



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD  
EN EMMANUEL LEVINAS Y JACQUES LACAN

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ANDREA ROMANÍ LÓPEZ

Director de Tesis:  
Dr. Pedro Enrique García Ruiz  
(Facultad de Filosofía y Letras)



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.

Agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruiz el apoyo que me dio para realizar una tesis de mi profundo interés y por todas sus asesorías en las que mostró afecto por mi proyecto; al Dr. Patrick French por su gran interés en mi tesis y por crear un espacio de trabajo bello entre codirector y alumna, donde no se trataba de un sujeto de saber que enseña sino que juntos íbamos descifrando ciertos pasajes de la obra de Lacan.

Agradezco a mi padre por creer en mí y amar cada una de mis decisiones, a mi madre por siempre estar cuando la necesito, a mi hermana por compartir el amor fraternal, y a Gonzalo por enseñarme la nobleza del alma.

Agradezco a la Dra. Paulina Rivero y a Andrés Gómez por haberme guiado al principio de este camino tan bello llamado filosofía.

Finalmente doy las gracias a Regina por su escucha amorosa.

Agradezco al proyecto PAPIIT/DGAPA/UNAM “Naturalizar la ética: aportes y problemas del giro neurocognitivo para la filosofía moral contemporánea” (IN402715), el apoyo brindado para concluir esta tesis.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
<b>I. Subjetividad</b>	
§ 1. La crítica al sujeto en la filosofía francesa contemporánea.....	5
§ 2. J. Lacan: el sujeto y el orden simbólico.....	15
§ 3. E. Levinas: la constitución ética del sujeto.....	22
<b>II. El lenguaje de la alteridad y como alteridad</b>	
§ 4. El lenguaje y la escisión del sujeto.....	27
§ 5. Rostro, lenguaje y significación.....	35
§ 6. El lenguaje y la relación con el Otro como rostro.....	45
<b>III. Ética</b>	
§ 7. Ética en el psicoanálisis.....	55
§ 8. La responsabilidad como heteronomía.....	65
§ 9. Configuraciones de la subjetividad ética.....	71
<b>Conclusiones</b> .....	77
<b>Bibliografía</b> .....	80

## Introducción

Diversos autores contemporáneos se han interesado por poner en diálogo ciertos aspectos tanto de la obra de Emmanuel Levinas como de Jaques Lacan, justificando su acercamiento en la medida en que permite la posibilidad de plantear la pregunta por el otro fuera de las coordenadas de la comprensión circunscrita a la consciencia. Juranville (1998), Assoun (1998), Brody (1998), Gondek (1998) Critchley (1999a, 1999b, 1999c, 1999d), Freyer (2004), entre otros autores, se han dado a la tarea de encontrar afinidades y discordancias en la obra de estos dos pensadores de manera que les ha permitido reflexionar sobre el sujeto desde un lugar distinto al que ha ocupado a lo largo de la historia de la filosofía occidental, a saber, un ser que se define por el pensamiento y la capacidad de dar sentido a todas las cosas desde él.

Desde la antigüedad clásica hasta finales del siglo XIX y principios del XX se tuvo en Occidente una concepción del ser humano dominada por un dualismo antropológico (cf. Bossi, 2008); desde la concepción platónica del alma como de naturaleza divina, atrapada en el cuerpo y necesitada de liberación, alma inteligible por su oposición a la materialidad del cuerpo, hasta el dualismo de sustancias de Descartes caracterizado por la sustancia pensante (*res cogitans*) separada del cuerpo (*res extensa*), dualismo que ha terminado por campear la manera de comprender la naturaleza humana.

Descartes formó parte de la llamada revolución espiritual que comprendió el siglo XVII, fruto de nuevos descubrimientos científicos a finales del siglo XVI y principios del XVII, se desarrolló una nueva cosmología que sustituyó la concepción griega, medieval y renacentista de la tierra y lo humano como centro del universo por una visión heliocéntrica y un universo sin centro propio, cambio llevado de la mano por los nuevos hallazgos en la astronomía moderna. Esta Revolución científica y filosófica implicó la desaparición y transformación de los conceptos fundamentales del cosmos hasta ese momento sostenidos, fundamentos que serían sustituidos por un universo indefinido, transformación cuyo efecto provocó “que el hombre perdiese su lugar en el mundo o, quizá más exactamente, que perdiese el propio mundo en que vivía y sobre el que pensaba, viéndose obligado a transformar y sustituir no sólo sus conceptos y atributos fundamentales, sino incluso el propio marco de su pensamiento” (Koyré, 2008, 6).

En la Edad Media la concepción atomista de la infinitud del universo se hizo conocida por el poema de Lucrecio titulado *De rerum natura*, y el manuscrito *De vita et moribus philosophorum* de Diógenes Laercio (cf. Koyré, 2008); como las concepciones infinitistas fueron rechazadas por las corrientes fundamentales del pensamiento filosófico y científico griego, tampoco se aceptaron en el periodo medieval a excepción del filósofo Nicolás de Cusa, quien por vez primera rechazó la visión cosmológica de ese momento, dándole al universo la cualidad de indeterminado (cf. Koyré, 2008, 12-13). Cosmovisión que implicaba un universo carente de límites y precisión, dando como resultado la imposibilidad de conocerlo en su totalidad, sino parcialmente.

Un siglo después de las aportaciones de Cusa, apareció el invento del telescopio por Galileo, ello permitió trascender las limitaciones naturales de los sentidos y cambiar los paradigmas del conocimiento humano. El telescopio permitió observar nuevos astros que por la distancia el ojo humano nunca llegaría a percibir, además el tamaño y aspecto de los astros cambiaba respecto a la percepción natural. Bajo el cambio radical en la concepción del universo, las representaciones unívocas del mismo se hicieron imposibles para la razón, el mundo ya no se podía representar en un cuerpo fijo e inmóvil con un comienzo y fin en sí mismo (cf. Koyré, 2008, 12-13), así, tenía que haber algo más que diera garantía sobre el conocimiento del universo.

Estos nuevos argumentos y descubrimientos fueron cruciales para la interpretación del mundo en Descartes, en tanto le permitieron pensar que podía dudar de todo lo existente y desconfiar del conocimiento por medio de los sentidos. Frente a la angustia provocada por la nueva cosmovisión, tenía que encontrar algo que diera certeza a mi existir en el mundo. Así, Descartes terminó por resolverlo con la idea del *cogito* como la sustancia pensante por excelencia, una mente pura (Yo) que duda de todo excepto de su existencia, un Yo que podrá ser capaz de encontrar la certeza del conocimiento en su reflexión diferenciándose por completo del cuerpo que habita, el cuál sólo lo engaña por medio de los sentidos.

Las implicaciones que tuvo la visión cartesiana del ser humano fueron sumamente extensas. El cuerpo pasó a ser un primer exterior necesitado de la sustancia pensante para actuar, de esta manera si mi cuerpo podía ser controlado por mi mente todo lo demás también era dispuesto por ella. Sobre esta herencia filosófica, el otro en la relación ética siempre fue mentado por un Yo que en su certeza todo lo conoce.

A lo largo de la historia de la filosofía, la relación ética casi siempre ha sido pensada bajo el esquema de la intersubjetividad donde un Yo se dirige a otro y este último adquiere sentido por la intencionalidad del primero. Fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX que el cambio de la concepción cartesiana del sujeto (*ego cogito*) (Waldenfels, 1997, 19), permitió pensar al Otro fuera de los esquemas del Sí Mismo que se apropiaba hasta de lo infinito, cambio que definitivamente replanteó la concepción del sujeto, éste dejó de ser causa de sí mismo, sino efecto de una alteridad anterior a él.

Tanto Lacan como Levinas desarrollaron su pensamiento dentro de dicha transformación, así, a ambos pensadores les fue posible plantear al Otro como algo que no comenzaba en el sujeto sino que lo constituía y cuestionaba su lugar, las aportaciones del Otro, el sujeto y la ética de Lacan y Levinas rompen de manera radical con los expuestos en la tradición filosófica, de manera que lo ético se comprende como un proceso no separable del Otro como rostro, y como lenguaje que se ordena alrededor de *das Ding*, rostro caracterizado por no responder al sentido del ser (cf. Levinas, 2002, 207) y lenguaje diferenciado de la lógica objeto-representación por la primacía del significante que se resiste a responder a *su* objeto (cf. Lacan, 2009a, 464).

Al poner en diálogo puntos de afinidad y distanciamiento entre la obra de Lacan y Levinas respecto a sus reflexiones sobre la subjetividad, alteridad, ética y lenguaje, y la lectura de autores contemporáneos que se han preocupado por acercarse a su obra, el presente proyecto pretende mostrar al Otro como la dimensión fundamental desde la cual se articula la experiencia del mundo y la posibilidad de un sujeto ético.

En el marco de esta tesis elegí trabajar con los seminarios de Lacan que comprenden la primera mitad de su enseñanza de 1953 a 1960 y de 1964 a 1966, año en el que publicó sus *Escritos*, revisar toda la obra de Lacan supera los objetivos planteados en el proyecto. La bibliografía seleccionada de Levinas se enmarca desde el inicio hasta el final de su trabajo, sin embargo, solo se revisaron los textos circunscritos al tema del proyecto, lista de escritos que si bien no cubre toda su obra sí la mayoría de esta.

En el primer capítulo se compone por tres apartados, en el primero (§ 1) se expondrán los procesos históricos del pensamiento bajo los que se produjo la obra de ambos pensadores; el segundo (§ 2) mostrará el advenimiento del sujeto en la red significante descrita por Lacan, y el tercero (§ 3) describirá la naturaleza sintiente del

sujeto, condición que para Levinas le permite ser parte de la relación ética sin haber elegido estar ahí.

En el primer apartado del segundo capítulo (§ 4) se expondrá la relación significante-inconsciente de tal manera que se pueda observar que el sujeto no es dueño del lenguaje sino que al ocupar un lugar en él, es tomado por este; el siguiente subcapítulo (§ 5) mostrará como el lenguaje ético desarrollado por Levinas se edifica en la relación entre el Otro y la sensibilidad, y el sexto apartado (§ 6) pondrá en diálogo el lenguaje de Lacan con la alteridad de Levinas, de modo que se comprenda que la significación es posible porque el Otro como huella ya significa por sí mismo.

En el último capítulo de la presente tesis, el primer apartado (§ 7) señalará los cuestionamientos de la ética del psicoanálisis a la ética de la tradición filosófica, con la finalidad de mostrar que lo ético responde a un más allá de la relación horizontal entre igualdades; el siguiente apartado (§ 8) mostrará que la subjetividad es inicialmente heteronomía que responde al llamado del Otro desarrollado por Levinas; el último apartado (§ 9) trazará los cuestionamientos y aportaciones a la ética tanto de Lacan como de Levinas de tal manera que se puedan observar los vértices sobre los que se configura.



## I. Subjetividad

### § 1. La crítica al sujeto en la filosofía francesa contemporánea

A partir del nacimiento de la filosofía moderna con René Descartes, se marcó una línea de pensamiento para describir la forma en la que el objeto aparecía a nuestro cuerpo sensible (representaciones), la mente se convertía en el fundamento de cualquier conocimiento, el *cogito* cartesiano era la substancia pensante por excelencia, mismo que para Descartes (1977) pertenece a la estructura básica de donde se derivan todas nuestras creencias y representaciones, este proyecto no empírico creaba una fundamentación que validaba todas nuestras valoraciones acerca del mundo, la mente no se podía entender como algo que está en nuestra experiencia pues ella misma era el espacio de todas nuestras representaciones y el elemento que se refería a todos los demás. Así, la mente se convirtió en un principio de actividad que producía y juzgaba todas nuestras representaciones, mismas que se convertían en el único objeto de nuestra experiencia.

A principios del siglo XX, Edmund Husserl (2005), fundador del movimiento fenomenológico, de alguna manera continuó bajo la herencia cartesiana al plegarse a la idea de un yo dotado de consciencia que atribuye sentido al mundo, el filósofo alemán se dedicó a mostrar que hay un campo no reductible a hechos particulares, ese campo era el de la consciencia, la cual delimitaba la totalidad de las vivencias y actos intencionales, la consciencia como la esencia de la subjetividad que se relaciona con el mundo, incluyendo el fenómeno de lo extraño.

A diferencia de Descartes, Husserl (2005) cree que la consciencia obtiene su orden en ella misma y no de un Yo (*ego cogito*), pero bajo la misma tradición cartesiana seguirá pensando que para conocer el mundo tengo que *salirme de él*. Para el fundador de la fenomenología, la tarea de la filosofía es cuestionar la validez del mundo (*epoché* fenomenológica). Husserl cree que todo conocimiento incluso el empírico se sostiene sobre una base no empírica, a saber, la subjetividad trascendental que puede dar cuenta de las esencias, de este modo el mundo nunca podrá estar dado fuera de esa experiencia subjetiva.

Una importante distinción de la herencia cartesiana, es que la tradición fenomenológica se plantea por primera vez una concepción unitaria del ser humano en la

que se rechaza decididamente el supuesto de que existe una mente y un cuerpo opuestos entre sí. Para Husserl y los fenomenólogos no hay una mente *interior* y un cuerpo *exterior* cósmico u objetual, mi cuerpo no es un objeto como lo es una mesa o un árbol. A diferencia de éstos, mi cuerpo lo vivo como centro de experiencias y lugar desde el cual se abre el horizonte del mundo (Husserl, 2005, 183-203).

A finales del siglo XIX y principios del XX, bajo el legado filosófico de Nietzsche que dejó de cuestionar el concepto sino la genealogía de éste, la conciliación entre *interior exterior* desarrollada por Husserl, y el descubrimiento de lo inconsciente por Freud, el sujeto portador de la razón, donde todo adquiere un sentido y lugar a partir de sí, “sufre una auto-retirada [*Selbstentzung*] que ningún reflexivo ‘retorno a sí mismo’ puede compensar” (Waldenfels, 1997, 19).

Luc Ferry y Alain Renaut (1990), en su texto *French Philosophy of the Sixties*, atribuyen al método genealógico Nietzscheano (2011) un importante lugar en el pensamiento francés de la postguerra, en este movimiento antihumanista ya no se trató de analizar el contenido en un discurso dado sino de “cuestionar las condiciones externas de su producción” (Ferry & Renaut, 1990, 5). La filosofía francesa de segunda mitad de siglo, no se interesó más por la prescripción verdad y sujeto, sino de la relación entre ellos y las formas en las que ese sujeto se vive a través de esa verdad, precisamente en la interrogación radicaba la deconstrucción de sujeto, en cuestionar como esa razón se termina por constituir como un verdadero absoluto. Así, bajo este marco filosófico, la idea de un sujeto de conocimiento provisto de independencia epistémica desaparece para preguntar cómo y quién produce ese sujeto de conocimiento.

Para Michel Foucault esos juegos de verdad expuestos en el discurso de la sexualidad o de la enfermedad mental no se imponen al sujeto desde el exterior, ese interior y exterior que caracterizaba *lo humano* se desvanece “el sujeto y el objeto se constituyen bajo ciertas condiciones simultaneas, en las que a su vez no dejan de modificarse el uno con relación al otro y por tanto de modificar ese mismo campo de experiencia” (Foucault, 2013, 1001-02).

La crítica de la filosofía francesa del Siglo XX, radicó en exponer todas las configuraciones jugadas en el sujeto por las cuales no era causa de sí, y todo lo que ello significaba. Por un lado Foucault, marcado por el método de investigación elaborado por

Nietzsche, se encargó en desarmar la categoría de sujeto mostrando que el discurso mismo, a saber, el sujeto representado en la oración, crea formas de manifestación de *verdad* en el modo de vivir, en otras palabras, la crítica principal residía en dar cuenta cómo esa verdad que termina por inscribirse en el cuerpo del sujeto, está regida por la producción del discurso que se justifica como verídico. Foucault ya no se interesó en generar un discurso filosófico verdadero, sino en reflexionar nuestra relación con la verdad, y en mostrar cómo esos discursos terminaban por labrarse en el cuerpo.

Así como para Foucault, Heidegger tuvo gran influencia sobre filósofos contemporáneos a su pensamiento, la crítica francesa que ponía el tela de juicio la producción de la verdad, estaba completamente permeada por la atribución Heideggeriana de esa mirada *no natural* al mundo por estar mediado por la cultura: lenguaje e interpretación.

Se abandonó la concepción de lo humano como un yo temporal, sustancial y esencial que a todo atribuye sentido desde su inmanencia, el sujeto dejó de ser sustancia que no cambia de propiedad. Bajo este marco filosófico desde los valores atribuidos a ciertos giros históricos en el sujeto desarrollos por Nietzsche (2011), el descubrimiento Freudiano de lo inconsciente (1991a) como lo que dirige las experiencias subjetivas, el *Dasein* de Heidegger (2009) que dejaba de situar la experiencia humana como teórica sino como ser volcado en el mundo, a saber, en facticidad, y la vivencia de la primera y segunda guerra mundial, ya no fue posible pensar más al sujeto como lo humano dotado de racionalidad. Fundamentalmente la filosofía antihumanista de la postguerra, dio cuenta que el sujeto no era causa de sí mismo.

Fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX que el cambio de la concepción moderna del sujeto (*ego cogito*) (cf. Waldenfels, 1997, 19) permitió pensar lo radicalmente Otro que se resiste a la apropiación y comprensión de la conciencia. La experiencia de lo extraño ya no sólo tendrá que ver con fronteras externas delimitadas desde mi intencionalidad como lo señala Husserl (2005), sino que vivenciaré la alteridad en la forma de una extrañeza de mí mismo, lo propio como atravesado por lo extraño. A partir del conocimiento de lo inconsciente el sujeto de la razón dejó de ser el único horizonte de experiencia. Freud y el psicoanálisis evidenciaron la hendidura que distinguía al sujeto,

“una fisura, que impide que quien dice ‘yo’ (*je*) coincida jamás con el yo afirmado (*moi*)” (Waldenfels, 1997, 19).<sup>1</sup>

Al pensar la alteridad, uno de los desplazamientos más importantes dentro de la fenomenología fue la de Emmanuel Levinas y otros fenomenólogos franceses como Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre; ellos renunciaron a la construcción Husserliana donde la aparición del fenómeno siempre aparece mediada por mi intencionalidad y al intento de Heidegger por experimentar lo otro como comprensión del ser; la preocupación de estos fenomenólogos de la responsividad, era pasar de un plano ontológico irrelacional al relacional, para estos filósofos ya no era posible seguir sosteniendo categorías absolutas.

Sartre en *El Ser y la Nada*, articula la aparición del fenómeno como no precedida ni mediada por un ser que podría precederla, sino que su ser radica en su manifestación misma, no hay esencia oculta, la aparición es su esencia (cf. Sartre, 1993, 12). Sartre se preocupó por captar el aspecto activo del cuerpo en la revelación de los objetos del mundo, aspecto que describió de dos modos, el primero es al examinar el cuerpo en tanto que *ser-para-sí*, y el segundo en tanto que *ser-para-otro*, el *ser-para-sí* será íntegramente cuerpo y conciencia sin lugar para dualismos: un cuerpo unido a la consciencia; del mismo modo el *ser para-otro* es indivisiblemente cuerpo-psíquico, no hay nada subyacente a él, quiere decir que el observador no está al interior o exterior del sistema, sino que éste se aparece porque el observador forma parte del mismo, “el hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación” (Sartre, 1993, 391-92). Así, el cuerpo es para Sartre el modo en que experimentamos al otro.

A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty no creyó necesario cuestionarse si percibimos verdaderamente un mundo, al contrario, lo que percibimos es el mundo (cf. Merleau-Ponty, 1994, 16), por ello buscar la esencia de la percepción implicaría no suponerla como verdadera; querer encontrar un pensamiento fundante que constituyese las bases de la validez del mundo, sería “ser infiel a mi experiencia del mundo” (Merleau-Ponty, 1994, 16). Se trata de reconocer la consciencia como proyecto del mundo, un mundo al cuál se dirige, consciencia que Husserl señala como intencionalidad, misma que constituye la unidad natural del mundo y a nosotros como sujeto (cuerpo) en este (cf.

