deseo; seguido de esto analizaremos el papel de la fenomenología en relación con el trabajo de Levinas y los momentos en los que se conforma el existente, la hipostasis, su relación con el mundo y con los otros, esto permitirá comprender cómo Levinas llega a sustentar la tesis del erotismo como forma de relación con la trascendencia.

Se abordarán también los elementos que sostienen la relación erótica, aquellos que son previos, como la muerte y el porvenir (en la cual se analizará necesariamente el tiempo), la formulación de lo femenino, que se verá atravesada por algunas reflexiones en torno a la concepción de la diferencia sexual como diferencia ontológica, a través de ciertas interpretaciones hermenéuticas-feministas, que tendrá como objetivo anclar el concepto de lo femenino a la cuestión de la fecundidad. Finalmente, se analizará el paso del erotismo

(concepción de los textos de juventud) al “amor” termino mayormente usado a partir de *Totalidad e Infinito*, en cuya formulación encontraremos la equivocidad como carácter propio de esta experiencia y su cercanía y distanciamiento con la ética. Con lo anterior, encontraremos un momento previo y fundamental en las relaciones que establecemos con los otros, incluso afirmar que, si bien, la relación erótica o amorosa no es propiamente una relación ética, ella encamina a la relación ética, e implica elementos fundamentales como la salida de sí mismo y el compromiso de responsabilidad y reconocimiento del Otro.

§ 1. La visión platónica de Eros.

El erotismo es una experiencia que se caracteriza por el encuentro corporal de los amantes, en el cual se manifiesta el deseo por el otro y, una voluptuosidad que implica más de lo que a primeras luces podemos decir. En esta experiencia los amantes se mantienen distantes a pesar de su cercanía pues, un rasgo del erotismo es que conserva la alteridad, siempre hay dos. Otra peculiaridad es la ambigüedad que lo caracteriza, una constante búsqueda del otro, pero sin encontrar nunca una satisfacción acabada de ese deseo, dado que no es posible apoderarnos del amado sin que la relación pierda su esencia; lo bello del erotismo es que el otro permanece siendo otro, la cercanía de los cuerpos no hace más que mostrar lo lejos que estamos de poseerlo y lo vulnerables que somos ante su presencia.

El erotismo, como tema de reflexión filosófica ha sido abordado desde múltiples enfoques, en los cuales se analiza la sensualidad, la pasión, la sexualidad, el deseo, la paternidad, entre otros, ya sea como fundamentos o consecuencias del mismo. Valga decir que el erotismo no debe ser visto como un preámbulo del acto sexual cuya única finalidad es la reproducción, tampoco debe ser entendido como “excitación sexual” que tiende a la pornografía, de hecho, trataremos de refutar esas definiciones populares. Ciertamente, no existe erotismo sin el cuerpo, por lo que la comprensión del fenómeno erótico exige un análisis de lo que significa el cuerpo dentro de la experiencia humana.

Ahora bien, el significado que tenga el cuerpo dentro de cada enfoque explicativo, ya sea filosófico, psicológico o cultural, será determinante al momento de definir lo que el erotismo es, de tal manera que buscaremos atender al hecho de que el ser humano posee un cuerpo y por lo tanto, es susceptible de ser erotizado. Apelaremos a la idea de que el erotismo es una experiencia en la que el ser humano descubre por medio de su sensibilidad la necesidad que tiene de relacionarse con el otro y, aunque el erotismo no es la única manera de vincularse con el otro, lo cierto es, que en él nos despojamos de actitudes

cotidianas como el egoísmo, pues basta una caricia del amado para vulnerar el interés propio.

Debemos tener presente que la multiplicidad de explicaciones e interpretaciones en torno al erotismo que van de lo biológico hasta lo psicoanalítico, nos desbordan; en este sentido debemos enfatizar que nuestra investigación se centrará en primer lugar en una exposición de carácter filosófico-histórico, y secundariamente en un análisis de tipo fenomenológico, pues la propuesta que se busca sustentar en los dos capítulos siguientes, se basa en la noción de *eros* dentro del pensamiento de Emmanuel Levinas, cuyo diálogo y pensamiento se encuentra inserto en las discusiones fenomenológicas del siglo XX.

Así pues, este primer apartado tiene como objetivo introducirnos al análisis de la cuestión erótica, desde algunas de las concepciones clásicas de la filosofía occidental, tales como la de Platón, Hegel y Bataille; esto, brindará los elementos pertinentes para aclarar cómo ha sido concebido el término *eros*, dentro de la filosofía occidental partiendo desde luego de la concepción que cada pensador tiene acerca del cuerpo, las pasiones y la finalidad misma del encuentro erótico.

La intención de exponer el pensamiento de estos filósofos (y no otros), no se debe a cierta arbitrariedad o a una elección fortuita, estriba en la continuidad y afinidad del desarrollo de la idea del amor en relación con la visión clásica de la ontología, pero sobre todo, con el diálogo que nuestro pensador mantiene con ellos. Entonces, ¿Por qué hablar de erotismo? La propuesta filosófica de Emmanuel Levinas destaca el erotismo como una vivencia que no se agota ni hace del encuentro sexual parte de un mecanicismo natural, (como será designado por Platón cuando habla del *eros vulgar*) sino, como aquello que partiendo del deseo hace posible que el sujeto salga de sí mismo y entre en un espacio en el que el cuerpo del otro no se reduce a mero cuerpo-objeto, sino que es inabarcable en tanto que no podemos acceder de una manera total a él, en el erotismo el Otro es la auténtica trascendencia.

Levinas retomará la idea de ser humano como espíritu encarnado y no como sujeto desencarnado, enfoque en el cual la sensibilidad no será ciega y desdeñable, sino que gracias al cuerpo y su sentir es que nos relacionamos con los otros y con el mundo en

general. A partir de esta formulación de la subjetividad como sujeto encarnado trataremos de repensar el papel que ocupa la sensibilidad, la vida concreta y, con ello, dar cabida al erotismo y posteriormente la propuesta ética que retomará también el elemento de la sensibilidad y afectividad. La concepción de erotismo para Levinas irá más allá de las clásicas formulaciones de amor como fusión, reciprocidad o reconocimiento de conciencias. En este sentido los filósofos a los que haremos referencia tienen la peculiaridad de postular el erotismo siempre al servicio de la unidad de los seres, la persecución de una identidad y la idealización del amor. Levinas propone que la relación erótica y la relación ética son vivencias que rompen con la formulación del sujeto como mismidad y no se reduce a ninguno de los elementos antes mencionados.

Para llegar al objetivo de este análisis el orden de los elementos que resaltaremos en esta sección referente a Platón son: 1) La idea del amor entendida como fusión; desde esta perspectiva analizaremos la tesis que Aristófanes sostiene del ser humano que desea reunirse con su mitad correspondiente para satisfacer aquella necesidad de complementarse a sí mismo, desde este punto evaluaremos la idea de que el amor sea complementariedad de uno mismo. 2) El concepto de amor en Platón se subordina a la persecución de un bien superior, este es, la perfección y cuidado del alma de los amantes, cuya finalidad última es la unificación de dos almas en pro de la sabiduría y procreación en lo bello, a este tenor, resaltaremos la distinción entre el eros de Levinas y el amor de Platón.

Es sabido que el *Banquete* es uno de los puntos de partida de la teorización occidental en torno al amor⁴. En él, Platón expone algunas concepciones de arraigo de la sociedad de su tiempo poniéndolas en boca de los participantes de dicho banquete. Los

⁴ El *Banquete* platónico servirá como punto de apertura para el diálogo con el pensamiento levinasiano, en virtud de que la formulación del amor como fusión y superación de la dualidad indicada por Platón es una de las teorizaciones más emblemáticas cuando se trata de explicar el fenómeno amoroso, y por tanto se tratará de mostrar el punto de quiebre con la noción de amor que Levinas propone, ya que para él la relación erótica no es superación de la dualidad, pues como se sugiere en el diálogo platónico eso supone una unidad de ser preexistente, y la posibilidad de reincorporación. Si bien, dentro del pensamiento levinasiano se puede hablar de la búsqueda de un ser connatural, un alma hermana, no es en virtud de una naturaleza anterior. La “búsqueda” de un ser connatural se ve justificada en la presencia mismo del otro, la dualidad no es algo que se supere, se conserva y vivifica mediante la relación erótica, esta cuestión será abordada detalladamente en el segundo capítulo de este trabajo.

discursos de cada uno de los oradores en torno a Eros⁵ se enfocan en dos puntos: primero su naturaleza (en la mayoría de los discursos un dios o *daimon*) y, en segundo lugar, el por qué es digno de ser elogiado, lo cual muestra la importancia e influencia en la vida humana. Aunque las concepciones en torno al amor de la teoría platónica no se agotan en el *Banquete*, habiendo puntos complementarios en diálogos como *Lisis*, *Fedón* y *Fedro*, sólo haremos algunas puntualizaciones en lo que respecta a estos diálogos teniendo como eje principal el primero.

Nos enfocaremos en dos de los discursos, el de Aristófanes cuyo tema principal es el mito del andrógino y, el de Sócrates donde éste comparte las enseñanzas de Diótima. De ellos hay dos aspectos fundamentales para analizar: el primero es la dualidad y la búsqueda del otro como complemento de sí mismo, para retornar a una naturaleza originaria que implica la anulación de toda dualidad. El segundo punto a dilucidar es el amor como un vínculo de lo bello y lo bueno. Con base en esto, mostraremos que en general la idea de Platón sobre el amor se basa en la aspiración de lo imperfecto a lo perfecto, esto es, el amor busca lo mejor y, lo mejor sólo puede darse en el plano ideal; además es necesario tener en mente los fundamentos ontológicos de la teoría platónica para enunciar de manera correcta lo que Platón sugiere en torno a esta temática, pues el amor es auténtico cuando aspira a la belleza y el Bien.

El diálogo se presenta como un simposio en honor a la victoria de Agatón de una de sus tragedias. Allí se dan cita diversas personalidades, y después se hace un círculo, donde la plática desfila, es entonces que se propone un tema para que se desarrolle, todos convienen en que el tema sea Eros, así es cómo cada uno de los participantes lanza un elogio al dios⁶ que van desde la perspectiva médica, social, hasta la teológica y desde luego filosófica.

⁵ Se hará uso de la palabra Eros con mayúscula cuando se haga referencia a la divinidad y con minúscula y cursiva cuando se hable del sustantivo.

⁶ Cabe señalar que Eros es una divinidad cuya genealogía es problemática, de allí que en el diálogo se ofrezcan diferentes perspectivas sobre él, por ejemplo, Hesíodo lo hace nacer del caos, junto con Gea y Urano, por ello este dios es una encarnación de las fuerzas primigenias, además que es caracterizado como “el más bello de los inmortales”. Otras genealogías lo hacen hijo de Afrodita y Ares, otras solo de Afrodita, o de Afrodita y Urano, entre otras menos conocidas. Su representación como un niño se da a partir de Alcman en la Antología Palatina, y con alas disparando flechas desde Eurípides sin señalar si es un infante. Cf. Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, p. 97. Otra genealogía es la que lo hace hijo de Poros y Penia en el

El discurso de Aristófanes (Platón, 1988: 189c-193d), coincide con el de sus antecesores en el aspecto de que Eros es una fuente incomparable de beneficios para los seres humanos, pero a diferencia de ellos expone un mito en el que se describe un estado de naturaleza humana en donde el ser humano era un ser completo y poseía otra forma, la cual semejaba a una esfera. Tres eran sus sexos: femenino-femenino (descendiente de la tierra), masculino-masculino (descendiente del sol) y femenino-masculino (descendiente de la luna), además de ser poseedores de una gran fuerza y astucia, por lo tanto superiores al ser humano como hoy en día se le conoce. Su orgullo y arrogancia era tal que conspiraron en contra de los dioses. Zeus al ver tal amenaza los seccionó como parte de un castigo a la mitad (dando lugar a la dualidad hombre-mujer). Una vez divididos en dos, Zeus solicita a Apolo que sane el corte, no obstante cada una de las partes buscaba re-unirse con su correspondiente mitad y “rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros” (Platón, 1988: 191a-b). Así pues, los seres humanos buscan desesperadamente retornar a su estado original.

La especie humana, continúa el mito, muere dadas las nuevas condiciones de su existencia. Apolo compadecido, traslada los órganos genitales de los humanos a la parte delantera de sus cuerpos para que cuando se alcancen en el abrazo puedan unirse y reproducirse a través de lo masculino y lo femenino, y así la existencia de la especie humana se mantuviera garantizada. Eros es entonces aquí el dios que permite la superación de la disección de un ser que con anterioridad gozaba de plenitud. El amor constituye la posibilidad de recuperar dicho estado, y con ello la creación de un nuevo ser.

A partir del discurso de Aristófanes podemos plantear la idea del surgimiento de la dualidad de los sexos y de un deseo natural de unificación y superación de dicha dualidad, lo cual abre la posibilidad para hablar de la unión en dos formas, la homosexual y heterosexual y, con ello preguntar ¿Qué lugar le atribuye Platón a la femenino dentro de la

diálogo platónico y que adelante será abordado con más detalle. Eros es ante todo una divinidad bélica, como puede verse en los versos la Antígona Sófocles, 781-807: “Eros, invencible en la batalla, Eros, que sobre las fieras te precipitas... nadie de ti puede escapar...”

relación amorosa?⁷ Antes de señalar la respuesta a dicha interrogante, tengamos presente que la dualidad no es un beneficio pues, el ser humano es seccionado para debilitarlo, incluso es causante de desdicha, y Eros tiene como finalidad satisfacer esa necesidad de completitud y reincorporación a una unidad previa.

La reincorporación sólo puede verse realizada en la idea de un amor auténtico que posea superioridad frente a lo que sólo es un deseo corporal. Para Platón la vida contemplativa y la búsqueda de la sabiduría era privilegiada frente a cualquier deseo de la parte concupiscible del alma y, el amor no era la excepción pues, lo que Platón señala como amor es aquel que se encamina a la vida intelectual, al cuidado del alma del amado y asume una cierta perfección en el alma del amante. Al interior de la teoría platónica aparecen por lo menos dos acepciones del amor que permitirán una jerarquización del mismo, a saber, *eros* y *filia*. El dios Eros a su vez puede ser clasificado de dos formas, explícitamente a partir del relato de Pausanias, Eros como Uranio y el otro Pandemo. Tal como lo señala en su elogio hay dos Eros, en tanto que también hay dos Afroditas “la diosa antigua, hija de Urano y que carece de madre (Urania), y la más joven, hija de Zeus y de Dione, a la cual llamamos Pandemos (común, vulgar)” (Grube, 1973, Platón, 1988: 181a-c). De estas dos Afroditas surgen los dos tipos de amor, uno vulgar encaminado al goce y la pasión del cuerpo (*eros* voluptuoso) y el otro hijo de Urania en cuya naturaleza se aspira a lo más fuerte e inteligente.

⁷Aquí hago mención de lo femenino, sin embargo, no parece haber una distinción entre lo femenino y la mujer empírica en los escritos de Platón, es decir, para Platón la mujer y lo femenino son lo mismo; elemento que marcará una diferencia sustancial con la propuesta de Levinas, quien sí hace de lo femenino una categoría ontológica. Es importante destacar que el papel de la mujer libre se encontraba en el mismo estatuto que un jovenzuelo inexperto cuya inteligencia y virtud debía ser trabajada, y aunque Platón intentó darle un lugar a la mujer en ciertos lugares de su filosofía, no se trató de algo realmente significativo. Platón expone en el libro V de la *República*, que las mujeres deben hacer el mismo trabajo que los hombres pues: “las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de las mismas ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas las mujeres es más débil que el hombre.” (Platón, *República*, 455 d), en este sentido, una mujer podía desempeñar cualquier puesto dentro de la sociedad, ya sea en la política o en el ejército, no obstante, hay que tomar con detenimiento esta “igualdad” pues a pesar de que Platón sostiene que las mujeres poseen por naturaleza las mismas aptitudes y que deben tener las mismas oportunidades, en su conjunto los hombres siguen siendo los más aptos para dirigir sabiamente. Por tanto, la relación entre ambos sexos sólo podía tener un impacto secundario en el ámbito social y político, se buscaba que los mejores hombres y mujeres procrearan, pues había en ello una utilidad para el Estado (cfr. *República*, 457 d y sigs., Crombie, 1979: 113).

El amor que es reconocido como vulgar se describe también en términos de voluptuosidad y, por ende, es una forma menos recta de amor, pues tiene un apego al cuerpo antes que el alma y de acuerdo al diálogo platónico es un amor perecedero; esta forma de amor se vincula a la relación heterosexual, que de acuerdo al discurso de Aristófanes surge del ser andrógino y que coincidentemente también da lugar a las relaciones adúlteras y efímeras, en contraposición a la relación homosexual que tenía la posibilidad de reunir la unidad masculina y cuyo amor era de carácter perdurable y virtuoso (Platón, 1988: 191 c). Cabe destacar que en el discurso de Aristófanes no se hace gran referencia al tema de la relación entre mujeres, dejando abierta la incógnita de lo que se pensaba en torno a esta temática, no obstante, es posible deducir que esta relación no poseía tampoco la solidez que sí tenía la unión entre dos varones.

El amor heterosexual tenía una justificación social, tanto el matrimonio como la procreación de hijos son cuestiones de índole benéfica para la vida y desarrollo de la *polis*, pero no siempre reflejaba el carácter particular de la relación amorosa auténtica, en este tenor, Aristófanes hablando del amante varón señala: “Y cuando son ya unos hombres, aman a los mancebos y no le prestan atención por inclinación natural a los casamientos y a la procreación de hijos, sino que obligados por la ley, pues les basta vivir solteros todo el tiempo en mutua compañía” (Platón, 1988: 192 a-b). La relación heterosexual tiene un origen natural en algunos hombres, pero esto no la hace la mejor forma de amor y tampoco es buscada por sí misma, sin embargo, tiene un papel importante de carácter social que se remite a la procreación de los más bellos y mejores en términos de virtud.

Para Platón el amor no se ve satisfecho en el encuentro sexual, en el placer físico o la procreación, para él se privilegiaba el amor hacia el alma y no el amor hacia el cuerpo, aunque no se excluía la apreciación de lo bello en el cuerpo erótico. Con esto podemos dar cuenta de un punto muy importante, a saber, la superioridad del alma frente al cuerpo y, de ello se seguirá que el amor es problemático en tanto que es algo que surge en lo sensible pero que debe ir hacia lo intelectual, aunque existen varias referencias en lo concerniente al impulso que despierta la presencia de cuerpo bello y el placer inherente a esto, Platón se mantiene en la línea de la moderación del apetito carnal que evita la corrupción del alma.

Entonces, amar es desear que la persona amada sea lo más feliz posible y esto sólo es viable mediante la búsqueda en común de lo mejor. El amor en el diálogo *Lisis* es $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ término más general que $\epsilon\rho\omega\varsigma$ (que implica deseo o voluptuosidad) pues, abarca un amor paterno-filial mediante el cual se procura el cuidado del alma del amado (*cfr.* Grube, 1973: 150). Todo amante debía buscar la mayor perfección de aquel a quien ama, la unión de la que habla Aristófanes no es una fusión corporal sino suprasensible y con ello intenta mantenerse al margen de las pasiones:

Llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia el nombre para el deseo y persecución de esta integridad (Platón, 1988: 192 e).

El amor auténtico no se reduce al encuentro físico, es por ello que se estimaba la relación entre varones, pues no buscaba unir dos cuerpos, sino la compañía y la integridad; señala Aristófanes que *eros* significa la posibilidad de re-unión de un ser fragmentado, en otros términos, la dualidad generada por la disección es superada gracias al encuentro amoroso. El mito de Aristófanes, apunta a la idea del amor como relación con un alma hermana,⁸ la relación amado-amante se sostiene en la similitud o afinidad, el amante ama a su amado porque ama la unidad de sí mismo. Estas cualidades invitan a pensar que el amor debe basarse en la búsqueda del complemento que hace un ser perfecto, la palabra fusión implica la anulación de dos o más elementos para dar lugar a uno solo; es por ello que se habla de una superación de la dualidad, pasar de un estado imperfecto a uno superior y siempre remitiéndonos a la multiplicidad que es reabsorbida en la unidad del ser.

Con lo dicho hasta aquí nos basta para señalar varios puntos, en primer lugar, la diferencia entre lo que se designa como *eros vulgar* y el amor auténtico o *filia*; en segundo lugar, dando respuesta a la interrogante en torno al papel que ocupa lo femenino dentro del erotismo afirmaremos que es secundario y subordinado a la idea de procreación y aunque queda abierta la cuestión del papel de la mujer dentro de la sociedad ateniense no será un punto que abordemos en este escrito. La distinción entre erotismo vulgar y amor es

⁸ Levinas utiliza esta frase en *Totalidad e Infinito* para comenzar su disertación en torno a la ambigüedad del amor y para señalar precisamente la idea de un ser connatural, utiliza después la idea de incesto, que será analizado más adelante.

fundamental en la teoría platónica pues, la primera como se ha observado designa el gozo corporal, aspecto que para Platón tenía un carácter secundario, dado el estatuto del cuerpo siempre subordinado a la razón. El amor auténtico era aquel que se vinculaba con la idea de perfección del alma y unidad del ser; el amor implicará entonces unidad y, por tanto, superación de la dualidad.

La distinción entre erotismo y amor, se fundamenta en las categorías ontológicas propias del pensamiento platónico, podemos centrar la atención en el hecho de que para Platón el ser humano es un ser dual (alma-cuerpo, sensibilidad-razón, masculino-femenino) y, en dicho dualismo se ve inscrita la prioridad del cuidado del alma (un alma que será unificada mediante el amor) sin embargo, el contraste entre esta visión y el pensamiento de Levinas señalará una contraposición en la idea del hombre como un ser dual; para Levinas el amor no puede ser fusión en tanto que no es posible hablar de un dualismo al modo platónico, esto quiere decir, que para Levinas no es posible continuar con la afirmación de que el hombre se divide entre alma y cuerpo, el hombre es un ser encarnado y en esta forma de existir se manifiesta como un ser que no puede fusionarse con otro, lo característico del amor es que se mantenga la dualidad.

Es imprescindible señalar que para Levinas la diferencia sexual no puede ser reducida a la dualidad de dos términos complementarios, pues dos términos complementarios presuponen un todo preexistente y esto, necesariamente nos lleva a la idea del amor como fusión. Para Levinas, lo particular del erotismo es que se conserve la alteridad, pues ésta no constituye solamente el reverso de la mismidad, sino que la alteridad es irreductible a la mismidad. El erotismo en tanto voluptuosidad no es un placer cualquiera que pueda darse solitariamente, el erotismo es un placer que requiere dos seres que se mantienen distantes a pesar de su cercanía, es, en este sentido, relación con la alteridad, es decir, con aquello que se mantiene extraño a un sí Mismo (cfr. Levinas, 1993: 128-129).

En este sentido, para Levinas, masculino y femenino no designan únicamente una diferencia específica, sino que responde a “una estructura formal, que troquela la realidad de otro modo, y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides” (Levinas: 1993: 128). Para Levinas lo

masculino y femenino no se reduce a hombre y mujer, sino que debe entenderse como categorías que afectan el modo de existir mismo y que nos remiten al elemento central de la propuesta de Levinas que es lo “Femenino” como la alteridad por excelencia.

De acuerdo con el análisis que realiza Martha Palacio, el erotismo introduce una rasgadura en el sistema identitario parmenídeo, esto es, el erotismo rompe con la homogeneidad del ser al introducir la diferencia ontológica (cfr. Palacio, 2011:672); esto quiere decir que, asumir la existencia de la alteridad no es únicamente aceptarla como el reverso de la mismidad que posteriormente es superada y disuelta en la unidad del ser, por el contrario, Levinas está postulando una alteridad absoluta que desde luego no se asume como “nada” en oposición al “ser”, sino como categoría alterna al ser, que da apertura a la idea de una realidad múltiple y de allí la ruptura con Parménides.

De lo femenino, baste decir por ahora (dado que será analizado con mayor profundidad en el segundo capítulo) que en tanto alteridad absoluta se caracteriza por ser misterio, por su constante sustraerse a la luz, en otras palabras, lo femenino representa un misterio en tanto que no puede ser abarcado por el intelecto dominante e iluminado por él mismo; de acuerdo con Levinas “lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige a la luz. Es una fuga ante la luz” (Levinas, 1993: 130). Lo femenino se da como pudor y misterio, siempre renuente a ser absorbido por la totalidad del ser, siempre abriendo la posibilidad de la pluralidad. Ahora bien, sería descuidado pasar por alto el vínculo que guarda la fecundidad con la feminidad, pues ésta introduce la multiplicidad en la existencia por la gestación de un nuevo ser. Por tanto, lo femenino deberá ser analizado desde sí mismo y posteriormente con relación a la fecundidad, pues lo que en un principio Levinas concibe como alteridad mostrada en lo femenino, cobrará otro sentido en su propuesta ética y con respecto a la aparición del hijo.

En esta línea argumentativa el discurso ofrecido por Sócrates también se aproxima a la cuestión de la fecundidad vinculada al erotismo, él, parte de la premisa de que el amor es de aquello que no se posee; se ama algo porque se desea y es deseado porque no se tiene, de lo cual se infiere que, si el amor desea lo bello es porque no posee la belleza. En general, cualquier deseo, lo es de aquello que no se tiene; sin embargo, su discurso dará un giro a

partir de su relato con Diotima, en donde pasarán del análisis genealógico de Eros (hijo de Poros y Penia) a la cuestión de la fecundidad⁹.

En el diálogo Diotima introduce una característica importante de la naturaleza humana, ésta es, el impulso creador. En su aspiración hacia lo amado el acto del amor por el amante engendra en lo bello tanto en el alma como en el cuerpo, aquí puede fijarse la idea de que esta procreación aspira a lo bello en sí. El ser humano desea la procreación, porque con ello se aproxima a superar la carencia que es natural en él, esto se explica mejor en palabras de la sacerdotisa cuando afirma que “la unión entre hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo que es mortal” (Platón, 1988: 206b), en este punto es interesante notar que la procreación toma un lugar que no tenía anteriormente, no obedece a una cuestión solamente social, sino que surge como una obra divina.

La fecundidad es entonces uno de los resultados más bellos del amor, pues gracias a ella somos capaces de superar nuestra naturaleza mortal, de acuerdo a la teoría platónica el alma es inmortal, sin embargo, la procreación responde a otro tipo de inmortalidad, no la del alma desde luego, sino la del cuerpo, en cierta forma la procreación es la respuesta al hecho de saber que el cuerpo muere, el hombre, aunque mortal busca en lo posible no perecer.¹⁰ Sin embargo, la procreación de hijos es sólo una forma en la que los hombres buscan su inmortalidad y felicidad y se da en aquellos que naturalmente se inclinan a las mujeres, pero aquellos que por naturaleza aspiran a los hombres buscan dar a luz sabiduría y virtud en su amado, haciendo del producto de su amor algo más perdurable.

Para Diotima, Eros no es deseo de completitud como señala Aristófanes, es amor de lo bello y bueno implica la generación y procreación en lo bello, y lo es porque la

⁹ De alguna forma Levinas y Platón coinciden en este punto, pues ambos señalan que el amor se da como ambigüedad, es decir, el erotismo en tanto se presenta como deseo e indigencia, siempre necesitado y nunca satisfecho, muestra un carácter doble y en ocasiones equívoco al ser goce que se vuelca sobre uno mismo y entrega al otro en un des-interés. No obstante la cuestión de la necesidad será observada por Levinas como movimiento hacia la alteridad, mientras que para Platón la necesidad se entiende como privación, es decir, siempre en su negatividad. (cfr. Levinas 2000:116).

¹⁰ Es preciso señalar que en la teoría platónica el alma no perece, sino que busca la forma de retornar a su naturaleza divina, no obstante el ser humano en su corporeidad tampoco quiere perecer, pretende cierta continuidad que sólo puede darse a través de la descendencia, según lo expuesto hasta aquí por Diotima el hombre quiere superar su naturaleza mortal mediante la procreación en lo bello.

procreación y la generación permiten un acercamiento a la perfección de lo bello en sí, y dado que el ser humano desea la inmortalidad y desea también el bien. La procreación en tanto que es común a todos los seres vivientes debe poseer algo en particular en el ser humano, que marque una distinción entre el mero impulso reproductivo y la persecución de una finalidad como la inmortalidad, la belleza y el bien; el hombre en tanto que posee cuerpo y alma no se limita a la procreación corporal, que se manifiesta mediante la gestación y cuidado del hijo, sino que también aspira a una procreación en el alma mediante la transmisión del conocimiento y virtudes.

El deseo de inmortalidad genera en los seres humanos la búsqueda no sólo de la belleza corporal para procrear en ella, busca fundamentalmente la belleza en sí, ya sea en los cuerpos o en las almas mediante el conocimiento y la virtud que sólo puede darse en un alma bien dispuesta al aprendizaje que atienda a la justicia y a la verdad, un alma bella. Las enseñanzas de la extranjera de Mantinea pasan del campo de la fecundidad humana a la educación y las buenas costumbres de la sociedad como parte de la procreación del hombre. Eros es entonces no sólo el amor a la generación y a la procreación en lo bello, sino el deseo de inmortalidad fundamentado en el deseo de lo bello y lo bueno, esto es la *kalokagathía*. Eros a partir de ese deseo de cosas bellas, que busca la belleza en sí misma, aspira en último término al Bien y la felicidad, que en resumidas cuentas es el vínculo entre lo bello (*kalós*) y lo bueno (*agathós*).

*

En resumen, para Platón, la búsqueda del amado no se justifica en el deseo del cuerpo amado, sino por el deseo de perfeccionamiento del alma, es una inspiración mutua que bien dirigida acerca a los amantes a un plano superior, que permite una unidad viviente perfecta, es válido afirmar que para Platón más que pensar en un encuentro erótico que incluyera la voluptuosidad como elemento importante, se trata de establecer un vínculo que no perezca ni se marchite con el pasar del tiempo, también se incluye la atracción física, el cuerpo bello impulsa al amante a buscar en el amado algo más que el encuentro físico, la integración de dos almas hermanas.

Finalmente, podemos afirmar que para Platón la idea de *eros* como posibilidad de unidad, el cuidado del alma y, la constante remisión a los fundamentos ontológicos de su teoría, dejan entrever un amor que se fundamenta en la búsqueda del plano ideal, el amor tiene sentido en tanto que se piensa subordinado a la unidad preexistente del ser, esto es, el plano de las ideas. Levinas, como hemos observado, se distanciará de esta formulación postulando que lo característico del erotismo es la dualidad que se mantiene gracias a la corporalidad, siempre negándose a ser subsumida bajo una relación de poder, lucha o determinación; esto nos llevará al segundo elemento que evaluaremos a través del propuesta hegeliana del amor como lucha por el reconocimiento, propuesta que disentirá en varios puntos de la propuesta levinasiana.

Por otro lado, la remisión en ambos pensadores al plano de la fecundidad es una característica que no solamente encontraremos en ellos, sino a lo largo de la tradición filosófica occidental. Se pregunta Levinas ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú, sin reducirse no obstante al yo que soy en el presente, es decir, a un yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? en otros términos, como podemos salir de nosotros mismos sin dejar de ser, pero evidentemente superando la soledad que acecha nuestra existencia identitaria. Levinas encontrará que esto es posible mediante la paternidad, pues en ella se abre la posibilidad de relacionarse con un yo-mismo, que sin embargo me es extraño. El hijo, claramente no soy yo, y, sin embargo, guarda una relación íntima con lo que soy (cfr. Levinas, 1993: 135).

Quedemos con lo dicho hasta aquí con respecto a la temática de la fecundidad, pues al igual que lo femenino, les aguarda un análisis más adelante. Por ahora demos apertura a la propuesta de Hegel, que hablará del erotismo como posibilidad de unificación, el amor para él, es la forma natural en la que dos sujetos se reconocen uno al otro como iguales para conformar una unidad viviente. Como se analizará a continuación, Hegel también propondrá que el amor implica una superación de la dualidad y en cierta medida una fusión, pero también una lucha por el reconocimiento.

§2. La concepción del amor y erotismo en Hegel

Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros
hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser.

(Hegel, G. W. F. 1978)

El amor y erotismo también fueron temas de interés para Hegel. Aunque la presencia de estas temáticas se muestra fragmentariamente en su obra y principalmente en sus escritos de juventud,¹¹ no deja de ser un punto importante con respecto a la ética, cuya formulación se ve marcada por la propuesta de la conformación de la subjetividad como unidad viviente (tema que será explicado más adelante). Hegel se introduce en la temática amorosa motivado, en primer lugar, por la crítica dirigida a la tensión entre las corrientes de pensamiento dominantes en Europa durante el siglo XVIII, por un lado el idealismo racionalista y por el otro la respuesta del romanticismo, además de una constante preocupación por la formulación de la idea de subjetividad en su ámbito práctico¹².

Para Levinas, la propuesta de Hegel en torno al amor también se da como una absorción de la alteridad, pero no sólo eso, sino que apuntará al hecho de que para Hegel el amor se da como una lucha entre conciencias, una lucha que sólo puede darse entre iguales. Cabe destacar que Hegel hace poco uso del término “eros” o “erotismo”, en su lugar utiliza “amor”, para hablar del fundamento de la familia que a su vez es la primer esfera de la intersubjetividad, sin embargo, el amor culmina en la procreación y cuidado del hijo, es decir, nuevamente el erotismo en tanto relación que incluye la corporalidad tiene presencia

¹¹ La idea del amor en la filosofía de Hegel, se identifica en el periodo que va de 1795 a 1800, conocido como el periodo de Frankfurt o de juventud.