---

<sup>1</sup> yo [*je*] es el término que usa Lacan para referirse al sujeto del inconsciente, a saber, del lenguaje, a diferencia del yo [*moi*] referente a la relación imaginaria (intersubjetividad).

Husserl, 2005, 218-19). Merleau-Ponty, describe un cuerpo en acto y actuado por el mundo, vivido en el campo fenomenal llamado mundo, el sentir capta la cualidad de los objetos en su significación para nosotros, de este modo, sentir es trascendente. Para el filósofo francés el sentir es precisamente el lienzo intencional. El cuerpo viviente deja de ser un exterior sin interior y la subjetividad un interior sin exterior. Nuestro cuerpo está anudado al mundo, perceptivamente el cuerpo no está en el espacio es del espacio, el cuerpo es un tejido de significaciones vivientes. Merleau-Ponty plantea una similitud muy sugestiva entre el cuerpo y una obra de arte en la que se entiende claramente el carácter participativo del cuerpo en las significaciones: “En un cuadro [...] la idea no puede comunicarse más que por el despliegue de los colores [...] El análisis de la obra de Cézanne, si no he visto sus cuadros, me deja la opción entre varios Cézanne posibles, y es la percepción de los cuadros lo que me da el único Cézanne existente, es en ella que los análisis toman su sentido pleno” (Merleau-Ponty, 1994, 167). El objeto ha dejado de adquirir sentido por mi consciencia, el objeto mismo en relación a los otros objetos y mi percepción de ellos otorga el sentido a mi consciencia, la forma misma tiene vida y da sentido a mi mirada así como mi mirada a él, mis ojos se convierten en un objeto entre los demás objetos, esos ojos que miran la obra de Cézanne, que en un principio eran el punto de vista del objeto, se convierten en la unidad y momento del espacio que hay entre la obra y el resto de los objetos como la pared que sostiene al cuadro, “mi historia perceptiva es el resultado de mis relaciones con el mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1994, 90).

En este periodo de la filosofía francesa “El sujeto había dejado de ser la causa del lenguaje, sino su efecto” (Ferry & Renaut, 1990, 196). Sobre este contexto filosófico se produjo la obra de Emmanuel Levinas y Jacques Lacan, Levinas bajo la herencia fenomenológica y Lacan bajo recibimiento de la obra Freudiana.

La recepción de la obra de Freud en Francia fue muy ambigua, por un lado, Foucault lee la obra de Freud como una producción más de discurso al imprimir una verdad sobre la superficie del cuerpo con su teoría de la sexualidad (cf. Freud, 1992a); a la vez, Sartre utiliza el concepto inconsciente para hablar de la experiencia pre-reflexiva, donde no pienso que estoy sentado en una banca contemplando el paisaje, sino simplemente estoy ahí en experiencia, es decir, lo inconsciente como una experiencia más de la consciencia. Sartre trabajó lo inconsciente como la no verificación de lo que ya se, a saber,

mi experiencia espacio-temporal del paisaje visto desde mi cuerpo sentado en la banca, el filósofo del existencialismo postuló lo inconsciente como una actividad no teórica.

A diferencia de estos filósofos, Lacan, fue el único pensador francés que recibió la obra de Freud, en el sentido de tomar a Freud bajo sus palabras, dejando de lado interpretaciones que partían desde una egología (análisis del Yo) que impedía dar cuenta de lo que el analista vienés transmitía, para Lacan la obra de Freud no tiene un trasfondo que hay que descubrir, para el analista francés en lo que Freud dijo está lo que quiso decir. A diferencia de Freud, Lacan formuló lo inconsciente como “los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto” (Lacan, 2008a, 178). Para Freud por el momento histórico en el que vivió, le fue imposible separar del todo lenguaje y consciencia (cf. Juaranville, 1992), para el analista vienés, la representación consciente se constituye bajo la relación entre representación cosa y representación palabra, y la representación inconsciente aparece en la ruptura de tal relación (cf. Freud, 1992g, 153-213). En este sentido Freud sigue siendo sumamente racionalista, para Lacan lo inconsciente se expresa en el lenguaje, a diferencia del fundador del psicoanálisis quien sostenía la imposibilidad del advenimiento inconsciente, sino que solo las impresiones pre-conscientes son susceptibles de hacerse conscientes.

Lacan, al plantear lo inconsciente estructurado como un lenguaje (cf. Lacan, 2008e), explicita el mundo simbólico como la alteridad radical que escinde al sujeto y la importancia de dar cuenta que los significantes dejaron de ser interiorizados por el sujeto como referencia a los objetos debido a que “un significante es lo que representa un sujeto ¿ante quién? No ante otro sujeto, sino ante otro significante” (Lacan, 2008e, 206), de este modo, el sujeto para Lacan nace dividido bajo la alteridad del significante descrito por Freud como *Vorstellung-repräsentant*, es en el desliz de un significante a otro que el sujeto del inconsciente se revela, el lenguaje ocupa ese lugar de extraño, alteridad que ha dejado de ser una exterioridad que puedo manipular como realidad objetiva, para Lacan “el sujeto sólo es sujeto por su sujeción al campo del Otro” (Lacan, 2008e, 195).

A lo largo de la historia de la filosofía, el fenómeno de lo extraño siempre se ha pensado como una transformación de lo propio. Lo extraño o lo otro, “se limita a un significado socio-cultural general, en el marco de huésped, hospitalidad, y derecho de hospedaje” (Waldenfels, 1998, 87), así es como lo manifiesta Kant en el Tercer Artículo de

su tratado *Sobre la paz perpetua*: “El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal” (Kant, 2008, 27), donde el derecho del extranjero se considera un “derecho de visita” y el que pertenece al Estado civilizado, como lo llama Kant, “puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste” (Kant, 2008, 27), pero si el extranjero se comporta amistosamente tiene derecho a no ser tratado hostilmente. Kant, entre otros filósofos, piensa al extraño dentro de la oposición ajeno-propio donde el sí mismo evalúa y responde desde su horizonte a lo ajeno, donde el yo ubicado en este ejemplo como el lugareño, le otorga al otro *su derecho*. En la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, lo justo aparece como el bien ajeno (Waldenfels, 1998, 87), lo justo como proporcional entre lo propio y lo ajeno (Aristóteles, 2012, 1131a 35-40), como si lo ajeno pudiera ser igualado a mi razón, lo otro pensado como una modalidad más de esta.

Tanto para Levinas como para Lacan no hay necesidad de suponer la idea de un yo o un ser para hablar de la experiencia del Otro<sup>2</sup>, precisamente es la experiencia del Otro la que nos permite estar espacio-temporalmente en la cultura, nuestras experiencias subjetivas se despliegan sin un yo, el Otro es quien viene a descentrarlo, es por ese Otro que el yo no ocupa el centro de mi subjetividad. El sujeto del enunciado (*moi*) no coincide con el sujeto de la enunciación (*je*), en la oración *Yo pienso* aparece el sujeto como representado en la frase gramatical, mas el sujeto de la enunciación “alienado y perdido al momento en que se articula en el lenguaje” (Ferry & Renaut, 1990, 196), es el sujeto de deseo que no piensa sino que existe como sujeto del inconsciente, “El efecto del lenguaje es la causa introducida en el sujeto” (Lacan, 2009a, 794). Gracias al efecto de los significantes es insostenible pensar un sujeto autónomo, desligado de la causa que lo fragmenta, así, “ese sujeto es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante” (Lacan, 2009a, 794), su causa, en palabras de Lacan, es el significante.

Para Levinas la ética en Occidente se ha definido como una egología que toma como piedra de toque la libertad y la autonomía relegando la alteridad del Otro. Levinas sostiene que esto tiene que ver con la concepción meramente cósmica del otro como una representación del yo y no como un cuerpo sensible. Para el filósofo francés la experiencia

---

<sup>2</sup> Otro con mayúsculas significa en Levinas alteridad radical (huella e infinitud del rostro), en la enseñanza de Lacan Otro es el orden simbólico, lugar en el que se constituye la palabra, al diferenciar entre gran Otro como lenguaje y pequeño otro como identidad Lacan puntualiza la alteridad radical del lenguaje, lenguaje como el lugar que llega a ocupar el sujeto para constituirse como tal, así, la palabra no puede comenzar en el yo sino en el Otro (cf. Lacan, 2009b).

del Otro acontece en la percepción, en el sentir, y no en el lenguaje. “El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar el sentido’ a todo” (Levinas, 2002, 148). Lo ético es un mundo de significados que se ofrecen en un sentir más que en un decir. El filósofo lituano plantea la ética como “una relación de términos en el que uno y otro no son unidos por una síntesis del entendimiento ni por la relación de un sujeto con un objeto [...] ellos están unidos por una intriga que el conocer no podría ni sabría desentrañar” (Levinas citado en García Ruiz, 2012, 217), plantear la ética en términos de comprensión, inclusión o intersubjetividad es una forma más de absorber al Otro desde mi ser. La relación ética acontece básicamente a nivel perceptivo, corporal, es lo que Levinas llama proximidad (*proximité*). En la proximidad el Mismo se sacude de su lugar, lugar donde el ego acoge y atribuye percepción, donde cualquier exterioridad forma parte de los objetos a los cuales el Yo recubre de su mismidad y a la vez esos objetos una vez cargados de sus atribuciones se dirigen a él, sacudirse significa que “se quiebra el marco de la ontología, y el sujeto pasa de lo Mismo —que excluye o asimila lo otro— al despertar de lo Mismo por lo otro, al despejarse de su identidad y de su ser” (Levinas citado en García Ruiz, 2012, 217). Precisamente en la relación ontológica no hay ética, solamente un otro mediado por lo Mismo, la relación de proximidad se da en la no-identificación, “la inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber”, y “el contacto ternura y responsabilidad” (Levinas, 2005a, 320). Critchley expresa esta idea fundamental de la ética Levinasiana en los siguientes términos: “La relación ética acontece al nivel de la sensibilidad pre reflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sintiente y no un ego consciente” (Critchley, 1999b, 188).

La herencia de Heidegger en Levinas es evidente desde el momento en que ese mundo en el que puedo realizarme como conciencia, el sujeto que reflexiona lo hace sobre un mundo dado, es decir pre-teorético desde el cual aparece la experiencia del Otro, desde este estatuto pre-reflexivo descrito por Heidegger (2009), cabe preguntarse por el sentido de lo ético.

El movimiento de Heidegger (2009) frente a Husserl (2005), da cuenta que el modo de ser del hombre no es en actitud teórica sino en experiencia, es decir, el existir volcado en la facticidad del ser, la facticidad es el hecho de la existencia humana, este hecho es a partir del cual interpretamos, Heidegger deja atrás la trascendencia del ser propuesta por



Husserl para preocuparse por la facticidad en la cual ya estamos, ya que esa reflexión sobre el ser trabaja sobre un trasfondo significativo desde el cual empezamos a interpretar, de ahí que Heidegger se preocupe por las estructuras esenciales, a saber, el lenguaje, la cotidianidad y la cultura. Siempre vivimos en pre-comprensión de las cosas, esta es la gran aportación de Heidegger a los fenomenólogos de la responsividad, precisamente esa pre-comprensión es la que nos permite obtener lo propio de las cosas. Para la filosofía francesa del siglo XX permeada por la fenomenología de Heidegger ya no se trataba de interpretar y universalizar los *datos* que aparecían a nuestros sentidos, no era necesario adoptar compromisos normativos acerca del uso correcto o incorrecto de los fenómenos en conceptos y juicios, ya que el fenómeno mismo era su propio fundamento.

A diferencia de Sartre y Merleau-Ponty, Levinas no cree en la existencia del *en sí* de las cosas, no es parte de sus preocupaciones, si pretendiera la eventualidad de las esencias el Otro podría ser causa de ellas y perdería su no-lugar como alteridad radical, misma que nunca puede ser subsumida por mi ser. El Otro para Levinas permanecerá siempre en un infinito que por definición será inaprensible y por ende imposible de aparecer como fenómeno.

“La experiencia de lo extraño, que repercute sobre la experiencia misma en el devenir extraño de ésta, se anuncia en forma de una ‘ausencia corporal’ (Sartre), una ‘forma originaria del en-otro-lugar’ (Merleau-Ponty), un ‘no-lugar’ del rostro que se sustrae a mí (Levinas)” (Waldenfels, 1998, 91). Levinas, el más radical de los llamados fenomenólogos de la responsividad, se interesó en dejar de lado el ser ontológico de Heidegger, la primacía de la conciencia y el saber de Husserl por la reflexión del Otro que viene a cuestionar mi identidad. Durante su cautiverio como prisionero de guerra elaboró su texto *De la existencia al existente* (2000a) finalmente publicado en 1947; en este escrito se puede leer su separación radical tanto de Husserl como de Heidegger, y los trazos que marcó respecto a la subjetividad: “En efecto, ¿cómo surgiría el tiempo en un sujeto solo? El sujeto solo no puede negarse, no tiene la nada. La alteridad absoluta del otro instante –si es que en cualquier caso el tiempo no es la ilusión de un estancamiento- no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente él mismo” (Levinas, 2000a, 127). Es gracias al Otro que puedo llegar a sentirme como un sujeto autónomo aunque sea una ilusión, ese *Yo Pienso* parece tener sustancia porque siento la disparidad de esa alteridad radical de la que creo

estar separado pero que no deja de anunciarse como un silencio retumbante (cf. Levinas, 2000b, 44).

El Otro no es un concepto susceptible de referencia a mi sensibilidad, ya no se trata de hablar del otro como conocimiento, es decir de articular sensibilidad con entendimiento. “Simplemente el otro nos afecta a pesar nuestro, y esta pasividad, es la subjetividad del sujeto” (Levinas, 2005b, 220) el sentido ya no se determina a partir de la mente como en Descartes, desde el ser de Heidegger o mi intencionalidad como en Husserl, “es el ser el que se determina a partir del sentido” (Levinas, 2005b, 221). El Otro como inconsciente expresando en un lenguaje y como rostro, escapa a esa red de *capacidades* conceptuales que Kant llama conocimiento, el Otro no puede ser ese mundo ya conceptualizado en la que las palabras se refieren a los objetos. La reflexión nos hace tener presente las formas de representación en la cuales ya estamos inmersos. El sujeto que enuncia, constantemente se engaña creyendo que su subjetividad radica en la relación noético-noemática (Husserl, 2005) donde los significantes del enunciado se *refieren* al objeto.

En la clase del 27 de mayo de 1964, Lacan (2008e) a propósito de su seminario número 11 titulado *Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* se dedicó a mostrar que la alienación del sujeto es al significante y no al otro imaginario que requiero para acreditarme en mi existencia como señala Hegel o en el “ser-visto-por-otro” (Sartre, 1993, 333) al que me alieno en su mirada, este nivel de enajenación pertenece para el analista francés al registro imaginario donde el individuo ocupa un lugar entre los diferentes objetos más no hay sujeto, para Lacan el sujeto es eclipsado por la “función del significante” (Lacan, 2008e, 219), sin embargo es en los “intervalos del discurso del Otro” (Lacan, 2008e, 222), en sus fallas, donde el sujeto adviene, el sujeto se encuentra en el deslizamiento del lenguaje, deslizamiento que imposibilita que el objeto y la representación se unifiquen, si los conceptos se redujeran a los objetos de la percepción, el sujeto quedaría para siempre fijado en las valoraciones que llamamos realidad. Esta subjetividad de la cual no puedo prescindir en la perfección de las cosas, como lo señala Husserl (2005), está escindida y descentrada por el Otro como lenguaje y como rostro.

Lacan, Levinas, y los filósofos franceses del siglo XX, describen a lo largo de toda su obra un sujeto que escapa al *cogito*, dan cuenta que siempre hay algo que permanece provisto de independencia epistémica donde la intencionalidad o el ser dejan de ser el

fundamento sin el cual no puede haber uso de conceptos, al no haber inmanencia estos últimos dejan de ser estables y sin modificación. Lo Otro desarrollado por Lacan, a saber, lo inconsciente expresado en la estructura simbólica, permite dar cuenta de la no disposición de sentido a partir de una sustancia pensante, igual que en Levinas para el analista francés los conceptos no se ordenan por *su relación* significante-significado, Lacan encuentra en “la reducción de los significantes a su sin-sentido” (Lacan, 2008e, 219) las coordenadas del sujeto.

## § 2. J. Lacan: el sujeto y el orden simbólico

A través de la teoría de la libido descrita por Freud, Lacan da cuenta de que el Yo (*ich*) no está ahí desde el principio en el individuo como ha sido la creencia de muchos filósofos, en su lectura observa que el Yo es una categoría imaginaria<sup>3</sup> que se desarrolla, “en cambio, las pulsiones auto eróticas están desde el comienzo” (Lacan, 2008a, 178). Igual que Freud, Lacan piensa el lugar del Yo en el narcisismo y encuentra la inauguración de esta experiencia en la identificación a la propia imagen en el espejo, la identificación al otro, a mi semejante es el segundo narcisismo “que, en el caso normal, permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general” (Lacan, 2008a, 193).

En el Congreso Internacional de Psicoanálisis celebrado el 17 de junio de 1949 en Zúrich, Lacan presenta el proceso que se desarrolla en el estadio del espejo, al cual considera formador de la función del yo [*je*],<sup>4</sup> éste consiste en la identificación a su imagen proyectada por el espejo que el niño experimenta alrededor de los 18 meses de edad, en este momento el bebé que aún tiene un cuerpo fragmentado debido a su inmadurez neuronal y motriz, fácilmente observable en los infantes de esta edad, asume su imagen en el espejo, para Lacan este reconocimiento precoz, en el sentido de que el *infans*

---

<sup>3</sup>A lo largo de su enseñanza, Lacan sitúa la experiencia del sujeto bajo tres registros: el Imaginario, el Simbólico y el registro de lo Real, el primero se caracteriza por la intersubjetividad donde el otro es igual a mi identidad; el segundo registro es todo lo que puede simbolizarse, es decir, todo lo que se puede conocer, las expresiones inconscientes (metáfora y metonimia) acontecen bajo este orden; por último en el registro de lo Real acaece todo lo que queda fuera de la experiencia como tal, *p. ej* la muerte de otro, la propia, a saber, todo lo que no se puede simbolizar, ello no significa que lo Real no tenga efectos sobre el sujeto.

<sup>4</sup> yo [*je*] es el término que usa Lacan para referirse al sujeto del inconsciente, a saber, sujeto del lenguaje, a diferencia del yo [*moi*] referente a la relación imaginaria (intersubjetividad).

aún experimenta “impotencia motriz y dependencia de la lactancia” (Lacan, 2009a, 100) manifiesta “la matriz simbólica en la que el *yo* [*je*] se precipita en su forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto” (Lacan, 2009a, 100). Para Lacan el estadio del espejo, más allá de ser una identificación imaginaria que efectivamente juega un rol fundamental en el desarrollo de la identidad del sujeto que está alienado al otro “un otro al inicio respondía a la imagen especular del sujeto (cf. Chiesa, 2007), esa “totalidad corporal” “sitúa la instancia del *yo*, aun desde su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo sólo” (Lacan, 2009a, 100), la proyección de la imagen inaugura por una vía ilusoria la sensación de tener una imagen completa, que a la vez le da al individuo la impresión de ser una unidad, de ser en sí y comenzar a diferenciar un interior de un exterior. La forma total de las partes del cuerpo aparecen en la imagen como una exterioridad “donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida” (Lacan, 2009a, 100):

“El *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* (*mundo interior*) al *Umwelt* (*medio ambiente*) engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del *yo*” (Lacan, 2009a, 102-103).