¹² El impacto que generó el movimiento romántico en la sociedad europea como respuesta al idealismo, en particular a partir de la obra de Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*, que despertará en la sociedad una conmoción tal que llevará a sucesos como el *werthérisme*, una especie de suicidio influenciado por la presencia de un sentimentalismo desmedido a partir de la tragedia de Werther. En el estudio que hace Daniel Innerarity con respecto a la cuestión amorosa en el pensamiento de Hegel, sostiene: “El *werthérisme* se extendió como un gesto de inútil oposición a la racionalidad burguesa, como un acto heroico de auto-expresión en un mundo que no acababa de tomarse en serio la estética.” (Innerarity, 1993: 81) Dicho evento no pudo haberse dado sin las condiciones sociales e intelectuales que se presentaban en ese momento. Europa se encontraba en una etapa de transición y reformulación ideológica en la cual el racionalismo, la inminente marcha de la ilustración, la formulación de la individualidad racional, y el creciente desarrollo del liberalismo, no deja espacio para la cuestión sentimental, salvo para su crítica; y por el otro lado el pronunciamiento de una subjetividad movida por sí misma, volcada en el sentimiento que busca alejarse de la objetividad y la conceptualización, generan una tensión, un terreno dividido en dos polos aparentemente incompatibles y que dejaban a la filosofía y a la vida práctica en la disyunción.

gracias a la idea de la paternidad, pues, el hijo será el resultado del encuentro entre dos conciencias (cuerpos) que de alguna forma no se detienen en la lucha por el reconocimiento, sino que se reconcilian ante la presencia del hijo. Por tanto, podremos encontrar algunos puntos en común entre Levinas y Hegel, principalmente en lo que concierne a la fecundidad y la posibilidad que se abre mediante la paternidad.

Recordemos algunos elementos históricos para dar comienzo al análisis que nos compete; el pensamiento de Hegel se sitúa en un punto fundamental de la discusión intelectual que se presentaba en la modernidad, señala Innerarity que dicha crítica “corresponde al diagnóstico de Goethe de «la enfermedad general de la época», es decir, de una subjetividad incapaz de desprenderse productivamente de sí misma, para adentrarse en el mundo objetivo.” (Innerarity, 1993: 82). En otras palabras, Hegel nota que la oposición radical entre racionalismo y romanticismo, deja tras de sí, formas de la subjetividad que además de contrapuestas, limitan el campo de la formación de conceptos importantes, (entre ellos el amor y su función dentro del proceso de desarrollo de la conciencia), y que ambos dejan de lado la importancia de la realidad concreta en pro de la búsqueda de un ideal con diferentes facetas:

Para el idealista romántico o racional, “Suele ocurrir que por el ideal ilimitado pierde de vista el limitado caso práctico y que aspirando a lo máximo, descuida el mínimo, pese a que sólo de este mínimo proviene toda la grandeza en la realidad”. Esta inmediatez de lo infinito en la conciencia romántica es lo que Hegel criticará al advertir –en lo que constituye un lugar común de su pensamiento—que lo absoluto no puede estar nunca al comienzo y sólo puede ser resultado.” (Innerarity, 1993: 74).

Durante la modernidad, el curso de la discusión entre idealistas racionales y románticos en torno a la idea del amor es determinante, pues a partir de esa disputa, Hegel formulará una propuesta en la cual se dejarán entrever los diversos estadios de la subjetividad, o mejor dicho, de la conciencia y su relación con el ámbito ético y, desde luego, social. Es pertinente recordar que el proyecto hegeliano en gran medida se fundamenta en la crítica a aquellos sistemas filosóficos que no se reconocen como momentos del desarrollo progresivo de la verdad, sino que únicamente reconocen la contradicción y la unilateralidad (*cf.* Hegel, 1966: 8). Hegel tratará de reformular la cuestión amorosa de acuerdo con esa

base, el amor no será entendido como patología o mera emotividad negativa, como lo pretendían tildar los racionalistas y puritanos, y tampoco se situará como un producto de un contrato racional, justificado en una estructura social que apunta a los intereses individuales.

La idea general que permeará la visión del amor en la modernidad es aquella que lo despoja de una lógica propia, el amor es entendido como una emoción irresponsable (es decir el eros vulgar descrito por Platón en el *Banquete*) que no puede tener una utilidad en el ámbito de la libertad y de la sociedad por sí mismo. Si el amor ha de estar presente será bajo la subordinación de la razón, nunca con una justificación propia, y al igual que toda ética racionalista, la razón y sus principios deben imperar sobre los sentimientos y las emociones, por tanto el amor queda subordinado a principios y leyes de la razón. El amor debía ser racionalizado, es decir, transformado para que fuera propio de un ser humano que deja atrás su calidad de ser natural en pro de la libertad que otorga el reino de la razón, así pues, concepciones del amor como la de Thomasius y la de Kant, sólo encontrarán una justificación mediante la idea de la institución del matrimonio estrictamente consumado, dirigido por la luz de la razón y en pocas palabras como un contrato civil de mutua conveniencia (*cf.* Innerarity, 1993: 83).

Pensemos por un momento en Kant, que sostiene en la *Metafísica de las costumbres*, que la cuestión amorosa puede ser abordada desde dos puntos de vista, el primero de ellos concierne al derecho de la sociedad doméstica o conyugal, y el segundo, como un deber de virtud o benevolencia hacia los demás en tanto que humanidad.¹³ En ambos lugares, el amor carece de un papel por sí mismo, en otras palabras, el amor debe transformarse en matrimonio o en benevolencia para que tenga cabida dentro de la práctica moral correcta. Señala Kant que existe un derecho personal de carácter real el cual le da

¹³ Kant propondrá en el mismo escrito que el amor y el respeto son sentimientos que acompañan la práctica de los deberes. Para él, el amor no puede ser entendido como placer, «debe concebirse como una máxima de benevolencia (en tanto que práctica) que tiene como consecuencia la beneficencia» (1989: §448). El amor se encontrara vinculado a la idea de un deber de carácter superior, que hace de la acción algo más extenso, así pues, el amor sólo tiene un carácter de amplitud, más no de obligatoriedad, por tanto el deber de amar al prójimo es el deber que todo hombre tiene con respecto a la humanidad, un deber que implica hacer todo lo posible para que el prójimo logre sus fines (siempre y cuando no sean inmorales), por ello este amor como benevolencia no versa sobre la satisfacción o complacencia en el bien de los demás, sino que exige una contribución activa en la realización y bienestar de los otros. (*cf.* Kant, 1989: §488-452).

sustento a la sociedad conyugal, sostiene que “Este derecho es el de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona. —Lo mío y lo tuyo, según este derecho es lo domestico [...]” (Kant, I., 1989: 96). Además hay que agregar que este derecho de adquisición de una persona, es de carácter personal, “un varón adquiere una mujer, la pareja adquiere hijos y la familia criados” (Kant, 1989: 97), esto implica que se adquiere de igual forma un compromiso con cada una de las partes que han sido adquiridas, y el que sea personal remite a la idea de una entrega por parte de aquellos que forman la sociedad conyugal.

La idea general se enuncia de la siguiente forma, el matrimonio es la forma en la que el amor y el encuentro sexual tienen una justificación, a pesar de que naturalmente estamos dispuestos con órganos sexuales para la reproducción, el uso que se hace de estos mismos implica dos opciones, la primera la generación de una familia, y la segunda, el goce, en la primera el matrimonio es aquello que legitima la relación, en el segundo caso, el uso que se hace de las capacidades sexuales de otra persona por mero goce, sólo puede entenderse como una degradación de la persona humana, dado que aquel que se entrega a otro como mero objeto o cosa de satisfacción contradice el derecho de la humanidad en su propia persona, cuestión que puede entenderse a la luz de la formulación del imperativo categórico. Por tanto, la unión sexual fuera del matrimonio conlleva una pérdida de la dignidad humana, en tanto que los intereses de alguna de las partes podrían ser olvidados y con ello reducir la autonomía de la persona:

La comunidad sexual (*commercium sexuelle*) es el uso reciproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales del otro [...] y es un uso o bien *natural* o *contranatural* [...]. La comunidad sexual natural es, pues, o bien la comunidad según la mera *naturaleza* animal (vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio) o bien la comunidad según la *ley*. —Esta última es el matrimonio, es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vitas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida. (Kant, 1989: 98).

Para que la comunidad sexual no degrade a ninguna de las partes, es necesario que cada una de ellas se reconozca como parte activa, con ello conserva su autonomía y su dignidad, esto sólo es posible con la condición de una entrega recíproca, ambos se entregan absolutamente a la otra persona, no solamente las capacidades sexuales, sino que con el

pleno uso de su razón y en posesión de su cuerpo aceptan una relación de igualdad en lo concerniente a la posesión mutua de las personas y de los bienes que se posean y se adquieran a lo largo de la relación conyugal, y esto sólo es posible por ley, es decir, en el matrimonio monógamo. (*cf.* Kant, 1989: 99).

El amor relacionado al placer, la pasión y el deseo nos lleva a la idea de degradación de la persona humana, en cambio el plano de la ley resignificará aquello que por naturaleza es indigno, por tanto, el amor quedará al margen de la autonomía de la persona humana. A esta formulación racionalista y puritana de las pasiones y las emociones, darán respuesta los románticos que optaran por una idealización del amor, que de igual forma lo dejará como un sueño inalcanzable, aunque de él también se desprenderá un ímpetu creador.

Para los románticos como Goethe, Schiller, escritores como Víctor Hugo, etc., el ser humano se encuentra entre la infinitud e indigencia, lo cual nos remite a la formulación de la génesis de Eros que ya Platón había señalado, el amor como resultado de la unión de Poros y Penia. De manera similar, el hombre también se encuentra entre la indigencia y la persecución del ideal de plenitud e infinitud. Esto puede entenderse a partir de que “La infinitud a la que aspira el romanticismo lleva en sus entrañas un impulso de muerte, una contradicción que la vida no está en condiciones de resolver, como tampoco la muerte, pero ésta puede aliviar el dolor que produce” (Innerarity, 1993: 90). Esto nos lleva a dos consecuencias importantes, la primera, el amor muestra la verdadera naturaleza humana, pues mediante él, podemos dar cuenta de un ser que a pesar de que posee la razón, esto no le garantiza e incluso ni siquiera le permite el desarrollo pleno de lo que lo constituye como ser humano, la subjetividad se ve limitada frente a ella misma. En segundo lugar, el amor devela esta condición errante del hombre, que culminará con una subjetividad que nunca se verá reconocida, nunca estará satisfecha, y por tanto permanecerá postrada en el vacío de su existencia siempre indigente, de la cual sólo la muerte podrá librarla.

Con lo anterior, el amor parece estar destinado al fracaso, la naturaleza humana es el impedimento mismo de la culminación de dicha vivencia, pues ni el reconocimiento constituye el corazón de dicha relación, ni el ideal de subjetividad libre se ve realizado. Este ideal del amor romántico puede ser comparado con el mito de Narciso, pues él, perece

ante la imposibilidad de verse realizado en esa vivencia amorosa (al igual que Werther), desde esta perspectiva, la problemática no versa en términos de reconocimiento, sino en términos de libertad, pues el espíritu de Narciso y de Werther se encuentran limitados por sí mismos, por una constitución que no permite estar con el amado. Señala Innerarity que: “La contradicción del alma romántica radica en la imposibilidad de conciliar el amor y la vida, producto de una pasión infinita que no se concreta en una esfera de reconocimiento. La pasión es un instante desmesurado y como tal, enemiga mortal del tiempo.” (Innerarity, 1993: 90). Así pues, el amor no puede ser planamente alcanzado por seres finitos, el amor implica la infinitud, y el ser humano sólo puede poseer breves momentos, un amor fugaz.

Por su parte, el joven Hegel intentará reformular la cuestión de la subjetividad y con ello la concepción del amor de la época, pensar en la subjetividad no podía reducirse a la concepción de mera actividad objetivante, o en términos de autonomía kantiana, pues ello concluía en la idea de una subjetividad aislada, de hecho la crítica que dirige a Kant parte de la idea de que la subjetividad debe ser analizada también como vida, en otros términos, en las relaciones práctico mundanas del sujeto, y ello implica pensarla en su desarrollo y en las diversas etapas que la configuraran. Así pues, el proceso de esta subjetividad parte de una concepción tripartita del desarrollo del Espíritu, esto quiere decir, que el movimiento de estas relaciones prácticas se da en tres niveles o esferas, cuyos fundamentos se encuentran en la idea de lucha por el reconocimiento y voluntad, a este tenor señala Honneth que:

Hasta ahora el espíritu subjetivo, como sólo había sido considerado en su relación cognitiva con la realidad, sólo se daba como inteligencia; para Hegel deviene voluntad en el momento en el que él abandona el horizonte de las experiencias teóricas, para darse un acceso práctico al mundo (Honneth, A. 1997: 49).

Es necesario recordar brevemente, en qué consisten estos momentos del Espíritu para poder situar el lugar que ocupa el amor dentro de esta configuración de las relaciones sociales a la luz de la lucha por el reconocimiento y la voluntad, pues difícilmente la idea del amor podría concebirse bajo otros términos. Señala Hegel, en la *Realphilosophie*, que la vida del Espíritu se manifiesta en primer lugar como “Espíritu subjetivo”, el cual, corresponde a la esfera de la eticidad natural y cuyo desarrollo inicia con la relación que el sujeto individual

tiene consigo mismo (ser-para-sí), es justamente en esta esfera o nivel, en el que se presenta la lucha por el reconocimiento, marcando una ruptura con la autoexperiencia de la conciencia individual y dando lugar al desarrollo de una comunidad ética por medio del reconocimiento del otro, y desde luego, la vivencia del amor. La segunda esfera corresponde al “Espíritu real”, que presenta su desarrollo como realidad social, esto es, el lugar en donde el reconocimiento se da intersubjetivamente, y que por tanto, hace posible hablar de relaciones institucionales de los sujetos entre sí. Esta realidad social que queda configurada como el espacio común en el que las subjetividades se reconocen como sujetos activos dentro de una comunidad social tiene como consecuencia, una subjetividad que se reconoce como sujeto de derecho y pretende al mismo tiempo, un reconocimiento por parte de los integrantes de dicha comunidad, en ello va la actividad misma de esa conciencia, entendiendo esto como participación activa en el ámbito social y no como mero receptor o paciente. Por último, lo que Hegel denominará como “Espíritu absoluto”, el cual se expresa como realidad política jurídica que tendrá como expresión máxima la configuración del Estado y que se manifestará a través de las relaciones reflexivas de los sujetos socializados con el mundo.

Para Hegel en un primer momento, la conciencia es en-sí-misma, su relación con el mundo se acopla a la forma sujeto-objeto,¹⁴ sin embargo, la conformación de la subjetividad no se agota en esta figura de su desarrollo, sino que requiere ser apreciada en su ámbito práctico, esto es, que la conciencia sólo podrá tener su desarrollo pleno a través de la configuración social, en el encuentro con otra conciencia que posibilite el reconocimiento recíproco, es por ello, que el amor si bien no es el eje que da dirección a los ámbitos como la filosofía, la ciencia y el derecho, no puede ser despojado de su función ética fundamental en esta primera forma de la subjetividad. La cuestión amorosa es esencialmente la superación de la multiplicidad en una totalidad viviente, esto es, un principio unificador (*cf.* Hegel, 1978: 262).

¹⁴ La conciencia pasa por una serie de procesos que al menos en la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, nos habla de la subjetividad como, certeza sensible, conciencia y autoconciencia, momentos en los cuales el sujeto se concibe de diversos modos y así mismo concibe la realidad, señala Honneth que en el ámbito cognitivo de la teoría hegeliana la intuición, la imaginación y la facultad de la representación lingüística de las cosas, son las formas en las que la conciencia conforma el camino, en el cual, ella misma aprende a concebirse como potencia “negativa” que produce desde sí misma el orden de la realidad, y en ella se aprecia a sí misma como objeto, como parte de esa realidad. (*cf.* Honneth, A. 1997: 48).

Detrás de esta visión del amor como unidad se encuentra el intento por unificar o superar las dualidades del ámbito teórico que tomadas aisladamente habían dado lugar a posturas irreconciliables en la vida concreta de la subjetividad, y que podrían expresarse principalmente como el plano de la libertad y su incompatibilidad con el de las necesidades naturales (como la pasión). La propuesta principal de Hegel estriba en que “la realización ética del amor no pertenece al campo de la sensibilidad inmediata, ni se puede entender como un contrato civil” (Innerarity, 1993: 94). Hegel trata de reformular una subjetividad que requiere de algo más que ella misma para reconocerse, y que este reconocimiento no se da mediante el uso de un contrato, sino que surge en un nivel anterior al de cualquier convenio o interés:

El amor es un sentimiento, pero no un sentimiento particular. Del sentimiento particular (ya que ésta es sólo una vida parcial y no la vida entera) la vida avanza a través de la resolución [de su particularidad], a la diversificación de los sentimientos, para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso. En el amor, esta totalidad no está abarcada en cuanto suma de muchas [individualidades] particulares separadas. En él la vida se reencuentra como una duplicación y como unidad concordante de sí misma. Partiendo de la unión no-desarrollada, la vida, ha recorrido, a través de su [proceso de] formación, el ciclo completo hasta la unión completa. La unión-concordancia no desarrollada tenía todavía frente a sí la posibilidad de la separación y al mundo; en el curso del desarrollo, la reflexión produjo cada vez más oposiciones, hasta que opuso la misma totalidad [subjetiva] del hombre a él mismo en cuanto objetivado; hasta que [finalmente] el amor cancela la reflexión (solipsista) en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno. Así la vida se reencuentra a sí misma sin carencia alguna. En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente (la eticidad orgánica) siente a lo viviente. (Hegel, 1978: 262-263).

De acuerdo con lo que Hegel sostiene en la nota anterior, el amor puede entenderse a partir de tres puntos fundamentales. El primero de ellos, el amor se da en el plano del sentimiento y se expresa voluntad sapiente. Segundo, el amor exige un reconocimiento mutuo y por ende un proceso que haga posible dicho reconocimiento y, por último, se vive como plenitud de los amantes, no como autoconciencias contrapuestas, sino como unidad

viviente, representante de la unión de dos subjetividades que se objetivan en el acto amoroso y que genera la apertura para hablar de erotismo en tanto voluptuosidad.

Toda subjetividad o conciencia se encuentra inmersa en el mundo, en el cual, aparece ella misma en dos planos, a saber, como conciencia para la cual el mundo es una multiplicidad de objetos, en donde ella misma es afirmación de sí en su inmediatez y, esto responde a una actividad cognitiva, reflexiva y, por tanto, limitante. En el otro plano la conciencia se desarrolla como subjetividad viviente, es decir, como voluntad. Lo que aquí nos ocupará no es el plano propiamente cognitivo, sino el ámbito de la vida y conformación de la conciencia como subjetividad viviente que busca el reconocimiento de ella misma no en un objeto, sino en otra conciencia, busca ser para otro, y esto sólo puede darse en la dimensión práctica de la subjetividad.

Hegel trabaja la cuestión de la voluntad en la *Realphilosophie* partiendo de la siguiente afirmación: “Lo volente quiere, es decir quiere sentarse, convertirse como tal reflexión en el objeto. Es *libre*, pero esta libertad es lo *vacío*, formal, malo.” (Hegel, 2006: 202,5). Y más adelante señala que esta voluntad en su generalidad es fin, y en su singularidad es actividad y realidad. El impulso, posee un carácter importante cuando de voluntad se habla, pues se encuentra como un punto intermedio entre lo general y lo singular, actúa como parte del contenido de esa voluntad. Tendremos que señalar en este punto que tanto la voluntad como el impulso pertenecen a una conciencia encerrada en sí misma, un ser-para-sí, la conciencia se sabe a sí misma dueña de su voluntad, pero en este saber se descubre también como carente del otro, está vacía. Sin embargo, esta carencia también es positiva, pues en ella va anticipado el fin, es decir, el sentimiento de unidad (*cfr.* Hegel; *Ibíd.*). La conciencia en su singularidad es actividad, trabajo que busca ser objetivado, pero al mismo tiempo es fin, esto es conformación y realización objetiva.

Esta voluntad es expresada primeramente como trabajo, que se ve objetivado en la obra, esto quiere decir, que la subjetividad ve reflejada su voluntad como capacidad transformadora y hacedora de la realidad, el impulso del que se habló antes se ve manifestado como búsqueda de la realización del fin, “El impulso satisfecho es el trabajo superado del yo” (Hegel, 2006: 206,5). Esto es, dicho impulso busca convertirse en objeto mediado por el trabajo que, finalmente, se expresará como actividad reflexionada en sí.

No obstante, la realización de la conciencia como voluntad no se agota en su capacidad productora de cosas, sino que Hegel amplía la esfera de realización de la conciencia introduciendo la idea de la voluntad sapiente, que se enfoca y desarrolla en el concepto de reconocimiento, la conciencia no sólo es productora, sino que también quiere ser reconocida en la formación de relaciones sociales con otras conciencias, cuya primer manifestación es la relación erótica, en donde la conciencia deja de *ser-para-sí* y busca *ser-para-otro*. La conciencia quiere verse reflejada ya no en un objeto de su trabajo, sino que el trabajo se manifieste como lucha, es decir, como reconocimiento recíproco, esto es, un saberse-en-el-otro.¹⁵

El proceso de lucha o trabajo por el reconocimiento en la relación erótica nos habla de un momento en el que ambas conciencias se pueden ver una en la otra; los amantes desean el deseo del otro, en esta relación el impulso ya no está dentro del yo, sino que el impulso está fuera del sí mismo, está en el otro, un otro que se manifiesta de igual forma como conciencia que se sabe a sí misma y que sabe que su deseo está en el otro, “cada uno es igual al otro precisamente en aquello que se le opone; [...]. Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. Amor.” (Hegel, 2006: 208,20). La relación amorosa representa la primera forma de unión de dos sujetos contrapuestos en tanto que conciencias para-sí, el otro ya no se manifiesta en su generalidad (como objeto de reflexión) sino que el otro en su singularidad y autonomía, es simplemente, deseado como otra conciencia igual a sí misma.

Cabe destacar que sólo en la relación amorosa la conciencia cancela su reflexión solipsista, esto es a lo que se refiere Hegel cuando afirma que cada uno sabiéndose en el otro, se supera como ser-para-sí, y dicha superación es propiamente dar el paso al ser-para-otro, ser para otro implica, anular toda oposición (sujeto-objeto), estar fuera de sí. Se trata aquí de un proceso en el cual el otro no es susceptible de ser visto como objeto, sino de un mutuo reconocimiento en el cual ambas conciencias son la una para la otra. (*cfr.* Hegel, 2006: 210, 15-20).

¹⁵ Es interesante notar que esta formulación del amor como relación primera y generadora de la relación ética con el otro, es retomada en la teoría que Levinas expone del amor en la primera etapa de su pensamiento, la formulación de la alteridad se explica como la ruptura con el yo o el sí mismo, abriendo paso a la relación con el otro, aunque con sus diferencias a la hora de formular la cuestión de la alteridad, no deja de ser importante notar esta similitud.

El amor representa en el sistema hegeliano el primer estadio de reconocimiento recíproco, éste no sólo posee una lógica propia, sino que se trata de la primera forma en la que la conciencia deja de ser para sí misma y se abre a la relación intersubjetiva, abriendo el camino para la formación de las otras esferas de la intersubjetividad. En el amor los sujetos se reconocen como seres necesitados, carentes del otro, en la experiencia amorosa, las conciencias se manifiestan como afectivas, pero también buscan la objetividad dada en la reciprocidad de saberse en el otro, es si se quiere ver así, un desdoblamiento de la conciencia que sabe de sí misma, pero que sólo se desarrolla como un ser para otro, en la medida en que supera las oposiciones en una unidad-concordante. Es por ello que Hegel afirmará que “Es el amor, el elemento de la civilidad, su presentimiento.” (Hegel, 2006: 210). A este tenor, Levinas nos señala en *El Tiempo y el Otro*, en lo tocante a Hegel que “la relación entre el amo y el esclavo puede considerarse como lucha, pero en tal caso se convierte en relación recíproca” (Levinas, 1993: 130), la reciprocidad implica una vuelta a sí mismo, anulación de la alteridad.

Para Levinas el problema de esta concepción de lo erótico es que, al igual que en la propuesta platónica, la alteridad es absorbida por un sí Mismo, a través del reconocimiento estamos dando cuenta de un movimiento que vuelve como afirmación de sí, supresión de la alteridad. El amado aunque en un principio se presenta como una conciencia contrapuesta finalmente es absorbido por la esfera de la identidad, deja de ser otro, para formar parte de la unidad amorosa; señala Levinas “la alteridad y la dualidad no desaparecen en la relación amorosa. La idea de un amor que sería una confusión entre dos seres es una falsa idea romántica” (Levinas, 2000:58).

Así, a pesar de las afinidades que podamos encontrar entre la propuesta hegeliana y la levinasiana, en lo esencial hay una divergencia muy importante que es, la necesidad de preservar la otredad, mientras que para Hegel la otra conciencia en la relación amorosa pasa por un proceso en el que ella misma se convierte en sierva de la otra, finalmente, se llega al punto en el que ambas conciencias se compenetran una en la otra, el reconocimiento no se da como un reconocimiento de la diferencia, sino como el reconocimiento de lo que una proyecta en la otra. A este tenor podemos pensar en la novela de Leopold von Sacher, *La venus de las pieles*, relato erótico en el cual Wanda se convierte en el objeto ideal del deseo

de Severino, quien a su vez se declara esclavo de ella y, en realidad esclavo de su deseo. En el relato, Severino ha quedado prendado de aquello que él ha querido proyectar y por tanto reconocer en ella, Wanda ya no existe sino que es producto del deseo de su amante; la novela se desarrolla como una lucha por el reconocimiento en la cual uno se convierte en siervo del otro, y en donde el erotismo tiene cabida a partir de la subyugación de la voluntad del otro.

La conciencia del yo frente a un no-yo que no sólo es objeto sino que se trata de otra conciencia, constituye una de las problemáticas más importantes de dicho pensamiento, pues, este yo como conciencia viviente es una conciencia que apetece, no sólo la vida, es apetencia del otro en tanto que es posibilidad de la configuración de la propia autoconciencia viva, esto es, uno no se gana como autoconciencia sino en la reflexión que le posibilita el otro. Por otro lado, algo que no se ha mencionado de manera explícita, para Hegel la relación amorosa está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y en esto hay apertura para hablar puntualmente de lo erótico y importancia de lo pasional, señala Hegel con respecto a la reciprocidad de las caricias que “lo que es más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconciencia, hasta la cancelación de toda distinción.” (Hegel, 1978: 264). No es gratuito que Hegel tome en cuenta la caricia, pues el resultado del encuentro carnal se manifestará en la formación de un tercer elemento, esto es, la objetivación del amor que será distinta a las dos conciencias involucradas, será el hijo. “La única unidad de ambos caracteres es el amor; pero no se sabe amor más que con el niño. En el intuyen el amor, su unidad consciente como consciente de sí.” (Hegel, 2006: 212,30). Con el surgimiento de este tercer elemento, el amor se entiende como el núcleo de la primera esfera de la intersubjetividad, esta es, la familia¹⁶.

En torno a la procreación, señala Hegel que “La [parte] mortal se ha despojado del carácter de la separabilidad y se ha formado un germen de la inmortalidad, un germen de lo que eternamente se desarrolla y se procrea, algo viviente.” (Hegel 1978: 264). Los seres que como autoconciencias reconocen su finitud, su sí mismo aislado, en el encuentro

¹⁶ En la *Realphilosophie* Hegel expone esta unidad natural en cuatro etapas a saber: a) Amor natural o procreación, b) El amor consciente de sí, sentimiento, convicción y lenguaje, c) El trabajo común y el ganarse la vida, servicio recíproco y d) La educación. Cada una de estas etapas corresponden a la función de lo familiar que da comienzo con el amor natural del que se ha estado hablando a lo largo de este apartado para finalmente llegar a la educación propiamente de los hijos y el cuidado del hogar. (Cfr. Hegel, 213, 15-20)

amoroso y en la procreación del hijo encuentran la plenitud como espíritus vivientes, “Es así como tenemos ahora lo unido, los [elementos] separados y lo reunificado. Los unificados vuelven a separarse, pero en el niño la unificación misma llegó a ser no-separada. Esta unificación del amor es completa.”(Hegel, 1978: 265). La familia como un todo, expresa no solamente un acuerdo de carácter racional, sino que se fundamenta en la unión libre de dos voluntades que se han reconocido como iguales y que por tanto comparten la vida misma como unidad.

El amor como principio unificador tiene como ideal la conciliación de libertad y naturaleza, sujeto y objeto, esta unidad sólo puede darse entre iguales, dice Hegel: “La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que, en consecuencia, son enteramente vivientes uno para el otro, sin que tengan aspectos recíprocamente muertos” (Hegel, 1978: 243). El amor se da sólo entre iguales, es decir, autoconciencias que igualan en libertad, esta superación marca un estadio de plenitud de la conciencia en la cual la oposición ha quedado superada, y entonces el plano del amor corresponde al plano del espíritu.¹⁷

El amado es uno con nuestro ser, es bajo el ideal del amor que propone Hegel que es posible mirarse a sí mismo en el amante, suprime toda diferencia, toda propiedad, hay una especie de antagonismo entre la entrega total y la independencia que aún subsiste, y aquélla se siente obstaculizada por esta última. El amor se indigna ante lo que continúa separado ante una propiedad. (cfr. Hegel, 1978: 263). Esta indignación del amor es el pudor, después del rechazo o la hostilidad, un corazón lleno de amor se siente ofendido, y transformando el pudor en ira, este corazón retorna al terreno de la propiedad del yo, de la existencia para sí mismo.

¹⁷ Se debe tener presente que en el ámbito de la autoconciencia o del yo, en relación a su figura anterior, es decir, la conciencia de sí, ésta no puede prescindir de lo otro, de esa unidad simple y diversa, que es el objeto. La autoconciencia es el retorno desde el otro, sin él no hay autoconciencia; dado que, si el ser otro (el objeto) desaparece, la superación de la diferencia del ser otro se elimina y la conciencia vuelve al conocimiento inmediato. El ser otro (objeto) entonces, no desaparece, por el contrario se mantiene como un momento diferenciado, es decir, el ser otro queda subordinado a la autoconciencia, pero no se elimina, solo pierde su independencia; el ser otro pasa a ser significación, manifestación de la autoconciencia. Es por esto que, para Hegel, la autoconciencia solo va a existir en la medida en que se reconozca con el ser otro (el objeto) sin negar que son diferentes; hay que recordar que la conciencia es al mismo tiempo autoconciencia y la autoconciencia es al mismo tiempo conciencia, las dos componen la unidad dialéctica. Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pp. 107-108.

Los amantes son la unificación de lo viviente, afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir, pues afirmar principios es al mismo tiempo pensar al amante como sujeto, en su determinabilidad, el hombre tiene que pensarse fuera de su conciencia individual, esta unificación como se ha dicho, no es una determinación, ninguna de las dos partes es incondicionada, ninguna lleva las raíces de su existencia en sí misma; cada una es relativamente necesaria para la otra, puesto que la esencia de este amor consiste en que, para él, el hombre es en su ser íntimo, algo independiente, algo para el cual todo es exterioridad.

El amor se encamina a la totalidad de lo diverso, pero no como totalidad de objetos, sino como una diversidad e intercambio de pensamientos, en él, la vida se encuentra como una duplicación (libertad y naturaleza) que, atravesada por múltiples diferencias, también encuentra múltiples unificaciones, es este proceso de formación de la vida, la subjetividad se apropia de las oposiciones, pero para unificarlas. Los amantes en virtud de esto no se contemplan como individualidades, no se avergüenzan del amor, cada uno busca su perfección, que sólo podrá alcanzarse como superación del sí mismo, el amante siente temor ante la imposibilidad de la realización de la unión amorosa. (cfr. Hegel, 1978: 264).

Finalmente ha quedado demostrado que el amor es una parte fundamental dentro de la formulación de la subjetividad en Hegel, pues no solamente nos ha hablado de un acuerdo jurídico entre personas autónomas, sino que nos habla de una condición sin la cual el sujeto no puede configurarse como ser social, es mediante el reconocimiento recíproco que logramos representarnos a nosotros mismos como individuos, como parte de un entorno social y después como parte de un entorno jurídico. Para Hegel el matrimonio es importante, pero éste a su vez se fundamenta en el amor como relación primigenia y natural, cuya manifestación será la familia. Si bien el amor no es el elemento último de la vida ética, si es un presupuesto necesario para la vida en comunidad. Por último en concordancia con Honneth puede afirmarse que la actividad cooperativa en la cual se desarrolla la vida en pareja, el compartir el cuidado y educación de los hijos, pone de manifiesto el desarrollo de dos conciencias que no sólo son para sí, sino que han logrado plasmar en alguien externo a ambas el deseo de ellas mismas. La vida es para Hegel unidad

y pluralidad, reconciliación de las oposiciones, vivir es un poder establecer relaciones y no una mera afirmación de la identidad, la naturaleza no se opone al desarrollo de la libertad, la concepción hegeliana del amor busca abrir un marco de intersubjetividad donde la entrega, la gratitud y la donación obtengan un sentido que no contradiga la realización del yo.

§ 3. Eros como transgresión: Bataille.

Bataille es uno de los pensadores emblemáticos cuando se habla de erotismo, su formulación en torno a la relación erótica difiere en muchos aspectos de la de Platón, y por otro lado, la influencia de Hegel en su pensamiento es evidente.

Como parte de la argumentación que se ha propuesto en este escrito, el análisis del erotismo desde el pensamiento batailleano aportará nociones de suma importancia, tales como la idea de transgresión, sacrificio, voluptuosidad y muerte. Bataille es reconocido por su audacia al momento de pensar el erotismo no como amor, sino como violencia natural, concepción que podrá entenderse a la luz de la influencia de Hegel y Kojève.

La cuestión que nos interesa resaltar con respecto a los escritos de Bataille es su concepción de la voluptuosidad y el placer encarnado por el sujeto. Cuando pensamos en placer, dice Levinas solemos pensar en el objeto de ese placer, en su realización, sin embargo, el placer no es término, sino proceso que apunta a la salida de uno mismo, del yo que se declara como soberano de su existencia, y libre con respecto a su relación con el mundo (cfr. Levinas, 2011: 68). De manera análoga para Bataille el erotismo es ruptura de lo posible, de lo conocido, falla inscrita en el ser aflojamiento del tono del ser-sí-mismo.

Las afinidades que podemos encontrar en la propuesta de Levinas y de Bataille radican en cercanía que ambos tienen con respecto al análisis de la muerte, por un lado para Levinas la muerte se presenta como aquello que de lo cual no es posible tener una experiencia, ante ella el sujeto nada puede, la muerte marca precisamente la imposibilidad que tiene el sujeto de seguir siendo soberano, y por tanto ante ella, el sujeto experimenta su pasividad; por el otro lado para Bataille la muerte es el elemento al que el sujeto racional se resiste y que sin embargo, es imposible desprenderse.

Para ambos filósofos el placer se encuentra vinculado de alguna manera con la muerte, el placer lo es ante la posibilidad que tiene el sujeto de evadirse a sí mismo, la evasión de la que se hablará en el segundo capítulo constituye uno de los elementos fundamentales en la constitución de la subjetividad encarnada, y aunque la forma en que es entendida la muerte para ambos autores es diferente, ambos parten del hecho de que el hombre no se conforma planamente como ser espiritual y racional, sino que ambos apelan

al hecho de que el cuerpo muestra algo más que la parte animal y desdeñable del hombre, sino que el cuerpo como se ha tratado de esbozar a lo largo de esta exposición, es un elemento necesario para dar sentido al erotismo.

La idea general de Bataille sobre el erotismo se expresa en términos de negación, el erotismo es una de las formas en las que el hombre niega aquello que niega su condición de ser natural, esto es, la muerte. Bataille recupera la idea de Kojève de que “el hombre es «la muerte que vive una vida humana»” (Bataille, 2005: 5), esto es relevante al hablar de erotismo en tanto que éste es, esencialmente transgresión de ese hombre que ha pretendido, a través del trabajo, superar la muerte que lo persigue en tanto ser finito. Así pues, el elemento de voluptuosidad (*voluptas*), presente en el erotismo nos remite a cada instante al hecho de la corporalidad, la sensualidad que nos manifiesta como seres mortales, el placer implicado en la voluptuosidad da muestras de lo que significa un retorno a la afirmación del ser natural.

Sostiene Bataille que el espíritu humano se aterra de sí mismo, y con ello se pregunta si es posible que el hombre mire de frente aquello que lo aterra, en su paso a la sociedad y a la configuración de la cultura, el hombre ha negado lo que corresponde a su naturaleza, no como hombre racional, sino como ser viviente, el hombre se mueve en dos ámbitos, por un lado, el campo de la prohibición que ha sido instaurado con la llegada de la estructura social, del trabajo transformador y la *lucidez de la razón*, y por el otro, el ámbito de la transgresión que nos recuerda a cada momento los impulsos naturales, las pasiones, y la tensión que el hombre vive al tratar de traspasar lo que él mismo se impone, la vida del hombre es, una vida desgarrada.¹⁸

Para Bataille, el hombre es un ser desgarrado, en tanto que niega a la naturaleza y sin embargo, no podría vivir fuera de ella, esto se remite al hecho de que el hombre es un animal que se niega a sí mismo para afirmarse en la vida, el hombre se afirma como ser racional y ello implica la posibilidad de negar la muerte. Las consecuencias que Bataille extrae de esto, enfatizan el papel del entendimiento y su función limitada frente aquello que

¹⁸ La formulación del erotismo a la luz de la transgresión y la prohibición, no deja de mostrar la influencia de pensadores como Hegel y Nietzsche, incluso el proceso dialéctico mediante el cual el hombre afirma su poder transformador frente al objeto (en este caso la naturaleza) mediante el trabajo, remite a algunas tesis hegelianas al igual que la relación que establecen entre erotismo y religión.

lo excede, en este caso el entendimiento no puede explicar la muerte, sin embargo, puede negar a la naturaleza por medio de la separación, la clasificación, esto es, violencia. El entendimiento separa al sujeto de la totalidad de la naturaleza y lo torna un «puro Yo abstracto», este hombre que se ha convertido en sujeto cognoscente ha fundado la verdad humana a la luz de la razón, sacrificando y destruyendo al animal dentro de sí, subsistiendo solamente aquello que escapa al entendimiento, esto es, la muerte (cfr. Bataille, 2005: 17-22).

Por lo anterior, la explicación del fenómeno erótico y religioso parte de la negación de la naturaleza, y el placer que implica negar lo que niega la naturaleza animal, es pues un proceso dialéctico. La conciencia humana se disputa entre la negación de sus impulsos en favor del crecimiento y desarrollo social y la transgresión de esta misma organización, sostiene Bataille: “el mudo del trabajo y de la razón es la base de la vida humana, pero el trabajo no nos absorbe enteramente [...]” (Bataille, 2008: 44). Esto último nos lleva a la idea de que no es posible evadir siempre la naturaleza que nos constituye, y cabe destacar, que según Bataille, esta naturaleza es violenta. Seamos cautelosos con esta idea de violencia, pues de ella dependerá en gran medida el sentido de lo erótico, como he descrito anteriormente, la violencia para Bataille se da en dos formas, la primera de ellas la violencia natural y la violencia del entendimiento (cfr. Bataille, 2005:22).

La naturaleza humana se encuentra con la paradoja de crear normas para desobedecerlas, la razón que estructura el mundo de las prohibiciones se ve franqueada por el impulso que siempre excede los límites de ésta, un impulso del cual no se puede dar cuenta, pero que invade la conciencia. El erotismo es la vivencia misma del retorno a la violencia natural, la que posibilita la vida y la muerte, y con ello también se introduce el placer como elemento fundamental del erotismo. El placer se manifiesta como satisfacción ante este volver a la naturaleza, es un placer que nos remite de una forma no reflexiva al hecho de que somos seres vivientes.

La muerte está a la base del erotismo, sostiene Bataille que “La idea de la muerte contribuye en cierto modo y en ciertos casos a multiplicar el placer de los sentidos.” Esto sugiere que el placer que se desencadena a través del elemento de muerte implica un retorno al instinto mismo, y más adelante agregará “el sentimiento de pecado es placentero

y por ello no hay placer humano sin una situación irregular, sin la ruptura de una prohibición la más fuerte—la desnudez.” (Bataille, 2005:28). El acto sexual se da en la desnudez, la forma más básica de la transgresión, es romper deliberadamente con la prohibición y disfrutar con ella, porque en la desnudez se muestra algo más que un objeto, se muestra nuestro ser mismo.

La desnudez es un elemento fundamental cuando se habla de erotismo, es la exposición del cuerpo, la expresión misma de la naturaleza y la fragilidad que nos constituye, es un elemento de vulnerabilidad pero también de reconocimiento, para Levinas la desnudez del cuerpo muestra una carga ontológica, en donde la caricia, el juego, el deseo mismo son detonados a partir de la exposición total o parcial de la corporalidad. Para Bataille se trata del placer mismo de transgredir la prohibición de la desnudez, pues ella nos remite al hecho de ser iguales dentro de un orden natural.

Introducir en el campo de la prohibición la vergüenza hacia sí mismo, es un elemento que ha permitido que el animal «hombre» acabe por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En la prohibición se encuentran los índices más firmes de la vergüenza de la naturaleza que constituye al ser humano. El hombre se horroriza del placer que puede encontrar en el impulso sexual; los órganos sexuales en su más simple existencia son ocultos tras la vestimenta; la desnudez provoca escándalo, pero también desencadena deseo, es el juego del erotismo el que se presenta ante el escándalo y el placer de lo prohibido. Es preciso enfatizar en este punto el elemento de continuidad y discontinuidad pues Bataille señala que:

Los seres que se reproducen son distintos unos de otros, y los seres reproducidos son tan distintos entre sí como aquellos de los que proceden. Cada ser es tan distinto de todos los demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás algún interés, pero sólo él está interesado directamente en todo eso. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad (Bataille, 2008:17).

La continuidad de la que habla Bataille se remite a la pérdida de una simplicidad originaria en la naturaleza. Pero también cuando tenemos el deseo de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad, aquella que nos vincula al ser de un modo

general. Así pues, surge un sentimiento de continuidad en la vida particular del sujeto, anunciando con ella la nostalgia ante la continuidad de la vida en general, es en este sentido que se entiende que uno muere y la vida continua, este hecho genera en la sujeto nostalgia y angustia ante la muerte.

La discontinuidad es lo que configura la subjetividad el «Yo personal puro», está discontinuidad fundamentada en el aislamiento y la soledad del ser, se muestra de muchas formas, pero la más significativa que es la muerte, sólo *yo* soy capaz de experimentar el abismo que separa un ser de otro, la muerte de otro me afecta, puede suscitar interés, pero no se trata de mi muerte, me horroriza en cuanto podría ser mi muerte. Ese abismo que existe entre uno y otro ser es la discontinuidad (*cf.* Bataille, *id.*). La continuidad no es solamente el flujo constante de la vida natural, también se da en el plano de la conciencia, y en este sentido, la discontinuidad no sólo se aprecia como muerte orgánica o descomposición del cuerpo, sino también como discontinuidad de la conciencia, como aislamiento.

La relación erótica se presenta como un momento de continuidad en seres que son eminentemente discontinuos, cuando Bataille hace referencia a la relación entre el erotismo y el acto reproductivo sostiene que “[...] si bien es cierto que el erotismo se define por la independencia del goce erótico respecto de la reproducción considerada como fin, no por ello es menos cierto que el sentido fundamental de la reproducción es la clave del erotismo.” (Bataille, 2008:16). El sentido fundamental de la reproducción es el crecimiento impersonal, mediado por la violencia del paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, esto se hace presente desde el momento en el cual el acto sexual violenta el cuerpo del otro, de *la otra*; el proceso mediante el cual dos células que eran discontinuas parecen para dar lugar a la vida de otro ser (también discontinuo pero que se hace partícipe de la continuidad de sus progenitores).¹⁹ Pero, el sentido natural del encuentro carnal como reproducción o acto sexual animal, no agota en su totalidad la cuestión erótica, si bien el

¹⁹ La reproducción de los seres sexuados en contraposición a los seres asexuados apunta a una afirmación fundamental en Bataille, esta es, la complejidad de la naturaleza, el ejemplo del ovulo y el espermatozoide que se encuentran en el estado de discontinuidad, pero se unen y en consecuencia se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser a partir de la muerte de cada uno de los elementos. El ser resultado de dicha fusión es, él mismo discontinuo, pero porta en él, el pasaje de la continuidad, que surgió cuando la distancia se rompió entre uno y otro elemento, la fusión que dio lugar a un solo elemento, continuidad que se generó a partir de la desaparición de dos elementos distintos.

encuentro sexual apunta a cierta continuidad o mejor dicho cercanía esto no implica necesariamente el goce característico del erotismo, goce que sólo puede ser producido por la transgresión²⁰

La procreación entendida como fusión surge de la muerte de los elementos que eran distintos y que se unen para dar lugar a otro ser que no es uno mismo, y preservar con ello la continuidad de la vida, este fenómeno de la unión sexual en su más simple y primitiva forma remite a un hecho, la distancia que existe entre los seres discontinuos sólo puede ser superada por la muerte, el abismo insuperable del cual se ha hecho mención antes es la muerte misma que es inevitable, no se puede escapar de ella y la tensión que existe entre estos elementos, continuidad y discontinuidad, vida y muerte, dan lugar al factor fascinante del erotismo.

El erotismo se da a través de la experiencia del encuentro de los cuerpos, elementos sensibles y materiales, que no dejan de remitir al hecho mismo de la existencia, la relación erótica ciertamente conjunta elementos varios, por ello cuando Bataille afirma que son tres formas en las que la relación erótica se presenta (erotismo de los cuerpos, de los corazones y el sagrado), afirma también que son formas codependientes una de la otra, toda forma erótica tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, y en esta medida toda forma del erotismo es también sagrada.²¹

A partir de estas formulaciones de la continuidad y discontinuidad se puede dar una explicación al hecho de que el hombre niegue a la naturaleza misma, primordialmente el hombre transforma la naturaleza, esta transformación trae consigo la negación y la afirmación, la negación de la muerte, como si esta negación trajera consigo la posibilidad de revelarse a su discontinuidad, cuando en realidad la hace más profunda, el hombre se quiere afirmar como continuidad racional, negando la violencia radical de la naturaleza

²⁰ A este tenor, podríamos recordar algunos de los textos eróticos de Bataille, por ejemplo *La historia del ojo*, o *Mi madre*, en los cuales el elemento clave es la transgresión, al menos en estas dos narraciones el erotismo no puede desvincularse de aquellos actos que corrompen el orden racional, que enfatizan el exceso de los cuerpos, la locura y la satisfacción a la que conducen aquellos elementos que devienen en elementos sagrados.

²¹ Lo sagrado para Bataille sólo puede entenderse en oposición a lo profano, dado que la sociedad humana no puede entenderse solamente desde el plano de la sociedad trabajadora, se encuentra también en simultaneidad con el mundo de lo profano y de lo sagrado, en donde lo profano corresponde al mundo de las prohibiciones, y lo sagrado a la transgresión, a la festividad y el juego.

representada en la muerte, dirá a este tenor Bataille, “el arrancamiento del ser respecto de la discontinuidad es siempre de lo más violento. Lo más violento para nosotros es la muerte; la cual nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos.”(Bataille, 2008: 21).

El erotismo y la violencia implican la destrucción del ser cerrado de una de las partes, este es lo femenino. Lo femenino en cuanto parte pasiva y receptora de la relación erótica, aparece como la víctima, y la masculina como el sacrificador, haciendo del encuentro erótico un encuentro sagrado, en el que surge una especie de continuidad y unión entre víctima y victimario. ¿Cómo se expresa la relación entre el erotismo y la violencia? Se expresará en lo sagrado y lo profano:

La posesión del ser amado no significa la muerte, antes al contrario; pero la muerte se encuentra en la búsqueda de esa posesión. Si el amante no puede poseer al amado, a veces piensa matarlo; con frecuencia preferiría matarlo a perderlo. En otros casos desea su propia muerte. Lo que está en juego en esa furia es el sentimiento de una posible continuidad vislumbrada en el ser amado. Le parece al amante que sólo el ser amado puede, [...] en este mundo, realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos (Bataille, 2008:25).

La posesión y el deseo de dar muerte son elementos importantes que según Bataille, sólo pueden explicarse a través del impulso pasional, la pasión que marca la unión de los amantes es una pasión con base en el sufrimiento ante la imposibilidad de la continuidad. El amante quiere poseer al amado y ante la imposibilidad de esa posesión dar muerte es la solución, el sacrificio, es la remisión a la violencia dirigida a la individualidad discontinua, es decir, el yo absoluto. En este sentido el deseo de dar muerte viene implicado en la prohibición general de la violencia que recae en el amante mismo. El amado constituye al mismo tiempo un elemento sagrado, en tanto es objeto de la transgresión que implica el erotismo, sólo el amado puede realizar lo que nuestros límites y conciencia prohíben, sólo con el amado puede vislumbrarse la *petite mort*.

De lo anterior se sigue que la relación de la muerte con el erotismo implica la transgresión de la prohibición de la violencia, esto tiene su fundamento en que la muerte tiene sentido para el hombre en tanto que es consciente de ella (al igual que es consciente

de la prohibición) ciertamente, no tenemos experiencia de la muerte misma, podemos percibir el paso que hay de estar vivos a ser un cadáver, es decir, el cadáver se presenta como un objeto angustiante, pues en él se refleja la posibilidad de la muerte propia. La muerte del otro representa para mí la violencia natural que no solamente atañe a un hombre, sino a todos (cfr. Bataille, 2008:48).

Bataille agrega que el erotismo, “es un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. En cierto sentido el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. [...] En el erotismo, YO me pierdo.”(Bataille, 2008: 35). Esta frase puede entenderse retomando a Hegel, pues ambos sostienen que en la relación erótica el yo o el sujeto deja de presentarse como oposición a su objeto, el sujeto se niega en tanto individuo discontinuo, solipsita y aislado, pero se afirma en tanto viviente, haciendo del erotismo la ruptura con la estructura de la prohibición de la violencia connatural, y en este sentido es un «retorno a la naturaleza».

Detrás de este retorno a la naturaleza se encuentra el terreno de la violación y de la transgresión (el mundo de lo sagrado) lo más violento para el hombre es la muerte, la muerte nos arranca sin previo aviso de aquella tendencia a perdurar, a no perecer, la muerte nos arranca del yo. El ser humano no quiere hacerse cargo de la discontinuidad que lo constituye, se niega a aquello que lo niega absolutamente (la muerte), al mismo tiempo la violencia con la que la muerte puede arrancar de su ser al hombre, puede pensarse en varios niveles, en primer lugar, cuando habla de la violencia como muerte, esto remite a la primer muerte que genera vida, la que se hace presente en el encuentro entre ovulo y espermatozoide que tiene como resultado la vida o la continuidad de un ser discontinuo, en un segundo momento la muerte aparece nuevamente e irremediabilmente en todo ser discontinuo. La relación erótica juega con estos distintos niveles en los que la muerte y la vida se oponen pero una no sería posible sin la otra.

Toda relación erótica en tanto experiencia interior, remite a una conjunción entre el placer intenso y la angustia, pues la angustia se manifiesta ante la pérdida del ser, ante la muerte como decadencia de lo vivo y ante lo prohibido. Hay que recordar que el puente entre la prohibición y la transgresión es el placer generado ante la violación de la prohibición, dado que la finalidad de la prohibición es eliminar la violencia natural y sus

consecuencias, entre ellos los impulsos sexuales, pareciera que la prohibición es exterior a nosotros, que viene impuesta desde afuera, no obstante, lo curioso de la prohibición es que esta no adquiere valor sino es ante la transgresión de ella misma, lo que Bataille llama la *experiencia del pecado* en la cual la experiencia interior del hombre sólo puede darse como una conciencia que se sabe desgarrada.²²

Todo erotismo es sagrado en tanto que es objeto de deseo de la transgresión, esto es, el erotismo en su carácter de prohibido desencadena en el hombre el goce de fracturar ese vínculo entre la prohibición y su conciencia, precisamente el salir de sí, dejar de ser yo como conciencia discontinua, sujeta a normas que limitan la vida natural. No existe prohibición que no pueda ser transgredida, y mucho menos prohibición que no se desee transgredir. El elemento del goce ilimitado que genera esa transgresión es la afirmación de un ser que se sabe discontinuo y que desea su continuidad. Un ser que se angustia ante la muerte y la corrupción de su cuerpo, que siente náusea y horror ante el sentimiento de vacío generado por el cadáver de otro hombre, y que ha hecho lo posible para dejar de ver la muerte como el fin de su existencia.

Entonces dirá Bataille justificadamente que el erotismo es la aprobación de la vida hasta la muerte. Sólo yo puedo ser consciente de mi muerte en la misma medida en la que soy consciente de las prohibiciones de la violencia natural y del paso de la vida a la muerte, la vida es aquí superabundancia, no es limitada, da vida y muerte por igual, el hombre quiere limitar a la naturaleza, y en esa limitación va también la de él. El erotismo es transgresión en dos sentidos, el primero de ellos hace de su objeto de placer, la vida misma, es transgresión de la discontinuidad, entendida como negación del sentimiento *de sí* gestado en la interioridad. El segundo sentido es dirigido a la prohibición en general, haciendo del objeto de placer el deseo mismo, el erotismo es una violencia que la razón deja de controlar, una violencia que obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual. El erotismo lleva a los límites del ser, ya sea como placer

²² Cf. *Ibid.* P.43. La conciencia desgarrada de la que habla Bataille viene precisamente de la oposición entre el mundo del trabajo o de la razón, entendido como el terreno de la prohibición y el terreno de la violencia o de la transgresión. Es el mundo del trabajo el que excluye por medio de las prohibiciones la violencia de la reproducción y de la muerte.

angustioso o angustia placentera, el hombre no puede ser inmune a la presencia de la naturaleza, el amor, la reproducción, la vida y la muerte.

*

A lo largo del capítulo primero se ha mostrado que el amor ha sido entendido como una vivencia que en muchos de los casos carece de una lógica propia, que si bien es una forma de intersubjetividad en la cual intervienen múltiples elementos, todos ellos remiten a una forma particular de pensar la relación con el otro, esto es, siempre bajo la concepción ontológica de un yo que concibe al mundo a partir de sí y que lo dota de sentido. Tanto para Platón como para Hegel el amor tiene cabida en cuanto presupone una especie de unidad viviente, en ambas concepciones el amor tiene una utilidad social, pues es la base de la formación de la familia, y esta a su vez es indispensable para la conformación del Estado; aunque Hegel enfatizará el reconocimiento como un elemento indisociable del amor, este siempre remite al hecho de que el amor sólo puede darse entre iguales, dos conciencias que luchan en aquello que se contraponen y superan dicha oposición en el vínculo amoroso.

Lo que podemos resumir en lo que compete a este capítulo puede enumerarse de la siguiente forma: 1) el erotismo busca superar la visión dualista del ser humano, requiere que pensemos al ser humano como un ser que está íntimamente ligado a su corporalidad, lo cual busca reincorporar al análisis el papel de la sensibilidad en la constitución de la subjetividad; 2) el erotismo no nos remite a una degradación, tampoco se reduce a una especie de idealización del espíritu del amado, esto quiere decir que el erotismo no es hacer del cuerpo del amado un objeto, pero tampoco busca desapegarse de la parte voluptuosa; 3) el erotismo no es fusión ni anulación de la dualidad, su esencia es conservar la alteridad, no es tampoco lucha por el reconocimiento ni fetichismo del amado. 4) El erotismo guarda un estrecho vínculo con la muerte.

Es claro que las relaciones que establecemos con los demás no son siempre óptimas, no siempre actuamos éticamente, ni amamos a nuestro prójimo, nuestra existencia no es perfecta y por el contrario las relaciones humanas son complejas, violentas, dolorosas y en algunos momentos absurdas, pero es necesario notar en esa complejidad la posibilidad de recuperar elementos básicos a la hora de pensar el cómo debemos actuar con los otros, y

más aún tratar de entender qué hay de importante en la forma más natural de dichas relaciones, me refiero a los elementos vivos, aquellos que nos muestran no como seres eminentemente racionales, sino como seres humanos. Dicho esto, la filosofía de Levinas nos mostrará una propuesta alternativa, su pensamiento no pretende ser ya, en su fundamento pensamiento del ser, sino del existente que encarna ese ser.

CAPÍTULO II EROTISMO Y ALTERIDAD

§ 4. Las formas de la alteridad: muerte, mundo y otredad

Hemos dado cuenta en el capítulo anterior de la importancia que tiene el amor dentro de las relaciones intersubjetivas y, a partir de las diversas posturas filosóficas analizadas también se han logrado explicar algunas características de la propuesta filosófica occidental en torno al erotismo; con ello se consiguió una apertura conceptual que permitió el diálogo constante con la formulación del erotismo de Levinas que aunque no ha sido exhaustiva, nos ha mostrado los puntos en común y en disenso sobre el tema, preparándonos para el análisis puntual en torno al erotismo.

El análisis previo también nos mostró una diferencia importante en cuanto al uso del término erotismo, ya que en las propuestas analizadas hay una constante necesidad de permanecer en una postura dualista (cuerpo-alma, sensibilidad-razón, etc.) en lo concerniente a lo humano y, esto trae como consecuencia dos formas de entender el fenómeno amoroso, por un lado, dentro de la propuesta platónica la superioridad del alma frente al cuerpo tiene como consecuencia la distinción entre un amor auténtico frente al *eros* voluptuoso o vulgar; este amor auténtico e incluso filial del que nos habla Platón es una noción bastante idealizada del amor, que sigue apelando a una unidad preexistente de ser. Por el otro lado, Hegel trata de superar esta dualidad con su propuesta que, no obstante, cae en otro tipo de error, el de la lucha por el reconocimiento, una tensión en la cual el amante se enfrenta al amado hasta obtenerse como autoconciencia.

Para la propuesta de Levinas, ya no es posible fragmentar al hombre entre cuerpo y espíritu, sensibilidad y razón, etc., por el contrario, lo fundamental es demostrar que para sostener la idea de erotismo como trascendencia es necesario situar al hombre como subjetividad encarnada. En la propuesta levinasiana el erotismo tiene sentido en tanto aceptemos dos puntos, el primero, la idea de evasión (de la cual hablaremos enseguida), que supone la idea del hombre como sujeto encarnado, esto es, retomar el cuerpo como el elemento que remite a la existencia concreta y, el segundo, la irreductibilidad del otro.

Así pues, el erotismo significará la ruptura del solipsismo inherente a la individuación del sujeto y con ello a la afirmación de que el sujeto en tanto encarnado no se da sin mundo y, es en el mundo en donde se encuentra con el Otro, con lo que es diferente a sí Mismo, aquello que le permite al sujeto, en tanto subjetividad encarnada salir de sí, evadirse y dirá Levinas “salvarse” mediante la dimensión social y comunicativa.

Lo Otro que aparece en la relación erótica y posteriormente en la ética, en su forma de darse, digámoslo de algún modo, *no se da*, en otros términos, el cuerpo del otro que aparece en la relación erótica no es meramente un fenómeno, sino que la corporalidad del otro manifiesta algo más que un cuerpo-objeto, el otro en el erotismo es *sentido*, pero este sentir no muestra sólo un cuerpo, de algún modo en la caricia erótica no se toca solamente algo diferente de sí, sino que se vincula a otro en una auténtica trascendencia; por tanto, dicho encuentro se sitúa en un terreno ambiguo, ya que se es susceptible a la presencia del otro, lo necesito, pero también extraordinariamente gozoso, dichoso de la satisfacción que provoca ese encuentro, el otro es “objeto” de mi deseo, pero nunca un objeto que pueda ser reducido a una cosa que tomo para mi satisfacción plena. Más adelante podremos observar como esta ambigüedad del amor se convierte en equivocidad dentro del pensamiento de Levinas.

El análisis del erotismo requiere aclarar puntualmente varios elementos, el primer punto será, cómo es que Levinas llega postular la idea del erotismo como relación con la alteridad ¿A qué necesidad responde esta postulación de lo erótico? Partiremos del análisis que Levinas hace de la constitución del hombre como existente y la relación que esto guarda con dos temas fundamentales, el primero de ellos, anunciado por el mismo Levinas en *Le temps et l'autre*: “mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás” (Levinas, 1993:77), esto nos llevará a la cuestión del tiempo como elemento clave para entender la intersubjetividad.

Levinas expondrá detalladamente en *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre* la relación que existe entre el sujeto y el tiempo y, elaborará un análisis de cómo ese existente se apropia de su existencia, y con dicha apropiación viene dada también la soledad y la libertad del comienzo como categorías ontológicas. Trataremos de dar cuenta a partir de los análisis de Levinas cómo es que se da la individuación misma del sujeto en

tanto corporalidad y para ello nos remontaremos a la explicación del presente entendido como origen del existente. Esto nos permitirá dar cuenta del segundo tema de vital importancia, que será la evasión o salida del ser.

De acuerdo con la propuesta levinasiana, el existente (el hombre) se encuentra vinculado a su existir de tal manera que está encadenado a sí mismo y, este encadenamiento no se rompe como lo expuso Platón en la alegoría de la caverna por medio del conocimiento, sino, que será mediante la relación con el otro, es decir, en la relación social donde el hombre supera su soledad y su encadenamiento a sí mismo, pero no por el hecho de estar con “otros yo”, sino porque la auténtica relación con el otro es una ruptura con el egoísmo y soledad del sí Mismo. Dado que todo hombre existe no solamente como conciencia o como mero cuerpo natural, sino como “ser encarnado”, afirmaremos que no hay cabida para las polarizaciones cuerpo-alma, por ello para Levinas toda la filosofía intelectualista (tanto empirista como racionalista) se encontraba en un error, pues buscaba conocer al hombre., pero sólo se preocupaba por conceptualizarlo dejando de lado la facticidad de su existencia y su sentido (cfr. Díez Cuesta, 1998:36).

Levinas asume que la conciencia surge como identidad que viene dada por la constitución misma del existente, pues, cada sujeto se encuentra vinculado a sí mismo, el cuerpo que encarna el sujeto es principio de individuación, pero sobre todo, es aquello que le permite estimarse como un ser inmerso en la existencia que requiere evadirse a sí mismo, es decir, ir más allá de su referente de identidad para lograr su constitución como subjetividad; en otros términos, al hombre no le basta con postularse frente al mundo como conciencia que conoce *algo*, que siendo externo a la conciencia, sigue remitiéndose a ella para ser dotado de sentido, sino que requiere del otro para asumir su papel en la existencia, no sólo como conciencia que en su dar sentido al mundo se muestra siempre como intencionalidad, sino tomar en cuenta también los elementos en los que la conciencia se muestra como pasividad.

Por tanto, Levinas se percatará que el existente lleva en sí mismo la posibilidad de salir de sí, esto es, *la necesidad de evasión*, como un rechazo a la soledad que caracteriza su existir, ir más allá de la identidad que guarda consigo mismo en tanto existente, y esto será posibilitado, entre otras cosas por su corporalidad. Podremos señalar tres formas en las que

se da esa evasión, la primera de ellas es la muerte, la segunda, el mundo y finalmente el erotismo, aunque como veremos todas ellas serán superadas en la propuesta ética. Estas tres formas de trascendencia se sustentan en una misma idea: se sostienen en la irreductibilidad de la experiencia al pensamiento o como inadecuación de la conciencia; tanto el erotismo como la muerte ponen un freno a la intencionalidad, pues implican el encuentro con aquello que no puede ser anticipado, ni conocido, no puede ser producto de la actividad de la conciencia. La muerte en tanto que es algo que nunca le acontece al sujeto, no es una vivencia que pueda constituirse para luego ser retenida o pro-tenida una vez que haya acontecido, ella marca un límite ya que en realidad la muerte nunca la experimentamos.

Dicho lo anterior anunciaremos el orden de las ideas que serán expuestas, la primera será el análisis de la relación entre existente y existencia, para dar cuenta de la relación que esto tiene con el tiempo, el presente y la soledad, retomando sólo algunos puntos de la fenomenología husserliana y heideggeriana; se analizará la necesidad de evasión y las formas de la alteridad antes mencionadas, desarrollando los conceptos de temporalidad y muerte. En un segundo momento analizaremos el deseo y la necesidad como formas en las que la subjetividad se relaciona con el mundo como nutrimento, mostrando con ello dos formas de trascendencia, que sin embargo, retornan a la intencionalidad y por tanto no nos muestran una trascendencia auténtica. Finalmente, expondremos el tema de la alteridad manifiesta en el otro. Otro que será particularmente lo femenino y que nos llevará al tema de lo erótico como relación con la alteridad, es decir, relación con lo femenino.

*

¿Qué nos ofrece el análisis levinasiano en torno al existente? Levinas, ciertamente se encuentra preocupado por el hombre en su concreción, aquel que vive su existencia antes de hacerla producto de la reflexión, el hombre que da cuenta de su vida, precisamente experimentando los placeres, los sufrimientos y el esfuerzo de estar viviendo en *carne propria* la vida misma; este existente podría ser cualquiera, sin embargo, cada uno lo encarna a su modo y da cuenta de él de múltiples formas. Por tanto, el análisis en torno al existente nos manifestará aquellas condiciones previas al sujeto encarnado, lo cual implicará remontarnos a los elementos primigenios del instante de la existencia y con ello

del existente mismo, pero no para detenernos ahí, sino para dar cuenta de las consecuencias que de ello se siguen en el plano de la vida concreta.

Levinas afirma que, “El existir es la acción misma de *ser* que no puede expresarse con ningún sustantivo, pues es verbo. No esta nunca adherido a un objeto que es, y por ello lo denominamos anónimo. Tal existir es precisamente ausencia de todo sí-mismo” (Levinas, 1993:86). Este existir impersonal se relaciona con la noción de eternidad, pues del mismo modo el existir que carece de principio, carece también de fin, sólo los existentes tienen un comienzo y un fin, así pues “El existir sin existente que llamo *hay* es el lugar en el que se va a producir la hipóstasis” (cfr. Levinas, 1993:86), pero debemos aclarar que la distinción entre existir y existente no implica que existan de manera independiente existir y existencia, esto es, el existente no aparece o es arrojado a una existencia independiente de él, sino que, porque hay existente es posible hablar del existir.