Para Lacan, esta experiencia se revela “como un caso particular de la función de la *imago*” (Lacan, 2009a, 102) estableciendo la relación de un mundo interior dominado por el *cogito* vivenciado en el organismo y un mundo exterior observable y posible de ser descrito y percibido por mi *ego cogito*, mundo al que llamamos realidad. El *ego* se forma por el proceso de identificación con la propia imagen, dando lugar a una subjetividad alienante debido a que el niño queda capturado y fascinado por la forma unitaria de su imagen reflejada en el espejo, reflejo que representa la entrada del sujeto en el orden imaginario, este acontecimiento inaugura ese “*yo es otro*” (Lacan, 2008b, 20), término que Lacan toma prestado de Rimbaud para designar a ese otro que amo, que odio, que alieno por ser yo (*moi*).

El sujeto reflejado en el espejo al que Lacan llama, sujeto virtual, es una imagen que embelesa al niño, ésta le da cierta sensación de unidad frente a un cuerpo completamente fragmentado, y en función de resolver la tensión desarrollada por estas dos formas, una completa y otra fraccionada, el pequeño hombre se identifica con su imagen, “el otro que somos, está ahí donde primero hemos visto a nuestro ego: fuera nuestro, en la forma humana” (Lacan, 2008a, 212-13). Esta forma inicialmente se revela como una exterioridad por su vínculo primordial con la impotencia del cuerpo que todo sujeto vivió en sus primeros meses de vida, causada por una incoordinación absoluta. Así, el reflejo es vivenciado como una rivalidad que amenaza “la impotencia primitiva del ser humano” (Lacan, 2008a, 213). Finalmente alrededor de los 18 meses el niño resuelve esa tensión agresiva identificándose con su propia imagen, para Lacan esta primera identificación es formadora el ego, inaugurándose así el orden imaginario donde los otros designado por Lacan como *a* (siempre con minúscula), en francés *autre* son aproximados por la proyección de mi ego, el otro como una imagen especular; este tipo de aproximación al otro Levinas lo describe como hacer del otro lo Mismo.

El estadio del espejo fue una de la grandes aportaciones de Lacan al psicoanálisis, sus observaciones permitieron ver que “el ser humano sólo ve su forma realizada, total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí mismo” (Lacan, 2008a, 213) y no como mucho tiempo ha sido pensado en la filosofía donde la vivencia de sí experimentada en un Yo, está ahí desde el inicio.

No obstante, para Lacan lo importante del estadio del espejo no es la relación que hace el sujeto con su imagen como otro (*autre*), sino que es fundante del yo [*je*], esto quiere decir que “la regulación de lo imaginario (imagen especular) depende de algo que está situado de modo trascendente”, a saber, por “el vínculo simbólico, entre los seres humanos” (Lacan, 2008a, 213), es decir la intersubjetividad misma que se sitúa en el plano imaginario está mediada por el intercambio de símbolos, Lacan señala que colocamos a los diferentes yos (ego) a través del lenguaje, es en la comercialización de significantes donde los humanos se vinculan entre sí. “Situamos a través del intercambio de símbolos, nuestros diferentes yos los unos respecto a los otros: usted es Mannoni y yo soy Lacan” (Lacan, 2008a, 213). A través de la relación imaginaria inaugurada en el estadio del espejo como un primer encuentro con otro con el que me identifiqué y como formador de la imagen

Yoica, es decir como primera vivencia de unidad, aparece el intercambio del lenguaje, en todo eso que atribuimos al Yo como lo que aparece en un documento de identidad o un diploma, mi nacionalidad, título universitario y en toda suma de construcción imaginaria, aparecen símbolos. Es importante comprender que la regulación de lo imaginario depende de la relación simbólica que surge entre los humanos (cf. Lacan, 2008a, 215).

Lacan no piensa una no-relación entre el otro como identificación y el Otro como lenguaje, sino que el primero depende del segundo, este último interviene en la intersubjetividad, “el intercambio simbólico es lo que vincula entre sí a los seres humanos, o sea la palabra, y en tanto tal permite identificar al sujeto” (Lacan, 2008a, 215). Las relaciones entre sujetos no dependen del ideal del yo edificado en la estructura imaginaria, misma que siempre apunta al otro desde la identidad, sino dependen del registro simbólico, ya que este media y modifica las relaciones entre ellos. Los significantes, mismos que están circunscritos al campo del Otro, no pueden ser apropiados por identificación como en la relación imaginaria, es por ello que el orden simbólico trasciende esa relación ficticia con los demás a la que llamo identificación.

Así tras la herencia del inconsciente Freudiano, Lacan advierte que la frase *Yo es otro* no significa otra cosa más que “el sujeto está descentrado respecto al individuo” (Lacan, 2008b, 20), individuo que se adapta, que piensa, que al nombrar los objetos del mundo cree conocerlos, dotado de saber, que desde el principio de su enseñanza Lacan muestra que eso no es el sujeto. En todas estas expresiones imaginarias del sí mismo (*moi*) aparecen los símbolos, de ahí que las relaciones entre los sujetos no obedezcan a la estructura imaginaria sino simbólica. Antes de nacer tenemos asignado un nombre y apellido, emergemos en un universo de símbolos, que finalmente se verá inaugurado en esa primera relación con otro que en un inicio era mi propia imagen en el espejo, ese Yo que se forma a partir de una fascinación e identificación de la imagen proyectada no es el sujeto, ese Yo que se dirige a un tú no se reconoce en ese otro sino en las palabras que entre ellos se juegan.

El sujeto de la conciencia está sujeto al inconsciente, ahí radica la subjetividad en Lacan, el inconsciente se expresa en el lenguaje a través de los “sueños, síntomas, lapsus, actos fallidos” (Borch-Jacobsen, 1991, 75), es ahí donde se pronuncia el sujeto, en las fallas

del lenguaje, en ese hueco o como llama Lacan esa *hiancia*<sup>5</sup> inherente al lenguaje, cuando el analizante dice no soy un dentista aunque su profesión lo sea, ahí aparece una verdad, en la incapacidad que tiene el enunciado de nombrar lo que es el sujeto, es en esta discontinuidad que el sujeto se encuentra como tal.

Ciertamente, estas fallas en el lenguaje surgen porque el significante no obedece al significado ni corresponde al sentido de una frase sino que representa al sujeto para otro significante (cf. Lacan, 2008e, 206). Por ejemplo: el número 2 no podría ser otra cosa sino en su sucesión al 1 y antecesor del 3, lo mismo aplica para el 1 y el 3 *ad infinitum*, así, la significación 2 no reside en la representación de la suma 1+1, sino que el 2 está ahí en la ausencia del 1 y el 3 y en relación a ellos como significantes que referirán a otros significantes, pero el 2 solo no puede ser un significante arbitrario, de ser así estaría suspendido como nada. La relación significante-significado permanece en el campo de la objetivación y esa objetivación responde a la función imaginaria de rellenar el hueco que produce el lenguaje, por eso cuando Lacan se pregunta “¿A qué llamamos un sujeto?” responde “a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto” (Lacan, 2008a, 287).

Para Lacan el lenguaje siempre significa la ruptura entre significante y significado. En su artículo titulado *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud*, retoma e invierte el algoritmo que Saussure utiliza como signo de la significación, para evidenciar que el objeto *real* (significado) y el objeto representado (significante) se resisten a la significación (Lacan, 2009a, 464):

S (significante)  
s (significado)

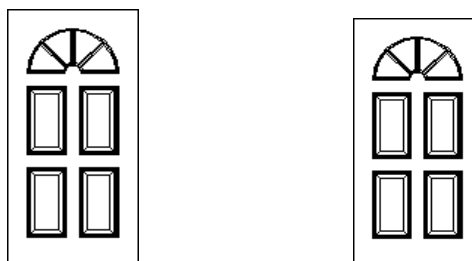
Lacan lee en ese signo lingüístico la primacía del significante sobre significado, ambos pertenecen a “órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación” (Lacan, 2009a, 465). Este algoritmo es usado por Lacan para mostrar que toda significación se sostiene por otra significación (cf. Lacan, 2009a, 465), si existiera la posibilidad de que la palabra mesa se refiriera al objeto sobre el que me siento a comer, no

---

<sup>5</sup> Hiancia es un término traducido del francés *béance*, adjetivo que se usa ahora como *béant* que significa “muy abierto”. Cf. *Diccionario Larousse Compact*, 2005, francés-español.

sería necesario referirse a ella como el lugar sobre el que me siento a comer o a trabajar, de no existir esa barrera los significantes podrían significar por sí solos, sin embargo, ello no ocurre así, los significantes aislados no significan nada. Lacan nos ofrece una excelente ilustración que ejemplifica la materialidad del significante (Lacan, 2009a, 467):

CABALLEROS                      DAMAS



Las puertas sólo significan por el significante que las nombra y las diferencia por género, si no estuviera ese nombramiento que a veces es simbolizado por imágenes referentes a cada género, el *caballero* que por equivocación entrara al baño de *damas* no se vería sorprendido ya que no habría significante aludiendo a un género con el que él no se identifica. Lacan subraya que es en la yuxtaposición de ambas nominaciones que este espacio diferenciado en lugares públicos adquiere su sentido. Esta ilustración exhibe dos cosas, que el significante no responde al significado, sino lo materializa y que el significante “sólo tiene sentido al borrar otro significante” (Borch-Jacobsen, 1991, 177). Para Lacan el hecho de que un hombre y una mujer entren al baño del género con el que se identifican es efecto del significante. La metáfora y la metonimia, figuras del lenguaje que se expresan en sueños, lapsus y equívocos dan prueba de que el significado constantemente se barre bajo el significante.

El lugar del Otro como lenguaje es lo inconsciente, de ahí que el lenguaje no se sitúe en la relación palabra-cosa sino en su ruptura, en esa ruptura emerge el sujeto. “El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no delimitado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de coagularlo. Lo que allí había listo para hablar [...] desaparece por no ser ya más que un significante” (Lacan, 2009a, 799).



En ese engaño donde el sujeto cree ser lo que dice de él en el enunciado, quedando fijado en las nominaciones, se revela el sujeto del inconsciente, engaño necesario para su aparición, por eso Freud en su texto *Die Verneinung* (1992e) señala que en la negación aparece una verdad que no puede ser dicha en términos positivos porque es insoportable para el sujeto, pero en su negación se anuncia lo que quiere decir. Lacan recibe al analizante como sujeto porque al ser un sujeto del habla, “tiene la capacidad de mentir, vale decir que es distinto de lo que dice” (Lacan, 2009a, 799). En ese *mentir* o en ese negar aparece lo que el sujeto quiere realmente enunciar, Freud expuso este rechazo con distintas frases que sus pacientes traían al análisis “Ahora usted pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito” (Frase de un paciente citada en Freud, 1992e, 253), la negación rectifica que quiere decir algo ofensivo, sin embargo, decirlo en términos positivos es displacentero para la consciencia, este caso como ejemplo de la función del rechazo (*Verneinung*) muestra otra forma en la que el significado se patina bajo el significante, ese “no tengo ese propósito” no se refiere a negar ese propósito, sino afirma ese propósito. Para Lacan ese es el campo del Otro, mismo que me escinde y por lo tanto hace que eso que digo de mí no corresponda conmigo como sujeto, y en esa no correspondencia advenga mi subjetividad.

El analista francés está interesado en mostrar la primacía del lenguaje en las experiencias subjetivas, dentro de las cuales también están incluidas las científicas que se hace llamar objetivas. En el seminario de *La Angustia* (2007) Lacan advierte que lo que nos enseñan las experiencias de Pavlov, más allá de mostrar el condicionamiento estímulo-respuesta con sus perros, es que su experimento está en la “dimensión del Otro” (Lacan, 2007, 70) simplemente por ser un organismo que está siendo interrogado por un sujeto, la presencia de quien comunica sus investigaciones “como personaje humano, manipulador de cierto número de cosas alrededor del animal debe ser tomada en cuenta en cierto momento de la experiencia” (Lacan, 2007, 70). Pavlov hace entrar al animal en el mundo simbólico al condicionarlo y manipularlo.

Con este ejemplo, Lacan intenta transmitir que los experimentos de Pavlov así como otras experiencias subjetivas, tienen sentido en la medida en que se organizan en una totalidad simbólica, por más intentos de aislar y objetivar el conocimiento del mundo y de mí mismo, será una tarea imposible e infinita de lograr por el simple hecho de que todo eso

depende de la red significativa, red porque no existen los significantes sueltos, por lo tanto tampoco puede haber una conciencia de sí ni un objeto en sí. Al nombrar el campo del Otro como la alteridad radical que nos gobierna, Lacan muestra que el lenguaje escapa a la aprehensión de la consciencia, así, el Otro no surge en el yo ni en el sujeto, sino el sujeto ocupa un lugar en el campo del Otro y el yo en su relación especular con otros intercambia símbolos.

### § 3. E. Levinas: la constitución ética del sujeto

Emmanuel Levinas figura la responsabilidad por el Otro como el elemento característico de la subjetividad, una responsabilidad que no elijo y que nadie puede sustituirme en ella, lo irremplazable me subjetiva. Levinas observa que antes de cualquier decisión está esa exposición de mí hacia el Otro, antes de mí mismo hay un reclamo por el Otro que viene a descentrar al Mismo, lo Mismo como la consciencia de sí que siempre retorna en su ser.

Mi cuerpo está orgánicamente ordenado para el recibimiento del Otro, el filósofo lituano observa que el Otro está ahí antes de cualquier tematización, lo siento antes de totalizarlo, la alteridad se presenta en la atemporalidad de lo sensible, atemporal porque mi consciencia no puede aprehender esa sensibilidad que despierta el Otro en mí, el cuerpo ahí dispuesto para el Otro es el límite de lo simbólico. Levinas se interesa en mostrar que hay una disposición ética no elegible e inherente a los humanos por el hecho de tener sensibilidad, mis oídos están para escuchar al Otro, mis ojos para verlo, mi piel para sentir su caricia, mi organismo está ahí para sentir su presencia aunque sea en un nivel inaprensible porque al Otro no lo puedo contener, su aparición se da en ausencia a mi consciencia, la constitución ética del sujeto experimenta la alteridad como “un ruido que retorna después de toda negación de ese ruido” (Levinas, 2000b, 44).

La función del logos para Levinas es “sincronizar el desfase temporal de lo sensible” (Levinas, 2003, 140), pero antes de la aparición de ese logos está ese desfase en el que la ética se posiciona. La relación ética acontece básicamente a nivel corporal, es lo que Levinas llama la “proximidad” (*proximité*), la relación con los demás se da en un campo pre-teórico, pre-reflexivo, no en una intersubjetividad que se da en la dirección de lo Mismo a lo otro, la relación ética no es lógica, intencional o direccional, ella es vulnerabilidad, descentramiento, susceptibilidad y desnudamiento, está circunscrita al

Otro. En los juegos de totalización de la conciencia parece que la sensibilidad queda embebida por su tematización, sin embargo la sensibilidad significa que antes del sí mismo está la “exposición al otro” (Levinas, 2003, 133).

Para Levinas las experiencias del cuerpo ponen en duda permanentemente el “privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar el sentido’ a todo” (Levinas, 2002, 148). Así, lo ético se despliega en un mundo de significados que se ofrecen en un sentir previo a toda interioridad, más que en un decir simbólico. Antes de cualquier verbalización o decisión está mi exposición al Otro en una sensibilidad dada como no protección al recibimiento de la alteridad. “La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como [...] un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado” (Levinas, 2003, 133). La disposición ética del sujeto de ser afectado, es decir, de sentir la alteridad, es la condición de posibilidad para la relación ética.

Levinas considera que la ética está en un no-lugar del que no podemos sustraernos, viene de una relación que no depende del sujeto, en esa no sustracción el “Yo” significa “Heme aquí” donde “el sí mismo no se presenta más como como un sujeto en presencia-propia, él es declive antes de toda declinación” (Derrida, 1991, 18). Antes de un sujeto que se posiciona frente al otro, antes de cualquier enunciado, estoy expuesto frente al otro sin decidir estarlo, lo siento en mi pasividad de la que ni si quiera he dado cuenta, como si mi cuerpo estuviera biológicamente organizado para su recibimiento, el *Heme Aquí* significa que esa pasividad, ese declive, que no es desarrollado en el tiempo lineal de la conciencia, es lo que me hace irremplazable en mi responsabilidad por el otro, ahí radica la subjetividad para Levinas en ese lugar que nadie puede tomar por mí, “en el acusativo” (Derrida, 1991, 20), desde que el Otro me señala “por un malestar que me persigue fuera del núcleo de mi sustancialidad” (Derrida, 1991, 20). El *Heme Aquí* significa que en mi responsabilidad frente al Otro ese lugar irremplazable me subjetiva. Para Levinas en esa responsabilidad nadie puede tomar mi lugar, es decir, eso irremplazable es la singularidad del sujeto.

El yo de Levinas se refiere a un Aquí estoy yo en mi responsabilidad, un yo que es acusado en su identidad por una aflicción que le persigue fuera de su inmanencia (cf. Levinas, 2003, 145-147), persecución de la que no se puede ocultar. En la relación ética, el

yo deja de ser referencia a sí mismo, está ahí en su imposibilidad de ser sustituido en su responsabilidad.

En la relación ética se reivindica la subjetividad sensible frente a la inmanencia del Yo autorreflexivo, que al ser intencional tematiza al mundo como un conjunto de entes aprehensibles a su consciencia. La misma constitución de la estructura sensible muestra que la alteridad es algo que aparece al margen la subjetividad. En la consciencia hay algo que no puede reconocerse como propio, precisamente el excedente del Otro que afecta mi sensibilidad rebasa mi propia pasividad corporal porque no puedo cerrar los poros por los que *recibo* el rostro del Otro.

La relación de proximidad para Levinas es un aproximarse a la alteridad, aproximarse en su lugar infinito de inaprehensible donde se desborda la dicotomía sujeto-objeto. En la proximidad, el Otro no se abre a la participación del ser, ni es el ser del ente el que aparece en tal relación porque el rostro no es fenómeno, en el fenómeno ya aparece la relación lógica entre el pensar y el ser, en la relación de proximidad el otro se presenta en su huella, huella porque está ahí en una ausencia que llena la habitación de un silencio ensordecedor (cf. Levinas, 2000b, 44). En la relación de proximidad, “el rostro está presente en su negación a ser contenido” (Levinas, 2002, 207). De este modo, Levinas describe la disposición del cuerpo como un estar ahí para recibir al otro en su no-lugar, como el agua con la que puedo bañar mi cuerpo entero pero nunca contener ni si quiera cuando la ingiero.

La significación ética viene del Otro, no de mí, es un orden que viene más allá del sujeto, sin embargo, hay cierta disposición en el sujeto que le permite ser parte de esta relación, esa disposición es el carácter sensible del sujeto, sensibilidad que podríamos describir como una puerta abierta en la que el Otro como viento ha volado hasta dejar solo su marco, dejándola abierta para siempre, la proximidad como esa apertura donde el Otro me muestra su rostro. En ese rostro encontramos una significación previa a la de la consciencia, y en su *Ex-sistencia*, como lo que ya no es pero ahí está, en su negatividad infinita a ser absorbido por el discurso teórico, me impone la relación ética, en ese mandato caracterizado por la disparidad soy-responsable-del-Otro porque soy capaz de responder por él, es como si la subjetividad sensible fuera la categoría *a priori* para la recepción del Otro.

La proximidad es para Levinas el desfase temporal entre la reflexión y el despertar ético del Otro en mi sensibilidad, de ahí que no sea un evento más de la consciencia, el “*contacto*” (Levinas, 2005a, 320) es anterior a ella, antes de que mi Yo intente totalizar al Otro, éste se me da en afecto. Hay una significación primera, significación que se da en la proximidad, en un “estar sujeto a la afección por el otro” (Levinas, 2003, 44). Estoy sujeto porque no puedo retroceder en ser afectado por el llamado del Otro, mis oídos no eligen escuchar su grito, ese llamado es rostro. Cuando Levinas se refiere al rostro, no se refiere a la figura de la cara, rostro es la exclamación del Otro que se hace presente en su huella, su grito es rostro, “el rostro por sí mismo, constituye el hecho de que alguien invoca y demanda mi presencia”, “la proximidad ética comienza aquí: en mi respuesta a este llamado” (Levinas, 1983, 106). En mi no fusión, no identidad, no vínculo, en la disparidad con el Otro respondo por él, todo lo demás es pura egología.