Con la introducción del párrafo anterior daremos cuenta de la noción de “existir” que es propiamente una formulación que Levinas hace partiendo de la diferencia ontológica entre “ser” y “ente” que Heidegger había propuesto años antes. Aunque, por cuestión de espacio no será abordada la propuesta heideggeriana a profundidad, es necesario recoger algunos elementos básicos con respecto a dicha distinción, pues, será retomada por Levinas y reinterpretada como el “existir” y “existente”²³. ¿Qué debemos recuperar con respecto a la diferencia ontológica que había propuesto Heidegger y que Levinas analiza? Levinas menciona que uno de los aciertos más importantes de Heidegger es haber traído a discusión nuevamente la noción de ser en tanto verbo y su relación con el tiempo, y con ello la idea de que el ser no es un ente, no es un sustantivo del cual podamos responder a la pregunta ¿Qué es el ser? sin embargo, podemos señalar que en el modo del preguntar viene dada la posibilidad de la respuesta, para Heidegger hay dos preguntas que surgen de la diferencia ontológica, la primera de ellas, la pregunta que interroga por el ser, y la segunda, la que interroga por el sentido del ser (cfr. Heidegger, 1974:) Podríamos agregar que el ser del ente es el objeto de la ontología y los entes lo son de los análisis ónticos.

²³ Afirma Levinas en las primeras líneas de *El tiempo y el Otro* “Volvamos una vez más a Heidegger. Es conocida su distinción [...] entre *Sein* y *Seiendes*, ser y ente, aunque por razones de eufonía prefiero traducir por *existir* y *existente*, sin prestarles a estos términos un sentido específicamente existencialista. Heidegger distingue los sujetos y los objetos—los seres que son, los existentes—de su acción de ser en cuanto tal.” (Levinas, 1993:82).

La pregunta que interroga por el sentido del ser, es, la que de acuerdo con Heidegger, sólo es posible responder a partir del horizonte temporal, así, la comprensión del ser en cuanto tal, exigirá no pretender determinar al ser (como si se tratase de un ente) sino más bien, el sentido que éste tiene para el ente que puede reflexionar sobre esa misma pregunta (que busca develar el sentido del ser), este ente será desde luego el *Dasein* que se mueve en dicho horizonte temporal (cfr. Heidegger, 1974 :30) y por tanto nos permitirá afirmar que, “la comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana” (Levinas: 1967: 98), con esto Levinas expresará su admiración por el trabajo heideggeriano que logró situar el problema del ser en el terreno de lo humano, pues “Para Heidegger, la comprensión del ser no es acto puramente teórico, sino un acontecimiento fundamental donde todo su destino se pone a prueba” (Cfr. Díez Cuesta, 1998:35).

De manera similar, para Levinas, “el ser es sin respuesta” pues al igual que Heidegger aceptará que el ser no es un sustantivo del cual pueda predicarse algo, el ser es anónimo, carece de determinaciones, pues no es ente alguno, y unas líneas más adelante continúa, “La pregunta es la manifestación misma de la relación con el ser” (Levinas, 2000:25), Levinas, aceptará que el existir no puede ser comprendido aisladamente del existente que lo encarna, de él no es posible decir nada, preguntamos por el ser porque nos es desconocido, no obstante estamos vinculados a él. Tampoco será posible hacer del existir un análisis reflexivo inmediato, nos las vemos con el existir, existiendo, y esto es lo que se considera fundamental, previo a la reflexión se encuentra el hecho mismo de estar existiendo, *se es, se asume la existencia ya existiendo* (cfr. Levinas, 2000:24, énfasis mío). Sin embargo, cabe mencionar que la admiración de Levinas por Heidegger se ve interrumpida a partir de la incorporación del filósofo alemán a las políticas nazis, lo cual llevará a Levinas a poner en cuestión algunos de los supuestos básicos de Heidegger, tales como la primacía del ser y de la ontología (cfr. Díez Cuesta, 1998: 37).

Con el contraste hecho hasta aquí podemos afirmar que Levinas sigue parte de la argumentación heideggeriana, no obstante, diferirá con respecto al tipo de **relación** que hay entre el ser o existir y el existente, esto es, entre el hombre y su existencia. Partiremos del hecho de que el existente está ya inscrito en el ser, esto implica que la relación entre existir y existente no enlaza dos términos independientes, por el contrario la existencia y el

existente han hecho ya un vínculo indisoluble en el cual, lo verdaderamente preocupante no es la muerte que aguarda como futuro inevitable al existente, sino, el hecho de encontrarse arraigado en el ser, en la lucha constante por la vida, en el esfuerzo que a diario implica estar viviendo. El existente es un ser que carga con el peso mismo de su existir, para Levinas, el “horror del ser” es mayor a la angustia por la muerte heideggeriana, pues finalmente la muerte no la vivimos, frente a ella nada podemos. Aclara Escobar “Para Levinas, en cambio, el acontecimiento de la muerte no se puede plantear sin comprender el fenómeno del nacimiento, pues la muerte antes de ser *imposibilidad de la posibilidad*, necesita del *nacimiento del sujeto de esas posibilidades*” (Escobar, 2014: 113), se pregunta Levinas: “¿No tiene el ser en su positividad misma algún mal de fondo? ¿No es tan original la angustia ante el ser –el horror del ser –como la angustia ante la muerte? ¿No es tan original el miedo de ser como el miedo por el ser?” (Levinas, 2000: 19).

Por tanto, la propuesta filosófica de Levinas no se centrará en develar el sentido del ser en función de la muerte o la nada que se muestran como fin de dicha existencia, o interrogar al ente para develar el sentido oculto del ser, sino que, centrará su análisis en las condiciones que nos permiten hablar del surgimiento del existente en tanto subjetividad encarnada; Levinas no buscará explicar la subjetividad en términos gnoseológicos u ontológicos, intento que ha sido constantemente reproducido por la ontología clásica, y recuperado desde luego por Husserl y Heidegger, en donde, para el primero, el objetivo principal es conocer los elementos *a priori* o las esencias de los diferentes dominios de lo real, en tanto *ciencia eidética*; en torno a la propuesta heideggeriana, Levinas, tampoco se centrará en cómo el hombre enfrenta y asume la angustia ante la muerte, ya que para él, el verdadero desafío se da en la existencia, no por el hecho de ser finitos, sino porque la vida concreta por sí misma ya presenta sus propias dificultades, para el ser humano la vida implica un esfuerzo y un trabajo constante en la construcción de la misma, y en ella se gesta la posibilidad de evasión; enfatiza nuestro autor con respecto a la actitud que el hombre genera frente a su existencia:

Ya en lo que se llama la lucha por la vida, más allá de las cosas capaces de satisfacer nuestras necesidades, que esta lucha pretende conquistar, está el objetivo de la existencia misma, de la existencia pura y simple, la posibilidad de que la existencia pura y simple se convierta en un objetivo (Levinas, 2000: 26).

La existencia es el objetivo mismo, y con ello no se habla solamente de la satisfacción de las necesidades básicas, el esfuerzo por vivir es, el esfuerzo por vivir fuera del egoísmo que nos viene dado ontológicamente. Esta afirmación, quizá pueda ser un tanto precipitada, pero será demostrada más adelante, el existente se constituye no por el hecho de estar inscrito en la existencia, sino por la posibilidad de trascendencia que hay en él mismo, la relación con el otro es la forma en la que nos trascendemos, es un ir más allá de nosotros mismos, y con ello ir más allá del ser y sus categorías, es entonces, buscar el bien²⁴.

Afirmaremos que la lucha del existente se expresa en dos formas, la primera de ellas, con respecto al cuidado que el existente se debe a sí mismo y la prolongación de su existencia, ésta es egológica, la segunda, con respecto a la necesidad de evasión de él mismo, es decir, erótica y ética. El situarse en el ser no es simple, pues implica algo que Levinas ha designado como *hipóstasis*²⁵. La hipóstasis será el instante clave en el que el existente se apropia de la existencia, es la ruptura con la existencia anónima; siguiendo la argumentación que Julia Urabayen hace al respecto se puede afirmar que Levinas no intenta descubrir ese ser impersonal aislado del existente, sino que pretende, aproximarse a la idea del ser en general en su impersonalidad, para analizar la noción del presente como el momento de la hipostasis en la que un ser, un sujeto, un existente surge (cfr. Urabayen, 2003:754).

¿Cómo podríamos acercarnos al existir sin existente? Levinas introducirá la idea del ser en general o el “Hay” que engloba en sí mismo el ser y la nada, no habiendo algo fuera de él, el “Hay” se distingue del “*Es gibt*” heideggeriano en la medida en que para este

²⁴ Derrida afirma en *Violencia y Metafísica* “Todos los ensayos agrupados en 1947 bajo el título: *De la existencia al existente* se situarán bajo el signo de «la fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del Ser» [...] En 1947, a este movimiento que no es teológico, que no es trascendencia hacia una existencia superior, Levinas lo llama «ex -cedencia». Apoyándose en el ser, la «ex -cedencia» es una «salida del ser y de las categorías que lo describen» (Derrida, 2012:116). La idea del *epékeina tes ousías*, que sitúa el Bien más allá de las esencias, le da a Levinas la posibilidad de denunciar la prioridad que tiene el Bien y por tanto la ética, frente a la fenomenología y metafísica entendida como ontología, es decir, ciencia de los principios de lo que es en tanto que es. Para Levinas *epékeina tes ousías* no apunta a un análisis en donde el pensamiento entendido como luz revele su correspondencia con el ser, para Levinas el Bien significa generosidad y fecundidad.

²⁵ Para aclarar un poco más este concepto resume Levinas: “hemos recuperado el término hipóstasis que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva, significa la suspensión del *hay* anónimo [...] surgimiento del ente” (Levinas, 2011:113).

último este ser impersonal implica abundancia, mientras que para Levinas el “Hay” se manifiesta como la total neutralidad, impersonal, y en este sentido, inhumanidad como ausencia de sujeto. El ser impersonal se presenta como lo totalmente deshumanizado, es sólo en el momento de la hipóstasis en la que hay cabida para el ser encarnado, la existencia en conjunto con el existente, esto es, la posibilidad de un sí Mismo. Sostiene Urabayen que para Levinas esta neutralidad del “Hay” se acaba con la hipostasis, entendida como la apropiación de la existencia, que sólo puede ser superada en la relación con el otro y la temporalidad que se hace posible al realizar la inversión entre el ser y los seres (cfr. Urabayen, 2003:753).

El instante de la hipóstasis, es el punto de conexión entre la generalidad (*el Hay*) y la individuación de un ente, dicho de otro modo, la aparición del ente en la existencia; así pues, el instante se manifestará como presente, no solamente como un comienzo dentro de una secuencia temporal, pues esto traería la idea de un tiempo que existe independientemente del existente, el instante es posicionamiento en la existencia, “es el hecho de ponerse en el suelo, en este aquí inalienable que es la base. Y que permite dar cuenta de la sustancialidad y espiritualidad del sujeto” (Levinas, 2000:134). Sostendrá Alberto Sucasas “El instante deviene «esquema ontológico», proto-acto en virtud del cual el anonimato ontológico es quebrado por la aparición de un existente personal” (Sucasas Peón, 1998:39), en otros términos, la aparición de la conciencia como vigilia y el poder de dormir, significa la desaparición del insomnio, es un romper con la indeterminación, el paso a la subjetividad implica una negación de la cosa en su generalidad para pasar a la conformación del sujeto que limita y que se afirma frente al mundo, marcando la diferencia entre el sujeto de esa actividad y el objeto.

Pensar en la hipóstasis requiere un arduo trabajo, sin embargo, Levinas hace un contraste interesante para explicar la conciencia y el inconsciente, elementos fundamentales para comprender la hipostasis misma. Como he mencionado antes, Levinas señala, que podemos asimilar la vigilia con la conciencia y el sueño con el inconsciente, pero, no se trata de pensar estos elementos como opuestos, sino en la posibilidad que engendra su movimiento dialectico; el sueño de alguna forma nos *vence* y dormimos, el sueño es una participación en la vida por medio de la no-participación, dormir es suspender la actividad

sin dejar de estar ahí, nos abandonamos al sueño: “Este abandonarse a la base, que ofrece al mismo tiempo un refugio, es lo que constituye el sueño, por medio del cual el ser, sin destruirse, permanece en suspenso” (Levinas, 2011:96).

Ahora bien, la conciencia es la constante vigilia, es acto, un estar despierto, pero cabría destacar que la conciencia no se da como impersonalidad, si retomamos el argumento de Descartes en la *segunda meditación*, éste no llega a la afirmación de “hay pensamiento”, sino al “soy una sustancia pensante” al “Yo existo”, esto señala ya una cuestión fundamental, la personalización del yo. La conciencia no se da como impersonalidad, sino como ruptura con ese anonimato del ser, ella marca perfectamente un aquí, “la localización de la conciencia es la subjetivación del sujeto” (Levinas, 2000:95). En consecuencia, si la conciencia es acto y un estar en vigilia, el sueño nos mostrará por el contrario la posibilidad de salir de esa vigilia, es decir, en este salir de la vigilia se muestra al mismo tiempo la posibilidad de que la conciencia sin dejar de ser, se muestre como pasividad, un descanso ante este constante trabajo que representa el estar existiendo, la actividad (intencionalidad) de la conciencia puede permanecer en suspenso, y sin embargo, seguimos ahí, ocupando un lugar, habitando en alguna forma una morada íntima.

La hipótesis como apropiación del existir por el existente, nos ha traído a cuenta la idea misma del instante como comienzo del existente; Levinas al realizar el análisis correspondiente al instante señala que este nos permite remontarnos a la problemática de la soledad y el cuerpo, pues, la hipótesis es el instante en el cual el existente se hace uno con su existencia, formando la unidad consigo mismo, y es en esta unidad donde comienza el verdadero drama del existir, pues, viene implicada también la soledad del existente (cfr. Levinas, 2000: 104). El existir, como afirmará más adelante nuestro pensador, es un elemento intransitivo, está arraigado en nuestro ser, no al modo de un contenido de conciencia, sino como un modo de ser, el existir es un estar situado en la existencia misma, ocupar un lugar, ciertamente nadie puede existir por mí, el cuerpo que se encarna es intransferible, tal como la existencia, por tanto:

Actuar es asumir un presente. Lo cual no equivale a repetir que lo presente es lo actual, sino que el presente es, en el rumor anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto que está en lucha constante con esta existencia, que está en relación con ella que la asume. El acto es esta asunción (Levinas, 2000:41).

Si como hemos mencionado ya, actuar es asumir el presente y, éste a su vez es la aparición de un sujeto o en otros términos de la conciencia situada de sí mismo, entonces, la conciencia puede entenderse también como acto soberano, esto es, *poder* del sujeto frente a su existencia como horizonte de su actualidad y de sus posibilidades, en este sentido, podemos entender porque la vida se expresa en términos de trabajo y esfuerzo, si afirmamos que el ser conscientes de la existencia es aquello que posibilita tomar acción frente a ella, y que la *conciencia es una ruptura* de la vigilia anónima del *hay*, entonces, la aparición del Yo constituye ya la hipostasis que remite a la situación en la cual el existente se adueña del existir, el existente cobra poder sobre este atributo que es su existencia, ya no es la existencia dueña del existente, lo cual implica que la existencia no es un polo independiente en el cual el existente es arrojado, sino más bien, se desea señalar la insuperable unidad del acto de existir y el existente. Por tanto, esta apropiación del existir implica, identidad, poder, libertad, y también soledad, en tanto unidad consigo mismo (el sujeto encerrado en sí mismo, en su intimidad).

“Soy en soledad”²⁶ anuncia Levinas, el existente, ciertamente, es como una mónada²⁷, cuyo existir es algo sin relación, pues de lo contrario, afirmar la relación supondría que la existencia es independiente de un existente que la encarna, pero como hemos tratado de señalar, no es posible atribuir a la existencia algo, dado que ella sólo es acto puro, y es gracias a la hipostasis que ese *hay* anónimo es encarnado por un existente

²⁶ Alberto Sucasas, en su artículo, *La subjetividad Hipóstasis y Gozo*, sintetiza de una manera muy clara el argumento por el cual se explica la soledad inherente a la hipostasis del sujeto, sostiene: “El espacio egológico es el de una identidad radical (hipóstasis=identificación): el yo existe a partir de sí mismo (discontinuidad del instante; comienzo) y sólo sale de sí para reencontrar su punto de partida (torsión del instante sobre sí mismo). Esa auto-referencia o identificación clausuran el espacio monádico, constituyendo un Mismo soberano que excluye cualquier alteridad exterior (Sucasas, 1998: 40).

²⁷ Resulta rastrear estas ideas en las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl en donde sostiene “El ego mismo es existente para sí mismo en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción*” (Husserl, :120), agregando además que “Lo específicamente propio como ego, mi ser concreto como «mónada» puramente en mí mismo y para mí mismo, en la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno [...] (Husserl, :154).

(cfr. Levinas, 1993: 80-81). Aproximarnos al tema de la soledad supone entonces esa unidad que el existente manifiesta con su existencia, la soledad no se refiere a la ausencia de otros, ni tampoco a un estado de ánimo surgido del abandono empírico, o en donde uno decide aislarse voluntariamente del bullicio refugiándose en el silencio de una habitación; la soledad es para Levinas el componente ontológico del existente encarnado, efecto necesario de la materialidad, y de la libertad del comienzo pues:

El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también virilidad, orgullo y soberanía (Levinas, 1993: 92).

La soledad es, entonces, una consecuencia de la unidad entre existencia y existente, incluso si se pensase en los términos de Descartes, el *ego cogito* es un yo solitario que sólo puede estar cierto de una cosa, esto es, de su existencia en función de su acto de pensar, sin embargo, esta certeza de la que habla Descartes sólo puede fundamentarse en la idea del presente y por ello su vínculo con la soledad (cfr. Levinas, 2000: 112). La superación de la soledad inherente al hecho de existir sólo puede darse en la experimentación del principio mismo que vincula al existente con su existencia, es decir, en la hipóstasis, como aparición del sujeto en el *hay*, y con ello se muestra también la necesidad de la evasión.

En resumen, la existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto del existente que la encarna, es el horizonte de posibilidad y por tanto el ámbito en el que nos las vemos con nosotros mismos y secundariamente con el mundo, sostiene Levinas que ante el absurdo del mundo, ante la ruptura con la cotidianidad, no encontramos el «yo puro» o la muerte, nos topamos con la existencia misma. La existencia como se ha venido analizando es un estar *situado-en* el existir, y esto es ocupar un lugar, no es un sentido ideal, sino como materialidad, es decir, como cuerpo: “La existencia carece de simplicidad. El yo posee un sí mismo, donde no sólo se refleja, sino con el que tiene que habérselas como un compañero o con una pareja, relación que se llama intimidad” (Levinas, 2000: 32).

Nuestro análisis nos ha traído al concepto de evasión en donde la pregunta principal es ¿Qué es lo que Levinas se propone cuando afirma la necesidad de salir del ser? El ser es,

una afirmación que sólo se da como una reiteración de identidad, la cual viene dada como una expresión de la suficiencia del hecho de ser cuyo carácter absoluto y definitivo difícilmente puede ponerse en cuestión, así el ser, no requiere de nada más para afirmarse (cfr. Levinas, 2000:56), sin embargo ¿Es el ser perfecto? Como hemos mostrado el *hay* entendido como el ser en su neutralidad y anonimato, está ya inscrito en lo absoluto y si es posible afirmarlo, es perfecto en tanto autosuficiente (cfr. Levinas, 2000:62). Por otro lado, al existente no se le presenta como algo liviano, por el contrario el ser pesa y se revela como brutalidad, la necesidad de evasión viene dada por el hecho de estar clavados en la existencia, el sufrimiento mismo está hecho de una imposibilidad de interrumpir el ser; si la muerte se define como la imposibilidad de toda posibilidad, el hecho de estar clavado en el ser lo definiríamos como la imposibilidad de la imposibilidad.

Levinas nos hablará del cansancio y la pereza, como la manifestación del esfuerzo que implica cargar con la existencia y los define como contenidos de conciencia, tales como los pensamientos, sentimientos y voliciones, contenidos propiamente dados a la reflexión y no simples acontecimientos dados en la existencia, ellos anuncian un advenimiento de la conciencia, en otras palabras, el cansancio y la pereza son elementos que anticipan la *evasión al esfuerzo* que implica el existir; el cansancio y la pereza son previos, o bien simultáneos a una toma de conciencia, que implicará la *necesidad de salir del ser*, esto no es un abandono del existir o una huida hacia la muerte, sino al modo de Camus un darse cuenta del esfuerzo que implica la existencia misma, si no hay esfuerzo no es posible hablar de cansancio o de sufrimiento, y el esfuerzo aquí es el hecho mismo de estar existiendo.

La evasión se sustenta en la posibilidad del sueño, que como hemos analizado no es un abandono total del existir, sino la posibilidad del descanso o la suspensión de la actividad sin dejar de estar ahí. “El esfuerzo se levanta a partir del cansancio y recae sobre este. Lo que se llama la atención del esfuerzo está hecho de esta dualidad de impulso y de cansancio” (Levinas, 2000:37). El esfuerzo es por tanto un acontecimiento que implica la superación no absoluta del cansancio frente al impulso, si bien se ha dicho ya que el instante constituye la actualidad de la existencia como presente, entonces el esfuerzo se da

en un horizonte temporal que implica el presente y la duración como continuidad, actuar es asumir un presente y por tanto asumir la existencia.

Sostiene Julia Urabayen en este tenor, que “la evasión es posible porque el ser humano contiene en sí el movimiento de salida de sí mismo, no es un ser cerrado en sí” (Urabayen, 2000: 746). Dentro del existente viene dada también la posibilidad de la “suspensión” de dicha condición solitaria, el hombre puede evadirse a sí mismo y con ello lograr la trascendencia, una trascendencia que no se basará en la superación del cuerpo mediante la elevación del pensamiento, esto quiere decir que, la posibilidad de la trascendencia no se da en el ámbito gnoseológico ni epistemológico, sino por medio del cuerpo, por medio de la receptividad, de aquello que no podemos anticipar, la posibilidad de la trascendencia se encuentra en el Otro.

Luego, si aceptamos que a pesar de la autosuficiencia del ser, esto es, aquello que posibilita su carácter absoluto y en alguna medida perfecto e idéntico, no es posible aceptar que esta suficiencia sea total para el existente que lo encarna, veamos que Levinas sostiene que “En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparecen en forma de sufrimiento e invita a la evasión”, segundo, la evasión es la necesidad de salir de uno mismo “*de romper con el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*” (Levinas: 2000:60 cursivas del autor). Pero la pregunta que se levanta ante estas afirmaciones es, ¿cómo es posible llevar a cabo esta evasión? ¿Cómo el existente puede salir de sí, sin dejar de ser? ¿Sería la muerte la salida del ser?

La muerte significa para Levinas el desmantelamiento de toda estructura de poder y dominación. Ante la muerte el sujeto queda inerme, no hay experiencia de la muerte en tanto la intencionalidad del sujeto nada puede frente al misterio que representa la muerte; pero lo terrible de la muerte no es que muera yo, sino la muerte del otro, ya que es en la muerte del otro en la que se puede experimentar el sufrimiento, no solamente por el vínculo que nos une con el otro, sino porque en el sufrimiento viene expresada la cercanía de la muerte misma. Lo terrible es que la muerte no es la mera nada, según Levinas no es *posible* morir, no es algo que recaiga en el poder del sujeto, tampoco es posible formular la muerte como algo temporal, la muerte es anacrónica, futuro que nunca ocurrirá en un

presente, nunca a un yo, la muerte libera del peso del instante, pero también de la temporalidad, y con ello la posibilidad de la evasión queda anulada.

“La incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio” (Levinas, 1993:110).

La muerte es relación con el misterio, pero esta sólo puede ser entendida a la luz del vínculo que tiene con la posibilidad de la “experiencia de la pasividad”, pero, no sería esto una contradicción si aceptamos que toda experiencia implica intencionalidad del sujeto, ¿cómo podría el sujeto relacionarse con algo incomprensible? ¿Será que la muerte de alguna manera “señala” una forma diferente de relación, una en la que la subjetividad se muestra como pasividad? La muerte que le *sobreviene* al sujeto es algo en lo que el sujeto deja de ser sujeto, no es posible tener una experiencia de ella, sin embargo, queda un elemento muy importante que he mencionado ya, el sufrimiento como una forma en la que la muerte se anuncia, y será un punto determinante para entender cómo funciona esta experiencia de la pasividad.

De acuerdo con Levinas “en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar expuesto al ser” (Levinas: 1993: 109-110), en el sufrimiento, más que en la muerte misma es en donde podemos dar cuenta de la imposibilidad que tiene el sujeto de comprender algo que se muestra como un futuro inevitable, y a eso me refiero con la afirmación de que el sujeto deja de ser sujeto, él no es libre frente a la muerte, pues la muerte nunca sobreviene a un presente y en este sentido, no es posible captación alguna de esta, es la verdadera imposibilidad y por ello ausencia de refugio ya no hay intencionalidad que vuelva a su origen, y en esto se fundamenta la experiencia de la pasividad. Por ahora dejaremos este punto para explorar otras vías, teniendo en cuenta que será recuperado más adelante.

¿Qué otra vía tenemos para señalar la evasión? debemos recordar que el sujeto en tanto mismidad es responsable de sí, esta responsabilidad se traduce también como un cuidado del ser que encarnamos, en otros términos, el sujeto está ocupado consigo mismo. “Las relaciones ontológicas no son vínculos desencarnados. La relación entre el Yo y el Sí

Mismo no es una reflexión inofensiva sobre el espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre” (Levinas, 1993: 94). Si la materialidad del hombre es manifestación misma del vínculo que lo une consigo mismo, entonces, la posibilidad de la evasión en tanto inscrita en el sujeto se encuentra manifestada en el cuerpo. Y así, nuestro análisis no se desligará de las manifestaciones de la corporalidad y las distintas relaciones que posibilita, entre ellas designaremos la relación con el mundo en donde la necesidad y el deseo manifestaran una “aparente” evasión, pues la relación que tenemos con el mundo se da en tanto multiplicidad de objetos que finalmente terminan siendo absorbidos por el sujeto, y desde luego hablaremos de la relación con el Otro, pues es mediante ella que podemos situar la salida del sujeto de sí mismo, en la primera, hablaremos de una salida que retorna a su lugar de origen, y en la relación con el Otro vislumbraremos la salida sin retorno de sí mismo, y en estos términos es como explicaremos la posibilidad de la evasión.

La corporalidad del sujeto sin duda remite al campo de la vida concreta, en donde, lejos de ser vista sólo como el plano de las apariencias, el plano del error e incluso de la caída, la vida concreta nos remite a la *facticidad* del existente, a las pre-ocupaciones del existente; pero ¿qué son estas preocupaciones materiales del sujeto? ¿No son acaso meras banalidades como expresaba gran parte de la tradición idealista? No, las preocupaciones del plano de la vida concreta son tan legítimas como las preocupaciones expuestas por la tradición filosófica que trataba de contraponer el plano de la vida material al plano de la vida espiritual, sugiere Levinas ¿no es tan legítima la angustia por la vida, que la angustia por la muerte? Esta reivindicación de la vida en su sustrato material nos permitirá afirmar que las preocupaciones y ocupaciones cotidianas son las que nos arrancan de la existencia aislada, ellas “nos arrancan de nuestra soledad para arrojarnos a relaciones con nuestros semejantes, pero estas preocupaciones no tienen nada de frívolo” en otras palabras, “la vida cotidiana es una preocupación por la salvación” (Levinas, 1993:97-99), apoyando esta afirmación podemos señalar que lo cotidiano es el acceso a toda significación de la vivencia misma.

Por ende, el existente se encuentra inmerso en una existencia que se manifiesta materialmente, el cuerpo tendrá un papel fundamental, cabe aclarar que “la espiritualidad del cuerpo no reside en ese poder de expresar lo interior. En virtud de su posición lleva a

cabo la condición de toda interioridad. No expresa un acontecimiento, es él mismo ese acontecimiento” (Levinas, 2000:99). Lo anterior señala ya la relación del existente encarnado con el mundo:

Al ligar soledad y materialidad del sujeto siendo la materialidad su encadenamiento a sí mismo podemos comprender el sentido en que el mundo y nuestra existencia en el mundo constituyen una tendencia fundamental del sujeto para sobreponerse a la carga que él representa para sí mismo, para superar su materialidad, es decir, para romper la ligaduras entre el yo y el sí mismo (Levinas, 1993:101).

La relación del sujeto y el mundo es una problemática fundamental dentro de la filosofía, podemos suponer el mundo vivido *cotidiano* como “siendo”, este se muestra como un mundo del que todo hombre racional tiene conciencia en tanto mundo que es y por tanto, se muestra como materia dispuesta para nuestro conocimiento y, aunque pareciera que el conocimiento es una forma de trascendencia, esto no puede ser así, dado que el conocimiento es una comprensión, esto expresa esencialmente la adecuación y proyección que existe entre el pensamiento en sus estructuras universales y aquello que *es* objeto de dicha actividad; lo que podemos designar como la adecuación entre la subjetividad y el mundo objetivo es también ya adecuación entre razón y ser. Recordemos a Kant quien afirma que el conocimiento no puede estar más allá de las capacidades del sujeto, así pues, el conocimiento se manifiesta como una aparente salida de sí, pero en realidad se trata de una vuelta a la inmanencia del yo y, por tanto, no constituye una auténtica vía para la salida del ser.

Así pues, en tanto sujetos interactuamos con ese mundo fenoménico, lo experimentamos, conocemos, valoramos, pensamos, utilizamos, etc., es decir, lo dotamos de *sentido de ser* en cada experiencia, en cada percepción o intuición. ¿Pero, el mundo sólo se nos presenta como cúmulo de objetos dispuestos a nuestra intencionalidad? Nuestra respuesta será negativa, pues el mundo hace posible también la salida de sí; aunque la existencia en gran medida se expresa como intencionalidad en tanto experiencia del mundo, la relación con él también da cuenta de nuestra situación de seres aislados, libres en cuanto al sentido que proyectamos en el mundo pero esclavos de la existencia misma. Y es en este punto en donde se manifiesta de manera primigenia la salida del yo de su mismidad, él encuentra en el mundo la posibilidad de una satisfacción, la satisfacción que sólo ofrece

el mundo en cuando dispuesto para ser disfrutado, no como el hecho de procurar los medios para prolongar la existencia, sino por el hecho mismo de que el mundo es el elemento en donde se está siendo, y en este sentido el mundo no es solamente un útil, algo que “sirve-para” sino que constituye un conjunto de alimentos:

Antes de ser un sistema de útiles el mundo, es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan. Quizás es incorrecto decir que vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir. La finalidad última del comer está contenida en el alimento (Levinas, 1993:103).

Curiosa explicación da Levinas con el párrafo anterior, el hombre en tanto cuerpo manifiesta sus necesidades de una forma no reflexiva, y pensamos que a esto hace referencia Levinas cuando habla del mundo como alimento, nuestras necesidades, las que hacen patente nuestra existencia corporal no se dan en un nivel reflexivo, sino que son manifestaciones claras del hecho de estar vivo, comemos no porque previamente hayamos reflexionado sobre la importancia que tienen el comer para estar vivo, de una manera simple podemos afirmar que comemos porque tenemos hambre.

La relación que guarda el hombre con el mundo es nutritiva, él obtiene su *alimento* del mundo, pero esto manifiesta de antemano una relación en donde intervienen múltiples elementos, por un lado, el trabajo como manifestación misma del empeño por la vida, pero también como gozo, el mundo en su manifestación, se da también en sus características propias como satisfactorio, y por ello podemos señalar que gran parte de las acciones que llevamos a cabo en conformidad con los objetos no tienen una finalidad extra que ellos mismos, tal como señala Levinas, en el acto de oler una flor, la finalidad del acto se limita al olor, caminar y tomar aire no implica necesariamente la búsqueda de la salud como finalidad, sino por el aire mismo. Esto quiere apuntar a la idea de que el mundo en tanto conjunto de “alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática –estar fuera de sí—pero limitado por el objeto” (Levinas, 1993:103).

La relación con el mundo no sólo se expresa como utilidad, nuestra relación con el mundo también es gozo; estar en el mundo es establecer una relación entre los deseos y la satisfacción parcial que nos permiten los objetos de esos deseos, aquí no debe pensarse al

modo heideggeriano, en el cual el objeto se me presenta solamente como un material a la mano, por el contrario, señalará Levinas, que no todo lo que está en el mundo es útil, sino aquello que me provee de alimentos, que si bien pueden satisfacer necesidades, es una relación que no se remite al mero pragmatismo, sino al hecho de que el existente encuentra en el goce una manera de ser. Todo goce es una manera de ser, pero también es una sensación y en tanto sensación la relación con el objeto se manifiesta como una absorción del objeto por el existente, pero en cuanto objeto dado a la intencionalidad, también como un distanciamiento, esto quiere decir, que en la relación con el objeto el sujeto se separa de sí mismo sale de sí y se mueve hacia un algo otro, en ese sentido se inaugura un distanciamiento y con ello la posibilidad de la interioridad y la exterioridad (cfr. Levinas, 1993:103).

Este distanciamiento que sólo se da en la relación con el mundo no hace más que evidenciar que el existente en cuanto tal, no permanece vuelto en sí mismo, sino que en tanto corporalidad la relación con el mundo es al mismo tiempo “la relación con todo aquello que es necesario para ser. El sujeto se separa de sí mismo. La luz es la condición de tal posibilidad” (Levinas, 1993:103). En otras palabras, el objeto se da como fenómeno²⁸, esto quiere decir que el mundo en tanto dado fenoménicamente se *muestra* como algo distinto del pensamiento y que, sin embargo, en su forma de darse es ya susceptible de ser el objeto de una intencionalidad y por ende, susceptible de ser dotado de sentido por el sujeto, es por ello, que en las relaciones sujeto-objeto no hay una autentica trascendencia, pues el objeto es visible en tanto dotado de luz, y en tanto objeto de esa intencionalidad no será nunca algo realmente extraño, por el contrario, “su trascendencia está envuelta en la inmanencia” (Levinas, 1993:104). Por lo anterior, se afirmará que tanto el conocimiento

²⁸ Levinas se refiere a la noción de “luz” como proyectada por el pensamiento en el objeto y señala la relación que existe entre la luz y la visión; explícitamente en una nota dice “Ver significa ya hacer nuestro y extraer de nuestro propio fondo el objeto con el que nos enfrentamos” (Levinas, 1993:105), ahora bien, una referencia que considero fundamental para explicitar esto es la explicación que Heidegger da al respecto de lo que significa e implica la fenomenología, este señala que la expresión fenómeno se deriva del griego φαίνεσθαι, que significa mostrarse y que al mismo tiempo es una forma media de φαίνο, que es un poder o sacar a la luz en general; así pues la expresión “fenómeno” se entiende como lo que se muestra en sí mismo. Esto llevará a Heidegger a afirmar que los fenómenos, son entonces “la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con [...] los entes” (Heidegger, 1971:39) si el mundo en tanto fenoménico implica la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, esto es, de lo visible, y el existente posee la capacidad de ver, es decir, de inteligibilidad, en realidad no hay nada que sea y no pueda ser conocido por el sujeto.

como el goce implican una vuelta al existente, en tanto, conciencia que *da sentido* a algo cuyo *ser* no es independiente de ese sentido.

La relación con los objetos en la vida cotidiana se mostrará como gozo y necesidad, para explicarlas Levinas recuperará la idea del esfuerzo y trabajo entendido como malestar y sufrimiento ante el peso de la existencia misma que implica la propia libertad del existente, de alguna forma el hombre se ocupa de sí mismo, satisface sus necesidades y deseos mediante una relación que en términos generales puede llamarse economía, estar en el mundo es la vida cotidiana, una vida que también se desarrolla con otros sujetos, una vida que se manifiesta como esencialmente intersubjetiva

§5. Deseo y Necesidad: el gozo como formas de trascendencia

Hemos dado cuenta en las líneas anteriores de la relación que el yo guarda con el mundo como alimento o nutrimento, sin embargo, es necesario profundizar en las dos formas de esa relación que son fundamentales para la comprensión del fenómeno erótico. Este apartado se centrará en algunas de las ideas expuestas en el texto *De la evasión*, en el cual Levinas expondrá la necesidad y el deseo como formas que apuntan a la trascendencia, que aunque ya han sido explicadas en términos generales, debemos tomar en cuenta algunas aclaraciones al respecto.

La comprensión de la experiencia erótica, no puede darse al margen de la comprensión del deseo y la necesidad satisfecha como gozo, pues, como ya ha quedado expresado en la primera parte de esta investigación, el erotismo en tanto deseo del otro, no puede remitirse solamente a una especie de amor desencarnado, en el cual se ama al espíritu por sobre el alma, al contrario, el fenómeno erótico sólo puede ser explicado por medio del cuerpo y en este sentido de aquello que en primer instancia es manifestación misma de esa corporalidad, que será el gozo y la necesidad, así pues, se ha buscado reivindicar al cuerpo como elemento fundamental de la subjetividad, y con ello se tratará de redefinir el placer y la necesidad en su positividad, es decir, como procesos y no como carencia.

¿Habrá en la necesidad algo distinto que una carencia? Es la pregunta que se plantea Levinas al hablar de la necesidad; la necesidad habitualmente es concebida como carencia, es ella la que motiva nuestra búsqueda de aquello que la satisfaga, la necesidad es también

movimiento hacia algo diferente de ella misma, nos hace salir de nosotros mismos en busca de plenitud, lo cual señala ya una incompletitud, nos muestra como seres finitos, frente a la totalidad y suficiencia del ser. Sin embargo, la necesidad no sólo expresa esto, para Levinas la necesidad tiene un papel aún más importante pues nos manifiesta nuestra forma de estar situados en la existencia, “La necesidad sólo se vuelve imperiosa cuando se convierte en sufrimiento. Y el modo específico del sufrimiento que caracteriza la necesidad es el malestar” (Levinas, 2011: 64).

Nuevamente la reflexión nos ha traído al sufrimiento como experiencia fundamental en la existencia del yo, antes habíamos hablado de él como proximidad con la muerte, ahora el sufrimiento también se expresa como malestar ¿Malestar ante qué? No es raro que Levinas apele a la experiencia del sufrimiento como una forma de hacer frente al ser, lo que quiero señalar con esto es, que el sufrimiento nos manifiesta un esfuerzo por salir de una situación insostenible, el sufrimiento está situado y no hace más que manifestar la imposibilidad que tenemos de librarnos de nosotros mismos, no como un pesar que se da en la reflexión, sino como el hecho de estar experimentando en cuerpo propio el dolor, el malestar, lo terrible del ser en sus múltiples revelaciones. Esta necesidad de salir de sí no siempre tiene un punto fijo al cual dirigirse, el malestar no siempre puede ser superado ante un objeto; hay malestares que según Levinas no son “aliviados” o necesidades nunca satisfechas en su totalidad.

Ciertamente nuestras necesidades son múltiples y las posibilidades que tenemos para satisfacerlas también pues el mundo es un mundo dado a nuestra intencionalidad, sin embargo, esta diversidad de necesidades por banales o efímeras que puedan ser, tienen en el fondo un mismo origen, pues como hemos afirmado la existencia encarnada del sujeto lo coloca en una relación privilegiada con el mundo, no obstante, los objetos del mundo que permiten al yo salir de sí mismo no procuran la solución ante ese malestar primigenio, dicho malestar es la soledad inherente al existente, y los objetos que podemos encontrar como medios para la satisfacción de nuestras necesidades sólo son estadios, por así decirlo, de la búsqueda de un gozo aún mayor.

La necesidad no implica siempre carencia, y por otra parte su satisfacción no la destruye, por el contrario esa satisfacción temporal nos remite a “una especie de peso

muerto en el fondo de nuestro ser, del cual la satisfacción no logra que nos desembaracemos” (Levinas, 2011: 65), por tanto, podemos aproximarnos a la cuestión de la necesidad que pone en evidencia nuestro carácter indigente y necesitado, no solo de objetos o “cosas”, sino que nos referiremos a la necesidad que expresa la presencia de nuestro ser y no su deficiencia (cfr. Levinas, *ibíd.*), un ser que busca el gozo del mundo, no porque no posea lo externo, sino porque el mundo puede proveer lo que necesita.

La necesidad es la búsqueda del gozo que sólo puede ofrecernos el mundo como una forma de hacerle frente al hecho de que nos encontramos encadenados a la existencia misma, el vínculo que une a la necesidad y al placer no es la carencia, sino la expresión misma de ser, “La existencia en el mundo en cuanto luz —que hace posible el deseo—es, pues, en el seno del ser, la posibilidad de desligarse del ser. [...] Es ya evadirse del anonimato”. (Levinas, 2000:65). El deseo y la necesidad que son expresiones de nuestra relación con el mundo en tanto gozosa, manifiestan el hecho de que el mundo nos está dado, el deseo en este caso no se muestra como satisfacción de una carencia, como una especie de dialéctica en la que niego lo que me niega para afirmarme, sino que el deseo en sí mismo conlleva un gozo. Para Levinas el “gozo que no depende de la «cualidad» o de la «naturaleza psicológica» de tal o cual otro deseo, ni de su grado de intensidad, ni del grado de excitación ligera que lo acompaña, sino del hecho de que el mundo está dado” (Levinas, 2000: 50).

Por otro lado, lo característico del gozo es que nunca se da de una manera acabada, el gozo ya no representara un simple estado que encuentra su finalidad en el objeto deseado, no será tampoco una muestra de la inferioridad de la sensibilidad frente a la razón, pues aquí ya no hay cabida para esas dualidades, el cuerpo ha sido reivindicado en tanto elemento fundamental de la subjetividad y, con ello el placer “El placer nunca es inmediato o total, sino que se presenta como una cadena que conduce a grados de placer cada vez más intensos, es un movimiento progresivo y vertiginoso hacia ninguna meta, pues no tiene término” (Urabayen, 2003: 750), siguiendo el análisis de Urabayen y Levinas, el placer en algún sentido nos deslinda del peso de la existencia, pero no de una forma total, el placer, en particular el placer erótico que se experimenta con el otro nunca nos deja satisfechos, en tanto no es término, sino *proceso*:

Así pues, comprobamos en el placer un abandono, una pérdida de uno mismo, una salida fuera de sí, un éxtasis, otros tantos rasgos que describen la promesa de evasión que su esencia contiene. Lejos de aparecer como un estado pasivo, el placer abre en la satisfacción de la necesidad una dimensión donde el malestar deja entrever la evasión. La necesidad no es nostalgia de ser; es su liberación, puesto que el movimiento del placer es precisamente la solución del malestar (Levinas, 2011:67).

En el placer se disipa el sufrimiento, pero no porque el placer sea término, sino porque el placer es el proceso mismo de la salida del ser, en realidad estamos más vinculados al gozo que a la reflexión, lo cual no indica una superioridad de uno sobre la otra, sino que el placer en tanto que no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas busca liberar al yo de sí Mismo, no obstante este intento no logra su meta, es decir, el placer es una “evasión engañosa” (cfr. Levinas, 2011:68). Y se trata de una evasión engañosa porque el placer siempre retorna a su origen, a pesar de que hay una salida de sí, el sujeto en el placer hace suyo al objeto, absorbe su alteridad.

En virtud de la significación que tiene la necesidad y su relación con el placer es que podemos situar al erotismo como ambiguo, y quizá sea una de las dificultades más importantes en el trabajo de Levinas, porque a pesar de que él asume que el erotismo es la primera forma en la que el sujeto logra su trascendencia, en su obras posteriores se dará cuenta de la dificultad que éste encierra, y llevará a nuestro filósofo a dejar en segundo plano la cuestión erótica en tanto que implica una profanación del cuerpo del Otro.

A nuestro parecer, el erotismo es una de las formas más bellas en las que el ser humano puede experimentarse como afectividad y también actividad, en él, en cierta forma dejamos de ser sujetos, nos encontramos sin ese carácter intencional propio de la conciencia, pues en el erotismo el gozo lleva al sujeto fuera de sí mismo, tal como lo señalaba Bataille, el erotismo en alguna forma nos lleva a una *petit morte*; en esa entrega total al placer se manifiesta la liberación de sí mismo. En el erotismo opera una forma más radical de placer, que la que puede ofrecernos cualquier objeto en el mundo, pues el otro que es participe de esta relación se mantiene siempre distante, a pesar de la cercanía corporal que caracteriza el encuentro voluptuoso, no es posible vislumbrar lo que el otro es; es lo que Levinas designa como una relación con el misterio, pues en el erotismo no se ve

un cuerpo, sino que siente al otro, y en ese sentir, el Yo se experimenta como pasividad, se siente también a sí mismo como cuerpo vivo, como capacitado para amar a Otro.

§6. El tiempo y lo femenino

Para Levinas como habíamos mencionado ya, la muerte es el punto de referencia para hablar de “la experiencia” de aquello que no podemos experimentar intencionalmente, el hecho es, que si atendemos a lo que implica una experiencia al menos en términos de la fenomenología husserliana, toda experiencia implica intencionalidad, y al mismo tiempo toda vivencia intencional es: o bien, un acto objetivante, o bien tiene como base un acto tal. De manera que la intencionalidad de la conciencia está indisolublemente ligada a un proceso de objetualización y representación. Luego, la pregunta que nos ocupa es ¿Cómo explicar una experiencia que no implique intencionalidad? La clave para entender este tipo de experiencia, es la pasividad de la subjetividad, que para Levinas puede ser explicada a partir del acontecimiento de la muerte, y aquí es en donde cobrará sentido el tiempo y lo femenino como alteridad; siguiendo esta línea y previo a la explicación de lo femenino, retomemos algunos puntos importantes con respecto a la muerte.

Antes habíamos hecho mención de la muerte como la imposibilidad de la anticipación, frente a ella nada podemos y, por tanto, esta proximidad con la muerte anunciaba la posibilidad de relacionarnos con algo absolutamente otro, pues es independiente en términos de intencionalidad del sujeto, algo frente a lo cual el sujeto nada puede, ella simplemente acaecía y el sujeto se mostraba como pasividad frente a ella, el sujeto ya no es sujeto (cfr. Levinas, 1993: 115); nos dice Levinas “la muerte no es jamás un presente” y el que no sea un presente señala el fin del poder que tiene el sujeto frente a su existencia, esto es, la soberanía del Yo deja de estar presente; pero, a pesar de que no podemos tener una vivencia plena de la muerte, en el sufrimiento y en el dolor, es en donde asoma la muerte, el sufrimiento nos desarma, al grado de sentirnos derrotados ante la encarnación del sufrimiento, no se trata simplemente de adquirir una actitud ante él, ya no querer continuar con la existencia, sino el ya no querer continuar y no obstante tener que mantenerse. Para Levinas esta forma de anunciarse de la muerte en el sufrimiento nos lleva al proceso de conversión de la actividad del sujeto a su pasividad, lo que Levinas llama un retorno a la infancia a la irresponsabilidad (cfr. Levinas 1993: 113).

Esta conversión que experimenta el sujeto de la actividad intencional a la pasividad trastoca la estructura del tiempo mismo, pues, el tiempo no es contigüidad de instantes, no es un cumulo de presentes, el tiempo es la estructura de la alteridad, de lo impredecible, con esto quiero señalar que el tiempo no es el producto del movimiento de la conciencia, el tiempo designa la intersubjetividad, en tanto que él designa aquello que acontece, al igual que la muerte, algo siempre futuro:

[...] pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como una relación con aquello, que siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con aquello que, siendo de suyo infinito, no se dejaría com-prender, si es que ese infinito o ese Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto, y que no exige un artículo determinado o indeterminado para tomar cuerpo. Un relación con lo in-visible cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento humano sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal —de su in-adequación— frente a lo infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como la coincidencia (Levinas, 1993: 70).

Cómo se puede notar Levinas introduce un cambio de suma importancia en la concepción del tiempo, y es en virtud de esto que su filosofía da un giro radical con respecto al resto del pensamiento filosófico occidental; recordemos que tanto Husserl como Heidegger, habían hecho del tiempo la piedra de toque para explicar fenómenos como la conciencia, la subjetividad, el yo, el ser, etc., el elemento temporal es fundamental para la comprensión de lo humano; y pensamos que a partir de esta re-significación que nos ofrece Levinas de lo temporal podemos entender de una manera novedosa la concepción del sujeto y de la intersubjetividad. Señala Peñalver en su estudio introductorio que para Levinas “el «movimiento» del tiempo, entendido como trascendencia al infinito de lo «completamente Otro», no se temporaliza en forma lineal, [...] su forma de significar marcada por el misterio de la muerte se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre.” (cfr. Levinas, 1993: 71).

Pero la mención del tiempo y la muerte no es un rodeo banal, pues en la raíz de estas nociones podemos encontrar la significación de lo femenino, elemento fundamental para la comprensión del erotismo. El tiempo no será un producto del sujeto aislado, por el

contrario, el tiempo sólo puede darse como alteridad, de acuerdo con el filósofo lituano, el tiempo se nos manifiesta de dos formas, como “tiempo del mundo” que corresponderá con el tiempo óntico en Heidegger y el “tiempo de salvación”, que no se constituye por instantes separados y continuos, dados a un yo que los recorre para recoger el siguiente, sino que se trata de un tiempo que es *por-venir*, no en tanto que es medianamente previsible desde un presente, sino como un porvenir que en su forma de anunciarse implica el gozo de librarse del presente que se expresa como carga, como encadenamiento a sí mismo; este tiempo de salvación del que nos habla Levinas es un tiempo que no está “sujeto” al presente, sino que abre la posibilidad de la evasión y por tanto del contacto con algo que no soy Yo, no se remite a mí Mismo para existir, sino que existe como alteridad como Otro, y está alteridad que se anuncia en el misterio de un tiempo siempre por-venir es lo Femenino.

Pero ¿Cómo se logra esto? ¿Cómo pasamos del tiempo a lo femenino? Nos parece que este punto es uno de los más complicados en el pensamiento de Levinas, y desde luego uno de los más criticados en tanto no es muy claro lo que las afirmaciones a este tenor quieren decir, incluso la idea misma del “tiempo de salvación” es vista con recelo por parte de los críticos de Levinas, por otro lado, hablar de salvación y de misterio parecen ser conceptos de los cuales huye la razón filosófica y los deja en manos de lo teológico, cuestión que puede ser altamente criticada, pero que lamentablemente no nos ocupará aquí, sin embargo, detengámonos un poco más en este punto. Cuando Levinas habla de salvación, no parece estar apuntando a algo distinto de lo que ya había anunciado antes como evasión y la necesidad que tiene el sujeto de salir de sí, y no como parte de la búsqueda de la vida eterna, sino por el hecho mismo de que en cada intervalo de un instante a otro el hombre renace, el tiempo es *dinamys*, movimiento incesante que designa la posibilidad del nacimiento y de fecundidad.

El «yo» no es el ser que, residuo de un instante pasado, intenta un instante nuevo. Es esta exigencia de lo no-definitivo. *La «personalidad» del ser es su necesidad misma del tiempo* como una fecundidad milagrosa en el instante mismo mediante el cual él recomienza como otro (Levinas, 2000:126).

Así pues, el tiempo es necesidad del Yo, pero como argumentará Levinas más adelante este tiempo, no puede dárselo el sujeto mismo, el tiempo para Levinas no es producto del Yo

ensimismado, el tiempo es la posibilidad del “recomienzo como otro” que no puede ser producto de la intencionalidad del sujeto, sino que surge por medio del otro. En resumen, el argumento es así: 1) el “yo” no es independiente de su presente; 2) el presente designa dos cosas, la primera de ellas el lazo irrompible que el sujeto tiene con su existencia un *aquí* y un *ahora*, y la segunda, la necesidad de evadirse de su soledad y mismidad; 3) este “yo” es un *ahora* y un *aquí*, y no puede contener en el mismo lo necesario para evadirse (salir de sí) y con ello evadir su soledad, esto sólo pueden venir de otra parte; 4) por tanto, esta salida de sí (ex-tasis) se da primeramente como goce del mundo, sin embargo, es una salida engañosa que retorna al sujeto mismo, por otro lado, la muerte nos ha conducido al tiempo como la apertura de la alteridad.

Esta alteridad que no puede provenir del sujeto, nos remite, de acuerdo con Levinas al hecho mismo de la sociabilidad²⁹, en la cual el tiempo es el producto de la relación con el otro, el gran problema que nuestro filósofo encuentra en la concepción del tiempo, desde Agustín, Bergson y Heidegger, es que se mantenían en la concepción de un tiempo, o bien puramente exterior al sujeto o enteramente contenido en el sujeto, en donde el sujeto siempre se encontraba sólo, *monada que ya poseía un tiempo*. La re-significación de la que hablamos antes, se da precisamente aquí, cuando asumimos que el tiempo es producto de la relación con el otro y no resultado del sujeto aislado, pues éste, inserto en la labor propia del presente siempre es él Mismo.

Por otro lado, la sociabilidad de la que habla Levinas se distingue de la idea de comunidad y colectividad en la medida en que estas ideas han sido formuladas en la tradición occidental, tales como las teorías contractuales de Hobbes o Rousseau que hacen de la sociabilidad un producto del interés personal, de la voluntad general, de la búsqueda de seguridad, incluso de la racionalidad, por ende, la relación con el otro es sólo posible mediante un tercer término, algo que hace posible tomar en cuenta al otro y posicionarlo al mismo nivel que yo, con cualidades semejantes, una relación simétrica cuya base es la

²⁹ La sociabilidad o intersubjetividad constituirán la posibilidad que tiene el sujeto de salir de sí mismo sin dejar de ser, como afirma Levinas en *De la existencia al existente*, “Decir simplemente que yo sale de sí mismo es una contradicción, puesto que al salir de sí, el yo se arrebató, a no ser que se abisma en lo impersonal. La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo...” (Levinas, 2000: 130), es por esto que la relación intersubjetiva constituirá para Lévinas la auténtica posibilidad de la evasión, primero apelará a la relación erótica y después la relación ética.

semejanza y no la alteridad; así, esta idea de sociabilidad nos remite a la idea de una suma de individuos en donde cada uno siendo una monada se “relaciona con otra” mediante un tercer término que posibilite la simetría y la identificación de unos con otros, lo que podríamos designar como una “fusión social”, dirá Levinas: “La colectividad es quien dice «nosotros», quien siente al otro a lado de sí y no de cara a sí” (Levinas, 2000:129); lo cual nos hace pensar también en la propuesta de Heidegger cuando nos habla del *Miteinandersein*, que sigue siendo también una colectividad cuyo término intermediario es la «verdad» del ser y la forma auténtica del ser del *Dasein*, y que, sin embargo, es una colectividad que retorna al sujeto aislado.

La sociabilidad como la designa Levinas, se fundamenta en el hecho de no ser una relación entre semejantes, sino una relación con lo auténticamente Otro, una relación en la cual el otro no es objeto de tematización, en donde el otro no es solamente un *alter ego*, del cual me ocupo por efecto de la empatía que me genera. La relación con el otro es la relación con lo que no soy yo, su exterioridad no radica en el espacio que nos separa, o en las cualidades que nos hacen diferentes, la otredad y la exterioridad del otro van más allá de las categorías de unidad y de multiplicidad que se pueden aplicar a los objetos del mundo, un mundo que siempre hace referencia al sujeto aislado. La relación con el otro o intersubjetividad nos muestra que aunque el cuerpo del otro se encuentre muy cerca del propio hay una distancia insuperable (cfr. Levinas, 2000: 130).

Podemos concluir de lo anterior que esta inauguración de la relación intersubjetiva como relación con la alteridad nos aproxima más al esclarecimiento de lo femenino como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias, no solamente como una cualidad, sino como la cualidad misma de la diferencia. Lo femenino, aparece en el primer periodo del pensamiento de Levinas como un misterio y afirmará: “aquello cuya contrariedad no es afectada para nada por la relación que puede establecer con su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo *femenino*” (Levinas, 1993:128). Debemos tener en cuenta, que para Levinas la sexualidad no es una diferencia específica entre otras, ni se reduce a su manifestación empírica, tampoco es la contradicción entre el ser y la nada, o dualidad que designa términos complementarios de un todo preexistente, entonces ¿Qué significa para Levinas la

sexualidad? La diferencia sexual es para Levinas una estructura formal que moldea la realidad de otro modo, una realidad que es múltiple y en virtud de esto, lo femenino no designa el término contrario a lo masculino, hombre frente a mujer, lo femenino va más allá de un género, lo femenino abre la posibilidad de salir de la unicidad del ser.

A este tenor se han suscitado diversas observaciones por parte de pensadores de corte feminista que ven en la propuesta levinasiana problemáticas importantes, entre ellas las que consideramos más significativas son el llamado androcentrismo y heterosexismo en la obra levinasiana. Estas observaciones sustentan que la idea de Levinas en torno a lo femenino retoma los rasgos clásicos del patriarcado al afirmar que la mujer es en primer lugar, misterio, ocultamiento, etc., y en un segundo momento, la acogida, hospitalidad y morada del sujeto, elementos que Levinas manifiesta principalmente en *Totalidad e Infinito* (cfr. Palacio, 2011: 672). Por otro lado se afirma que Levinas mantiene ese patriarcado dentro de su filosofía apoyado por un binarismo, en este aspecto Francisco Idareta nos dice:

Un patriarcado que se ha venido construyendo a partir de un adyacente binarismo, cuya dinámica excluyente ha funcionado y funciona supervalorando y humanizando uno de los términos en detrimento del otro al que infravalora y deshumaniza (identidad –alteridad, masculino-femenino, idéntico-diferente, etc.) (Idareta, 2013:71).

Ciertamente muchas de las críticas dirigidas a Levinas pueden parecer válidas a primeras luces, y algunas son atinadas, no obstante como trataremos de mostrar en estas líneas, hay algunas interpretaciones erróneas al respecto, o por decirlo de otro modo, tratan de insertar el pensamiento de Levinas en discursos ajenos a lo que nuestro autor plantea. Por otro lado, estas observaciones no carecen de fundamentos, Simone de Beauvoir filósofa feminista observo que en las primeras obras de Levinas, la mujer se encontraba supeditada al hombre³⁰; desde la postura feminista heredera de las ideas de Beauvoir se afirma que la

³⁰ De una manera explícita De Beauvoir señala en las primeras páginas de *El segundo sexo*, la crítica que hará a Levinas y que aquí transcribiremos fielmente pues la claridad con la que expone la filósofa es magnífica: “El hombre se piensa sin la mujer. Ésta no se piensa sin el hombre. Y ella no es nada fuera de lo que el hombre decide; así, la llama “el sexo”, con lo cual se quiere dar a entender que se le parece al macho esencialmente como un ser sexuado [...] Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro.” Y en la nota al pie que agrega De Beauvoir señala: “Supongo que el señor Levinas no olvida que la mujer es también, para sí, una conciencia. Pero es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del

“mujer” no tiene un sentido propio, que las características que Levinas le atribuye, tales como el misterio, el pudor, la ocultación, etc., son muestras de que la mujer no es pensada por sí misma, sino a partir del hombre; y siguiendo esta argumentación se llega a plantear la siguiente pregunta ¿Por qué Levinas hace lo femenino la alteridad por excelencia? “¿Qué acaso no se priva a la mujer de su condición de sujeto y consiguientemente, relegando a una condición inferior y deshumanizante de objeto?” (cfr. Idareta, 2013:80).

Nos parece que uno de los errores más grandes de estas afirmaciones es identificar lo femenino con la mujer y lo masculino con el hombre concretos (al menos en lo que concierne a este periodo de su pensamiento, veremos más adelante la conversión que sufre este término). Levinas no está haciendo esta identificación, mucho menos oponiéndolos o sugiriendo que hay una lucha entre ellos por el poder, nos parece que hacer afirmaciones de este tipo denotan un lectura hasta cierto punto tergiversada de lo que Levinas propone. Por otro lado, cabe destacar que si bien podemos identificar lo femenino con la sensibilidad y lo masculino con la intencionalidad, por seguir de alguna forma con la idea de los binarismos, esto no implica que uno se encuentre por encima del otro, y pensamos que esto no es problema de interpretación, sino más bien de paradigmas de pensamiento, que siguen marcando la idea de dualismos y oposición dentro de una misma realidad, y posicionando uno sobre otro, en este caso intencionalidad frente a la sensibilidad.

Volviendo a Simone de Beauvoir, resume su argumento apelando a la reciprocidad y a la lucha por el reconocimiento y se pregunta “¿Cómo es posible, entonces, que esa reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, y que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, y negado toda relatividad a su correlativo, definiendo a éste como la alteridad pura?” (Beauvoir, 1992: 16) y más adelante agrega “Eso es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: ella es el Otro en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno al otro” (Ibid, 17). Como hemos visto, Levinas se inclina por dejar de lado la idea de la lucha por el reconocimiento como base de las

sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio sobreentiende que es un misterio para el hombre. Aunque esta descripción, que se quiere objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino” (De Beauvoir, 1992:14).

relaciones sociales (cuestión que fue abordada en el apartado destinado a Hegel), y busca respaldar la idea de que la relación social se sustenta en el tiempo, como ya hemos expuesto, así pues, el erotismo como forma primigenia de dicha relación no se ocupa de “términos contrarios” que se oponen entre sí, en la relación erótica como veremos más adelante la alteridad y la mismidad se enciernen “cuerpo a cuerpo” deseando el amor del amor del Otro. Luego, podemos concluir que el discurso de Beauvoir aunque correcto se encuentra muy distante del de Levinas.

Así pues, la concepción de lo femenino para Levinas claro que hace referencia a la pasividad sensible de la subjetividad, pero como hemos tratado de mostrar en la propuesta levinasiana ya no es posible posicionar a la sensibilidad por debajo de la razón o la intencionalidad, no es posible continuar con y una fragmentación de lo humano, el existente es un ser encarnado, que no puede dar cuenta de él mismo sino es por referencia al mundo, un mundo que no descubre sino por su cuerpo, un cuerpo que lo remite a la necesidad de evadirse a sí mismo, y buscar en la relación social con el otro la trascendencia. Por ello, lejos de postular lo femenino como lo contrario de lo masculino, se está pensando en la posibilidad de hacer de esta categoría un punto referencial para la evasión del sujeto:

Este misterio de lo femenino—lo femenino, lo esencialmente otro—no remite tampoco a la noción romántica de la mujer misteriosa, desconocida e ignorada. [...] Quiero simplemente decir que no hemos de interpretar este misterio en el sentido etéreo al que lo reduce una cierta literatura (Levinas, 1993:129).

Referente a la nota anterior, Levinas aclara que el misterio de lo femenino no debe ser entendido de una manera superficial, como si al hablar de lo femenino como misterio estuviésemos refiriéndonos a la mujer misteriosa y callada, producto de cierta literatura que hace de la mujer la doncella ensimismada, e incluso él mismo filósofo hace mención al arduo trabajo y pensamiento feminista. Por tanto, es otro punto que debemos tener en claro, Levinas está haciendo de lo femenino una *categoría*, la categoría que designa o engloba toda forma de la alteridad, cuyas características son el misterio, el ocultamiento, el pudor, etc., y posee estas características porque en su forma de darse no se muestra solamente como objeto en el mundo del cual podemos saciarnos, producto de la intencionalidad del sujeto.

Ahora, podemos retornar a la misma pregunta ¿Por qué esta identificación entre lo femenino y la alteridad? Ciertamente, nos parece que esta forma de pensar no se encuentra desligada del fondo hebraico que posee la filosofía de Levinas; la categoría de lo femenino tiene una presencia muy importante dentro de dicha tradición³¹, lo cual es también un asunto bastante criticado desde la tradición feminista occidental, pues partiendo de ciertos elementos del judaísmo ortodoxo, se hace una generalización sobre el trato y el papel que desempeña la mujer dentro de la vida espiritual y social; a este tenor, Idarieta sostiene que el sexismo de la obra de Levinas se debe fundamentalmente a que él interiorizó y aceptó la normatividad patriarcal inherente al judaísmo de manera totalmente acrítica (cfr. Idarieta, 2013:82).

No obstante, pensamos que la generalización no es un argumento válido y como he mencionado antes, tampoco lo es la identificación entre lo femenino como categoría y la mujer concreta. Uno de los textos que aunque no pertenece a este periodo del joven Levinas es el ensayo, *El judaísmo y lo femenino*, es un texto en el cual Levinas involucra de manera explícita el papel de la mujer como esposa y compañera del hombre, aunque no por ello deja de hacer referencia a la alteridad fundamental de la relación amorosa como una relación social: “Si la mujer completa al hombre, no lo hace a la manera en que una parte completa a otra para formar un todo sino, si se puede decir, como dos totalidades se completan, algo que constituye por lo demás, la maravilla de las relaciones sociales” (Levinas: 2006:115).

No entraremos en más detalles con respecto a este punto, pues su estudio es extenso, y nos parece que se han mencionado a grandes rasgos los argumentos de porque la propuesta de Levinas no puede ser tildada de androcéntrica sin más; sin embargo, afirmaremos que la presencia de lo femenino en la obra de Levinas nos lleva al vínculo evidente que esto tiene con la vida, cuestión que nuevamente puede ser criticable, empero, tendríamos que preguntarnos si este vínculo es realmente negativo, y me refiero a la fecundidad propiamente identificada con lo femenino; esto nos lleva al otro punto antes

³¹Podemos tomar como ejemplo el término *Ruah* que es propiamente femenino (cuyo equivalente griego es el *pneuma*), significa muchas cosas, pero entre ellas la más importante es “soplo”, “atmosfera”, de hecho la raíz del término *ruah* significa también el espacio, la distancia, espacio neutro, invisible e impalpable, la atmosfera exterior al hombre; elementos indispensables para la vida (cfr. Cazelles, 2013).

mencionado, el del heterosexismo en la obra levinasiana, es decir, evaluar las implicaciones de que Levinas afirme que el deseo erótico se da entre lo Mismo y lo Otro, identificando esto como relación entre masculino y femenino.

Así pues, recuperaremos la idea que Levinas expone con respecto a la diferencia entre lo masculino y lo femenino, diferencia que desde nuestro parecer enfatiza una realidad que no es una y la misma, sino que es múltiple, y quizá es lo que debemos tener como una de las contribuciones más importantes del pensamiento de Levinas, la introducción de lo femenino como alteridad es ya una ruptura con la idea filosófica del ser unitario, lo femenino y lo masculino no son términos contrapuestos de *una* realidad, por el contrario designan la multiplicidad y la apertura a la trascendencia de sí mismo:

Quizá, por otra parte, todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano (Levinas, 1991:59)

Parafraseando un poco a Domínguez, la diferencia sexual que trae a cuenta Levinas no es específica, ni contradictoria, ni complementaria, pues esto supondría una totalidad preexistente, tal y como se ha analizado en el mito del andrógino de Platón. Lo femenino, en esta relación posee un rango igualmente importante que el de la conciencia o lo masculino, pero de sentido opuesto, pues se retira a otra parte, hacia el porvenir, no obstante es acontecimiento de existencia, se da en la misma base de la hipostasis, pero no a modo de posible, sino allí donde no se puede poder más (cfr. Domínguez, 1997:109). El amor o la relación con lo femenino acaecen sin previo aviso, al igual que la muerte, sólo que éste último si lo vivimos e incluso lo gozamos.