Levinas logra dar cuenta de la imposibilidad del sujeto en la aprehensión del presente, en la disparidad del tiempo el logos trata de sincronizar la hendidura que hay entre esa presencia escurridiza y lo dicho en la verbalización, el logos para Levinas cumple la función de correlación entre el decir y lo dicho. “La presencia del presente que Descartes descubre en el *cogito*, sin sospechar el inconsciente que estaba comiendo lejos en él, inmediatamente se hace añicos entre los dedos con la idea de Dios que la presencia no puede contener” (Levinas, 1991, 7), a través de la idea de Dios presente en Descartes, Levinas ejemplifica la imposibilidad de captar o tematizar la alteridad, el Otro siempre escapa a la presencia consciente, esta fuga da lugar al leguaje. Más allá del significado de Dios, para Levinas esa *presencia* está antes de cualquier subjetividad porque es inaprehensible. La figura de Dios tiene un lugar muy importante en la ética de Levinas, mediante su representación logra asimilarlo a la presencia del Otro que me marca sin la posibilidad de desaparecer a tal hendidura, el Otro es huella porque no puedo conocerlo mas que en su rastro, nada de él queda en lo dicho, lo dicho para Levinas queda en un estatuto de objetivación. El Otro de Levinas se aparece en el decir, decir como algo que se anuncia en la no verbalización, en el momento que algo se dice sobre esa huella, deja de ser una alteridad, al intentar subsumirla en la totalidad de los significantes regreso a la esfera de la identidad, la huella se fuga infinitamente a la simbolización.

De alguna manera en Levinas sí hay una herencia fenomenológica de Heidegger en la medida que el Otro se hace ver desde sí, la diferencia es que a ese Otro no hay que “hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 2009, 54), sino que se hace ver desde sí sin la necesidad de un ser que lo muestre, se singulariza en su naturaleza infinita e inaprensible, el Otro no es un ente al que se pueda captar en su *ser* como lo podría pensar Heidegger sino en su trazo.

## II. El lenguaje de la alteridad y como alteridad

### § 4. El lenguaje y la escisión del sujeto

A partir del relato de sueños narrados a Freud por sus pacientes y la interpretación de los mismos, el analista viene a diferenciar entre el contenido manifiesto (narración del sueño) y el contenido latente (material velado) en las formaciones oníricas, tal distinción se hace precisa cuando Freud da cuenta que en el sueño operan dos mecanismos para su formación, la *condensación* y el *desplazamiento*, el primero se caracteriza por reunir dos o más elementos en una representación sin que estos se anulen, es decir es su vía asociativa figura un solo elemento de múltiple significación<sup>6</sup> sustituyendo a las otras representaciones, el elemento que finalmente se expresa es el que ha adquirido mayor monto de energía, en el segundo mecanismo: desplazamiento, se adhieren dos representaciones a la vez para dar lugar a una sola (cf. Freud, 1991a, 313). En años posteriores el analista viene a descubrir que tales mecanismos se encuentran en todas las formaciones inconscientes, en el olvido, el chiste, actos fallidos, los recuerdos encubridores y múltiples operaciones (cf. Freud, 1991d, 1991e). Un caso muy conocido de operaciones inconscientes además de los sueños es el chiste del *famillionario* en el que familiar y millonario se transfieren cierto monto de energía para formar en su sinsentido una significación, tal construcción es un modo de desplazamiento (Freud, 1991d, 14-16, 18-23, 134-136).

Lacan atribuye que lo inconsciente se estructura como un lenguaje al observar que la condensación y el desplazamiento son figuras que aparecen en su articulación lingüística como metáfora y metonimia, la primera asiste a la condensación y la segunda al desplazamiento, y no es que solamente figuren entre otras formaciones inconscientes sino que rigen su estructura, en eso consiste la ley significante, en que cada significante se refiere al siguiente *ad infinitum*, la cadena significante opera metafóricamente y metonímicamente, las simbolizaciones no significan en su univocidad, “sólo las

---

<sup>6</sup> Un ejemplo de tal mecanismo es el sueño que Freud titula “Un bello sueño”, entre otras partes del relato que aquí omito, el paciente le comunica a Freud que ha soñado con una pequeña posada que encuentra al andar sobre una calle X, la representación *posada* condensa el recuerdo de un hotel en que se quedó para ver a su amada durante un verano en Viena, y su fobia a las sabandijas, ya que comunicó al conductor que lo recogió al final de su estancia en dicha posada, su contento de que al menos no se le acercaron las sabandijas, además, el significante *posada* también lo asociaba a la impresión que había dejado en su memoria la joven amada (cf. Freud, 1991a, 292-96).

correlaciones del significante al significante dan en la lengua el patrón de toda búsqueda de significación, como lo señala la noción de *empleado* de un taxema o de un semantema, la cual remite a contextos del grado exactamente superior a las unidades interesadas” (Lacan, 2009a, 469). Así, la significación acontece en la presencia y ausencia de cada significante, mismo que adquiere sentido en la ausencia del anterior y el siguiente, y a la vez el que le precede al desaparecer para dar lugar a otro representante adquiere su significado, mas no por la supuesta relación unívoca con su representación, de ahí que en las distintas formaciones inconscientes se pueda constituir una palabra como “‘*famillionariamente*’ {‘*famillionär*’}” (Freud, 1991d, 14), a partir de dos significantes que en su no correlato de significación dan lugar a una verdad del sujeto.

Por este motivo ha sido de gran importancia para el psicoanálisis señalar que la subjetividad no puede radicar en el Yo del individuo, debido a que el Yo se erige sobre el sentido que el enunciado adquiere en su aparente formalidad lógica: Yo soy Juan Laguna Flores porque es el nombre que figura en mi acta de nacimiento, soy ingeniero técnico porque es el título que me ha otorgado la universidad, soy pobre en relación a un sistema mercantil que considera el progreso como adquisición de objetos de valor que entran en su sistema<sup>7</sup>; ese Yo no deja de depender de los eslabones entre símbolos que se dan de manera infinita por su carácter de circuito garantizado (cf. Lacan, 2009a 469). Así, el Otro como orden simbólico es irreductible a un Yo que ilusoriamente dispone su realidad. Al observar que en los sueños había pensamientos en los que la consciencia no participaba, Freud descubrió que la subjetividad de las personas residía en lo inconsciente<sup>8</sup>, y el Yo que parecía ser el epicentro en su función le era externo.

Fue hasta Freud, al observar en las expresiones de lo inconsciente el sinsentido en su significación o como precisa Lacan en el paso de sentido (cf. Lacan, 2008c, 103), que la intencionalidad del sujeto dejó de pensarse congénita a la consciencia, antes “parecía que la consciencia era inherente a lo que el sujeto tenía que decir en cuanto significación” (Lacan, 2008c, 109). Así es como Husserl piensa el sentido del mundo, a partir de la consciencia que ordena los objetos del universo, que en sí no están dados sino que por ella se presentan con

---

<sup>7</sup> Con este ejemplo no me refiero a los efectos reales que tiene la mala repartición de la riqueza en el sistema actual mercantil, sino a la idea de progreso capitalista que se mide por la adquisición de bienes.

<sup>8</sup> Freud, al someter a profundo análisis e interpretación un sueño propio que llamó “La Inyección de Irma” (Freud, 1991a, 141), descubrió lo inconsciente en el aparato psíquico.



sentido. Ciertamente los sujetos somos intencionales, empero ello no quiere decir que nuestra consciencia sea la que disponga de ella, a partir de Freud es innegable aceptar que el sujeto dice más de lo que quiere decir, de ahí que la relación entre interlocutores se vuelva imposible, a ese que me escucha o que escucho es imposible de abarcar por la estructura misma de la significación, a saber, metonímica y metafórica, la cual me toma en mi *empoderamiento* del lenguaje y habla por mí. “El sentido consiste en que el ser humano no es el amo de ese lenguaje primordial y primitivo. Fue arrojado a él, metido en él, está apresado en su engranaje” (Lacan, 2008b, 453). El Orden Simbólico ya estaba ahí, antes del sujeto era un mar de significantes sueltos como las palabras que están en la bolsa que se usa para hacer el poema dadaísta propuesto por Tristan Tzara, en esta no se ven las palabras que están dentro, en ese momento todavía no hay sujeto, su advenimiento depende en su entrada al Orden Simbólico, digamos que el individuo en algún momento de sus primeros años en el mundo *se apodera* o es apoderado por esos significantes que estaban aislados y ahora, en vez de estar sin cadena significativa en la bolsa del poema dadaísta, los toma y va colocando las palabras en frases que tienen cortes, puntos, principio y fin, de este modo es como el sujeto ocupa un lugar en el lenguaje pero a la vez este lo ocupa a él. Así, las expresiones inconscientes serán la manifestación de eso que habla por mí. Los significantes además de ser la forma en la que me apodero de mi deseo sobre los objetos del mundo, como el caso documentado por Freud del niño que a través de la pequeña pelota que avienta y recoge, en su “*Fort Da* {se fue – acá está}” (Freud, 1992d, 14-15) toma posesión sobre la presencia y ausencia de la madre, hablan por eso que no soy yo, a saber, lo inconsciente. De este modo, el sujeto dispone y ordena su universo pero a la vez ese universo está “trabajado por el significante” (Borch-Jacobsen, 1991, 201), así, no sólo esta alteridad habla por el sujeto sino que lo distancia de lo Real, la cosa-en-sí elaborada por Kant sería para Lacan una descripción que se acerca al orden de lo Real en tanto es incognoscible por espacio y tiempo, evidentemente al nombrar *cosa-en-sí* la hacemos entrar en el mundo de los símbolos. De no ser por la forma incompleta del deseo, la cual permite el lenguaje, los objetos del mundo no se distinguirían, sino que sería un contacto directo con ellos en una especie de plasma en la que cosmos y sujeto no existirían como tal por su indiferenciación absoluta.

El sujeto que trasciende a través de la abolición del objeto por el significante, es decir su advenimiento marcado por el corte del símbolo sobre la *realidad* es una reflexión que Lacan toma de Kojève para actualizarla en su enseñanza:

“El Discurso y/o el sujeto solo pueden emerger al precio de lo que Kojève y Lacan llaman ‘el asesinato de la cosa’ (1977a, 104/319; 1988a, 174/196): ‘Cuando el significado (Esencia) ‘perro’ pasa a la *palabra* ‘perro’ —es decir, se convierte en un concepto *abstracto* que es *diferente* de la realidad sensible que revela por su Significado— el Significado (Esencia) *muere*: la *palabra* ‘perro’ no come, muerde, y come... la comprensión conceptual de la realidad empírica es equivalente a un asesinato” (Borch-Jacobsen, 1991, 192).

Sin embargo, la posibilidad de cancelar al objeto en su enunciación no es por una intencionalidad del ser sin por el lugar que la falta ocupa en la subjetividad, ese hueco que nunca puede ser atestado ni con el significante mismo y que a la vez es aquello de donde el significante logra su significación, de no ser por la presencia de la falta no habría terreno para el lenguaje y a la vez no habría falta sin el símbolo, precisamente en su función lógica nombra la cosa para poseerla en su correlación significante-significado, mas el correlato responde a la falta inherente a lo simbólico, de ahí la necesidad de *completar* el objeto, no obstante ese déficit en el universo es irreductible a cualquier forma de representación.

Lacan utiliza la superficie topológica del toro para mostrar el lugar determinante que ocupa la falta “en la constitución de la subjetividad” (Lacan, 2007, 148). Precisamente porque la falta es el déficit que asiste al significante, ésta se “colma fácilmente con el símbolo, designa el lugar, designa la ausencia, presentifica lo que no está ahí” (Lacan, 2007, 146), el significante hace dar cuenta que es inseparable de la huella que lo acompaña, más allá de una designación responde a la falta que inevitablemente aparece con él, mas no a la falta del Registro de lo Real, es decir, lo innombrable que queda fuera del universo simbólico, ahí no hay falta (cf. Lacan, 2007, 146) igual que no la hay en el rostro del Otro de Levinas. La falta sólo se inaugura en el momento que mi subjetividad da cuenta de sí por la presencia del Otro en su huella, a saber, en su ausencia a mi identidad y su no-correspondencia al objeto que nombra, falta que toma cuerpo en su irreductibilidad al símbolo y a mi subjetividad; de ahí que la ética para Levinas sea una condición no elegible que no deja lugar para juicios morales. Tanto la falta en el significante descrita por Lacan como la huella del Otro de Levinas es intrínseca a la subjetividad mas no causa de ella,

sujeto-falta o sujeto-ausencia-del-rostro son una misma cosa como la presa de agua que solamente está llena por el vacío que el líquido mismo atesta. Entre las estrofas del poema *Muerte sin fin*, la pluma de Gorostiza (1996, 126) escribió:

Pobrecilla del agua,  
ay, que no tiene nada,  
ay, amor, que se ahoga,  
ay, en un vaso de agua.

El agua no tiene nada y la nada tiene al agua, sale de la inexistencia al ocupar un lugar en la garganta vacía que con ella se ahoga. Así, el sujeto adviene con el significante que lo escinde con todo y el agujero que lo conduce.

En la clase del 15 de junio de 1955 del seminario *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica* Lacan abre la pregunta con la que titula esa sesión “¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje?” (Lacan, 2008b, 409), entre los presentes se encontraba O. Mannoni, también psicoanalista francés, y responde a la pregunta diciendo que “*el lenguaje es una realidad, es geométral, o sea que no está puesto en perspectiva, y no pertenece a nadie, mientras que la palabra es una perspectiva dentro de ese geométral, cuyo centro de perspectiva, es siempre un yo. En el lenguaje, no hay yo*” (Mannoni citado en Lacan, 2008b, 411). Más allá de que las observaciones de Mannoni respecto a la palabra sean correctas o no, nos detendremos en su comentario referente al lenguaje. *El lenguaje no pertenece a nadie*, ¿qué quiere decir esto?, que antes de mi como sujeto (*je*) o como yo (*moi*) ya está esta alteridad en la que mi subjetividad ocupará un lugar, y no como una decisión de entrar en él o no, sino que desde antes de nacer me espera una nombre que ya forma parte de la cadena significante al menos en relación al apellido de mi padre y mi madre, con todo lo que ello significa, soy reconocido por ellos bajo la ley significante que a su vez se convierte en una ley *real* para el Estado, mismo que acredita mi existencia con un nombre que consta al menos de dos designaciones. El universo de símbolos ya estaba ahí, no esperándome porque no necesita de mí para existir, empero, el sujeto y el Yo están determinados por él para advenir. El lenguaje por sí solo no tiene sentido como no lo tiene poner una cámara a grabar un solo plano, el sentido aparece hasta que la acerco, la alejo, la coloco en diferentes ángulos y emplazo acción en el cuadro.

Ahora podemos darnos a la tarea de responder la pregunta de Lacan, la cual es primordial en esta misma clase: ¿Cuál es la función del sujeto hablante en el universo del lenguaje? (cf. Lacan, 2008b, 426). Sabemos que ser sujeto en Lacan corresponde a haber ocupado un lugar en la cadena significativa, no en la aprehensión del mundo en un nivel de representación expresada en la relación noético-noemática que Husserl sitúa en la consciencia y como la que dispone la *realidad* subjetiva, para Lacan “cada sujeto no tiene simplemente que tomar conocimiento del mundo, [...] además tiene que situarse en él”, a saber, “en el discurso universal [...] no únicamente en tanto orador sino en tanto, de aquí en más, enteramente determinado por él” (Lacan, 2008b, 419).

Situarse en el lenguaje ya significa cumplir la función como sujeto, pero ¿cómo ocurre esa operación?, digamos que en el empoderamiento del lenguaje que al mismo tiempo es ser apoderado por él, éste adquiere significado, lo que significa siempre significa para alguien, ya sea al sujeto mismo u otro destinatario, cuando se dice que algo significa es porque algo se escribe ahí a modo de un mensaje, es decir, algo que se escribe e insiste en su expresión aunque no llegue a su destinatario. Este mensaje no es una inscripción como lo manifiesta el modelo clásico de la comunicación donde un emisor envía un mensaje circunscrito a la lógica de la representación a un receptor etc., sino que éste porta algo que se escribió a modo de transliteración, en la historia del psicoanálisis esta forma de inscripción fue descubierta por Freud al observar que los pensamientos oníricos relatados por sus analizantes no tenían la misma lógica que los de la vida de vigilia, ya que a estos no les corresponden de manera unívoca una figura del sueño, sino que una imagen responde a una multiplicidad de pensamientos oníricos y estos a distintos elementos del sueño:

“La formación del sueño no se cumple entonces como si cada pensamiento onírico singular o cada grupo de ellos brindara una abreviación para el contenido del sueño, y después el pensamiento que sigue ofreciera otra abreviación en calidad de subrogación, a semejanza de un electorado que designase un diputado por distrito, sino que toda la masa de pensamientos oníricos es sometida a una cierta elaboración después de la cual los elementos que tienen más y mejores apoyos son seleccionados para ingresar en el contenido onírico” (Freud, 1991a, 292).

Así, podemos señalar que la condensación y el desplazamiento presentes en las formaciones inconscientes se leen en su transliteración mas no en su traducción, un ejemplo es el chiste ya citado del *famillionario*, donde familiar y millonario pierden completamente

identidad con *su* significado para dar lugar a una nueva significación que atañe al deseo del sujeto. A ese modo de significación le corresponde una manera de recibir eso que se escribe, a saber una lectura “*con la preeminencia en lo textual, la transliteración es esta preeminencia misma, la designa, la específica, y la da por lo que es, a saber, una operación*” (Allouch, 2009, 103). Es decir que de una manera de escribirse a otra en su literalidad el recibimiento de *eso* deja de lado el acento sobre el sentido.

Jean Allouch, psicoanalista francés que hoy en día continúa su práctica en París, ha trabajado detenidamente este modo de escritura-lectura en su texto *Letra por Letra* (2009), y como él mismo lo dice que mejor manera de dar un ejemplo de esta operación que con un sueño; hace unos cuantos años, una colega de estudios, en un seminario de la École Lacanienne de Psychanalyse llevado a cabo en la Ciudad de México, donde se dio lectura y revisión a la *Interpretación de los Sueños* de Freud, a propósito del señalamiento de las imágenes en los sueños y su relación con el signo más allá de su relación con otras imágenes o relación lógica (cf. Freud, 1991a, 285), relató un sueño donde claramente operaba este modo de escritura, en los días cercanos a los que tuvo el sueño ella había estado enferma de las vías respiratorias y dio cuenta que la única persona que colmaba su malestar era su madre, en esos momentos sólo soportaba su presencia, la noche anterior a la sesión de análisis soñó que los malestares respiratorios regresaban con intensidad y en el sueño decía que no era posible nuevamente tener *asma*, en algún momento se aparecía la figura del médico al cuál le reclamaba que su medicina no servía pues de nuevo le había dado *asma*, él le explica que el *asma* era una alergia en la que contribuían muchos factores, pero que si tomaba su medicina con rigurosidad el *asma* se le iba a quitar; cuando terminó de narrar el sueño su analista le dijo: “*as-ma*”, le regresó su palabra, lo que ahí se escribía más allá del malestar causado por su padecimiento, tenía que ver con lo que la analizante misma relataba, un hacer de su madre anhelado en los momentos de su malestar: *as-ma = has-ma*. “El trabajo del sueño elige cierto número de significantes que se caracterizan por ser equívocos homofónicamente”: *asma, has-ma, “la homofonía es uno de los nombres de la no-identidad consigo mismo del significante. Ella es un modo del equívoco*” (Allouch, 2009, 112). Ese mensaje no es la palabra en su objetivación, en el mensaje hay algo que se escribe en su literalidad, a saber, a la letra (cf. Allouch, 2009, 103).