Con lo anterior, también afirmaremos que la existencia es pluralista, en donde esta pluralidad no designa una multiplicidad de existentes, sino que aparece en el existir mismo, en este existir en donde el sujeto está encerrado en sí mismo y solitario. La multiplicidad que viene anunciada en lo femenino y en la fecundidad como formas que van más allá de lo que el sujeto puede predecir o anticipar desde su presente, nos ponen frente al Otro en donde “lo otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder

sobre mi existir es misterioso, no ya desconocido, sino incognoscible, refractario a toda luz” (Levinas, 1993: 116).

La relación con el Otro (llámese erótica o ética) no es la relación con un *alter ego* o un-sí Mismo, que comparte conmigo la existencia, pues esto sería ya mediar la relación con él a través de un tercer término que hiciera posible la identificación del otro conmigo mismo, el otro se mantiene en su diferencia, a menos que se pretenda violentarlo, pero también, debemos tomar en cuenta que la relación con el otro no es una relación idílica y armoniosa, en la cual empáticamente podemos “ponernos en el lugar del otro”, por el contrario, si algo podemos afirmar categóricamente es que la relación con el otro se mantiene como un misterio, podemos reconocerlo como semejante, comprender algunos aspectos, sin embargo, siempre es alteridad inabarcable. Y en consecuencia, nos dirá Levinas que solamente “un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con el otro” (Levinas, 1993: 117).

A modo de síntesis podemos afirmar que la introducción de lo femenino para Levinas es aquello que nos permite pensar la realidad como pluralidad, situarnos más allá del ser y de sus categorías y con ello en la necesidad de ir más allá de las concepciones clásicas de la filosofía. La fecundidad y el erotismo nos darán la oportunidad de comprender a fondo lo que implica la feminidad en el pensamiento levinasiano, que será el tema que abordaremos a continuación.

§7. Eros y fecundidad

Nos dice Levinas, “El Eros tan fuerte como la muerte nos aporta las bases para analizar la relación con el misterio” (Levinas, 1993:118) y el eros permite esto porque esencialmente es una relación con otro que mantiene su alteridad, el cual, no puede ocupar el lugar de un objeto, dado que no podemos prever con respecto a él nada, pues nos encontramos frente a “algo” que no es propiamente producto de la intencionalidad del sujeto, y en este sentido, el erotismo es una relación con el porvenir, es decir, con aquello que aún no nos es dado, que no es parte la conciencia intencional. En la relación erótica no puede hablarse de una previsión de resultados, no podemos aprehender nada, pues el porvenir excluye esta posibilidad, en dicho sentido, el porvenir no *es*, pues se manifiesta como evanescencia, es un seguir adelante sin tener una proyección a futuro en la cual el porvenir se convierta en un presente, la peculiaridad de esta idea del porvenir es que no hay certezas, lo cual nos sitúa en una existencia que se mantiene abierta y en movimiento que no hace más que obligarnos a continuar.

En las próximas líneas trataremos de dar cuenta de cómo el erotismo es el resultado de los análisis antes expuestos y de cómo Levinas hace de él un elemento previo a la idea de responsabilidad ética expuesta principalmente en *Totalidad e Infinito*. Ya hemos dejado en claro, la situación del existente y su vínculo con la existencia, con ello nos hemos aproximado a la inherente necesidad de evasión, las múltiples formas en las que ésta intenta cumplirse hasta la aparición de la relación social que es producto de los análisis del tiempo y de la muerte. Ahora bien, ¿Por qué hablar de erotismo? ¿Qué hay de peculiar en esta experiencia que merezca un análisis detallado? El erotismo es una forma de trascendencia, en la que no solamente nos encontramos a nosotros mismos como sujetos que experimentan el placer de saciarse del otro, en la relación erótica es necesario ponerse a prueba a uno mismo, es necesario salir del Yo que se está siendo, para experimentarse como otro y entregarse a la presencia del otro, que sin duda alguna rompe con los esquemas de uno mismo.

El erotismo se encuentra en un terreno dificultoso, ya que podemos encontrar ciertas afinidades con la propuesta ética, pero siempre dando un paso atrás; el erotismo es en cierta medida una trascendencia limitada, pues en él, intervienen elementos que no

permiten la salida del sujeto de sí mismo de una manera plena, dado que él implica una tensión entre necesidad y gozo, tensión que lleva al sujeto a remitirse medianamente a sí mismo. Esta trascendencia que sólo encontramos en el erotismo, ciertamente no es total, pues en ella está presente el gozo que la aparición del otro me genera, en donde el otro también es gozoso ante mí presencia, no por efecto de una especie de reciprocidad, compromiso de disfrute o la satisfacción de poseer un cuerpo-objeto, sino porque la corporalidad del otro nos remite al hecho de una proximidad que siempre conserva la distancia, el cuerpo desnudo del otro que encontramos en el erotismo, nos hace dar cuenta de una situación de vulnerabilidad, pero también del hecho de la vida misma del otro, que nos anuncia que el otro jamás deberá ser reducido a objeto, a condición de que la relación pierda su autenticidad. Expresado en palabras de Emmanuel Levinas, “El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él” (Levinas, 1993:132).

El erotismo que se da en la voluptuosidad no es el deseo de la carne como necesidad fisiológica satisfecha en el goce, sino como verdadero deseo «amor del amor del otro», es el deseo que se nutre de sus hambres, nos dice Levinas. Así, el erotismo no dejará de lado la voluptuosidad, ni la supeditara a jerarquías y tipos de amor como nos había señalado la teoría platónica, pues desde nuestro punto de vista el auténtico encuentro erótico no cae en la prostitución del cuerpo del otro, pero tampoco en la idealización de un amor meramente espiritual, pues como ya hemos apuntado el hombre es un espíritu encarnado.

“Para Levinas el amor supone, entonces, la epifanía del otro en el rostro, es decir, es entendido como un modo especial de relación con el otro en tanto Otro y no como mera relación con mi representación del otro construida por la espontaneidad trascendental de mi conciencia”. (Garrido, 1997: 76).

La peculiaridad del erotismo es que, no deja de lado la voluptuosidad, es decir, el disfrute de los cuerpos que se encuentran y que se sienten uno al otro, es un elemento fundamental que remite al análisis de la sensación. En ese sentir, también surge un cuidado por el otro, dado que el yo *no ve* en el otro un objeto que *sirve-para* su satisfacción, sino que la presencia del otro nos lleva al plano del breve olvido de la mismidad en virtud de la atención que dirijo a él; lo cual no quiere decir que se deja de ser “yo mismo” para

convertirse en el otro, pues esto nuevamente rompería con la alteridad que caracteriza la relación, lo que se quiere señalar es que en el amor, *se es* de otro modo que sí Mismo, la presencia del amado me obliga sin violentarme a salir de la mismidad.

El cuerpo es el único que tiene el privilegio de sentir algo distinto de sí, por ello ocupa un papel fundamental, cabe destacar que la dificultad de lo que el cuerpo y la sensibilidad implican, no está en cómo me relaciono con los objetos del mundo, pues estos son inertes, en ellos no soy capaz de experimentar realmente como cuerpo. Como hemos observado, la relación con los objetos del mundo, se da siempre como objetos de la intencionalidad del sujeto, sin embargo, lo que hemos tratado de enfatizar hasta aquí es que, esa salida de sí hacia el objeto de la intencionalidad no será nunca una auténtica trascendencia. Entonces, la verdadera dificultad para el análisis levinasiano es ¿Cómo nos relacionamos con los otros? Y en particular para nuestra investigación ¿Cómo nos relacionamos con el otro en el erotismo? La respuesta a esto Levinas la encuentra bajo el nombre de caricia y de pudor.

“La voluptuosidad no es un placer cualquiera, pues no es un placer solitario como el comer y el beber” (Levinas, 1993:132) el placer que encontramos en el erotismo ocupa un papel excepcional, pues en él experimentamos la caricia, la cual no toca un objeto, sino que es, un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto, pues la acción misma de tocar designa ya una intencionalidad, sin embargo, el otro bajo la caricia, no es propiamente tocado. La caricia no sabe lo que busca, no se da para sentir “x” o “y” características, simplemente surge bajo el juego de los cuerpos, en donde ella es la espera del puro porvenir sin contenido, se mantiene como desinteresada, y nunca satisfecha, el otro como cuerpo erótico se da como inaprensible, distante y siempre otro.

Tal como se expresa en la nota de Garrido la relación erótica anuncia la epifanía del rostro del otro, esto es, el proyecto ético de Levinas de alguna forma comienza con el erotismo, esto apunta a que nuestro autor encuentra en esta forma de intersubjetividad algo importante, y esto es, la posibilidad de evasión que se abre ante la presencia del otro. El erotismo que se encuentra entre el goce y la necesidad es la primera forma para romper con la relación sujeto-objeto, relación desencarnada; en el erotismo, Levinas comienza a

perfiar la idea de la alteridad como aquello que irrumpe en la esfera del Yo su soberanía y libertad ante y en el mundo.

La desnudez del otro nos muestra un cuerpo que es distinto del propio, un cuerpo que no sólo es “objeto espacio-temporal” porque en su aparecer expresa algo más que eso, ya que, hay en ese cuerpo algo más profundo de lo que cualquier comprensión puede dar cuenta (características que también podemos encontrar en la idea de rostro). En la desnudez de los amantes cada uno encuentra lo más humano que hay en ellos, se encuentran como seres vivientes, susceptibles uno frente al otro. En el fenómeno de la desnudez erótica encontramos algo más que piel (a diferencia de cualquier otra forma de desnudez como un simple mostrarse como objeto-cuerpo, que bien puede tender a lo grotesco y artificioso), nos encontramos a nosotros mismos como seres vulnerables gracias al otro, una vulnerabilidad que muestra al sujeto como espíritu encarnado, cabría mencionar, que no toda desnudez implica erotismo, pero si todo erotismo implica desnudez.

La desnudez de los cuerpos, es misteriosa y se relaciona íntimamente con la idea de pudor y misterio que son características de lo femenino. Como habíamos mencionado antes, lo femenino, es un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial, es “una fuga ante la luz. La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es el pudor” (Levinas: 1993: 130). El hecho mismo de que Levinas afirme que el erotismo se da entre el Yo y el Otro, entre lo masculino y lo femenino debe ser entendido desde la necesidad que se tiene de postular la intersubjetividad como no violenta, esto es, como relación abierta al porvenir. De acuerdo con Levinas el yo posee la libertad como atributo inherente a su existencia, por ello, es soberano de sí mismo, sin embargo, nos señala Levinas, que las relaciones intersubjetivas no son inicialmente relaciones entre libertades, (lo cual como veremos más adelante trae como consecuencia la idea de ética como heteronomía y no como autonomía) sino, ante todo relación con el porvenir, con lo imprevisible:

“El otro no es un ser con el que nos enfrentamos, que nos amenaza y que quiere dominarnos. El hecho de que sea refractario a nuestro poder no representa un poder superior. Todo su poder consiste en su alteridad. Su misterio constituye su

alteridad. [...] No considero a los otros inicialmente como libertad, característica en la que se inscribe de antemano el fracaso de la comunicación; pues no hay más relación posible con otra libertad que la sumisión y el avasallamiento. Y en ambos casos una de las dos libertades queda aniquilada” (Levinas 1993:130).

La relación intersubjetiva requiere que el otro sea visto desde su alteridad antes que desde su libertad, una alteridad que no debe ser aniquilada bajo la mirada que la pone como una libertad igual a la propia antes que como otro. En virtud de esto la propuesta levinasiana se aleja del enfoque hegeliano de la lucha entre autoconciencias por el reconocimiento, pues esto, para Levinas siempre significará violencia, una violencia que se ha legitimado bajo el discurso de la mismidad y la libertad. Para la propuesta que buscamos defender aquí, la alteridad del otro es un misterio, que no exige comprensión sino su reconocimiento. Pensar en la relación erótica nos permite visualizar al otro desde este punto, y por ello, “exige no ser traducida en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación” (cfr. Levinas 1993: 131).

No podemos traducir en un concepto aquello que se ama, en la relación erótica impera la caricia que se nutre del intento por expresar lo inexpresable. La caricia no es una intencionalidad de proyección, sino de búsqueda de aquello que no puede ser des-velado, sólo profanarse, pero nunca del todo, asimismo la relación con el otro como alteridad siempre será una aproximación pero nunca se verá culminada. El amor como relación con lo femenino es “la relación con lo que <no es aún> --la relación erótica—se mantiene pues irreductible a la relación con el ser, a la relación que funda el ser del ente: la relación ontológica. El amor es trascendencia” (Garrido, 1997:84).

En virtud de lo anterior, lo femenino dentro de la relación erótica es tan importante como la virilidad de la conciencia, en el primero se da la alteridad en el último la subjetividad, a pesar de que se desprenden del momento de la hipostasis y del existir, es gracias a la alteridad que el yo logra evadirse a sí mismo, salir de la soledad que le acecha y del yugo del peso de una existencia que vislumbra como destino último la muerte y que sin embargo no comprende. Tanto lo femenino como lo masculino se encuentran presentes en lo humano indistintamente, siempre podemos jugar el rol del amado o del amante, de la

mismidad y de la otredad, tal como lo ha expresado Levinas antes, “en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano” (Levinas, 1991:59).

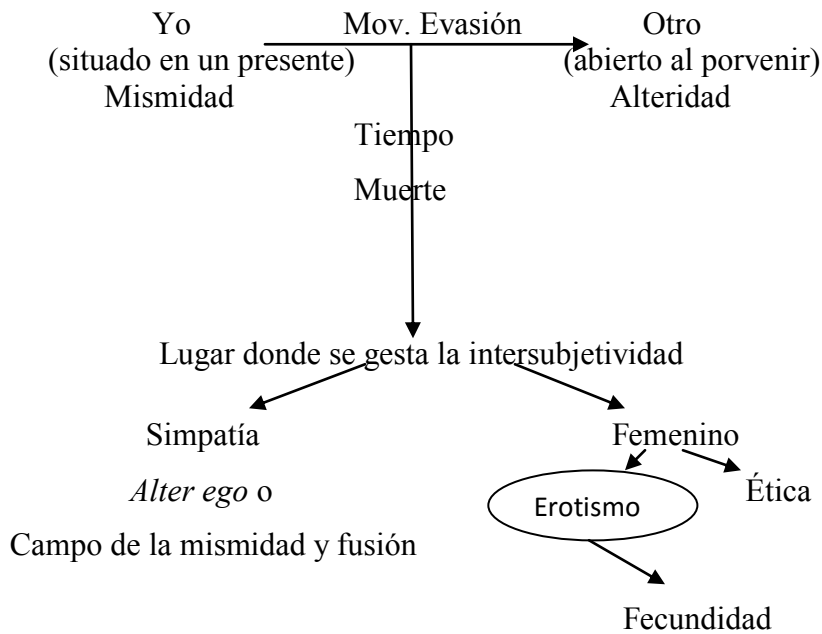
Por otro lado, acudimos a la idea de lo masculino y lo femenino dado que nos permite insertar la idea de fecundidad como uno de los resultados del encuentro erótico. Como ya hemos mencionado, el heterosexismo de Levinas podría estar justificado en la idea de necesidad de ambos elementos distintos uno del otro para la aparición del hijo, sin embargo, bajo la lectura de lo masculino y lo femenino como modos que se dan en el existir de los cuales puede hacerse participe todo ser humano, y no como formas de especie o género, podríamos hablar de una apertura, o al menos, no habría una contradicción tajante para pensar las relaciones homosexuales como formas validas de amor. Levinas definiendo la experiencia erótica nos dice:

“Estamos, pues, describiendo una categoría que no entra en la oposición ser-nada ni en la noción de existente. Se trata de un acontecimiento en el existir, pero un acontecimiento diferente de la hipostasis mediante la que surge un existente. Mientras que el existente se realiza en lo «subjetivo» y en la «conciencia», la alteridad se realiza en lo femenino. [...] Lo femenino no se realiza como ente en una trascendencia hacia la luz sino en el pudor. [...] La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar es un movimiento opuesto a la conciencia. Pero no por ello inconsciente o subconsciente” (Levinas, 1993:131).

El erotismo no es el encuentro carnal entre un hombre y una mujer, la consumación del matrimonio o la idea simplona del romance contemporáneo, en donde hoy el amante se entrega a alguien y al día siguiente lo olvida. Levinas designa como relación erótica al encuentro entre la conciencia y la alteridad, un acontecimiento en donde la estructura intencional de la conciencia se modifica o mejor dicho surge un sutil movimiento hacia otro lugar, que no es ella misma, sino hacia el misterio de la alteridad.

El impulso erótico mantiene la asimetría de las subjetividades instaurando un espacio no categorial, no hay fusión, esto quiere decir que los términos no se confunden bajo el ideal de unidad, a pesar de la cercanía que hay entre los amantes. Levinas encuentra en la relación erótica la primer forma de explicar el encuentro entre Mismidad y Otredad, sin que esta última sea absorbida por la primera, es por ello que la propuesta levinasiana

difiere del planteamiento de Platón y de Hegel; para él, el amor, no es fusión de los términos que supone la unidad preexistente de ellos mismos, en donde el Yo absorbe o se cierne sobre sí mismo, en el erotismo, se encuentra la salida buscada por la necesidad de evadirse, el yo se vuelve fecundo. En el siguiente esquema trataremos de resumir los elementos que abarca el erotismo, hasta llegar al último punto de este apartado que es la fecundidad como forma de trascendencia.



De acuerdo con el esquema anterior la relación erótica supone el movimiento inicial de evasión desde un Yo que se ha encontrado a sí mismo como soberano ante su existencia; movimiento que sólo puede ser alcanzado por medio de la vivencia del sufrimiento y del acaecimiento de la muerte, ya que tal como señala Levinas “en la muerte se abre, un abismo entre el acontecimiento y el sujeto al que ha de sucederle” (Levinas, 1993: 119), teniendo el sufrimiento y la muerte en común que ambos implican la imposibilidad del sujeto frente a lo otro. Como consecuencia, Levinas se pregunta, ¿Puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo? O en otros términos, ¿puede ocurrirle al sujeto algo que esté fuera de su intencionalidad? Para nuestro autor la respuesta es sí, y este acontecimiento es la aparición del otro, o la intersubjetividad, la cual permite descubrir que el Otro también es un acontecer imprevisible.

El tiempo que juega un papel importantísimo para inaugurar el espacio intersubjetivo designa también la idea de porvenir, o de un tiempo que no es instante de

acontecimiento, sino porvenir en el cual, nos dice Levinas “remite a esa situación de cara a cara con el otro [...] La presencia del porvenir en el presente parece cumplirse en el cara a cara con el otro (Levinas, 1993:120), y una líneas más adelante también señala “La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia” (Levinas, 1993:121).

Con esto el erotismo se sitúa como expresión misma de la intersubjetividad, la expresión básica, mas no por ello simple, implica la materialidad del amado, introduce una maravilla en el ser: convierte al yo en sí de otro y no sólo en sí de sí mismo. Por virtud del amor el yo se torna trascendente para sí mismo. De acuerdo con nuestro autor con el erotismo se abre “un horizonte en el que puede constituirse una vida personal, en el seno del acontecimiento trascendente lo que antes hemos llamado una victoria sobre la muerte [...]” (Levinas, 1993: 134). La victoria sobre la muerte a la que apela Levinas es la fecundidad.

¿Cómo puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él? ¿Cómo puede el sujeto convertirse en algo diferente de sí mismo? Son preguntas que Levinas encuentra fundamentales dentro del análisis del erotismo, pues para él, el erotismo transita a la fecundidad:

La paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación de un yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño [...]. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo [...]. A mi hijo no lo tengo, sino que en cierto modo, lo *soy*. [...]. Por otra parte el hijo no es un acontecimiento cualquiera que me sucede [...]. Es un yo, es una persona. La alteridad del hijo, en fin, no es la de un *alter ego*. La paternidad no es una empatía mediante la cual pueda yo ponerme en el lugar del hijo (Levinas, 1993:135).

La paternidad es una muestra de cómo la existencia se da como pluralidad, esta puerta que la relación amorosa ha abierto, es la posibilidad de la trascendencia que habíamos estado rastreando, cabe aclarar, que la paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo, es una relación con el otro en la que su alteridad es radical, el yo del padre tiene que ver con la alteridad que es suya sin ser propiedad o posesión, es suya por el vínculo del ser que los une y sin embargo, el hijo se mantiene siempre siendo otro.

El «aún-no» de la muerte, que enmarca trágicamente la temporalidad humana, se abre sin menoscabo de la finitud del padre, en la fecundidad se *infinetiza* cuando el Deseo (bajo la forma de la intimidad del Eros) surge un nuevo Deseo (el Hijo). La fecundidad se opone al ser total, permite la supervivencia *misteriosa* del sujeto, que sigue siendo yo en su trascendencia hacia un porvenir o hacia un posible que ya no podrán ser suyos (Moreno, 1994:139).

Así pues, el vínculo entre el padre y el hijo es un vínculo de cuidado y responsabilidad por el otro, velar por las posibilidades del otro, que no son ya mis posibilidades implica un movimiento hacia otro lugar que el sí Mismo. El erotismo y la paternidad son formas en las que el sujeto sin renunciar a su estructura básica, es decir, sin dejar de ser sujeto, es capaz de desplazarse hacia un punto que no es previsible.

Por todo lo anterior nos distanciamos de un erotismo que se base en la simpatía, o en reconocer al Otro como un *alter ego*, lo cual nos reconduce de acuerdo con Levinas a un retorno a sí mismo, tampoco pensaremos el amor como fusión o lucha entre autoconciencias, no pensaremos en la relación erótica como unidad cerrada en sí misma, cuya fusión de los elementos permite la reincorporación de un solo ser. El erotismo es más que el goce egoísta del cuerpo de uno por el otro; el erotismo es el vínculo que nos muestra la posibilidad del encuentro entre la mismidad y la alteridad, y desde luego la no aniquilación de ninguno de los elementos, el erotismo exige el reconocimiento del otro como alteridad irreductible e inviolable.

CAPITULO III

ÉTICA, AMOR Y RESPONSABILIDAD POR EL OTRO

§ 8. Yo, narcisismo y totalidad

La filosofía de Emmanuel Levinas nos invita a ir más allá de los presupuestos que la tradición occidental marca como filosóficos, de alguna forma, Levinas ha buscado un camino distinto para acceder a terrenos que han sido descuidados o supeditados a otros, tales como la sensibilidad a la razón, la responsabilidad a la libertad, el Otro a la Mismidad y la ética a la ontología. Así pues, nuestro autor se ha caracterizado como el pensador que se arriesgó a pensar en el Otro como la posibilidad de salir del enfoque de la mismidad y de la totalidad que el ser como fundamento filosófico implica ¿Qué es lo que propone Levinas, acaso filosofar en torno a lo que *no es*? Ciertamente, Levinas no hace filosofía de la *nada* o de la muerte en contraposición al ser, pues él no asume la polarización entre el ser y la nada sin más, sino que como hemos observado parte del hecho de que nos encontramos inscritos ya en la existencia, y previo a esto sólo podemos encontrarnos con el anonimato del *Hay*.

Anteriormente hemos dado cuenta de cómo el existente se manifiesta como “Yo” siendo dueño de su existencia, pero también anclado a ella. El existente en cuanto Yo se mantiene idéntico a sí mismo, su Mismidad no radica en el hecho de que no sea susceptible de cambio alguno, sino que a pesar del cambio él puede seguir conservando-se como identidad y unicidad. Pero este existente, que a partir de ahora llamaremos Yo, se desenvuelve ego-ístamente, se complace en primera instancia consigo mismo y busca en el mundo una existencia gozosa; no obstante, el Yo no se reduce a esta existencia egoísta, sino que se ve impulsado a ir más allá de su interés y busca trascenderse. Esta trascendencia como hemos visto no se da sino en el Otro.

Por lo anterior, la filosofía levinasiana propone ir más allá de los planteamientos que suponen el ser como identidad y totalidad incuestionable y con esto hacer una evaluación de los alcances filosóficos y las teorías que parten de este supuesto (sean ontológicas, políticas, éticas, científicas, etc.). Nos parece que el planteamiento de Levinas no se contrapone al hecho de que el existente surge como conciencia intencional, lo que

trata de hacer nuestro filósofo es una evaluación crítica de las consecuencias que se siguen de asumir que toda experiencia se expresa y explica fenoménicamente y, por tanto, la subjetividad se reduce a su actividad frente al objeto. Levinas propone evaluar cómo la filosofía se ha edificado en elementos como la libertad, la razón y su identificación con el Yo, la totalidad etc., sin cuestionarlos. En las siguientes líneas evaluaremos el Yo y la relación que guarda con la libertad y el pensamiento, esto nos brindará los elementos pertinentes para analizar la relación entre verdad y ser y por último los alcances de la ontología frente a la ética.

Todo pensamiento filosófico que se consagra a sí mismo como incuestionable, es sospechoso y Levinas puso en tela de juicio la efectividad del pensamiento occidental y sus supuestos básicos, contrastándolo con la realidad misma, una realidad en la que los discursos aparentemente racionales justificaban la barbarie y la injusticia. Asimismo, Levinas se cuestiona ¿Cuál es la tarea de la filosofía, o mejor dicho, cuál es el papel del filósofo? “El filósofo busca y expresa la verdad. La verdad, antes que caracterizar un enunciado o un juicio, consiste en la exhibición del ser” (Levinas, 1987:69). Partimos del hecho de que el filósofo, el sujeto pensante busca la verdad; ya Platón nos ha mostrado en sus diálogos que la tarea del filósofo, consistía en librarse de la *doxa* y aspirar a la *episteme*, es decir a lo verdadero. El auténtico filósofo, por medio de la luz de la razón, lograba acceder a lo real en sí mismo y descartar el mundo de las apariencias o sensible, que era un reflejo de aquella realidad ideal; sólo el filósofo lograba acceder a lo verdadero y por tanto, al ser que era uno e inmutable, diferente al mundo sensible, en el cual todo se manifestaba como múltiple y cambiante. Así, el filósofo no podía conformarse con lo que se le mostraba a los sentidos, su tarea era de-velar el ser del mundo mediante la razón, poner su voluntad en el empeño de conocer lo que es, lo cual implicaba también una actitud o modo de vida, en este caso la vida contemplativa.

Veamos algunas cuestiones, el pensador enuncia su conocimiento en primera persona, el filósofo es un “Yo”, que busca comprender la realidad que se le muestra como algo diferente de él mismo, él es un conquistador, descifra los misterios del ser y obliga a la naturaleza a contestar sus preguntas, el pensador se percibe como libre para interpretar el mundo y dotarlo de sentido; él también se percibe a sí mismo como idéntico, en contraste con el devenir del mundo, él requiere mantener su identidad y con ello buscar principios

que justifiquen su Mismidad y soberanía ante el mundo y su constante cambio. Así pues, en esta comprensión del ser y dominación de la existencia y de sí mismo le va su ser al sujeto, al Yo.

Levinas hace una observación aguda, con respecto a la filosofía entendida desde este enfoque, sostiene que “la filosofía equivaldría así a la conquista del ser por el hombre a través de la historia” (Levinas, 1949:239). Pero, en esta búsqueda de la verdad ¿viene implicada la dominación de lo Mismo sobre lo Otro? O en otros términos ¿La filosofía entendida como *episteme* y ontología implica la dominación del Otro? Desde el punto de vista del “Yo” que lleva a cabo toda acción, entre ellas la reflexión filosófica, el mundo, los objetos y los otros sujetos conformaran lo exterior contrapuesto a su interioridad; “lo Otro”; que desde luego, se convertirá en tema y objeto del pensar, adquirirá la forma de ideas que serán expresadas en conceptos, conceptos que eliminarán la individualidad de todo otro y mostrarán su generalidad, una abstracción que dejará de lado las particularidades producto del devenir y nos mostraran al ser homogéneo. Este proceso, es ya negación de lo Otro en su diferencia, bajo la conceptualización se encuentra subsumido lo Otro a lo Mismo, la conquista del pensamiento sobre el ser.

¿Por qué hablar de dominio de lo Mismo sobre lo Otro? Levinas recupera de Eric Weil la idea de violencia, y la define como una subordinación de lo concreto a un discurso absoluto y totalizante, a este tenor, sostiene Daniel Guillot en su estudio introductorio a *Totalidad e Infinito* que “la violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso” (Levinas, 2002: 20). Así pues, la ontología, en tanto estudio del ser, lleva a cabo esta violencia al subordinar al ente concreto a la comprensión del ser. El conocimiento al englobar en el concepto la multiplicidad de la realidad significa también violencia en los términos antes descritos.

Esta breve investigación ha tratado de mostrar la formulación y alcances de la experiencia erótica expuesta por Levinas, como una relación no violenta, partiendo del hecho de que el Otro es lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual; la ética será la reformulación de esta idea mediante la idea de la excedencia de lo infinito en lo finito y su forma de anunciarse en el rostro. Antonio Domínguez, en *La llamada exótica*,

expresa la siguiente idea que nos parece muy sugerente para comenzar este apartado en el cual nos aproximaremos a la propuesta ética de Levinas:

“El ser se encierra en el yo y en el mí oblicuo. No puede salir de ese horizonte. Todo más navega, bucea en el embalse, pero la suya es agua contenida sin renuevo, insana a la postre. En él impera el mundo de la simetría y de la correlación de la analogía y la identificación. El yo resulta siempre más Yo, incluso cuando habla o se dirige al Otro, que queda reducido a lo Mismo, negándole espontaneidad y eferencia. El ideal resume mi trascendencia y la del otro, pero aún dentro de mí, en un suprayó (Domínguez, 1997:45).

Se trata de la filosofía del Yo, la reflexión sobre el sujeto que reflexiona sobre sí y sobre el mundo, un Yo que se mantiene idéntico en tanto que mantiene su unidad, un Yo abstracto que representa toda subjetividad pero que no es ninguna, “El yo, no es un ser que permanece siempre él mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de identificación” (Levinas, 2002:60). Se trata de una “identidad universal” que se enuncia en primera persona “Ego”. No es banal que la filosofía moderna haya encontrado su punto de partida en la apodicticidad del “*Cogito, Ego sum*” cartesiano. Pues en ella el sujeto que piensa, el “Yo” asegura su existencia y actividad, gracias a la reflexión que vierte sobre sí.

El “Yo” al que llega Descartes por medio de las *Meditaciones Metafísicas*, nos muestra una sustancia pensante como el punto de partida y de llegada de toda reflexión, de todo pensamiento y desde luego, fundamento de toda ciencia incluyendo la ciencia primera o filosofía. La duda metódica de Descartes concluye su proceso en un “Yo pienso” que se traduce en un “pensamiento universal”. A pesar de que el Yo puede tomarse a sí mismo como objeto de reflexión, es decir, pensar sobre sí mismo y verse como objeto de sí, o como otro, en realidad este sujeto se mantiene siempre idéntico a sí Mismo, nos dice Levinas que en este caso “la diferencia no es diferencia, el “yo” como otro, no es «Otro»” (Levinas, 2002:61), así pues, el Yo siempre retorna a sí mismo.

La idea general, quizá pueda ser expresada mediante el relato de Narciso, en el cual, él se ve a sí mismo como otro, en el reflejo del agua cree estar ante la presencia de otro y

contempla insaciablemente su reflejo, no obstante, ese “otro” ficticio del cual está enamorado no es más que sí mismo. De igual forma, el “Yo” que se mantiene su identidad no es el producto de la mera tautología “A =A”, sino que esto tiene relevancia en cuanto a la relación concreta que el Yo, en tanto subjetividad pensante tiene con el mundo. A diferencia de ciertas posturas idealistas, Levinas trata de recuperar al sujeto en tanto existente, es decir, su compromiso teórico no va dirigido al “yo pienso” como fundamento de la realidad, sino al hecho de que previo a la reflexión que el yo puede hacer sobre sí mismo, él, se encuentra insertado en la existencia, esto es, habitando, ocupando un lugar determinado en la existencia, en el mundo. Entonces, el análisis de Levinas no comienza con la idea de una sustancia pensante, sino con la evaluación de la relación que surge entre el yo y el mundo, una relación que es intencionalidad gozosa.

A la base de estas observaciones podemos encontrar los elementos que el pensamiento de Husserl nos ha otorgado, la relación que existe entre la conciencia y el objeto conocido o mejor dicho, de la intencionalidad que ella implica, sin embargo, no solamente pensamos en Husserl al momento de formular estos cuestionamientos, sino también en la propuesta heideggeriana, en donde la investigación ontológica dirigida por la pregunta que interroga por el sentido del ser del ente es la pregunta filosófica por excelencia, tema del cual nos ocuparemos más adelante. No obstante situémonos por un momento en la propuesta husserliana y el vínculo que existe entre la conciencia intencional y el objeto de esa intención, Levinas, refiriéndose al objetivo de la fenomenología husserliana nos dice:

Las leyes que rigen el ser –individual o ideal— no provienen de la naturaleza del pensamiento no deben hacerse pasar por la estructura de las cosas. Hacer fenomenología equivaldría, así pues, a confirmar en el testimonio de la conciencia que siendo completa intencionalidad, toca al ser originalmente. (Levinas, 1949:198).

Pero cómo se relaciona este punto con la pregunta inicial, es decir, si en esta búsqueda del conocimiento viene implicada la dominación de lo Mismo sobre lo Otro. Señalemos dos cosas, la primera referida a la cuestión de la exterioridad del objeto intencional con respecto a la interioridad de la conciencia, esto es, el objeto intencional de ninguna manera es el

producto de la conciencia, sin embargo, la relación que la conciencia mantiene con él constituye una “animación” por así decirlo, del objeto mismo, vínculo privilegiado con el ser (abordaremos de manera general este punto en el siguiente párrafo). Partiendo del pensamiento de Husserl la fenomenología se convertiría en un método metafísico, entendiendo por metafísica la relación con el ser en sí, de aquí la importancia de retornar a las cosas mismas y de crear un método que nos permita develar las condiciones que hacen posible esa relación. En este punto, la fenomenología busca ir más allá del conocimiento subjetivo de los fenómenos, se pronuncia sobre la trascendencia de este ser.