De este modo, la función del sujeto hablante es reconocer lo que en él se escribe, eso que insiste tiene que ver con algo que le concierne en lo más profundo de su existencia, al sujeto le corresponde dar cuenta de una verdad que se aparece y está esperando ser leída por su destinatario. Cuando Lacan plantea la pregunta inicial de la clase, entre los presentes el Sr. Marchant responde: “*Sobre el fondo del lenguaje la palabra va a elegir*” (Marchant citado en Lacan, 2008b, 415), eso que elige es el mensaje, a saber la verdad del sujeto que aparece desde la alteridad del lenguaje y que no va a dejar de insistir en su decir inclusive si está bajo los cabellos como expresa Lacan (cf. Lacan, 2008b, 415). En la universalidad del lenguaje el sujeto en su corporalidad y todo lo que ello significa incluyendo las pulsiones, da marcha a la *máquina universal*, y sobre la base de esta se representa a él mismo en el mundo, extrayendo lo que de él se tiene que decir, justamente es lo que ha querido transmitir Lacan al traducir fielmente la máxima Freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*” (Lacan, 2008e, 52) como “Là où c’était, la Ich, le sujet, non pas la psychologie, le sujet doit advenir” (Lacan, 1964, 87), en español “*Allí donde ello estaba, el Ich, el sujeto ha de advenir*” (Freud, 1991c, 74). traducción que nada tiene que ver con el sentido de la versión inglesa a cargo de James Strachey: “Where the id was, there the ego shall be” (Freud, 1964, 80), en la versión inglesa el Yo como instancia de identidad debe desplazar al ello. Desafortunadamente la máxima freudiana tuvo ese sentido durante muchos años y a la fecha lo sigue teniendo en ciertos círculos psicoanalíticos. Si regresamos al sentido de Freud, el cual Lacan retoma en ese “*donde ello estaba*”, podemos pensar que en ese mensaje escrito sobre la base simbólica donde no reside el sí mismo del enunciado (*moi*) “el sujeto ha de advenir” (Freud, 1991c, 74), lo inconsciente habla por él y su función será reconocerlo y hacerse cargo de ello.

El lenguaje es una alteridad que se va cargando de la historia, dando lugar a nuevos significantes, por ello no se puede pensar el lenguaje separado del sujeto que lo habita. Podríamos pensar la alteridad que plantea Lacan en términos de Levinas como “una piel que va debajo de la otra piel” (Levinas, 2003, 50), aunque para Lacan sería la piel misma.

## § 5. Rostro, lenguaje y significación

Levinas ha situado al lenguaje en un lugar distinto de la significación del ser, para el filósofo de la responsividad, la tradición filosófica ha utilizado el lenguaje para enaltecer al ser haciendo uso de las representaciones en su relación de identidad, donde “el dato tomaría una significación a partir de esa totalidad” (Levinas, 2009, 26), esta forma de responder al mundo, a saber, en la correlación significante-significado, el objeto y su nominación que se fija y promueve como la forma que entendemos *la realidad*, es el modo por el que el ser busca expandirse sin dar cuenta de una relación previa a la noético-noemática, donde la significación es posible por el hecho de que la huella signifique en sí (cf. Levinas, 2005a, 281), el lenguaje antes de referirse a los objetos en su descripción, la cual termina siendo idéntica al ser, es encuentro con el Otro, encuentro que Levinas llama proximidad, lenguaje en su calidad de contacto con el prójimo, éste, antes de universalizar la identidad es aproximación al Otro, para el filósofo lituano el rostro tiene tal resistencia a la totalización que el lenguaje de la nominación por más intentos de comprensión, contención, de captarlo como igualdad dentro de la acción comunicativa o cualquiera de las formas de objetivación, no lo puede abarcar, el Otro siempre excede a las manifestaciones de identidad.

La propuesta de Levinas es un lenguaje al que denomina ético donde ese rostro que es relación de proximidad ya significa por sí, el lenguaje no lo puede nombrar por su resistencia a ser subsumido, pero puede dar cuenta de una manera oblicua de esa relación con el Otro previa a toda nominación. “En el rostro lo expresado asiste a la expresión, expresa su expresión misma —permanece siempre dueño del sentido que entrega. ‘Acto puro’ a su manera, rechaza la identificación, no entra en lo ya conocido, se auxilia, como dice Platón, a sí mismo, habla. La epifanía del rostro es íntegramente lenguaje” (Levinas, 2005a, 248) que se expresa en la no-representación, sino significa en su proximidad, el sentido del lenguaje en Levinas no viene de mi intencionalidad sino de la alteridad, el Otro no necesita de un Yo que lo lleve a su propio camino y ocupe un lugar en el discurso, sino que “tiene un sentido antes de que se le dé” (Levinas, 2005a, 325). El lenguaje aparece en un nivel que responde sin elección a la responsabilidad que me impone el Otro, ese Otro expresado en un exterioridad próxima de la que mi consciencia no puede dar cuenta por

aparecer en su huella, al expresarse en ausencia le es imposible entrar en el sistema de entendimiento donde creo comprender la presencia del Otro, quien comprende es el ego totalizador, “el hecho de que un signo, exterior al sistema de evidencias, venga a la proximidad, aunque permaneciendo trascendente, es la esencia misma del lenguaje que está antes de la lengua” (Levinas, 2005a, 328).

A la horizontalidad del yo-tú la precede la verticalidad del rostro, rostro que en su expresión no le es necesario entrar en el esquema de representación universal pues ya significa por sí mismo (cf. Levinas, 2005a, 325), tal disparidad da lugar a un lenguaje que responde a ella, ese lenguaje es la exposición infinita al rostro por mi carácter sintiente, exposición que termina por traducirse en responsabilidad por el Otro, el lenguaje ético es aproximación misma que se ve comandada por la huella del rostro, precisamente huella porque es la única manera de ser enunciada en un sistema simbólico aunque no agotándose en éste, rodear la alteridad del rostro a través de su huella significa aproximarse en su no-descripción, sino bajo el rigor que me impone. “El contacto donde aproximo al próximo no es manifestación ni saber, sino el acontecimiento ético de la comunicación que toda transmisión de mensajes supone, [...]. Contacto trascendente de mi al próximo, no su tematización, sino entrega de signo anterior a toda proposición, anterior al enunciado que sea” (Levinas, 2005a, 333). Ese contacto es previo al lenguaje lógico donde la razón se despliega como las raíces de un árbol que encuentran camino y rompen la superficie aunque esta se resista, sin esa alteridad primera, el lenguaje siempre regresaría a su mera instrumentalización donde al otro lo quiero y lo odio, lo ayudo o lo rechazo porque es idéntico o no a mi ser. La ayuda parte de una identidad a la que le parece razonable *ayudar* al otro, a diferencia de la responsabilidad que despega desde una no-elección comandada por el Otro, una responsabilidad no elegible que precisamente es lo que singulariza al sujeto y no la singularidad la que da sentido al Otro.

El lenguaje ético no surge de las coordenadas lógicas significante-significado, simplemente nunca ha estado en ellas y le es imposible entrar ahí, justamente porque parte de la proximidad del rostro sería una aporía adentrarse a la red de nominaciones que a través de un engaño que colma el descentramiento provocado por la exterioridad del Otro, cree que el objeto es susceptible de ser igualado a su nominación. Así, Levinas figura “la verdadera exterioridad como una mirada que me impide toda conquista [...] donde se



establece una relación no con una resistencia muy grande, sino con lo absolutamente Otro —con la resistencia que no tiene resistencia— con la resistencia ética.” (Levinas, 2005a, 248) Levinas diferencia claramente entre comunicación y lenguaje, la primera cree encarnar la función que da sentido a la existencia del segundo, sin embargo el lenguaje es para el filósofo lituano lo que responde a esa no-resistencia del rostro, no-resistencia porque el rostro siempre está en abandono de referencia, eso es el lenguaje, no se trata de un Yo debilitado que se abre a la existencia del Otro, el Yo que se debilita se puede fortalecer y amortiguar pero siempre deslizándose sobre su propio eje. A la responsabilidad de la relación ética, Levinas la describe como “la obsesión de un Yo ‘asediado’ por los otros” (Levinas, 2005a, 330), sin embargo, un Yo se obsesiona a partir de su identidad, amplió mi comprensión porque me identifico con el otro, o lo destruyo porque mi identidad se incomoda en el momento que uno de sus instrumentos de orquesta no se deja dirigir. Si para Levinas ese Yo no corresponde a la identidad (cf. Levinas, 2005a, 330), y queremos hacer justicia a la huella del rostro, lo más correcto sería dejar de utilizar el pronombre de la primera persona del singular y mejor llamarlo sujeto de la responsabilidad.

El Yo es precisamente lo más próximo al Sí Mismo, la proximidad del rostro se aproxima a un sujeto (*je*) no a un Yo (*moi*), sin duda al Yo se le escapa la huella del rostro, misma que se sitúa a nivel de lo sensible, puesto que desborda cualquier tipo de reflexión en la que el Yo se puede afirmar. “Un yo puramente reflexivo no dice nada de sí más allá de la mera formalidad que enuncia” (García Ruiz, 2016, 37), cualquier referencia en la que el Yo participa no expresa nada más que su reflejo, reflejo que le hace creer tener razón, de ahí que lo propio de la razón sea tener razón, lo propio del Yo es afirmarse ante cualquier exterioridad y creer que esa es su sustancia.

*Yo es Otro*, afirmación del poeta francés Arthur Rimbaud que tantos pensadores han retomado para mostrar cierta indiferenciación entre los otros y mi identidad, es una frase que vuelve a aparecer en las reflexiones tanto de Levinas como de Lacan, para mostrar que tal relación se sitúa en la horizontalidad imaginaria, donde el otro es yo porque tiene o no algo que mi identidad desea o carece, donde los otros son abarcados por la fuerza del Yo creyendo ser y existir en unidad, pero precisamente ese *Yo es otro* muestra que en la aparente verdad del *Yo soy yo* hay un agujero, si fuera la esencia de la subjetividad no habría lugar para el espejismo donde el otro me muestra algo de mí. Me muestra algo

porque lo igualo a mi razón, y si lo puedo igualar a ella es porque siempre permanece incompleta, no es absoluta, “somos solidarios, en efecto, de todo lo que reposa sobre la imagen del otro en tanto que es nuestro semejante, sobre la similitud que tenemos con nuestro yo y con todo lo que nos sitúa en el registro imaginario. [...], ahí está el fundamento mismo de la ley *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Lacan, 1990, 237). El filósofo francés igual que Freud y Lacan, retrocede horrorizado frente a tal posibilidad, dicho acto implicaría una vez más hacer del Otro lo Mismo, no se trata de una simple inversión del Otro por lo Mismo, la inversión sólo recorre las paredes de su figura geométrica aunque estas puedan ser miles, de ahí la facilidad de patinar entre un extremo y otro, de ser así mi reunión con el próximo estaría dirigida por el deseo de un saber asediado por una egología. Por ello Levinas se interesa en distinguir entre el decir y lo dicho, situando al decir como la significación que antecede a cualquier relación de entendimiento sostenido por lo dicho, ese “viraje donde lo dado se convierte en próximo, la representación en contacto y el saber en ética” (Levinas, 2005a, 333) se sitúa a nivel del delirio para las distintas manifestaciones del *cogito*:

“El primer decir supera sus propias fuerzas y su propia razón. El decir original es delirio. El pensamiento coherente sin duda tendrá razón para denunciar la extravagancia o la palabrería de dicho delirio, sin duda tendrá razón para reprochar a esta trascendencia primera que quiebra al Logos, que quiebra las condiciones de su enunciación, sin duda tendrá razón para desplegar su historia encubierta y para restringirla al mundo que pretende superar. El pensamiento coherente fuerza al discurso coherente” (Levinas, 2005a, 334).

Si la alteridad se situara como comprensión no adecuada al saber pero finalmente comprensión, ésta sería una expresión más del ser, es importante señalar esta descripción lograda por Levinas, en el Otro como delirio para cualquier modo de razón radica el misterio que el extraño siempre conserva, el Otro que parece una quimera para el pensamiento relacional evidencia la particularidad de su exterioridad, éste, al significar por sí mismo queda infinitamente fuera de todo discurso, todo lo que sale de las fronteras de la representación es puro delirio. Una vez que eso delirante pierde su carácter enigmático y comienzo a entenderlo entro nuevamente en las exacerbaciones del Yo que naturalmente lo entiende todo, avistar su imagen en cualquier rincón es característico del Yo, de ahí que

cualquier forma de *alteridad* en ese *yo-otro* pronunciado por Rimbaud, al estar eternamente acompañada por el Yo, termine por ser una Mismidad.

El Yo así como Narciso sólo puede tener la experiencia de otro en el reflejo de su propia imagen, exactamente ahí radica la finitud del hijo de Lírope y el dios Cefiso, en la contemplación de sí, el sí mismo es un eterno retorno que inicia en la conciencia y finaliza en ella, sin embargo mi sensibilidad es testigo del carácter infinito del Otro al no poder abstraerse de la significación no-semántica de su rostro, el ojo no puede sustraerse de la caricia de lo visible (cf. Levinas, 2005a, 323).

El entendimiento es una lectura que se desprende de la conciencia de sí, por ello cuando el decir original empieza a perder su carácter de delirio (cf. Levinas, 2005a, 334), a saber, de enigma y huella no-lógica para el saber, el otro se transforma en comprensión, lo propio del Yo es entender, y en la intuición radica su propio delirio.

A propósito de transmitir ciertos temas referentes a la transferencia en el posgrado de Pedagogía de la UNAM, Susana Bercovich en su clase de “Psicoanálisis y mayéutica” expresó su interés, igual que Lacan lo tuvo en su momento, por no comprender los textos, precisamente el exceso de comprensión puede caer en lo delirante, el paranoico, señaló, entiende demasiado, la puerta está medio abierta y la ventana cerrada porque..., es un exceso de sentido, además de que ese sentido parte y retorna hacia mi sentir de unidad:

“Los enfermos se quejan de que alguien conoce todos sus pensamientos, observa y vigila sus acciones; son informados del imperio de esta instancia por voces que de manera característica les habla en tercera persona. (‘Ahora ella piensa de nuevo en eso’; ‘Ahora él se marcha’.) Esta queja es justa, es descriptiva de la verdad; un poder así que observa todas nuestras intenciones, se entera de ellas y las critica, existe de hecho, y por cierto en todos nosotros dentro de la vida normal. El delirio de observación lo figura en forma regresiva y así revela su génesis y la razón por la cual el enfermo se revela contra él” (Freud, 1992b, 92).

La descripción que Freud procura de los enfermos de paranoia es un ejemplo de las formas en las que el entendimiento se fortalece, más allá de que en el psicoanalista vienes tenga una explicación de talante orgánica donde la libido está volcada sobre el Yo, es preciso señalar que tal padecimiento guarda cierta analogía con el ser que lo entiende todo y a partir del cual todo adquiere sentido, ese ser erra en comprender al otro como él. Es interesante pensar las formas de totalización en su revelación contra el otro, como una agresividad que

comienza en el Yo, inviste al otro con ella, regresa en el cuestionamiento que el Otro inevitablemente sacude en su unidad y finalmente estalla en una agresión totalizadora como la violencia más voraz: el *éthos* conquistador expresando en la historia. Pero en la actitud conquistadora del ser, la agresión que viene desde el exterior no es la trascendencia del Otro sino “su conciencia moral que se le enfrenta en la figuración regresiva como una intromisión hostil desde fuera” (Freud, 1992b, 93), el ego es voraz con la imagen del otro porque en realidad es la suya. El exceso de sentido que hay en el narcisista efectivamente es delirante, esta descripción nos ayuda a cavilar lo delirante del rostro, es delirio no porque haya en él exceso de sentido, sino porque excede el sentido del ser.

La tradición filosófica occidental edificada en la ética kantiana se erige en un reforzamiento de la conciencia de sí a tal punto que el imperativo categórico termina por juzgar cada uno de mis actos, por eso no es sorprendente que Freud considere que “la queja de la paranoia muestra también que la autocrítica de la conciencia moral coincide en el fondo con esa observación de sí sobre la cual se edifica” (Freud, 1992b, 93). Así, podemos vislumbrar que la concentración en el ser, en sus diferentes formas de expresión, sea tematización, sentido que parte del *Mismo*, relación intencional de la conciencia, discurso, igualdad de razón etc., desata las más violentas expresiones del ser.

Así, el carácter de la aproximación de la alteridad es para Levinas puro lenguaje pre-semántico, el cual antes de entrar en relación nominal tiene el carácter de contacto de Otro-a-uno, donde la reunión con el rostro se expresa a un nivel sensible al que al Yo le es imposible resguardarse porque no figura en el encuentro, el rostro no aparece con el lenguaje de términos sino que “ya estaba ahí cuando se lo anticipaba o se lo constituía – colaboraba en ello, hablaba. El rostro es experiencia pura, experiencia sin concepto” (Levinas, 2005a, 253). El contacto no es diálogo entre el Otro y el Mismo, el diálogo supone la simetría y deja de lado la disparidad del Otro al que me aproximo en la caricia, “la caricia se rebelaría contra la exigencia de la conciencia teórica de captar todos los actos como contenidos de una representación” (García Ruiz, 2016, 112). Toda expresión de la conciencia inclusive en su diferenciación de la exterioridad es una igualdad a su fundamento, por ello “la relación con el otro, en tanto que relación pre-reflexiva, puede experimentarse aun antes de ser expresada en un sistema simbólico. Mundo de significaciones que se ofrecen en un ‘sentir’ más que en un lenguaje articulado,” (García

Ruiz, 2016, 97) ese sentir es para Levinas puro lenguaje expresado en un *decir*, el decir como lo que significa en ausencia, a saber, en su huella.

De alguna manera la simbolización es el intento de rellenar el agujero que deja la presencia del rostro, el lenguaje al ser originalmente contacto con el Otro busca ese acercamiento, la huella del rostro es el primer decir que desencadena un mar de significación, aunque esta no lo pueda contener. “Ese hecho de tener significación es el hecho de que la huella tenga significación” (Levinas, 2005a, 281). El sujeto necesita de la presencia de la huella en su no-representación para que su discurso tenga sentido, sin la huella del rostro la significación se volvería imposible, solo sería una intersubjetividad, caracterizada por dialogar con su eco en una especie de engaño que le hace creer que en ese *intercambio de mensajes* hay significación entre uno y otro, sin embargo es el ser que majestosamente solo ve en la mirada de los otros el reflejo de su corona.

El decir es “la significación, en tanto que uno-para-el-otro sin que el otro quede asumido por el uno, en medio de la pasividad” (Levinas, 2003, 103). La pasividad de la piel que aparentemente para el ser recubriría el *en sí*, es acontecimiento del decir, “es la misma respiración de esa piel antes de cualquier intención” (Levinas, 2003, 101), inclusive el reino del ser antes de acoger a los otros como súbditos de su entidad, se aproxima en su no-dirección, antes de entrar en la relación súbdito-rey y la inversión de la misma, como si fueran intercambio de valores por el que ambos adquirieren sentido en su materialidad como lo ejemplifica Marx en la equivalencia de las mercancías las cuales únicamente expresan su valor por referencia a otras, el ser antes de recibir la corona que lo acredita como tal entra en contacto con la alteridad del rostro, mismo que no adquiere sentido porque se intercambien mensajes circunscritos a su referencia, sino que su significación expresada en su huella es la que inaugura la posibilidad de tal intercambio. Levinas propone un lenguaje ético donde en lo *dicho* que ya supone significantes no habita el *decir*, sino que por medio de un rodeo da cuenta que dicho lenguaje comienza en una especie de acontecimiento corpóreo donde el Otro me ha sacudido de tal forma que ese deseo de aproximarme a él no es un deseo causado por una falta que busca su satisfacción:

“Lenguaje que en este mismo momento sirve para una investigación orientada hacia el esclarecimiento de lo *de otro modo que ser* o lo *otro que el ser*, lejos de los temas en los que ellos se muestran ya, de modo infiel, como *esencia* del ser, pero en los

cuales se muestran. Lenguaje que permite decir –aun cuando fuese traicionándolo- ese *fuera del ser*, esta *ex-cepcción* al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento de ser. El ser, su conocimiento y lo dicho en que se muestra significan en medio de un decir que, con relación al ser, se constituye en excepción; pero es en lo dicho donde se muestran tanto esta excepción como el nacimiento del conocimiento” (Levinas, 2003, 49).

Es importante notar el cambio que da Levinas respecto a la mostración del rostro, éste en un principio (cf. Levinas, 2002) (aunque nunca deja de pensarlo así), parece exterioridad pura de la que no puedo dar cuenta en ningún modo que implique la serie significativa, ya que toda subjetividad expresada en la fenomenología de Husserl y su tradición representada según Levinas en la primacía del ser de Heidegger se “convierte en posición o reconocimiento del ente” (Levinas, 2003, 262). Ahora ya se muestra en un lenguaje que no está circunscrito a la celebración del ser (cf. Levinas, 2003), es una mostración que debido a la imposibilidad absoluta de abarcar la *excepción* del rostro en la simbolización, rodea infinitamente la alteridad, de ahí que ésta no se agote en su revelación, a pesar de ser un rodeo no es un lenguaje que totalice o busque abarcar al Otro, sino que es un momento de la subjetividad en la que el Yo no aparece, deja de ser un sujeto observador y diferenciado por identidad del Otro, esa sería la relación *yo-otro* descrita por Rimbaud, sino que ese Otro forma parte de la subjetividad, con el Otro comienza la subjetividad, la pasividad corporal es exposición por la presencia del Otro, de no ser así tal pasividad no tendría sentido y sería un entidad, por él, el sujeto puede aproximarse a algo que no es pura exterioridad diferenciada de él, la aproximación permite que la visitación no sea aporética.

Aunque el ser intencional de Husserl busque a través de la relación noético-noemática el conocimiento del Otro como única vía de acceso, a tal intensión le es una tarea imposible ya que el rostro por el carácter inextinguible de su trascendería desarma cualquier modo intencional de la consciencia, pero es un desarmar que en el instante no puede reforzarse o armarse nuevamente, si fuera un locación-dislocación continua, estaríamos dentro de las coordenadas del Yo, efectivamente el Otro descoloca al Yo de su lugar pero en ese instante de proximidad no es un yo-no-localizado, sino en ese lugar que deja vacío figura el terreno del sujeto ético en su encuentro original con el rostro. Tal encuentro se traduce en lenguaje que no traiciona lo “pre-original del Decir” (Levinas, 2003, 50). Si el yo buscara nuevamente posicionarse frente al rostro no lo hará más que

mediante el engaño al creer que mienta al Otro en la frase que enuncia, este modo alienante no es lenguaje sino pura relación semántica:

“*De otro modo que ser*, que desde el comienzo, se busca aquí y que desde el comienzo de su traducción ante nosotros se haya traicionado en lo dicho, que domina el decir que lo enuncia. Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir [...] puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema [...] y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología. Una traición al precio de la cual todo se muestra, incluso lo indecible, y gracias a la cual es posible la indiscreción respecto a lo indecible, lo cual probablemente constituye la tarea misma de la filosofía” (Levinas, 2003, 49-50).

Más que traición como lo planeta Levinas, es artificio del saber, si fuera traición la proximidad como acontecimiento sensible sería susceptible de agotarse en la enunciación y la alteridad del rostro franqueable a la conciencia, sólo lo que está dentro de las coordenadas de la identidad puede traicionarse, la huella del *decir pre-original* no pueda borrarse, precisamente por eso es huella. La mostración de lo indecible en lo dicho no surge de un Yo que lo expresa sino viene desde Otro anterior a mi conciencia y por tanto ya participe en los significantes de los que la tematización se sirve. “Significar es significar uno *para otro*” (Levinas, 2005b, 164) no uno que significa a otro, sino que ese uno requiere del Otro para significar, ese *uno* no está auxiliado por el Yo caracterizado por ser un ego totalizador. Levinas diferencia entre un Yo y un *yo* (cf. Levinas, 2005b, 164) el primero no existe sin su reflexión, mientras que el segundo es el que no puede “sustraerse al otro hombre” (Levinas, 2005b, 164), es parte de la relación ética sin haber optado estar ahí.

La relación ética se expresa en un lenguaje pre-semántico y de manera oblicua en el lenguaje semántico, aunque ésta siempre guarde su carácter trascendente frente a lo que ella puede simbólicamente desencadenar, si algo se dice del rostro tales designaciones responden a la aproximación, manteniendo una relación vertical irreversible, verticalidad completamente diferenciada del ser que en su dar sentido al mundo cree encontrar al otro al *conocerlo* sin dar cuenta que no ve más que a Sí Mismo, es decir, una rectitud que rebota en su horizontalidad. “En el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir” (Levinas, 2003, 158), la inclinación del rostro y la caricia son la descripción misma de la ética desarrollada por el filósofo de la responsividad, la

significación que la ética hace estallar se da sin el indicativo que responde al objeto (cf. Levinas, 2005b, 162).

Bajo el esquema ético en el que mi relación con el Otro no es una relación de deber y respeto que mi conciencia le adjudica al otorgarle un derecho como si fuera naturaleza,<sup>9</sup> la posibilidad de un deber traducido en responsabilidad adviene desde la alteridad que me lo impone, sin embargo, el la inmediatez que despierta el Otro el deber se pierde como tal, sin la ausencia del rostro no habría relación ética susceptible de ser simbolizada. Para Levinas “la *relación* del Mismo y del Otro es el lenguaje” (Levinas, 2002, 63), efectivamente la enunciación responde al contacto original, pero ello no implica la participación del Mismo en dicha intermediación:

“El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ —de ente particular único y autóctono sale de sí” (Levinas, 2002, 63).

Más que salir de sí por relación con el próximo, es irrupción en la que no figura ni la no-presencia del Mismo, lo que sale de sí puede regresar a su lugar, precisamente la relación de proximidad se caracteriza por la imposibilidad de la emergencia de un Yo, ya sea aumentado o disminuido, si lo Mismo desocupara su lugar dejaría un hueco que la identidad podría nuevamente colonizar, simplemente en la proximidad se da un encuentro en el que “la conciencia llega siempre retrasada a la cita con el próximo” (Levinas, 2005a, 325). Así, la irrupción del Otro en el Mismo origina el surgimiento de la subjetividad encontrada en el Otro en su nivel más próximo y más lejano a la vez por el carácter trascendente de la alteridad. A diferencia del Mismo la subjetividad al estar proclamada por la huella del rostro no busca ni por un instante de adormecimiento una relación de poder con el rostro, a saber, de reconocimiento. Simplemente, en el sujeto que adviene desde la alteridad, igualar al Otro a un fundamento es imposible porque ello no figura en su

---

<sup>9</sup> Entre las construcciones simbólicas que se han hecho a lo largo de la historia están las referentes a la naturaleza, estas han sido llevadas hasta su último término al ser representadas en leyes escritas adjudicándole derecho de existencia, el árbol en sí no tienen ningún derecho, en éste igual que en cualquier queda un residuo caracterizado por su trascendencia a mi conciencia, ella no lo puede mentar del todo.



condición, tal posibilidad sería una total contracción. A la subjetividad no se le escapa el próximo porque no atenta aprehenderlo, a quien se retira infinitamente es al Mismo que busca igualarlo a su argumento.

## § 6. El lenguaje y la relación con el Otro como rostro

Como ha sido mencionado en secciones anteriores, el lenguaje para Lacan es el sujeto representado por un significante en su cadena, a saber frente a otro significante *ad infinitum*, desarrollo “por medio del cual reinvierte con la función de *representación* que Lacan rigurosamente niega en cualquier lugar -que, por la expresión, nos ayuda a entender por qué Lacan sentía la necesidad de separar significante y significado mediante una barra que se resiste a la significación” (Borch-Jacobsen, 1991, 186), por ello, es importante diferenciar el lenguaje descrito por el analista francés del modo de representación cartesiano aunque algunos pensadores piensen lo contrario, entre ellos Borch-Jacobsen (1991, 54/107-109), efectivamente el sujeto para Lacan surge con el significante pero no en su representación unívoca, sino en las fallas que por su propia estructura aparecen en el escurrimiento entre un significante y otro.

Levinas argumenta que el lenguaje opera a un nivel pre-semántico, éste responde a la presencia del rostro que despierta en mi corporalidad una responsabilidad que no elijo, diferenciado del lenguaje de símbolos que interviene en un segundo momento pero que sobre su base responde a la *aproximación* del Otro, aunque aparezca velada por la objetivación. Sin embargo la *mostración* del rostro aparece en su huella, es decir, en ese lenguaje situado fuera de toda lógica sujeto-que-nombra-al-objeto.

Tanto Lacan como Levinas dan cuenta de una alteridad anterior a cualquier forma de sujeción, misma que en Lacan constituye al sujeto y en Levinas lo cuestiona y lo singulariza en su responsabilidad. Ambos pensadores se preocuparon por reivindicar lo Otro como la dimensión fundamental desde la cual se articula la experiencia del mundo. Donde a partir de lo Otro hay algo que se escribe y concierne directamente al sujeto en su relación con esa alteridad fuera de la lógica objeto-representación.

Tener claro que el analista francés y el filósofo lituano están hablando de alteridades distintas pero ambas determinantes en la articulación de la subjetividad, permite que cada

una puede cuestionar, criticar y aportar a la otra, lo más importante es que al poner en diálogo a ambos pensadores podemos cavilar la posibilidad de un sujeto ético, ética articulada desde un lenguaje. Esto es lo que pretendo hacer en este apartado.

Levinas insiste en el mar de significación que el Otro tiene por sí mismo, precisamente significa como el mar porque no hay centro de referencia ni relación a los puntos cardinales ni a lo cercano o distante, es decir, su significación no se garantiza en la superficie *noético-noemática*, sin embargo el filósofo lituano cree que cualquier lenguaje en el que la simbolización ya opera, es un lenguaje circunscrito a dicha relación. “La palabra es nominación tanto como denominación o consagración de ‘esto en tanto que esto’ y de ‘esto en tanto que tal’; se trata de un decir que es también *entendimiento* y *escucha* absorbidas en lo *dicho*” (Levinas, 2003, 85), para Levinas en el momento que digo algo del Otro se totaliza su *decir*, sin embargo eso es una tarea imposible en la que el propio Levinas se está contradiciendo, ya que el decir en su carácter de alteridad insistirá en su escritura sin que pueda ser subsumida por el ser ontológico, en eso radica su exterioridad, si pudiera ser objetivado no habría posibilidad de irrupción sobre lo Mismo. En ese sentido Levinas ubica el lenguaje de símbolos en un lugar racionalista, no logra observar que en la misma lógica significante-significado se escurrirá la nominación en las fallas que esta supone, a saber, en las manifestaciones inconscientes que se escribirán sobre el discurso como expresiones metonímicas y metafóricas: sueños, lapsus, equívocos, negación, etc., justamente palabra de la que se sirve el poeta en su no-correlación con *su* significado. De este modo podemos plantear ese rostro que habla no solamente en un lenguaje pre-semántico sino que se puede expresar y aproximar con el significante sin que este entre en la lógica de lo *Dicho*, sino en su no-referencia, así, “el verbo alcanza su propia verbalidad cuando cesa de nombrar acciones y acontecimientos, cuando cesa de nombrar” (Levinas, 2003, 83), efectivamente esa es su función original y alcanzará su verbalidad por la potencia que acompaña ese *mensaje* que no va a poder más que escribirse, ese cesar de nombrar se puede dar en el nombramiento mismo, como el caso de un paciente de Freud, entre otros casos, quien le relató: “usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre *no es*” (Freud, 1992e, 253), en este caso es a través de la exteriorización consciente, a saber, en la negación (*Verneinung*) que lo inconsciente como alteridad se revela, allí donde el analizante subraya “Mi madre no es”, es. Ahí el verbo ha alcanzado su verbalidad, en la

negación que la conciencia perpetuamente hará sobre el Otro, a saber, lo inconsciente y huella del rostro. Con este ejemplo no se pretende igualar lo inconsciente con el Otro de Levinas, ni afirmar que lo que allí surgió fue una alteridad caracterizada por inaugurar la relación ética, sino que la irrupción del Otro como huella también se puede expresar en las fallas del lenguaje, a saber, en lo inconsciente, y se puede mostrar en esos términos por su infinitud, el rostro y lo inconsciente no cesarán en su mostración.

La alteridad sugerida por Levinas claramente no es el inconsciente expresado como un lenguaje, pero ese modo de alteridad sobre la cual Freud, Lacan y el psicoanálisis en general trabaja puede invitarnos a reflexionar la posibilidad de manifestaciones de la huella no únicamente en un lenguaje situado a nivel de lo sensible, sino que en el mismo lenguaje totalizador la alteridad va a irrumpir por lo insostenible de la tematización y comprensión del Otro, así, es a través de las exteriorizaciones de la conciencia desarrolladas por Descartes, donde Levinas logra observar que inclusive la idea del *cogito* como sustancia, a saber lo que no se mueve y cambia, se diluye en el instante que aparece “la idea de Dios que la presencia no puede contener” (Levinas, 1991, 7).

En *Meditaciones Metafísicas* (1977), en su esfuerzo por probar que la realidad objetiva se sustancia en el *cogito*, Descartes observa que hay algunas ideas que no se originan en el pensamiento, de este modo cuestiona lo que debe causarlas para que ahí estén (cf. Descartes, 1977, 37). “Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo” (Descartes, 1977, 39). Lo que el filósofo de la modernidad entiende por “Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considera menos convencido está de que una idea así pueda proceder sólo de su mismidad. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe” (Descartes, 1977, 39). Más allá de probar la causa de las ideas y la existencia de Dios, Descartes da cuenta que algo escapa a la supuesta vigencia del *cogito*, eso que se disgrega a la conciencia lo llama Dios, no logra unificar del todo la realidad al pensamiento, la idea de Dios testifica una alteridad que no puede más que hacerse presente en su ausencia. Lo importante aquí es que en la propia formulación cartesiana, la cual se mueve sobre el eje sujeto-objeto, revela la presencia del Otro, en su propio intento de reducir *la realidad* del mundo a la conciencia, la alteridad se muestra a pesar de la reducción, y tal vez era la única manera en la que se le podía expresar a Descartes, así,

podemos pensar que en la negación del Otro comandada por la razón, el Otro también asaltará los modos de totalización, y probablemente esos modos son necesarios en ciertos momentos de la filosofía para lograr percatarse que la huella del rostro no se puede borrar.

En dos apartados anteriores he señalado la insistencia de Lacan sobre la falta y su función constitutiva sobre la subjetividad, ésta, aparece con el significante; ese modo de describir la falta ya estaba en Kojève al sugerir la muerte del objeto con su nombramiento, el significante vendría a nombrar lo que no está ahí en relación pura, es como la cáscara de la cosa o al menos eso pretende, en este sentido es necesario el símbolo para dar cuenta de la falta que lo acompaña, de este modo podemos afirmar que en el lenguaje de signos inclusive cuando este sea el del ser que todo lo totaliza aparece la huella a la que en principio responde aunque haya quedado velada entre las sombras, estos signos son precisos para ser advertidos del hueco al que no se pueden sustraer al verse asaltados por el Otro en las fallas que la lógica de la designación supone, por ello, se aparece en Descartes la idea Dios que la unidad cogitativa no puede detener, lo mismo sucede con lo nouménico en Kant donde a tiempo y espacio se les imposibilita figurar, más allá de mostrar una existencia incognoscible de la cosa en sí, el filósofo alemán nos enseña que hay algo que siempre permanecerá trascendente a nuestro entendimiento.

La alteridad del rostro que emerge en la lógica de la representación es posible porque ella misma como falla o fuga de la simbolización da lugar al lenguaje semántico, este busca rellenar el hueco que deja la presencia del rostro aunque la representación no responda a su demanda original y crea que su función es señalar los objetos en el mundo. En páginas anteriores se subrayó que en Lacan la falta-y-el-significante no aparecen la una sin la otra, y tampoco la huella-sujeto en Levinas. El filósofo lituano argumenta que mi subjetividad aparece en la responsabilidad por el Otro sin que haya un yo ontológico que elija responder sino en la inmediatez que despierta el rostro en mi sensibilidad, sujeto y huella del rostro no aparecen en su separación porque a la huella en sí no le falta nada, ella no es un vacío mas que en su presencia al sujeto, para Levinas es la huella la que permite la significación, gracias a ella el lenguaje antes de ser nominación busca aproximarse a eso que se le escurre entre las manos, es decir que lo *Dicho* que se sirve de la lógica objeto-representación ya está herido por la huella del rostro, justamente porque ya está marcado por el Otro, a este último también le es posible mostrarse en la totalización, a saber, es sus

fallas inherentes. El ser al quererse mostrar tendrá que pagar un precio, ¿cuál será?, el de su desaparición por la primacía y anterioridad del rostro.

Lacan semejante a Levinas, vincula el surgimiento del significante al “hecho de que la huella tenga significación” (Levinas, 2005a, 381):

“La relación con el Otro, donde se sitúa toda posibilidad de simbolización y de lugar del discurso, va a dar con un vicio de estructura. El paso más que hay que dar es concebir que en este punto tocamos aquello que hace propiamente posible la relación con el Otro, o sea aquello de donde surge que haya significante. Este punto de donde surge que haya significante es el que, en cierto sentido, no puede ser significado. Es lo que llamo el punto de *falta del significante*” (Lacan, 2007, 149).

Ese punto nunca estará en potencia de ser significado porque ahí no falta nada, el hecho mismo de no poder ser representado implicará el esfuerzo de evitar la falta, pero entre más se la quiera eludir “no hacemos sino trazar más su contorno” (Lacan, 2007, 148), así, la filosofía que busca el absoluto en las esencias llámese *cogito*, formas, juicios *a priori*, leyes de la naturaleza etc., no hace más que acercarse al punto en el que el *Decir* no se puede traicionar, a saber, un lugar desprovisto de representación, inevitablemente siempre se mostrará la alteridad que da sentido a todo lo demás y ella evidenciará la imposibilidad del circuito que la comprensión busca cerrar, por ello “el conocimiento siempre está a la altura de lo que conoce” (Levinas, 2005b, 81), el rostro quedará fuera de todo discurso y a la vez en las fallas que la propia estructura de la comprensión siempre tendrá, razón por la que Levinas coloca al Otro como puro delirio en relación a la intencionalidad del yo, el rostro sale de las coordenadas de su entendimiento.

En la clase del 15 de junio de 1955 del seminario *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica* (2008b), Lacan y sus alumnos discuten alrededor de las diferencias entre palabra y lenguaje, desde su primer seminario (2008a) Lacan sostiene que el lenguaje es una alteridad a la que somos ajenos, pero en esa clase lo diferencia de otro lenguaje que está cargado de toda nuestra subjetividad, “hay una realidad de los signos en el interior de los cuales existe un mundo de verdad completamente desprovisto de subjetividad, y de que, por otra parte, hay un progreso histórico de la subjetividad manifiestamente orientado hacia el redescubrimiento de la verdad, que está en el orden de los símbolos” (Lacan, 2008b, 423) Sin embargo ambos lenguajes no están desvinculados, efectivamente la significación de la huella del próximo existe sin la necesidad de un sujeto

que la mente, pero ese *redescubrimiento de la verdad* perseguido por el sujeto tiene que ver con la búsqueda de esa huella desprovista de significación subjetiva, y ese *progreso histórico* responde al primer contacto que siempre quedará fuera del concepto. Claramente para Levinas ese progreso del que nos advierte Lacan sería el de la relación noético-noemática, en el sentido de *la verdad* que el sujeto encuentra en la base de la representación, como las esencias en Husserl, o la primacía del ser en el *Dasein* en Heidegger, sin embargo ese absoluto finalmente no queda más que reducido al agujero que la huella del Otro como rostro y lenguaje siempre van a dejar en su rastro.