Recordemos que la vuelta a la subjetividad significará para la fenomenología de Husserl, no solamente el retorno al *ego cogito* cartesiano como fundamento apodíctico de todo conocimiento, sino que, Husserl privilegiará, en primer lugar, el método conocido como *epojé fenomenológica*, mediante el cual la conciencia se encuentra como objeto de estudio a sí misma, es decir, la *epojé* entendida como “un poner entre paréntesis” o suspender nuestro juicio frente al “mundo objetivo”, no nos conduce a la nada, sino por el contrario, “lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras [...]” esto es, “me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí” (Husserl, 2009: 8, 1996: §9, p. 62), por tanto la subjetividad o el Yo, desde la fenomenología husserliana se da como conciencia intencional.

En segundo lugar, en esta aprehensión del sujeto como conciencia pura (como Yo), se encuentra también la evidencia del mundo, un mundo que es dotado de sentido en tanto que es para la conciencia, esto es, en tanto objeto de la *cogitación* o intencionalidad, a este tenor sostendrá Husserl, “Exclusivamente por tales cogitaciones tiene el mundo todo su sentido y su validez de ser” (Husserl, id.). Con lo anterior, se destaca la estructura esencialmente intencional de la conciencia y el mundo como el correlato de ella misma, pues, de acuerdo con Husserl, la *epojé* no nos muestra únicamente una sustancia pensante, sino que mostrará una conciencia que piensa, mienta y juzga *algo*. Este punto será señalado por Levinas como una de las contribuciones más destacadas de Husserl, el paso del *ego cogito* (yo pienso), al *ego cogito cogitatum*, o el objeto de la cogitación (cfr. Levinas, 1949: 61).

Lo anterior no es un rodeo sin más, pues la cuestión de la intencionalidad implica la idea de una exterioridad que no es objetiva, o en otros términos, “las operaciones trascendentales constituyen un afuera, pero no constituyen este afuera (o este otro que yo)” (Levinas, 1949:200). De acuerdo con el análisis que Levinas hace de esto, el movimiento trascendental recibe de este modo una estructura totalmente diferente a la polarización sujeto-objeto que caracteriza la intuición. Por el contrario la intencionalidad o la relación con la alteridad (lo exterior) no se petrifica al polarizarse como sujeto-objeto. La intencionalidad de la conciencia se mueve en el campo de la intuición sensible la cual se mantiene siempre abierta y será la vía que Levinas llevará a sus reflexiones.

El estudio de esa intencionalidad, que a su vez permite un acceso a las distintas regiones del ser y de la verdad que se expresa como la exhibición del ser, nos llevará de la reducción trascendental a la configuración de la subjetividad trascendental, que no se agota en el *ego cogito*, sino que persigue el flujo constante de ser y la vida cogitativos. Con lo cual la subjetividad trascendental busca describir y profundizar en conceptos y juicios sacados de modo enteramente primigenio de sí misma, la experiencia de una vida propia con sus experiencias en tanto que tuyas (cfr. Husserl, 1988:15). Por ende, pensar en la subjetividad como esencialmente intencional implica un dominio sobre lo otro, en tanto que es dotado de sentido por la conciencia.

Una de las propuestas principales de Levinas es una evaluación crítica de la subjetividad como esencialmente intencional y por tanto siempre una conciencia que absorbe la alteridad. En este sentido la propuesta de Levinas puede sintetizarse de la siguiente forma “La *conciencia* supone la actividad del acto intencional, *doxico*, mientras que la *subjetividad* se encuentra constituida por una pasividad que en ningún modo debe entenderse como pura afección o receptividad radical” (García, 2005:49). La problemática principal se expresa no en la negación de la intencionalidad, pues no hay Otro si no existe el Mismo, sino más bien una evaluación crítica del privilegio ontológico de la conciencia en cuanto intencionalidad. Por tanto, el que algo sea objeto de la conciencia intencional implica que *es* conocido, de ello se seguirá que desde el punto de vista de la fenomenología husserliana la conciencia no puede relacionarse con lo que no tiene sentido, o lo que escapa a la luz del pensamiento mismo, un ejemplo de esto es la muerte.

Mientras que para Husserl lo propio del hombre se da como actividad intencional en la cual se conforma el sentido del mundo mismo, y que por tanto privilegiara el conocimiento; Levinas afirmará que la estructura última de la subjetividad no es la intencionalidad “activa sobre otro”, y con ello retomará el espacio en el que la subjetividad se da como pasividad, es decir, en la relación con el otro, “La pasividad designa la relación del yo con el otro no en un orden de conocimiento (ontológico), sino de *responsabilidad* (ético), anterior a toda toma de conciencia” (García, 2005:49), el otro me afecta, desarma mi intencionalidad, mueve mis convicciones, me hace responsable de él.

Así pues, no se tratará de negar el hecho de que el sujeto surja como intencionalidad y que el otro pueda ser, o no objeto de conocimiento, en tanto que *alter ego*, u objeto, sino de entender que la relación con el otro difiere de la relación que podemos tener con los objetos del mundo, dado que no se agota como comprensión o teorización en donde el factor determinante es la intencionalidad como el acto de conceder un sentido (*Sinnggebung*,) o de identificar el objeto, sino que en ésta, la alteridad del otro es irreductible a un contenido de conciencia, el otro no debe ser abarcado por el Yo como cualquier otro objeto. El Otro es impenetrable, pues no se agota en su aparecer o su darse fenoménico, su “esencia” es inabarcable, y por ello deberá direccionarse a un ámbito en el cual se acepte esa alteridad sin transgredirla, sin violentarla; para Levinas este ámbito fue el del erotismo y posteriormente se reformulará en la noción del rostro propia de la ética, señalándolo como un ámbito previo a toda teorización y toda intencionalidad.

Poner en cuestión la primacía ontológica será el resultado de las tesis más significativas de Levinas, en el breve ensayo *¿Es fundamental la ontología?* Levinas se cuestiona si en verdad es posible afirmar la anterioridad de la razón como posibilidad del lenguaje y del conocimiento, si por el contrario, no sería viable pensar en una relación previa a la comprensión del ser que sea ella misma la condición de posibilidad de todo lenguaje. Esto lo llevará al cuestionamiento de Heidegger y la comprensión del ser expuesta en *Sein und Zeit*, atendiendo al hecho de que toda comprensión del ser implica siempre ir de lo particular a lo universal, lo cual significa o al menos eso parece, que todo compromiso reflexivo somete la sensación de lo particular al conocimiento universal, y con esto nos vemos obligados a someter las relaciones entre los entes a las estructuras del ser, esto es, sometimiento de la ética por la ontología:

Para Heidegger la comprensión reposa en última instancia sobre la apertura del ser. [...] la inteligencia del ente consiste entonces, en ir más allá del ente —precisamente a lo abierto— y percibirlo en el horizonte del ser. Es decir, que la comprensión en Heidegger recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender el ser particular es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal. [...]. (Levinas, 2001:16)

Estas observaciones llevan a Levinas a plantearse la idea de que no toda relación con el ente es antecedida por la comprensión del ente; para Levinas, esta excepción es la relación con el otro, en la cual ciertamente buscamos una comprensión de él, sin embargo esta relación desborda la comprensión. No solamente porque para relacionarnos con el otro requerimos de cierta disposición afectiva que va más allá de la contemplación, sino “porque, en nuestra relación con el otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en tanto tal” (Levinas, 2001: 17). A diferencia de Heidegger para quien la relación con el otro, es un dejar ser a lo ente, esto es, comprenderlo como independiente de la percepción, como el *Miteinandersein* que reposa en la relación ontológica, Levinas sostendrá que la relación con el otro no significa primero comprenderlo para después hablarle, sino que ambas se confunden, hablarle es ya comprenderlo, asumir su existencia. Tomar en cuenta la existencia del otro no significa comprender teóricamente su ser, asumir su individualidad para después superarla en un concepto universal, tomar en cuenta la existencia del otro es dejarle-ser, hablarle, establecer con él una proximidad.

La relación con el otro exige un lenguaje que no lo violenta, exige ética antes que ontología, y a esto se refiere propiamente poner en cuestión a la ontología como fundamental, no una negación de ella sino una reformulación a partir del hecho de que hay algo más básico, la vida misma, la relación con el Otro, el lenguaje que antecede toda comprensión.

Nuestros análisis anteriores nos mostraron que el hombre también se manifiesta como vida, gozo y sustento, en donde ella misma se experimenta como pasiva, en donde tampoco puede dejarse de lado el hecho de que posee un cuerpo sexuado, con necesidades, deseos y emociones. La propuesta de Levinas busca situar la constitución de la subjetividad a partir de la salida de la Mismidad, para él, el sujeto se mantiene en una relación constante e inevitable consigo mismo, sin embargo, este sujeto lleva en él mismo la posibilidad de

salir de sí, de ir más allá de los límites que lo confinan a una existencia solitaria, en donde todo se muestra con referencia a él. En otros términos, el hombre sólo podrá conformarse como humano pleno cuando asuma esta exigencia de evasión, es decir, en la trascendencia que implica mostrarse como ser responsable, esto es, en la relación con el otro.

Si bien podemos afirmar que Levinas rompe con una tradición en donde la subjetividad es entendida con referencia a la razón, libertad y autonomía, esto no quiere decir que su pensamiento vaya en contra de la razón, a este tenor, señala Julia Urabayen que, Levinas no entiende su pensamiento como un irracionalismo, sino como una crítica a una noción de racionalidad demasiado estrecha, que limita la razón a la representación, con lo cual, él trae una propuesta de ampliación de dichos límites, (cfr. Urabayen, 2000:770).

Para Levinas, es necesario, situarse más allá del ser, del *logos*, de lo uno, más allá de la lógica del ser como totalidad, pensamiento para el cual, el ser es representado como luz, que hace posible la iluminación del fenómeno, esto es, lo que aparece y puede ser visto. La filosofía de Levinas, se contrapondrá a esa idea, y sin embargo, como señala Derrida, Levinas retomará un aspecto fundamental en la filosofía platónica para objetar esta misma filosofía, a saber, la formulación que sitúa el bien más allá de las esencias (*epékeina tes ousías*). Esta variación, en donde el Bien se encuentra más allá del ser, y que no es propiamente luz, sino fecundidad y generosidad, traerá como consecuencia la primacía del bien ante el ser, de la ética frente a la ontología, y principalmente la primacía de la relación viva con el otro, a la relación de pensamiento o representación (cfr. Derrida, 2012:116).

La evasión expuesta por Levinas es una reacción frente al planteamiento, de la comprensión del ser como dominación, curiosamente, él sugiere que la evasión es una necesidad que emana del sujeto mismo, sin embargo, ella requiere que el sujeto salga de sí por medio de lo que *no es* él mismo, es decir, lo Mismo necesita del Otro, y nos parece que esta es una de las tesis más importantes en el trabajo de Levinas, en donde comienza a germinar la idea de la heteronomía, concepto básico para la ética levinasiana. Por tanto, será necesario abordar el tema de la relación con el Otro no solamente desde el erotismo, sino desde la propuesta ética, en donde las nociones de sensibilidad y lenguaje con fundamentales.

§9. Sensibilidad como trascendencia, la existencia egoísta y la morada.

Somos responsables más allá de nuestras intenciones. Es imposible para la mirada que dirige el acto evitar esa acción producida por descuido [...] Es decir, nuestra conciencia y nuestro dominio de la realidad mediante la conciencia no agotan nuestra relación con ella, en la que estamos presentes en toda la densidad de nuestro ser (Levinas, 2001:15).

Podemos decir que no todo se le presenta al hombre como un objeto de conocimiento, existen ámbitos que en su forma de darse, no admiten la iluminación que el pensamiento proyecta sobre ellos, pues escapan a la posibilidad de ser comprendidos, aunque, desde luego pueden ser explicados conceptualmente, queda de ellos algo que no es explicado sino sentido y por lo tanto vivido. Partiendo de este aspecto se puede afirmar que este ámbito que no es constitutivo de conocimiento, ocupa otro espacio fundamental de la vida humana, posee un lenguaje propio; nos referimos a la experiencia de la alteridad, la relación con el Otro que se da en el erotismo y principalmente la ética. Levinas nos dice en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la ruptura de la esencia es ética, esa ruptura de la identidad, es, la propia subjetividad el sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad expresión de vulnerabilidad, su sensibilidad (cfr. Levinas, 2011:59).

Levinas retomará el elemento de la sensibilidad para explicar cómo surge el Deseo metafísico (apertura para la idea de responsabilidad) en un ser que es esencialmente egoísta, pues, su modo de ser es el gozo mismo de la vida. Así, el análisis de la sensibilidad es al mismo tiempo un análisis de la existencia encarnada del sujeto. Comencemos por aclarar que el análisis de Levinas nos permite distinguir dos formas de la conciencia, la primera de ellas es la intencionalidad de la representación siempre activa, de la que nos habla Husserl en los análisis de *Ideas I* y que hemos mencionado a grandes rasgos en las líneas anteriores y la conciencia en su pasividad o “no-intencionalidad” del gozo, que será el objeto de nuestro siguiente análisis.

Anteriormente habíamos esbozado la idea del hombre como subjetividad encarnada, mencionamos la importancia que tiene el cuerpo para situar al sujeto en un “aquí” y en un “ahora”, el cuerpo es reivindicado y con él la idea de un mundo que sirve de alimento a ese cuerpo. El cuerpo se satisface de ese mundo, no porque el mundo sea apreciado meramente

como instrumento, o medio para nuestros fines, sino porque la corporalidad del sujeto marca su indigencia, el existente en tanto cuerpo es un ser necesitado y su estar en el mundo hace de este último objeto de una intencionalidad gozosa:

“El cuerpo desnudo e indigente es el retorno mismo, irreductible a un pensamiento, de la representación como vida de la subjetividad que representa, como vida que es sostenida por estas representaciones y que *vive de ellas*; su indigencia –sus necesidades— afirman la «exterioridad» como no-constituida antes de toda afirmación.” (Levinas, 2002:146).

Aquí la relación entre el Yo y el mundo no se da en términos de conocimiento o reflexión, sino que busca situarse en el elemento previo a esta reflexión, algo más esencial y pasivo, que es el hecho de *vivir de*³²..., la relación que se resalta entre el Yo y el mundo nos remite a la sensibilidad como la modalidad del gozo y a la función trascendental de la sensibilidad. Tratando de contrastar la intencionalidad de la representación y la sensibilidad, podemos decir de la primera, que muestra en la relación con el objeto una cierta igualdad entre la intención del pensamiento y la intuición de lo que ella debe contener. De manera distinta, lo sensible, el dato *hylético*, es un dato absoluto; las intenciones lo animan ciertamente para hacer de él un objeto de la experiencia, no obstante lo sensible es dado de golpe antes de ser buscado. En este sentido “la sensibilidad se refiere a las formas elaboradas de la conciencia, aunque su obra propia consiste en el gozo por cuya mediación todo objeto se disuelve en el elemento en el que se baña el gozo” (Levinas, 2002:156).

Ahora bien, el hecho de que el Yo tenga necesidades abre la posibilidad de afirmar la exterioridad como no-constituida por el Yo, esto significa que en el gozo el Yo depende de la exterioridad, una dependencia que no equivale solamente a afirmar la exterioridad del mundo, sino a *ponerse* en el corporalmente y recibirlo, ser afectado por él. La puesta corporal del sujeto es el hecho de vivir, y con ello se pretende mostrar el privilegio que tiene la sensibilidad frente a la intencionalidad de la representación, pues no se piensa

³² Consideramos que la idea de “vivir de” de la cual habla Levinas tiene una íntima relación con la noción de *Erlebnis* utilizada por Husserl, de la cual nos dice nuestro autor “Los actos se extienden en el tiempo y de esta realidad temporal de la intención, hay, de nuevo, conciencia. Ella que nos hace presentes los objetos, está presente a ella misma, es sentida, es vivida. El término “vivir” designa la relación pre-reflexiva de un contenido con el mismo. [...] La conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no-objetivante de sí, ella se vive, es *Erlebnis*. La intención es *Erlebnis*. Pero este término también se aplica a los contenidos que no son actos, a los contenidos no intencionales en los que reconocemos las sensaciones del empirismo” (Levinas, 1949:215).

primero para luego vivir, se vive para poder pensar, y en este sentido Levinas afirma que, “la sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar contento de la existencia” (Levinas, 2002:154).

Vivir de... es la idea clave en el análisis de la sensibilidad, pues implica una relación necesaria entre el Yo y aquello de lo que se vive; es claro que nuestras acciones, los medios que utilizamos para alcanzar metas, los objetos que satisfacen nuestras necesidades no están todos ellos encaminados a una cadena de fines claramente determinados, sino que al modo del alimento, los tomamos porque en primer instancia constituye un gozo, y ser gozoso implica también estar contento en cuanto se pueda estar satisfecho. Con esta idea se pretende mostrar el carácter vivencial concreto que es anterior a toda reflexión teórica; nos movemos en el mundo no por el hecho de descifrar el sentido del ser, sino porque estamos situados en él y el estar situados hace posible toda representación y su consiguiente reflexión.

Este ponerse en el mundo corporalmente, significa propiamente asumir la condición de existente y con ello aceptar dos cosas, la primera, que se trata de una vida individual, única, su presente vivo asociado a la idea del “ahora” implica un arraigo a la existencia solitaria. Segundo, este “ahora”, es el estar situado, viviendo y esto constituye la fuente de toda intencionalidad. Designaremos a esto “asumir el peso de la existencia” en la cual “el trozo de tierra que me sostiene no es solamente mi objeto; sostiene la experiencia del objeto” (Levinas, 2002:156). El Yo se encuentra en un mundo que sin embargo, está condicionado por él mismo, el alimento es condición de posibilidad de lo que condiciona. Así pues, este horizonte en el que se vive, contenta al Yo en su forma de ofrecerse, simplemente se recibe sin pensar, en esto consiste el permanecer en el mundo en cuanto elemento, el mundo es para-mí.

La corporalidad del ser viviente nos muestra a un ser necesitado, pero debemos recordar que no se trata de una necesidad cualquiera que pueda ser simplemente satisfecha, aquí la necesidad nos remite a la alteridad del mundo, una alteridad que de alguna forma es suprimida en tanto que es absorbida como alimento por el sujeto, no obstante, se trata de una necesidad que se mantiene presente en tanto que no obtenemos una satisfacción total del mundo; el mundo en tanto condición y anterioridad es al mismo tiempo constituido y

constituyente del sujeto como ya habíamos mencionado, en este sentido, “lo que el sujeto constituye como representado, es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo presente, es hecho ya del pasado” (Levinas, 2002:149).

De esta forma la estructura necesidad-gozo, propia de la subjetividad nos muestra al mundo como “elemento”, es decir, como condición de posibilidad del existente en cuanto tal. El mundo del que hablamos es considerado en su contenido concreto, en donde se goza y se sufre. De acuerdo con Levinas la idea del mundo como “elemento” significa propiamente contenido sin forma, cualidad sin sustancia, en tanto que elemento el mundo no se aborda se vive.

El mundo en tanto que elemento no se reduce a las cosas o a los utensilios que hacen de la vida algo más simple, es necesario dejar claro que el mundo en cuanto elemento no está constituido por un cúmulo de objeto a la mano para la satisfacción humana, el gozo del que nos habla Levinas difiere totalmente del consumo de cosas y utensilios, aunque esto último sea consecuencia del gozo primigenio del que nos habla Levinas; nuestro autor hace una distinción importante entre el mundo como elemento y el mundo como cúmulo de cosas, sosteniendo que “las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*, el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño no puede ser poseído” (Levinas, 2002: 149), y por lo tanto porque hay mundo es posible la existencia de esas cosas, productos propios de trabajo humano.

Lo elemental no puede ser poseído ni contenido, el Yo se encuentra bañado en él, pero este estar bañado en el elemento, es decir, su estar en el mundo implica que el Yo está situado previamente, como ya habíamos destacado el Yo se encuentra sostenido o en su interioridad y morada. El Yo que está en el mundo es un Yo que habita un lugar determinado, “El hombre se sumerge en lo elemental a partir del domicilio, apropiación primera que hace posible la vida interior” (Levinas, 2002:150). Así pues, el Yo que se encuentra morando en el elemento, esto es siendo en lo de sí, corresponde a un sujeto egoísta.

El Yo en tanto sensible no es inicialmente reflexivo, se enfrenta a un mundo en el cual todo objeto se ofrece y tiene como finalidad su gozo, un gozo que curiosamente no se ve satisfecho en su totalidad, pues el hombre es un ser siempre necesitado, en su corporalidad manifiesta su indigencia. Así pues, el Yo en tanto habitando o morando en el

mundo es un ser en-sí y para-sí, el habitar en el mundo de esta forma tiene por termino la satisfacción que es el sentido del placer, el Yo parte de la posibilidad del gozo que el mundo le ofrece, es para sí, no hay nada más allá de él, está sólo en el mundo habitándolo y satisfaciéndose, en esto radica su egoísmo primigenio, lo cual no quiere decir que el Yo esté en contra del Otro, sino que en este existir gozoso y egoísta, no hay Otro y por tanto, el Yo no puede escuchar al Otro, no hay comunicación (cfr. Levinas, 2002: 152). En síntesis, el lugar que ocupa el sujeto en el mundo en cuanto elemento le permite situarse, este es el lugar de la experiencia, pero previo a esto, es el lugar del gozo. Aquí el sujeto habita sólo consigo mismo, esto es, de una forma egoísta.

Morar, habitar, situarse, son todos términos que se relacionan con el hecho de apropiación; una morada es el lugar en donde se habita, el lugar en donde *se es*, curiosamente el lugar en donde habitamos es el lugar en el cual nos sentimos más cómodos pues en él podemos hacer cualquier cosa, “habitar es el modo de sostenerse” y hasta cierto punto ser libre. La libertad del Yo radica en el hecho de habitar un lugar. La familiaridad con la que nos movemos en nuestra casa es una imagen un tanto simple pero bastante clara para comprender este aspecto de la situación del existente o del Yo, tener una morada, es al mismo tiempo tener un lugar al cual podemos volver, la posibilidad de retornar a ese lugar que ya es conocido, que no representa un misterio. Levinas nos dice, morar es *identificarse* existiendo allí *en lo de sí* (cfr. Levinas, 2002:61).

Levinas expone fundamentalmente que la vida claramente la vivimos, y sin afán de caer en una reiteración, la vida se constituye por la posibilidad de ser gozada, como habíamos visto antes, el mundo no es únicamente el medio para satisfacer nuestro fines, el mundo no es conjunto de objetos de nuestras representaciones, el mundo es la condición de posibilidad de la vida misma. La materialidad del mundo nos hace posible el gozo, y en términos generales la felicidad; nos dice Levinas “El alimento como medio de revigorización es la transmutación del otro en Mismo, que está en la esencia del gozo” (Levinas, 2002:130). Lo que queremos recuperar con esto es que la vida no es una toma de conciencia, los contenidos de la vida son efectivamente vividos, no solamente la intencionalidad anima al objeto, sino que el objeto mismo hace posible que la subjetividad que posee un cuerpo siga viviendo. Nos dice Levinas “Vivimos en la conciencia de la

conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo y, como diremos más adelante, el egoísmo mismo de la vida” (Levinas, 2002: 131).

“El gozo, en la relación con el alimento que es *lo otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad. La vida que es vida de *algo*, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida.” (Levinas, 2002:133). La felicidad es realización y cumplimiento, está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades. Y porque la vida es felicidad es personal, es una vida volcada sobre sí y sus gozos.

Algo que se busca resaltar es que la sensibilidad no es “razón ciega” o locura, la visión degradada o negativa de la sensación, su irracionalidad y su subordinación al entendimiento, es algo que ya no tiene cabida en esta perspectiva; por el contrario, a partir de los análisis husserlianos y el posterior trabajo de fenomenólogos franceses como Michel Henry, Levinas, Merleau-Ponty entre otros, podemos pensar la sensibilidad en su anterioridad, con su carácter abierto, pasivo y al mismo tiempo encontrando su origen en lo que Husserl denomina impresión originaria (*Urimpression*) como fuente de toda conciencia y por ende de toda intencionalidad, este carácter bifaz de la fenomenología husserliana es expresado en su estudio estático y genético. Levinas desde luego extrae de Husserl la idea de que no es posible afirmar la idea de la existencia sola de la conciencia, el mundo exterior también existe “nos es dado” de antemano, aunque de un modo distinto al de la intencionalidad (idea que se ha tratado de enfatizar aquí), sin embargo, Levinas notará el privilegio que Husserl da a la intencionalidad y por tanto a la reflexión y su carácter tematizador, supeditando la sensibilidad y su carácter abierto a esta (cfr. Herrero, 2005:183).

Recuperando la idea de la morada como interioridad del Yo y vinculándola a la necesidad y el gozo, estos no serán únicamente estados o afecciones que experimenta el Yo, por el contrario, el gozo y la necesidad son los modos de la existencia en tanto vida de un sujeto. Nos dice Levinas, “La paradoja de «vivir de algo», está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida” y más adelante añade, “Vivir de...la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta” (Levinas, 2001:133). Finalmente destacaremos que la relación con el mundo, la morada y la

existencia gozosa del sujeto puede resumirse en la idea de amor y felicidad por y en la vida, en donde ambas no son una representación ni una reflexión sobre la ella. Parafraseando un poco a Levinas podemos decir que, la necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades, un ser sin necesidades no estaría más feliz que uno con necesidades, sino que estaría fuera de la felicidad y la infelicidad (cfr. Levinas, 2002:165).

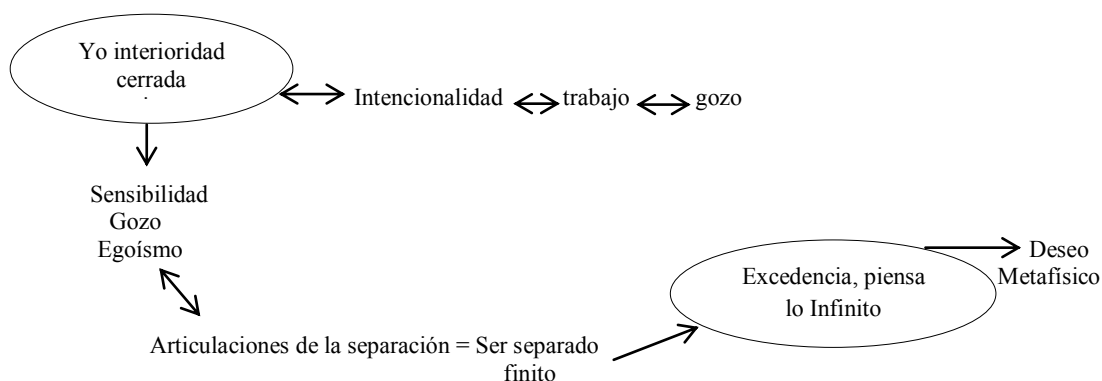
La interioridad del sujeto a la que nos conduce la idea de morada implicada en el hecho de ser corporalmente, nos remite a otro punto que no se separa del gozo, sino que apunta a otra dirección, nos referimos a la subsecuente representación y apropiación de las cosas que permiten la satisfacción del Yo. Una vez que hemos aceptado la idea de que el Yo se encuentra primeramente habitando gozosamente, podemos dar paso a la idea de “el mundo de las cosas”, del cual, el Yo se apropia en cuanto objeto de su representación, en cuanto puesto a la luz, es decir, a la intencionalidad objetivante.

No obstante, debemos cuestionar si esta forma de experiencia es la única posible para el Yo, y si esto no es así (como hemos argumentado a lo largo de esta investigación) ¿qué otra posibilidad podemos explorar a partir de la sensibilidad y la trascendencia de lo otro? La pregunta que se hace Levinas y que trataremos de seguir respondiendo en las líneas siguientes es, “¿Pero, cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?” (Levinas, 2002:62). Recordemos que habíamos explicado la idea del porvenir como aquello que hacía posible la apertura al encuentro con el otro. Por otro lado, también asumimos la idea del Yo que se da como interioridad que se cierra sobre sí misma y su gozo de lo otro; no obstante, también hemos señalado que en la inmanencia misma está inscrita la posibilidad de la trascendencia, y en esto pensamos cuando apelamos a la sensibilidad como una forma distinta de la intencionalidad, ya que ella se da como afectividad y pasividad.

El Yo en cuanto ser separado-sensible-intencional guarda en sí una apertura, Levinas designa esto como “encierro ambiguo”, pues la posibilidad de evasión como la posibilidad de entrar en relación con Otro a pesar de exhibirse como egoísta, difiere de un proceso dialéctico en el que el Yo sale de su aislamiento y egoísmo inicial por oposición al otro. Este ser separado y cerrado en sí mismo no es absoluto; existe un espacio, una apertura, mediante la cual la exterioridad puede hablar, el acceso está abierto y cerrado a la

vez. En la interioridad misma que profundiza el gozo, se produce una heteronomía que incita a otro destino que el de la complacencia gozosa, que obliga al Yo a salir de sí, a ser capaz de ser para-Otro, esto es exterior a sí (cfr. Levinas, 2002:166-167).

Esta relación con lo Otro o la posibilidad de ser-para-otro, en la cual se pone en cuestión el poder del sujeto es lo que Levinas define como *Deseo Metafísico*. Podemos decir que el Deseo metafísico no es un deseo cualquiera, difiere de cualquier otro deseo en tanto que no puede ser satisfecho, pues lo deseado es algo que simplemente no se adecua a la intencionalidad, el Deseo metafísico no es movimiento hacia algo, no es pues una *relación con* una representación. Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, una alteridad que no es el simple revés de la identidad, o el término por oposición de la identidad, no es Otro por encontrarse en un lugar distinto al propio, la distancia entre el Yo y el Otro inconmensurable, y se sustenta en la idea misma de Infinito:



El esquema antes mostrado trata de explicar los elementos que dan lugar al Deseo metafísico, que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que es gozoso y en consecuencia interioridad, sin embargo, el Deseo metafísico no es producido directamente por el gozo, sino más bien en el ser gozoso, es decir, que siente. Así pues, este ser sintiente es necesario para producir la idea de Infinito, no como una oposición a su ser finito, sino como excedencia, notemos que no se trata de un movimiento dialectico en donde finito e Infinito se suscitan por oposición, dice Levinas estos no son términos antitéticos (cfr. Levinas, 2002:167), así pues, la idea de Infinito sólo puede ser suscitada en un ser finito como Deseo, Levinas nos dice “La idea de lo Infinito es un pensamiento que en todo

momento piensa más de lo que piensa. Un pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo” (Levinas, 1949:249).

Lo peculiar de la idea de Infinito es que la distancia entre idea e *ideatum* no equivale a la distancia que en las otras representaciones, separa el acto mental de su objeto. No se trata de que no haya un referente sensible de lo infinito, sino que la intencionalidad que opera en la idea de infinito no es comparable con ninguna otra, apunta, precisamente a lo que ella no puede abarcar, y en este sentido apunta precisamente a lo Infinito, y por ello, la alteridad de lo Infinito no puede ser abarcada en el pensamiento, lo desborda y sin embargo, es pensada, Deseada (cfr. Levinas, 1949: 246). De manera análoga el porvenir es también una apertura, pero que funciona de una manera distinta a la apertura del ser como luz, el porvenir no puede ser abracado en totalidad por el pensamiento porque siempre escapa al ser, empero, podemos tener una experiencia pasiva de este porvenir.

Lo Infinito nos dice Levinas es lo absolutamente otro, pero ¿Cómo ha llegado a nosotros? Levinas responde, “ha sido puesta en nosotros”, y, ella constituye *la experiencia* en el sentido más radical del término, pues, es una relación con lo Otro sin que esta idea pueda integrarse a lo Mismo. La experiencia de lo Infinito es la relación con el Prójimo (cfr. Levinas, 1949:247), es Deseo metafísico.

La relación entre la idea de lo Infinito y la relación con el otro implica una puesta en cuestión del sujeto por medio de lo que Levinas llama relación *cara a cara*. Pensemos por un momento en la experiencia de llegar a un lugar nuevo, en el cual nada nos es familiar, en el cual nos sentimos expuestos y vulnerables, estar lejos de lo familiar o del hogar representa para el sujeto angustia ante lo desconocido, el sujeto no puede anticipar nada y en este sentido no puede poder. Lo Otro, en cuanto desconocido vulnera al sujeto, de la miasma forma, el Yo no sabe a dónde dirigirse, es por eso que Levinas habla de que la auténtica experiencia, es necesariamente la experiencia ética pues sólo en ella el sujeto deja su morada y va más allá de su interioridad, arriesgando el gozo egoísta que tiene en su morada, abriéndose a lo que no puede prever ni anticipar, es el simple hecho de ser capaz de romper con la estructura de poder que el sujeto posee es ya resultado de la salida sí, de la patria propia.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí la experiencia de lo Infinito que nos lleva al Deseo metafísico es el punto obligado para explicar la relación con el otro. Pues es un “Deseo sin satisfacción que, por ello mismo, toma nota de la alteridad del Prójimo. Él la sitúa en la altura e idealidad que abre en el ser” (Levinas, 1949: 250). Y más adelante señala que este Deseo que no se satisface en lo Deseado es la bondad misma. Así, la relación social no será entendida a partir de un término universal que neutralice la relación con el Otro al grado de suprimir su alteridad y posicionarlo en igualdad con lo mismo, en una posición de simetría; sino, que lo propio de la relación con el Prójimo es la posición abierta de la dimensión de Altura, el otro no es simplemente *alter ego*, el Otro en su indigencia (necesidad y vulnerabilidad), se encuentra más allá de lo fenoménico, más allá de lo que mi representación de él me ofrece, la dimensión de altura es dimensión de alteridad, de otredad irreductible a una categoría del ser.

Esta dimensión de Altura es expresada en el rostro del otro, en la relación cara a cara, en donde el Otro y el Yo se encuentran en la desigualdad, no se trata de una relación simétrica en donde atiendo al otro como mi igual, “a mi lado”, sino que atiendo a su llamado como Otro, desde la altura que le corresponde. Desde luego, cuando se habla de rostro no estamos pensando en su simple aparecer fenoménico, aunque éste no queda excluido en su plasticidad, nos dice Levinas, “El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que me prohíbe matar” (Levinas, 2000: 71). El rostro *significa* sin contexto. El rostro que significa para un Yo lo posiciona más allá de su existir egoísta, atender al rostro es escuchar y actuar, en virtud de esa escucha, es poder actuar conforme a la conciencia moral, no ver y adecuar.

“El rostro es aquello que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir «no mataras». El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica” (Levinas, 2000: 72). De la misma forma en la que podemos echar por la borda todo discurso moral, todo actuar dirigido por una buena voluntad, la exigencia ética no es garantía de su cumplimiento, y sin embargo, en eso consiste la conciencia moral, en poner en cuestión nuestra libertad, nuestro poder insaciable frente al otro. Nadie ha dicho que alcanzar una conciencia moral sea sencillo, que renunciar a nuestro egoísmo en pro de la justicia sea un paso fácil, no obstante, es

necesario intentarlo, pero sólo podremos adquirir una conciencia moral cuando podamos escuchar al Otro, cuando seamos capaces de aceptar la alteridad.

La conciencia moral es poner en tela de juicio la voluntad y libertad propias, nos dice Levinas “exposición de mi libertad al juicio del Otro. Desnivel que nos ha autorizado a vislumbrar altura e ideal en la mirada de aquel al que es debida la justicia” (Levinas, 1949:254). Esto último deviene bondad, y es la auténtica salida del sujeto, la evasión en el sentido radical del término. El descubrirse injusto, no por medio de la reflexión, el examen de la razón o el conocimiento sino porque es una necesidad, que viene de la forma en la que el otro me afecta y me llama a ser responsable por él. Para Levinas el término “sujeto” se debe entender en su participio pasivo, sujeto como sometido o dependiente de algo o de alguien (el otro). La subjetividad, no es entonces el sujeto que acompaña toda actividad (el Yo), sino aquel que está en acusativo porque no es sujeto de un acto, sino el término de un acto realizado por otro, y precisamente en esto radica la puesta ética de Levinas, asumir-se en la pasividad que implica el llamado del Otro, la capacidad de recibirlo.

La ética para Levinas es la posibilidad de salir de una existencia egoísta y aislada ¿Cómo podría el sujeto dejar de ver sus intereses en favor de la justicia que exige el Otro? ¿Acaso no sería válido evaluar como bastante soñador pensar que de verdad podemos ser juzgados por otro que reclama reconocimiento y que con ello pone en cuestión al Yo, su libertad y su poder, sin violentarlo? La relación cara a cara es generosidad puesta en común, y como hemos mencionado antes, el rostro en su desnudez de rostro significa la indigencia pero también la altura, humanidad. Desde luego, si creemos que la bondad y la generosidad son sólo ensoñaciones quizás sea cierto que la propuesta de Levinas es bastante soñadora, sin embargo, podemos señalar que aún somos *humanos*, capaces de buscar el Bien.

De acuerdo con Levinas la ética no puede comenzar con la autonomía, con el sujeto cuya libre voluntad es fundamento de sus acciones y leyes, esto ocupa un plano secundario; ante todo y en primer lugar, la ética es heteronomía, surge de la mandato y llamado del Otro, ante el cual somos pasivos y sin embargo, debemos responder a su cuestionamiento hacernos responsables de él, y no porque se espere reciprocidad, pues esto implicaría una vuelta a sí mismo, sino, porque la responsabilidad es parte de la comunidad discursiva, el

Otro me habla y el Yo no sólo escucha sino que responde. La ética para Levinas es metafísica en tanto que nos habla de la condición de posibilidad de todo código moral, de toda ley. Condición que va más allá de lo que se pueda pensar, va más allá del ser y de sus categorías, y más allá del ser y sus categorías está el Bien. La ética para Levinas es metafísica porque nos muestra cómo se gesta la posibilidad misma del lenguaje, única forma de no violentar al Otro, la posibilidad de ser bondadoso.

Finalmente debemos recordar que el objetivo de este escrito no es agotar todos los elementos de la relación ética, trabajo de suyo amplio; nuestro interés es esbozar cómo podrían vincularse el erotismo y la ética a partir de estos elementos básicos, o bien, mostrar a través de ellos mismos cómo el erotismo se ve desplazado por la idea de Deseo metafísico. En el siguiente y último apartado hablaremos del cambio de la fecundidad al lenguaje como forma de trascendencia y de cómo se distingue la relación cara a cara (ética) de la relación erótica (como esencialmente equívoca).

§ 10. La equivocidad del amor. La alteridad y la insuficiencia ética.

Hemos hablado del papel privilegiado que tiene el amor dentro de la filosofía levinasiana, nuestro análisis ha tenido como tarea principal mostrar cómo este concepto ha ido evolucionando, pero no sólo esto, sino que también se ha tratado de establecer un diálogo con otras formulaciones del amor dentro de la filosofía. Consideramos que el *eros* ha desempeñado un papel muy importante para nuestro pensador y, sin embargo, pasa a tomar un lugar secundario en algunas de sus tesis, sin dejar de lado que la formulación misma está inmersa en la ambigüedad y el misterio.

El amor apunta al Otro, señala su debilidad, amar no solamente es gozar, es también temer por el otro socorrerlo en su vulnerabilidad, y no porque uno sea más fuerte que el otro, sino porque en la relación amorosa se establece un vínculo implícito entre los amantes que va más allá de la voluptuosidad, pero este ir más allá sólo es posible a partir de la misma voluptuosidad. Aunque, esto podría parecer que contradice lo que antes habíamos expuesto del erotismo en realidad no lo hace, sino que lo confirma, solo que el fenómeno erótico comienza a complejizarse, en la medida en la que hemos incorporado la dimensión ética. Nos parece que ética y amor no se excluyen, Levinas sostendrá lo contrario, no obstante, en lo concerniente a las siguientes líneas trataremos de explicar esta idea partiendo de los elementos que ya conocemos respecto al amor.

Levinas en la *Fenomenología del eros*, apartado que designa dentro de *Totalidad e infinito* al estudio del amor, vuelve sobre los pasos dados en sus textos de juventud y reelabora la noción de eros, que puntualmente pasa a ser “relación amorosa”, hacemos énfasis en este aspecto, pues nos parece que hay elementos que se transforman radicalmente a la luz de la elaboración de la propuesta ética, tales como lo femenino y la introducción de la equivocidad del amor. Explicaremos la equivocidad del amor a partir de tres puntos fundamentales, el primero de ellos, la amada como lo que *no es aún*, segundo, la profanación que se da entre, por un lado, el pudor y la compasión, y por el otro, el impudor de la desnudez y la complacencia de la caricia. Finalmente hablaremos de la fecundidad y la trascendencia en el hijo.

Pero podríamos cuestionar ¿Por qué Levinas sigue hablando de erotismo si ya cuenta con la formulación de la relación *cara a cara*, como forma de trascendencia? Levinas nos dice: “Necesitamos indicar un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el Yo se transporte más allá de la muerte y se exima también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad en el que la subjetividad se plantea en función de estos movimientos” (Levinas, 2002: 264). Apelar a la idea de amor, nos muestra un elemento que vivencialmente es anterior a la ética, y que sin embargo, la supone en términos de trascendencia, este es la sensibilidad. El amor no suple en ninguna forma la relación ética. Se trata de dos planos distintos en los que intervienen elementos comunes y a pesar de su tajante distinción ambos se dirigen al Otro. El amor no es algo que se decida, simplemente acaece, el que ama no puede saber con exactitud qué es lo que ama de su amado, estrictamente lo vive, no prevé nada, simplemente busca sin saber qué es lo buscado.

El amor apunta al otro, lo señala en su debilidad, el amor supone, entonces, la epifanía del otro en el rostro, es decir, es entendido como un modo especial de relación con el otro en tanto Otro y no como mera relación con mi representación de él construida por la espontaneidad trascendental de mi conciencia. El amor se mueve en el campo de la equivocidad, ya que por un lado, la necesidad del cuerpo del otro que se da en la voluptuosidad esté presente, y por el otro, el hecho de que el amado supone la idea de rostro. El erotismo se presenta entonces como una trascendencia equivocada, no porque el otro deje de ser rostro y yo, por ende, deje de ser responsable por él, sino porque en ella lo trascendente se mantiene como trascendente siendo, sin embargo, objeto de gozo.

El carácter equívoco refiere al hecho de que el amor no puede reducirse a ninguno de sus dos facetas, es un gozo de lo trascendente casi contradictorio en sus términos, no se anuncia verdaderamente en la voluptuosidad de los cuerpos que podría degradarse a un simple encuentro entre “cuerpos-objetos”, pero tampoco se trata de una relación de carácter meramente espiritual en la que se deje de lado el gozo, pues esto nos llevaría al campo del Deseo metafísico, que evidentemente dejaría de ser amor para ser ética (cfr. Levinas, 2002:265).

Levinas resume la equivocidad del amor en lo que nosotros consideramos una constante tensión, y quizás por ello las relaciones amorosas fácticamente son las más complejas, en las que no se sabe lo que se quiere cuando se afirma que se ama a alguien, sólo se sabe que se ama:

La posibilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad al mismo tiempo que conserva su alteridad o aún, la posibilidad de gozar del Otro, de colocarse, a la vez, más acá y más allá del discurso, esta posición frente al interlocutor que, a la vez, lo alcanza y lo sobrepasa, esta simultaneidad de la necesidad y del deseo, de la concupiscencia y de la trascendencia, tangencia de lo confesable y de lo inconfesable, constituye la originalidad de lo erótico que, en este sentido es *lo equívoco* por excelencia (Levinas, 2002: 266).

Pensamos que hay una exigencia teórica que lleva a Levinas a postular lo femenino y la relación amorosa como equivocidad, porque de lo contrario, habría una contradicción importante en su propuesta. Dado que Levinas acepta la relación ética como relación cara a cara en la que el rostro significa más allá de su aparecer, siendo un rostro del que nunca se goza, no hay satisfacción o gozo en la ética, porque no hay satisfacción del Deseo metafísico. La ética excluye el gozo porque este, a pesar de que inaugura la exterioridad, implica un retorno al sujeto, tal como sucede con las “cosas” de las que nos satisfacemos. Así, la voluptuosidad inherente a la idea del amor que se da entre seres encarnados no puede dejarse fuera, pero ella parecer ser una limitante ante la idea del rostro, pero tampoco podemos dejar de lado el hecho de que el amado (Amada) es rostro, entonces ¿Cómo podemos gozar del cuerpo erótico que al mismo tiempo es rostro?

En lo expuesto en el segundo capítulo de este escrito esta problemática no aparecía, porque aún no contábamos con la elaboración de la idea del rostro y sus significancia. En lo anterior el erotismo era la apertura a la alteridad, porque la alteridad era lo femenino, en *Totalidad e Infinito* la alteridad ya no es lo femenino, la alteridad se expresa en el rostro del Otro. Levinas trata de conciliar estas ideas bajo el título de equivocidad, y más concretamente con la idea de la profanación.

En la voluptuosidad del amor, el otro no es rostro, pero tampoco es objeto fisiológico, el cuerpo del otro se desnuda de su forma misma para ofrecerse como desnudez

erótica. La desnudez del cuerpo erótico despierta en el amante ternura, no es la toma del cuerpo-objeto al cual podemos poseer por simple capricho. La relación carnal, valga decirlo así, no se reduce al coito como necesidad biológica satisfecha, de ser así, se perdería su esencia, sería asemejar la fecundidad al simple hecho de reproducirse, al proceso químico que se da en los cuerpos, todo ello susceptible de ser conceptualizado y explicado. La auténtica relación amorosa, no se explica en esos términos, pues en el encuentro de los cuerpos se siente y expresa en lo carnal la ternura.

El amor se gesta tanto como compasión y trascendencia que tiende hacia el Otro (la amada), pero también como voluptuosidad que tiende al gozo, simetría, retorno del sí para sí. La tensión entre ambos extremos persiste en la relación: el amor es tanto compasión como voluptuosidad y ninguno de los dos términos puede imponerse definitivamente. Si para-el-otro fuese completamente desinteresado abandonaríamos el terreno del erotismo y entraríamos en el de la ética: el eros habría devenido ágape y el cuerpo erótico rostro... si se impone la voluptuosidad devendrá obscenidad y consecuentemente el cuerpo erótico objeto (cfr. Garrido, 1997:87).

Diremos que el amor es una búsqueda que no sabe lo que busca, es relación con lo que *no es aún*. Lo que no es aún es lo femenino, el misterio. Levinas nuevamente dota de características determinadas a lo femenino, que propiamente pasará a ser la Amada, aunque estas características son afines hasta cierto punto con las que expone en sus textos de juventud, la Amada adquiere una dimensión distinta, con las expresiones, lo carnal, lo tierno por excelencia, vulnerabilidad etc. El cuerpo erótico que es el cuerpo de la Amada responde al modo de lo que *no es aún*, que propiamente debe entenderse como sensibilidad-pasividad encarnada y convocante. La Amada en tanto frágil y vulnerable, reclama ternura, esto es compasión y protección por parte del amante (cfr. Levinas, 2002: 269). La vulnerabilidad que le es propia, es ese estado en que se anuncia el cuerpo de la amada, invitándome sin violentarme ni determinarme a ello (tiernamente) a que cuide, y socorra su vulnerabilidad.

Desde esta perspectiva parece que Levinas si cierra la relación amorosa a la relación heterosexual, elemento que habíamos puesto en duda en el párrafo destinado a lo femenino en el segundo capítulo. Podemos describir este giro como consecuencia de sus

planteamientos éticos y también con vistas al papel que la fecundidad tiene en la propuesta amorosa, ya que la fecundidad entendida como la posibilidad de engendrar un hijo requiere tanto del hombre como de la mujer, en estos términos, si pensamos que Levinas al referirse a la amada está pensando en la mujer concreta y la maternidad. Lo cual hace bastante complejo hacer compatible esta visión del amor con algunas posturas feministas y de diversidad de género, sin embargo, por ahora este trabajo se limitará a señalar algunos elementos. Nos señala Marta Palacio a este tenor lo siguiente:

La erótica de su período juvenil tiene la virtud de implantar fenomenológicamente la alteridad absoluta; lo cual le permitirá, luego al autor, introducirse en la esfera ética del rostro del otro desplazando a la erótica al reino de la equivocidad. Una vez empleado este recurso a lo femenino y a la mujer para plantear la trascendencia, Levinas entrará de lleno en las obras de su madurez en la cuestión ética del uno-para-el-otro, olvidando la primera presencia de la alteridad femenina en cuanto amada. El antecedente del proceso de archivo ha sido el sexismo manifiesto de la «fenomenología del Eros» de Totalidad e infinito, en que la amada será un rostro sin palabras, rostro equívoco (Palacio, 2011: 672)

Como hemos visto, el amor no es una oposición entre conciencias libres, el amor que atiene la fragilidad en este caso de la Amada no obedece a una inferioridad, sino en la fragilidad que el cuerpo erótico y sensible encarna. Lo primero que encarna el cuerpo erótico es la vulnerabilidad, ante la cual no puede operar una comprensión o dominación, esta vulnerabilidad suscita en el yo el amor como compasión, entendiendo esto como pasión por la pasión del Otro. Por otro lado, la Amada encarna también la sensibilidad, que como hemos visto es previa a la comprensión. Garrido nos habla del modo en el que la Amada siente y de este modo es que suscita el enamoramiento “la sensibilidad que ella encarna señala un modo de recibir el mundo y relacionarse con él que «no es aún» comprensión ontológica [...], suscita mi amor como deseo-gozo del estar juntos y voluptuosidad (enamoramiento)” (Garrido, 1997:80).

Así, esta relación con la Amada de acuerdo con Levinas se expresa como profanación, “La profanación: Es la modalidad en la que el cuerpo erótico aparece sin aparecer, convocando y suscitando tanto mi compasión cuanto mi deseo de gozar, mi voluptuosidad, presenta la estructura de lo visible-invisible” (Garrido, 1997:). En la modalidad de la profanación, tenemos por un lado el cuerpo físico que se muestra sin

mostrarse, sugiriéndome más de lo que puedo ver, y por otro, la feminidad que se encarna anunciándose, pero simultáneamente trascendiendo toda tematización posible. El modo en el que se da la profanación es en la complacencia de la caricia:

“La caricia, como el contacto es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No se trata de que sienta más allá del sentido, más lejos que los sentidos [...]. La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma al porvenir—jamás lo bastante porvenir—, en solicitar eso que se oculta como si *no fuese aún*. *Busca*, registra. No es una intencionalidad de develamiento sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido expresa el amor, pero sufre por la incapacidad de decirlo” (Levinas, 2002: 266-267).

El término caricia ha de ser entendido como cualquier *modo* de dirigirse a lo que no es aún, que no tematiza, sino que busca la presencia del otro, de lo femenino, en un estar juntos. Existe un juego el amor entre auspicio y solicitud. Toda comprensión lo es del ser, lo femenino *no es aún*, por ende no es comprensión, no es un mostrarse a la luz, la caricia que se manifiesta frente a lo femenino no puede apoderarse de lo femenino, porque esto siempre permanece oculto, se mantiene en la línea entre el ser y lo que no es aún. No puedo traducir en un concepto aquello que amo, la caricia se nutre del intento por expresar lo inexpresable a la Amada, esto es el amor.

Por otro lado, debemos señalar que, en el amor “La relación es fluida, cerrada, simétrica, interesada en el gozo y egoísta en tanto excluye al tercero” (Garrido, 1997: 86). La voluptuosidad ciega, los hace ignorantes del rostro del otro que reclama justicia desde el exterior de la comunidad amorosa. Esta relación que no es ontológica y tampoco ética frente al tercero ¿Es ética dentro de sí? Nosotros pensamos que sí. El amante cuida del rostro de la amada, es responsable por ella, ciertamente eso señala una relación ética en términos generales, pero si el amor es compasión supone el rostro de la amada, pero es también voluptuosidad, lo cual supone siempre una tensión. La forma ética y el amor esta en tensión por que supone también su carácter gozoso, reciproco y retornante a lo Mismo, no obstante podemos notar que la dimensión ética también puede vincularse y de hecho lo hace con el amor. Desde luego, no se trata de un amor erotizante, sino que sólo se conjuga con la idea del Prójimo, expresado en el precepto “Amaras al prójimo” un amor que viene del cuidado, y de la acción de uno por otro.

Debemos señalar, que el erotismo es un elemento fundamental y primigenio dentro de las relaciones intersubjetivas, sin embargo, nos parece que este no excluye el proyecto ético, por el contrario, “Sólo el ser que tiene la franqueza del rostro puede descubrirse en la no significancia de lo lascivo” (Levinas, 2002: 271). Recordemos que aquí significar equivale a expresar, es decir, presentarse como persona; fuera de la imagen plástica el rostro significa una resistencia infinita al asesinato del Otro, el rostro grita “no mataras” nos dice Levinas. Así podemos distinguir lo siguiente, el rostro significa, su significancia viene de una dimensión de altura, de lo divino mismo. El eros va más allá del rostro, en tanto que lo profana, y sin embargo, sólo el que tiene la franqueza del rostro, puede vivir lo erótico sin degradarlo.

Lo anterior nos permite acercarnos a la idea del amor hacia el prójimo que no debe ser expresado como erótico, sino como *ágape* e incluso solidaridad, “este “deseo”, este “amor”, esta tendencia afectiva hacia el Otro como otro, meta-física no ontológica, atraviesa el horizonte del mundo. Es lo que deseamos actualizar bajo la denominación cotidiana de “solidaridad” (cfr. Dussel, 2007:40-41). Inicialmente apelamos a la noción de erotismo como vínculo y apertura a la alteridad, sin embargo, nos hemos aproximado a una forma más elaborada que no será posible abordar aquí pero destaquemos que:

“La responsabilidad ética por el otro hombre, único testimonio del paso de Dios, pertenece a una dimensión distinta del erotismo. Levinas es claro al respecto «La responsabilidad por el prójimo es, sin duda, el nombre severo de lo que se llama amor por el prójimo, amor sin Eros, caridad, amor donde el momento ético domina al momento pasional, amor sin concupiscencia” (Garrido, 1997:82).

Lo que comienza con el erotismo en los términos aquí señalados, es decir en su dimensión voluptuosa pero que también atiende y ama el amor del otro, implica o nos permite dar un paso a otra dimensión que no es ya propiamente la del gozo, sino la del cuidado. La profanación que viola descubre al hijo, nos dice Levinas, “Pero el hijo es un extranjero (Isaías 49), pero no lo es para mí, porque es yo. Es Yo extraño a sí. No solamente mi obra [...] El hijo ansiado en la voluptuosidad no se ofrece a la acción, sigue siendo inadecuado a los poderes” (Levinas, 2002:277).

Finalmente, el amor culminará en la fecundidad, pues ella implicará la maternidad de la amada de un “yo en mí que es otro que mí mismo”. El amor como vimos anteriormente introduce la maravilla en el ser: convierte al yo en sí de otro (la amada) y no sólo en sí de sí mismo. Por virtud del amor el yo se torna trascendente para sí mismo. El amor transita a la fecundidad. La figura del hijo es siempre porvenir, en ella el tiempo se muestra precisamente como fecundidad y como nacimiento, podemos designar este momento como *dualidad en la identidad*, en donde el padre es, pero no es, su hijo. El vínculo que existe entre el padre y el hijo es un vínculo de tras-ascendencia hacia el porvenir más allá de la muerte.

Conclusiones

El trabajo presentado con sus carencias respectivas más que ser concluyente abre más cuestionamientos acerca de lo que significa la relación con el Otro. Hoy en día podemos percatarnos de las dificultades que tenemos para relacionarnos unos con los otros, la violencia, que se vive a diario en distintos puntos del planeta, cada vez se hace mayor y, se da en diversos modos y grados, sin embargo, está no es más que una consecuencia de la carencia que tenemos para comunicarnos auténticamente con el otro.

Tanto el amor como la ética ocupan un lugar importante, no dentro de la filosofía sino dentro la vida misma, ellas nos llevan a un plano de la existencia en el que existimos para el otro de una forma diferente a la que existimos para nosotros mismos. Ya sea amor o responsabilidad ambos requieren una disposición afectiva, esto es, que estemos dispuestos a recibir al Otro. Son modos que se surgen en el existir y troquelan estructuras sumamente arraigadas en el sujeto pensado como individuo solitario. Ciertamente, hemos visto a lo largo de esta investigación que el erotismo y la ética surgen de una necesidad, el sujeto necesita salir del egoísmo, evadir su Mismidad, no obstante, los modos en los que se lleva a cabo esta evasión son distintos.

El contraste que inicialmente realizamos entre la propuesta de Levinas y autores como Platón, Hegel y Bataille nos permitió mostrar la multiplicidad de elementos que conforman el amor y por ello la necesidad de designarlo de diferentes maneras, como erotismo, filia, agape, amor, etc. El contraste entre Hegel y Levinas nos parece uno de los más interesantes y con más afinidades porque a pesar de que Hegel piensa que el amor es una lucha por el reconocimiento del otro, es la sociedad amorosa la base de la estructura social misma. Nos dice Hegel que sólo en la relación amorosa la conciencia cancela su reflexión solipsista, cada uno sabiéndose en el otro, se supera como ser-para-sí y, dicha superación es propiamente dar el paso al ser-para-otro, ser para otro implica, anular toda oposición (sujeto-objeto), estar fuera de sí. Se trata aquí de un proceso en el cual el otro no es susceptible de ser visto como objeto, sino de un mutuo reconocimiento. A pesar de que Levinas disientirá con respecto a la idea del reconocimiento, ambos autores apelan al hecho de que el amor cancela la existencia egoísta y solipsista.

Es necesario partir de otras categorías para atender a las carencias que la filosofía ha presentado, lo cual no quiere decir que esas carencias puedan ser resueltas en su totalidad. Por ejemplo, un tema de suma interés es la sensibilidad y el cuerpo como punto de arranque para la comprensión del sujeto y de la intersubjetividad, con esto, nos referimos desde luego a la amplia investigación que puede seguir haciéndose con respecto a la *Urimpression* como punto de arranque de la conciencia en sus dos formas tanto intencionalidad como sensibilidad, actividad y pasividad. Consideramos que es necesario seguir indagando en cómo opera la sensibilidad en el campo de la intersubjetividad, nuestro trabajo ha dibujado sólo algunas líneas de esto.

Por otro lado, aunque pensamos que la formulación de lo femenino en Levinas muestra ciertas contradicciones de un periodo a otro, es interesante que él habla de lo femenino como dimensión de alteridad, misterio, cuerpo erótico, morada etc. Este trabajo sólo logro hacer una breve exposición de algunas de las problemáticas que se siguen de esta noción y, de cómo Levinas transforma la noción de lo femenino, haciendo uso primero de la alteridad radical y luego de la maternidad como forma de trascendencia de los amantes, tal y como lo había propuesto Hegel. Esto deja una línea abierta para la investigación de lo femenino desde otras posturas, tales como la del feminismo y los estudios de género. Asimismo el tema de la fecundidad sólo fue cubierto en lo elemental, pensando en el hijo como aquel otro, que siendo realmente Otro, encarna a lo Mismo, la situación en la que somos capaces de ver por otro desinteresadamente y con total entrega.

Una conclusión importante a la que logramos aproximarnos con nuestra investigación, es la diferencia entre *amor* y *eros* a la que supuestamente Levinas había renunciado en sus textos de juventud, en los cuales el erotismo el elemento de voluptuosidad expresaba o no era excluyente de la relación con la alteridad, es decir, con lo femenino. Sin embargo, como mostramos esta idea no se mantiene, sino que se transforma en virtud del planteamiento ético. Aunque Levinas trata de rescatar la cuestión erótica, esta debe ser transformada en “amor equívoco” para ser compatible con la noción de “rostro”. No obstante, esta importante modificación lleva a Levinas a situarse nuevamente entre los planteamientos occidentales que había intentado refutar en *El tiempo y el Otro*, aunque se

sigue conservando el aspecto medular de la alteridad, parece resaltar elementos como la problemática en torno a la voluptuosidad y su separación de la ética.

Pensamos que lo anterior no es del todo negativo pues marca la apertura para pensar en el amor como “amor al prójimo”, que desde luego no es amor erótico, pero que es una forma importante de pensar en el amor en términos sociales. Pensamos también que el amor no es estático, se transforma y modifica. Lo que comienza como erotismo puede transformarse en una relación ética con el amado, la evolución misma de la relación permite que haya una convivencia entre la voluptuosidad y el compromiso y responsabilidad dentro de la relación. Si bien, la ética comienza o se dirige al rostro, es decir, al prójimo, podemos afirmar que quien no es capaz de amar verdaderamente a Otro, tampoco podrá actuar éticamente con él.

También pudimos reflexionar acerca de la necesidad de retomar el lenguaje como relación con el otro, esto no quiere decir compartir un sistema lingüístico, o el hecho de poder articular discursos que tengan vigencia para unos cuantos. Cuando pensamos en la idea de retomar el lenguaje, esta viene sustentada en la necesidad de reactivar la dimensión discursiva en donde principalmente debemos estar dispuestos a escuchar al otro. Pero el lenguaje no es posible si no aceptamos primeramente la alteridad del otro, lo cual implica que el lenguaje no se da entre iguales, sino entre un Yo y Otro. Pues el Otro logra sacar al Yo de su encierro, de su interioridad en donde no escucha al Otro y por ende no es posible la comunicación. La posibilidad de la conciencia moral sólo es posible cuando logramos cuestionarnos a nosotros mismos, sólo de esta manera podemos atender a la significatividad del otro.

Estamos tan preocupados por generar conocimiento que nos hemos olvidado de vivir, y con esto, no me refiero sólo al hecho de gozar egoístamente del mundo, sino del movimiento completo en el cual uno es para-el-otro, movimiento de evasión, en el cual, es posible la relación social. La vida y el conocimiento no deberían contraponerse. El gran problema de la sociedad actual es precisamente, que se ha dejado de lado el elemento humano y se ha inclinado por un conocimiento fragmentado y excluyente, al servicio de los intereses egoístas de unos cuantos, con finalidades destructivas. Sabemos que esta reflexión

no es novedosa, sin embargo, a veces se olvida, el trabajo de Levinas nos permite volver a pensar, analizar a dónde nos estamos dirigiendo en términos humanos.

Pensar la ética es una invitación a cuestionar la soberbia del hombre y, hago uso del término soberbia porque indica la incapacidad que se tiene para reconocer la alteridad, o mejor dicho, una sobrevaloración del Yo respecto de otros. El trasfondo de la soberbia es violencia ejercida sobre el otro, en este sentido la soberbia se contrapone a la ética en sentido levinasiano, pues como observamos la ética para Levinas es heteronomía, implica la capacidad que tenemos para obedecer un mandato externo, en este sentido, la ética supone la capacidad no sólo de reconocer sino de escuchar y actuar en conformidad con lo que demanda el rostro del Otro.

El Yo, habíamos observado es soberbio, y lo es en tanto que posee el poder de su existencia, él en tanto encerrado en su mismidad no escucha al otro. Esta existencia primeramente interesada en sí no agota todo lo que el hombre es, pues en su constitución se encuentra la apertura para evadirse. La ética es metafísica porque denuncia lo que está más allá del ser y de sus categorías, apunta al Bien, y nosotros sólo podemos apuntar al bien mediante la responsabilidad por el Otro, porque como se ha señalado la noción de ética es la forma más filosófica de designar el amor por el prójimo, un prójimo que no es el más cercano, sino toda vida humana.

Bibliografía:

- Aristóteles (1994) *Metafísica*. Trad.: Julio, Palli. España: Gredos.
- Bataille, George (2008) *El erotismo*. México, Tusquets.
- _____, (2005) *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros.
- Crombie, I.M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón, I. El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Derrida, Jaques (2012) *La escritura y la diferencia*, Antropos, España.
- Diez Cuesta. (1998) *Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento Ético de la intersubjetividad*. Revista Anthopos, huellas del conocimiento N° 176, enero-febrero 1998, Barcelona.
- Domínguez Rey, Antonio (1997) *La llamada exótica El pensamiento de Emmanuel Levinas Eros, Gnosis, Poiesis*, Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2007) *Otros textos para Emmanuel Levinas*, Argentina, Centro de estudios filosóficos y teológicos.
- Escobar Díaz, Fernando. (2014) *El cuerpo y la salida del ser. Breve apunte sobre el problema de la subjetividad y la responsabilidad en Levinas*. Ideas y valores, vol. LXIII, n° 155, Bogotá, Colombia pp. 107 - 121
- Ferrater Mora, José (1964) *Diccionario de filosofía*. Vol. I. Quinta edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- García Ruíz, Pedro Enrique (2005) *Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas*,
- Garrido Maturano, Ángel (1997) *El eros como trascendencia no ética y transito fecundo. Lectura de la fenomenología del Eros de E. Levinas*.en Thémata, Revista de filosofía, N° 18, Argentina.
- González Graciano, R. Arnaiz (comp) (1994) *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense.
- Grube, G. M. A. (1973) *El pensamiento de Platón*. Trad.: Tomás, Calvo M. España: Gredos.
- Harrauer, Crhistine (2008) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Herder.
- Hegel, G. W. F. (1978) *Escritos de juventud*, Trad.: José María Ripalda. México: FCE.

- _____, (1966) *Fenomenología del espíritu*, Trad.: Wenceslao Roses y Ricardo Guerra. México, FCE.
- _____, (2006) *Filosofía Real*. Segunda edición. Trad.: José María Ripalda. México: FCE.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Trad.: Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1988) *Meditaciones cartesianas*. Trad. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2009) *Las conferencias en París*, México, UNAM-IIF
- Heidegger, Martin (1974) *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- Innerarity, Daniel (1993) *Hegel y el romanticismo*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1989) *La metafísica de las costumbres*. Trad.: Adela, Cortina Orts. España: Tecnos.
- Levinas, Emmanuel. (2011) *De la evasión*, Trad.: Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros
- _____,(2000) *De la existencia al existente*. Trad.: Patricio, Peñalver. Madrid: Arena Libros.
- _____, (1949) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad.: Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis.
- _____, (1993) *El tiempo y el Otro*. Trad.: Felix Duque. Barcelona: Paidós.
- _____, (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad.: José Luis, Pardo. España: Pre-Textos.
- _____, (2000) *Ética e infinito*. Trad.: Jesús María, Ayuso. Segunda edición. España: Machado libros.
- _____, (2000a) *La huella del otro*. Trad.: Esther Cohen, Silvana Rabinovich, Manrico M. México: Taurus.
- _____, (2002) *Totalidad e Infinito*, Trad.: Daniel E. Guillot. Sexta edición. España: Sígueme.
- Platón. (1988) *Diálogos*. Vol. III. España: Gredos.

Palacio Marta. (2011) *La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 45, julio-diciembre, 669-682. ISSN: 1130-2097.

Urabayen, Julia. (2003) *La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas*, Anuario Filosófico.