A partir de las reflexiones que Lacan y sus alumnos hacen sobre la función de la palabra y lenguaje, uno de sus estudiantes plantea que “si se define a todo lenguaje como un mundo de signos que existe independientemente de nosotros, la noción de error no se coloca en este nivel sino en uno ulterior, donde se manifiestan los mensajes. [...] Colocando al lenguaje en un nivel inferior, sobre cuya base se manifiestan comunicación, mensaje y palabra” (Marchant citado en Lacan, 2008b, 424), así, podemos considerar que a través del error se encuentra el punto de aproximación al Otro como rostro, probablemente desde el ser totalizador no habrá otra manera de recibirlo, en la significación del rostro no hay desacierto, al Otro no le falta nada, sólo habrá error en su mostración, precisamente porque la alteridad del rostro no puede ser traicionada ésta solo se mostrará en las fallas de la razón, comprensión, lógica, entendimiento y el circuito de significantes; en el momento que ya no hay error debemos saber que estamos en el campo de la identidad. Sin embargo, la alteridad del rostro y de lo inconsciente que habla por el sujeto no va a poder mas que mostrarse, y elegirá a pesar del la consciencia los significantes para revelar su palabra. Cundo del Sr. Marchant afirma que “si se quiere empezar a descifrar el sentido de un lenguaje esto ya no se aplica, lo único que puede descifrar es el sentido de una palabra, puede tener varios y éste es incluso su papel” (Marchant citado en Lacan 2008b, 424), se refiere a que éste sólo adquiere significado en el momento que habita en el sujeto, y es hasta ese momento que algo de ese lenguaje aparecerá en lo que lo inconsciente elija, inconsciente que sobre el fondo de lo que se dice en los mensajes de la identidad va a elegir los significantes necesarios para mostrarse.

Si algo se tendrá que descifrar precisamente lo hará en la cifra del 0 y el 1, a saber, en la relación ausencia-presencia (cf. Lacan, 2008b, 435-454), el Otro que elije en mi lugar

para revelarse no se mostrará en el significante que responde a *su* objeto, sino en lo que está-y-no-está, es decir, presencia que responde a la alteridad que la acompaña. La palabra del Otro elegirá sobre el universo del lenguaje los significantes precisos para que en su error lógico, a saber, en las fallas de la representación, se muestre su sentido. De este modo, podemos agotar la idea de que el sentido viene del ser, este acude desde el Otro, de ahí la preocupación de Lacan por diferenciar entre consciencia e intencionalidad, la intencionalidad viene del Otro que a pesar del Sí Mismo no se traiciona en su mostración, la huella es intencional a mi corporalidad, es a partir de ella que mi lugar como sujeto en el mundo adquiere sentido de existencia.

La alteridad del rostro sugerida por Levinas, al significar por sí misma es exterioridad pura para el circuito de la identidad, por ello en la relación ética no hay necesidad de tematizar la huella, el concepto no aparece porque no hay indignancia del Yo ya que ni su reflejo aparece en tal relación, así, en la entrevista que le hace Philippe Nemo a Levinas que lleva por título *Ética e Infinito* (2000b) cuando le pregunta “¿En qué consiste y para qué sirve esa fenomenología del rostro, es decir, ese análisis de lo que pasa cuando miro al otro cara a cara?” (Nemo citado en Levinas, 2000b, 71) Levinas responde:

“No sé si se puede hablar de ‘fenomenología’ del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. [...]. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (Levinas, 2000b, 71).

No hay percepción del color de sus ojos por que la naturaleza misma de la relación ética es que no haya un yo ontológico que busque nombrar o pensar el rostro del Otro, y no lo hay porque la proximidad del Decir no lo permite, por eso la relación ética se da en la “inmediatez de lo sensible” (Levinas, 2005a, 320), lugar que mi conciencia ni siquiera sabe que ese Otro existe fuera del límite de sus fronteras, por ello el Otro es no-lugar para Levinas. Volvemos a observar que para el filósofo lituano el acercamiento con el rostro sólo se da como “experiencia pura” (Levinas, 2005a, 253), a saber, sin simbolizaciones, efectivamente es uno de sus modos de aproximación mas no el único, a través de la caída entre un concepto y otro el rostro mostrará su desnudez, el concepto se desvestirá de su

objeto por la irrupción del Otro para responder a su significación original o en Lacan mostrar una verdad del sujeto del inconsciente (*je*).

Para Levinas el Otro al ser exterior a toda finitud, a saber, al discurso, algo de él siempre queda fuera de la experiencia humana en términos del símbolo, inclusive en las expresiones de lo inconsciente, si fuera el caso. El rostro como exterioridad que regresa como “expulsión fuera del ser” (Levinas, 2003, 169) se circunscribiría para Lacan en el campo de lo Real, lo que sucede en lo Real es inaccesible a la simbolización aunque esté ahí y tenga sus efectos.

El análisis de Critchley entre el Otro como trauma en Levinas, y el concepto de trauma en Freud y Lacan, permite replantear el concepto de alteridad en Levinas. En el texto “The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis” (Critchley, 1999b, 183-197), el filósofo inglés se interesa en el sujeto ético de Levinas como el sujeto no consciente sino sintiente; Critchley se ha ocupado en estudiar la experiencia preconscious del sujeto sacudido por el Otro señalando en Levinas como una conciencia que es efecto de un afecto soldado en las coordenadas del trauma (cf. Critchley, 1999b, 186). El trazo marcado por Critchley respecto al sujeto levinasiano se mantendrá alrededor del significado que ha dado Levinas al inconsciente en términos de traumatismo persecutorio, y lo que implica pensar al sujeto del inconsciente como trauma. A partir de dicha preocupación Critchley intenta articular ese trauma originario sugerido por Levinas con el trauma planteado en psicoanálisis, como eso que no cesa de repetirse, a saber, el intento interminable del sujeto “de revivir ese contacto con lo real que fue el origen del trauma” (Critchley, 1999b, 192) .

La reflexión de Critchley es útil para pensar el lugar de la ética fuera de cualquier reflexión consciente, posición claramente propuesta tanto en la obra de Lacan como de Levinas, sin que ello implique integrar el traumatismo original de Levinas con el del psicoanálisis trabajado por Freud y Lacan. Lo sustancial en la reflexión de Critchley, es que a partir de pensar el trauma original tanto en Levinas como en psicoanálisis podemos vislumbrar cómo ese efecto del traumatismo persecutorio permite pensar al sujeto como sintiente y no consciente: “un sujeto que Levinas llama una recurrencia del yo sin identificación, una recurrencia del trauma que está abierto [...] al momento pasivo de morir el sí mismo (*le mourir même*), morir como la primera apertura hacia la alteridad, la imposibilidad de la posibilidad como la mayor posibilidad de un sujeto ético” (Critchley,



1999b, 194). El trauma como la imposibilidad del sujeto de ser investido por un Yo, sino por el Otro quien me permite ser sujeto de la relación ética, el Otro que causa el trauma en mi corporalidad.

El registro de lo Real descrito por Lacan, sí ofrece pautas para ubicar claramente la ética propuesta por Levinas fuera de cualquier acceso a la consciencia, ya que ni las expresiones inconscientes podrían dar cuenta del Otro en su alteridad radical, éstas al momento de ser manifestaciones ya entran a la simbolización aunque no vengan de su relación lógica.

Poner en diálogo a ambos pensadores no significa hacer comparaciones que busquen asimilar instancias distintas como podría ser pensar al Otro de Levinas como una experiencia en lo Real, ello significaría reducir y totalizar una vez más la exterioridad del rostro, por ello a Levinas en algún punto de su obra le causa conflicto decir algo del Otro aunque sea de manera oblicua (cf. Levinas, 2002, 49-50), para él cualquier modo de mostración ya implica una traición, pensar al Otro como una experiencia en lo Real es envolverlo casi por completo en las coordenadas de la tematización, sin embargo este tipo de reflexiones ayudan a pensar la presencia de la huella en la subjetividad sin insertar la teoría en ella, es decir aceptando el residuo que siempre queda fuera de cualquier modo de representación, por eso su mostración siempre se da mediante un rodeo, circulando a lo que no se puede acceder, similar al ombligo del sueño en Freud, ahí ya no se puede llegar, para Freud allí radica lo característico de lo inconsciente, en que nada de él se puede saber.

Hablar de la experiencia con el Otro en la que el prójimo está implícito no siempre tiene que ver el Registro Imaginario como Lacan lo plantea, en la experiencia ética desarrollada por Levinas, esa relación imaginaria, especular o intersubjetiva definitivamente no figura, en el momento que aparece ya es una mismidad. Para Lacan en la relación con los otros siempre está implicado el registro imaginario, aunque a la vez se jueguen lo Simbólico y lo Real. La experiencia ética descrita por Levinas es un claro ejemplo de una relación entre uno-y-Otro en la que *Yo-otro* caen de su lugar, y digo caen porque no se debilitan por el triunfo de la proximidad, simplemente la relación ética es anterior a cualquier lógica de igualdad. El filósofo lituano no circunscribe la ética al debilitamiento o fortalecimiento del Sí Mismo, sino a una disposición subjetiva que da

cuenta de sí por la presencia del Otro en su huella, es decir en su ausencia a mi identidad, de ahí que la ética sea una condición no elegible que no deja lugar para juicios morales.

Para Levinas la experiencia ética ocurre en casos muy radicales como el relatado por el Dr. Pedro Enrique García en el seminario “Emmanuel Levinas: el problema de la experiencia del otro”, el caso describe la reacción de los capitalinos frente al derrumbe de edificios provocado por el temblor ocurrido en 1985 en la Ciudad de México, la población suspendía su vida cotidiana para desenterrar a la gente que estaba bajo los escombros sin saber quiénes estaban ahí, no había coyuntura para identificar a esas personas con un nombre, un *rango* socio-económico, color de piel y todas las atribuciones imaginarias que se hacen al Yo., y ese dejar de hacer no estaba precedido de juicio, elección o identificación, sino respondía a lo inmediato que despierta el Otro en mi corporalidad.

A partir de la alteridad que plantea Levinas podemos cuestionar en Lacan la diferenciación de un Otro del lenguaje del otro imaginario, donde ese otro no siempre se sitúa en la relación imaginaria, entre uno-y-O(otro) puede haber una relación de proximidad, de hecho para Levinas esta aproximación es anterior a cualquier escenificación del Yo. Ese Otro es un rostro que habla y se impone, el sujeto ético del lenguaje no implica la anulación del rostro, en Levinas no hay lenguaje sin alguien que pueda habitarlo aunque ese habitar signifique en su huella.

### III. Ética

#### § 7. Ética en el psicoanálisis

A través del título dado al Seminario 7, *La Ética del Psicoanálisis* (1990), Lacan muestra que su tesis sobre la ética difiere de la desarrollada en la tradición filosófica. Sobre este trazo, expone que cualquier praxis ética se circunscribe en la relación entre ella y su deseo inconsciente, ese deseo le es inherente (cf. Lacan, 1990, 370). Antes de avanzar en las coordenadas en las que se mueve su propuesta, es importante delinear los bordes que Lacan subraya en relación con la *Vorstellungsrepräsentanz* freudiana (significante en Lacan) y su relación con el principio del placer, el principio de realidad y como estas dos instancias se articulan en la *Verdrängung* (represión) (cf. Freud, 1992, 135-52) expresada como *Verneinung* (negación) (cf. Freud, 1992e, 249-57).

Freud, en su artículo titulado *Die Verdrängung* (La represión), distingue entre dos tipos de represión, una “*primordial*, que consiste en que a la agencia representante {*Representanz*} psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente” (Freud, 1992c, 143), mientras el representante siga ligado a la pulsión no devendrá consciente. El Segundo tipo de represión “*es la represión propiamente dicha*, la cual recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida” (Freud, 1992c, 143), esta se expresará como negación porque a la consciencia le es imposible expresarla de una manera no velada por el displacer asociado a lo contenido en ella.

A través del trabajo clínico y la observación de las distintas exteriorizaciones de la represión, a Freud le es posible describir que la *Vorstellung* (representación), desarrollada hasta ese momento en su carácter unitario, manifiesta que junto a ella “interviene algo diverso, algo que representa {*räpresentieren*} a la pulsión y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *montó de afecto*” (Freud, 1992c, 147). Así, la *Vorstellung* es descrita como una inscripción psíquica que se ha fijado como resultado de una satisfacción experimentada en relación a un objeto particular, la satisfacción es expresada en una representación (cf. Galindo & Casas, 2009).

De este modo es como los objetos pueden pertenecer a *la realidad*, es a través de la *Vorstellungsrepräsentanz* traducida por Lacan como *significante*, que estos objetos se hacen *accesibles*, aunque en realidad no lo sean dado que sólo rodean a *das Ding* (*le Chose*, la Cosa). El *significante* es la cáscara de tal objeto, y por medio de esta experiencia envolvente adquiere un sentido:

“El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Sin ninguna duda es un andar de control, de referencia ¿en relación a qué? al mundo de sus deseos. Hace la prueba de que algo después de todo, está realmente ahí, que hasta cierto grado, puede servir. ¿Servir para qué? Nada más que para ubicarse en el mundo de los anhelos y de espera, orientado hacia lo que servirá, dada la oportunidad, para alcanzar a *das Ding*. Este objeto estará allí cuando todas las condiciones estén cumplidas, a fin de cuentas obviamente, es claro que lo que se trata de encontrar no puede volver a ser encontrado. El objeto está perdido como tal por naturaleza” (Lacan, 1990, 68).

Esa presencia ausente, *das Ding*, siempre quedará en espera para el sujeto, le es imposible alcanzarla, sin embargo esa imposibilidad le permite entrar al universo del deseo, entra en tanto que este rodea a la Cosa. Así, las representaciones tanto para Lacan como para Freud son una forma en la que ese deseo se expresa, garantizan al sujeto que el objeto sigue ahí, aunque sobre el fondo esté vacío. “A fin de cuentas, sin algo que lo alucine como sistema de referencia, ningún modo de la percepción llega a ordenarse de modo valedero, a constituirse de manera humana. El mundo de la percepción nos es dado por Freud como dependiente de esa alucinación fundamental sin la cual no habría ninguna atención disponible” (Lacan, 1990, 68).

Para el analista vienés, el fenómeno psíquico se basa en representaciones (*Vorstellung*) y cada una de ellas va acompañada por un *monto de afecto*. La madre es para Freud el objeto primario de la satisfacción (cf. Freud, 1992a; 1992d, 14-16), en la medida que se busca volver a sentir esa satisfacción primera, la madre se jugará como el objeto soporte para las subsecuentes experiencias con otros objetos,. “La meta de la pulsión infantil consiste en producir la satisfacción mediante la estimulación apropiada de la zona erógena que, de un modo u otro, se ha escogido. Para que se cree una necesidad de repetirla, esta satisfacción tiene que haberse vivenciado antes” (Freud, 1992a, 167), esa vivencia es para Freud el placer que provocó la succión del pecho materno, así, como cada

representación, no está desvinculada de un *monto de afecto*, a través de ellas el sujeto busca esa primera experiencia de satisfacción que nunca volverá a encontrar.

Con la finalidad de introducir el pivote que actúa como resorte de cualquier acción, desde significar hasta el bien del prójimo, en el seminario *La Ética del Psicoanálisis*, Lacan desarrolla *das Ding* a través de la lectura del objeto perdido que Freud describe a lo largo de toda su obra (cf. Freud, 1992a, 1991b, 1992e), en el artículo que titula “La Negación” (1992e), el analista vienés hace evidente la manera en la que piensa la relación entre objeto perdido y madre al citar las palabras de su analizante cuando le comunica que no vaya a pensar que el personaje del sueño es su madre (Freud, 1992e, 253). A diferencia de Freud, para Lacan ese objeto nunca existió, pero es experimentado como si se hubiera tenido, “Lacan muestra que el objeto de la pulsión nunca es especialmente importante en sí mismo en la medida en que la pulsión no lo posee, no lo alcanza, sino simplemente ‘lo circunda’” (French, 2007, p. 47). Afortunadamente nunca es poseído, de ser así entraríamos en la lógica del horror, sería una relación directa con lo Real<sup>10</sup>.

En *Totem y Tabú* (1991b), a través de los estudios de *sociedades incivilizadas* como Freud las llama, el analista vienés describe una prohibición primordial inherente a cualquier sociedad, la prohibición del incesto. En su experiencia clínica, Freud da cuenta que las resistencias neuróticas están construidas en relación al peligro que significa cruzar esa prohibición, por ello para el *neurótico*<sup>11</sup> el cumplimiento de deseo se vuelve insoportable y le es necesario boicotarse para postergar su conquista.

Para Lacan, *das Ding* es el objeto del incesto. A través de la lectura de *Totem y Tabú*, el analista francés relaciona la experiencia moral con la necesidad de castigo; esta necesidad se construye en relación con el objeto de deseo y la prohibición de acceder a él. El sujeto busca ese castigo en la medida que lo previene de “acceder a lo que Freud llama en algún lado, un horror que él mismo desconoce” (Lacan, 1990, 245). Sobre estas líneas, Lacan reconoce que el bien en Freud nos mantiene lejos de *das Ding*. En el caso de neurosis de carácter obsesivo-compulsivas ciertos quehaceres cumplen la función de castigo, “expiaciones, medidas defensivas, purificaciones. La más usual de estas acciones obsesivas es lavarse con agua compulsivamente” (Freud, 1991b, 36). En este ejemplo se

---

<sup>10</sup> El registro de lo Real es para Lacan lo que excede a la simbolización, no hay forma de que eso se pueda nombrar, por ejemplo, la muerte, el incesto con la madre, etc., es una experiencia de lo Real.

<sup>11</sup> Para Freud, la neurosis es una de las formas de la estructura psíquica, (cf. Freud, 1991f, 233-245; 1992h).

hace evidente lo que Lacan intenta mostrar a lo largo del Seminario de la ética, que la acción se organiza en función de su deseo, por eso ley y deseo son una misma cosa, en su acontecer son inseparables.

La prohibición del incesto, inherente a toda cultura, nos mantiene lejos de la Cosa, ella inaugura el deseo que solo va a circundarla. La necesidad de castigo es una de las formas de expresión de ese deseo. Precisamente porque cada acción se ordena en función del deseo que la acompaña “el objetivo moral del psicoanálisis consiste en poner al sujeto en relación con su deseo” (Critchley, 1999c, 202), mas no con que encuentre su bien, pues este se configura sobre “el objeto del incesto” (Lacan, 1990, 88). Para el psicoanálisis no hay bien como tal, como si este se pudiera universalizar. Querer el bien del analizante resulta sumamente problemático, justamente porque se erige sobre la Cosa, su bien puede ser la muerte, desear su bien además de salirse del marco psicoanalítico, solo refuerza ese posible deseo.

*Das Ding* es el pivote de toda ética para Lacan y de todos los caminos que la subjetividad se abre. Saber que la Cosa es el punto sobre el que estalla todo el universo del sujeto y que está más allá de la simbolización y por tanto anterior a esta, nos hace observar que ella imposibilita la forma acabada del deseo, a saber, que este se complete, gracias a ello existe la posibilidad de la simbolización, si el deseo tuviera la facultad de cerrar su circuito no existiría como tal y la significación ya no sería necesaria.

Lacan sitúa al deseo en la infinita cadena de significantes, precisamente porque el deseo corre bajo ella los significantes no significan en su univocidad sino en su referencia a otros *ad infinitum*. Ya que la característica del deseo es su forma no acabada, el deseo nada tiene que ver con la satisfacción de una necesidad sino con el excedente de la pulsión que se ordena alrededor de *das Ding*. El bebé chupetea una parte de su cuerpo con la finalidad de revivir el placer experimentado inicialmente por el pecho de la madre, si se tratara de necesidad, la repetición de la vivencia no sería necesaria pues todo quedaría completo en la satisfacción de tal necesidad. El sujeto ha encontrado en las expresiones estéticas vivenciar esas formas de placer, en el arte se hace evidente que no se trata solo de comer sino de comer rico, eso rico es el excedente de la pulsión, ella abre la imposibilidad del deseo en su forma acabada.

Al señalar que los caminos abiertos por el deseo no solo se encuentran en “la modulación de la cadena significativa, sino lo que corre por debajo de ella” (Lacan, 1990, 382), el analista francés intenta mostrar que en la significación, lo significado al pasar de un significativo a otro atraviesa “bajo todas las significaciones” (Lacan, 1990, 382). ¿Qué implicaciones tiene pasar bajo todas ellas? Que la metáfora del deseo no se expresa en la relación significativo-significado sino es su ruptura, esa ruptura implica que el significativo al aparecer solo en relación a otros significantes adquiere tal materialidad que se le puede *comer*, tal es el caso del paciente atendido por el analista vienés Ernst Kris (cf. Lacan, 2009b, 116-18), quien comunicó al analista creer ser un plagio de uno de sus colegas, motivo que lo detenía a publicar su trabajo, erróneamente Kris lo quiso confrontar con la *realidad objetiva*, haciéndole ver que al comparar el texto de su colega y su paciente, no encontraba en su trabajo nada que pudiera considerarse plagio, a partir de esta intervención, esa misma tarde el analizante fue a un restaurante y pidió como platillo unos sesos frescos (cf. Lacan, 2009b: 117). Terriblemente Kris intervino bajo la relación objeto-representación y no pudo ver que se trataba de otra cosa, no es que el paciente plagiera en términos objetivos sino que literalmente se comía lo sesos de su compañero, en tanto Kris no pudo regresar la palabra que llevaba su paciente, este último en acto la digirió.

Si hiciéramos un esquema de la relación entre *das Ding* y lenguaje, veríamos que la simbolización como una de las formas en las que se expresa el deseo, deja abierta una puerta a través de la cual se pagará la cuota por el acceso a este, en tanto que “de lo único que se puede ser culpable es haber cedido en él” (Lacan, 1990, 382). Dado que el deseo rodea a la Cosa, consentir en él causa culpa, de este modo tendré que imponerme un castigo para pagar el acercarme a *das Ding*, a ese pago, Lacan (cf. Lacan, 1990, 231-47) lo llama goce. “Esa operación mística” que Freud llamó sublimación, “la pago con una libra de carne” (Lacan, 1990: 383): fumar hasta el enfisema, tomar hasta la cirrosis, comer todo o nada hasta la muerte, son algunas de las formas en las que opera el goce.

Al estar advertido de la cuota que se paga por haber entrado al universo del deseo, a saber, al lenguaje, Lacan distingue que “no hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo —en la medida en que el deseo lo hemos definido como la metonimia de nuestro ser” (Lacan, 1990, 382). Obligatoriamente este bien se traduce en forma de penitencia, tema que Nietzsche (2011) también desarrolló, si lo pensamos desde

*La Genealogía de la Moral*, la culpa es una forma de bien, es el pago que se inscribe sobre el cuerpo por acercarnos a *das Ding* en el cumplimiento de deseo. De este modo el bien es lo que nos mantiene alejados de la Cosa, por lo tanto también de nuestro deseo.

Por la renuncia pulsional, o como Nietzsche llamó inversión del bueno por el malvado (*böse*) y el malo (*schlecht*) por el bueno, es decir, inversión de la voluntad de poder (cf. Nietzsche, 2011), habrá que pagar un precio. Cuando Lacan señala que en “la metonimia del *comer el libro*” (Lacan, 1990, 382), no es que ateste mi estómago, ni que el libro devenga sino que “*me deviene*” (Lacan, 1990, 383), como al analizante de Kris le devinieron los sesos, se refiere a que la renuncia pulsional en sus múltiples maneras de expresión, caerá con todo su peso sobre mi cuerpo. Para *amar al prójimo* en vez de destruirlo (cf. Freud, 1992f), entre múltiples formas de la pulsión invertida, tendré necesariamente que pagar por ello, “sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama goce” (Lacan, 1990, 383). Mi cuerpo saldrá como el primer y único objeto que puede pagar “por la satisfacción del deseo” (Lacan, 1990, 383). El goce que termina por inscribirse literalmente en la carne, es el bien.

La renuncia pulsional es el bien en tanto aleja al sujeto de *das Ding*, sin embargo lo que se gana de bien se pierde de deseo que “quiere decir lo mismo que lo que del deseo se gana es perdido por el bien” (Lacan, 1990, 383), operación traducida en goce, mismo que está para mantenernos alejados de La Cosa, mientras uno/a se acerca más al deseo más fuerte es eso que goza de mí, más fuerte porque me aleja de eso insoportable. Soy culpable de “haber cedido en mi deseo” (Lacan, 1990, 383) en tanto rodeo *das Ding*, a saber, incesto con la madre.

“El mundo freudiano, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro<sup>12</sup> absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar” (Lacan, 1990, 68). En tanto el objeto está perdido, solo se le puede aguardar, es decir, buscar, en esa búsqueda en función del principio del placer, se encuentra “la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo” (Lacan, 1990, 68). Tensión, porque la tarea del principio del placer es regular el displacer producido por el exceso de excitación que viene desde la pulsión, este principio lo regulará en su inversión, llámese negación, sublimación o amor al prójimo.

---

<sup>12</sup> En este momento de la enseñanza de Lacan (1959-1960), el Otro con mayúscula es la Cosa que al ser rodeada por el deseo, termina por trabarse como goce.



Si no se produce esa tensión, el deseo aparece en su forma no-velada y eso sería insoportable, por ello es en la negación que el analizante de Freud puede decir que con la mujer que soñó es su madre (cf. Freud, 1992e).

Para Lacan, el deseo tiene dos frentes que pertenecen al mismo muro, uno es el goce, es decir lo que va más allá del principio del placer, goce inseparable del excedente intrínseco de la pulsión, y el otro es en el que el principio del placer sí participa, a saber, lo que se sublima. Así, el deseo es una barrera que cumple la función de mantenernos lejos de la Cosa, sobre la que se erige la prohibición fundamental inherente a toda cultura, la prohibición del incesto.

Lacan observa que la ética de la tradición filosófica, en particular la de Kant (2008) se desliza sobre el eje de la sublimación, el deber se objetiva en la inversión del mal cuyo pivote es *das Ding*. El bien expresado en el deber es solo una inversión del mal que Kant ve en la naturaleza humana expresada en sus deseos egoístas, aunque la actitud ética *se realice* por deber mas no por placer, sabemos que esa inversión necesariamente implica un pago con el cuerpo, el goce, en tanto cada acción ética va acompañada por su deseo inconsciente. “La actitud ética consiste, por ende en realizar al extremo esta asimilación con un mal absoluto, gracias a la cual su integración a una naturaleza fundamentalmente malvada se realizará en una suerte de armonía invertida” (Lacan, 1990, 238). Es pertinente aclarar que Lacan no está pensando la naturaleza humana como únicamente malvada, sino que lee en el bien de la ética Kantiana y del “mandamiento *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Lacan, 1990, 234) la cara girada del *mal*. Así, en tanto Kant solo ve la naturaleza del hombre como *pathos*, a saber su cuerpo, este solo demandará deseos egoístas, al ser *pathos* se ve atraído por deseos que entrañan el mal del prójimo, porque los míos implicarán pérdida en los suyos y viceversa, para Kant tiene que haber algo de igual fuerza que lo aleje de ello, así, termina por resolverlo con el imperativo categórico: “obra como si la máxima de tu acción se fuese a convertir por tu voluntad en la ley natural universal” (Kant, 1999, 64). Esta solución, al estar sostenida sobre la *naturaleza malvada del hombre* podrá virar con toda facilidad hacia ese mal, es decir, dar rienda suelta al goce, el goce en la destrucción del prójimo, prójimo que puedo ser yo mismo.

En *La Metafísica de las Costumbres* (2008), Kant no ignora *la naturaleza egoísta de los humanos*, lo que sí ignora es que ahí reside el resorte de su ética. Ahí está el problema:

“En otros términos, basta con que el goce sea un mal para que el cariz de la cosa cambie completamente y que el sentido de la ley moral cambie, en esta ocasión, completamente. Todos, en efecto, se pecatarán de que si la ley moral es susceptible de desempeñar aquí algún papel, éste es precisamente el de servir de apoyo a ese goce, a hacer que el pecado devenga lo que San Pablo llama desmesuradamente pecador. Kant, en esta ocasión, con toda simplicidad ignora esto” (Lacan, 1990, 229).

Cuando Lacan está pensando en la agresividad inherente a los sujetos, lo hace desde la lectura de *El Malestar en la Cultura* (1992f), en tanto no se renuncia a la pulsión, “el hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de martirizarlo y de matarlo” (Freud, 1992f, 107). Esa agresión además de estar ligada a la pulsión, también lo está en la relación imaginaria, es decir, en la identidad. Precisamente en la identificación el otro como víctima parece una figura atractiva, ayudo a ese mismo que destruyo al no hacer justicia en el pago que realmente corresponde a sus horas de trabajo, entre otros ejemplos circunscritos a la relación *Yo-otro*, donde al otro lo amo y lo odio. Por eso, tanto Lacan como Levinas salen de toda lógica de correlación, saben que ahí está el horror, “la tesis y la antítesis, al rechazarse, se llaman” (Levinas, 2002, 76). El problema radica que la inversión solo refuerza la agresión, aunque esta se traduzca en benevolencia, esta última puede girar en cualquier momento.

A partir de la “ley *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Lacan, 1990, 237), el analista francés se pregunta quién es ese prójimo al que debo amar que quiere decir lo mismo que odiar, precisamente por eso lo debo amar por esa necesidad de destruirlo, sino yo mismo porque ese prójimo es lo más próximo<sup>13</sup> que hay en mi (Lacan, 1990: 225), en eso que va más allá del principio del placer, a saber, *das Ding* como la sustancia del goce. En el seminario de *La ética del Psicoanálisis*, lo Otro es eso que goza de mi, y goza de mi por efectos de la inscripción significante, en tanto el mundo simbólico rodea a la Cosa, el cuerpo será la garantía que me mantendrá lejos de ella.

A partir del argumento en *El Malestar de la Cultura*, Lacan piensa el goce como un mal porque supone “el mal del prójimo” (Lacan, 1990, 223). Prójimo-y-goce se han

---

<sup>13</sup> “*Prochain*, en francés, es a la vez próximo y prójimo. Lacan juega aquí con su doble sentido, que hemos desdoblado en castellano. [T].” (Diana S. Rabinovich en Lacan, 1990, 225).

soldado en tanto la exterioridad más próxima es *das Ding*; así, “retrocedo en amar a mi prójimo como a mí mismo en la medida en que en ese horizonte hay algo que participa de no se qué intolerable crueldad” (Lacan, 1990, 235).

La ética propuesta por Lacan arroja dos puntos importantes para esta investigación, la primera es que en las representaciones, “la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está —ella se distingue como ausente, como extranjera” (Lacan, 1990, 80), en tanto ausente puedo nombrarla. La aparición del símbolo certifica el lugar de la Cosa en su alteridad radical, si ella fuera accesible, la significación no sería posible. El significante es deseo en tanto no se refiere al objeto, no responde a una necesidad de que el objeto sea nombrado, de ser así en la representación acabaría todo.

Al pronunciar *Fort-Da* (cf. Freud, 1992d, 14-15), el niño se aproxima al objeto, a saber, a la madre, a *das Ding*, mas no está en contacto directo con ella. El significante testimonia eso que no está ahí cada vez que lo nombro aunque parezca que ahí está, no cesaré de buscar ese objeto en tanto no puedo acceder a la Cosa, imposibilidad que abre las puertas a la infinitud del deseo. Eso que no puedo franquear lo nombro para acercarme a ello, nombramiento que la humanidad ha llamado verdad. Cuando “la verdad en su punto se coloca” (Rubén Darío, 2016, 144), quiere decir que se ha colocado sobre el deseo. Así, unos ven la verdad en las matemáticas, otros en la biología, en las neurociencias, en el saber absoluto de Hegel, en nuestros vínculos alienados a las mercancías, etc., sin embargo, lo único que hay de verdad en ello es que todo eso es deseo, hacia donde el deseo apunte la verdad va a aparecer. Lo único que cambia es la meta de la pulsión mas no el objeto, el objeto siempre es el mismo, a saber, *das Ding*, todas estas formas en las que el deseo se expresa no son mas que arroyuelos por los que el deseo circunda al río que los hace nacer, pero el río sigue siendo el mismo. Debido a que sobre él no se puede navegar, el sujeto llega a constituirse como tal.

La verdad aparece como la creencia de estar sobre el río principal, sin duda es bueno que solo sea una creencia y no sea un absoluto, si acaso hay algo absoluto para el psicoanálisis, es *das Ding*. Cualquier *exteriorización del absoluto* no es más que el rodeo a *Das Ding*, por el carácter inextinguible de la Cosa el deseo sigue abriendo su camino. Entrar a la red significante significa a la vez entrar en la red del deseo, y por ello hay que

pagar en goce, en tanto el significante circunda a *das Ding*, revive el placer de eso que nunca existió, pero que es insoportable porque ahí está aunque sea en ausencia.

Por otro lado la ética del psicoanálisis nos obliga a salir de las coordenadas del amor al prójimo y de cualquier ética sostenida sobre la agresividad inherente al sujeto (vuelvo a repetir, no es lo único que hay en él), toda relación imaginaria, a saber *Yo-otro*, implica esa agresividad, soy solidario en tanto identifico su imagen con la mía. Toda ética que entraña el bien del prójimo reposa en la igualdad de la razón, a saber, de la identidad. De este modo, el psicoanálisis retrocede y se desplaza de una ética sostenida en la horizontalidad del bien-goce, llámese víctima-victimario, *pathos*-deber o sufriente-altruismo, lo único que provoca tal relación, es reforzar el lugar de la *víctima*. En esta dirección, “amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel” (Lacan, 1990, 235). Cuando de altruismo se trata, me siento satisfecho con el bien del otro en tanto ese bien tiene la función de borrar y obscurecer el mal que le deseo.

Ese retroceder frente al bien-goce se traduce en el lugar de no-sujeto que ocupa el analista en el consultorio, en tanto su Yo está muerto se rompe cualquier relación posible de intersubjetividad, de esta manera, no opera como soporte imaginario del analizante, lugar donde se sostiene la agresividad. En tanto hace valer su yo como muerto puede recibir a cualquier analizante, ello significa que ese/a que se acuesta en el diván es diferente de lo que dice de él/ella. Así, no recibo a un hombre, una mujer, un médico, un filósofo, un asistente, un estudiante, etc., sino a un sujeto de deseo, es decir, sujeto del inconsciente. El analista no está para el bien del analizante “sino para que ame” (Lacan, 2003, 24), no se toma en cuenta el bien del paciente sino su eros, si su bien es la muerte, ahí hay un problema. En el análisis el significante siempre responde al sujeto del inconsciente jamás a la relación objeto-representación, así, cualquier cosa que diga el analizante aunque *se dirija* al analista nada tiene que ver con él/ella, , por ello el/la analista está ahí como muerto, eso que se dice ahí tiene que ver con la historia del analizante, no con una intersubjetividad.

Al saber que toda acción del sujeto es acompañada por su deseo inconsciente, la ética del psicoanálisis “proporciona una medida para nuestra acción” (Critchley, 1999d, 225), medida que ayuda a que ese yo (*je*), advenga donde eso estaba (Freud, 1991) en tanto todo lo que aparece en el enunciado cuando dice algo de él/ella nada tiene que ver con el sujeto de la enunciación, a saber, sujeto del inconsciente (*je*).

## § 8. La responsabilidad como heteronomía

El Yo al buscar justificar su sustancia no puede hacerlo más que mediante la reflexión, de esta manera, queda infinitamente imposibilitado de sustanciarse, si el Yo estuviera habilitado para ser esencia o sustancia no tendría que recurrir a la reflexión *Yo soy Yo*. Cuando Levinas manifiesta que “sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo” (Levinas, 1995, 155), explicita el carácter vulnerable no tanto del Yo sino de la subjetividad misma, ese amor al prójimo evidencia que el Yo (*ego cogito*) no es la esencia de la subjetividad, sino que hay un carácter anterior a la reflexión del *ego*, éste es el de la *pasividad* previa y presente a todo instante. Esa pasividad despierta ante el llamado del Otro, pero es un despertar que no se traduce en acción sino en una pasividad tan profunda que finalmente se translitera en responsabilidad. El rostro no solo muestra que es “una intimación a responder” (Levinas, 2001b, 63) sino el carácter volátil del Yo en el individuo, de tal manera que se confirma que el Yo es distinto de la subjetividad.

Entre la publicación de *Totalidad e Infinito* (1961), y *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia* (1974), hay un gran giro en la forma que Levinas piensa la subjetividad, el lugar que el yo ocupa en ella y la relación entre Yo-Otro. En la primera obra el Yo no deja de ser un espejo de sí mismo, inclusive en sus propias deformaciones:

“Ser yo es, [...] tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el 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 la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. [...] Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese ‘sí’ sorprendente” (Levinas, 2002, 60).

Levinas en *Totalidad e Infinito* sitúa al Yo en la totalidad del ser que se erige sobre Otro para subsumirlo, sin embargo se ve cuestionado y descentrado por la alteridad. Y, en *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, el Yo ya tiene la carga sobre sí de la alteridad del rostro (cf. Rolland citado en Levinas, 2005b, 164), carga que se traduce en responsabilidad, ese Yo es “la exposición inmediata a Otros, exposición en primera persona, que ni siquiera está protegida por el concepto del Yo” (Levinas, 2005b, 164), es un Yo que no está ahí como reflexión de sí sino que en responsabilidad por el Otro “El término

Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos” (Levinas, 2003, 183). En este momento de su obra, Levinas ha roto en su totalidad la lógica semántica objeto-representación, el significante ya no responde al significado, de tal manera que el pronombre personal Yo puede significar heme aquí y no inmanencia.

Sin embargo, no es un cambio completamente radical en la obra de Levinas, si pudo dar un salto entre un Yo sustancial a un Yo que es *uno-para-otro* es porque en varios momentos de su obra trabajó el lugar que ocupa el lenguaje en la ética, en *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger* y en *El Humanismo del Otro Hombre*, trabaja sobre un lenguaje que no pertenece a la lógica de la representación sino un lenguaje en disparidad a la comprensión, donde este lenguaje es ajeno a cualquier sistema de certeza significativa, por ello el “signo dado de uno a otro” es “dado de No-lugar a No-lugar” (Levinas, 2005a, 328), el Yo al no acudir o responder a su resguardo puede responder a otra cosa que no sea su identidad.

En *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia* Levinas describe un Yo ya afectado por el Otro, efectivamente sí es un movimiento radical frente al Yo que expone en *Totalidad e Infinito*, donde se mantiene como pura identidad que en cualquier contacto con una exterioridad terminará por subsumirlo en sí mismo. Yo que nada tendrá que ver en la relación de proximidad pero que sí se desbalancea ante la presencia ausente del rostro. Así, este Yo ya alterado no puede totalizar al Otro porque lo lleva bajo su piel (cf. Levinas, 2003, 50), razón por la cual en este momento de su obra “el yo puede ser llamado en nombre de esta responsabilidad ilimitada a ocuparse también de sí mismo” (Levinas, 2003, 201), porque el Otro ya está en él/ella. La responsabilidad es para Levinas una heteronomía.

Este yo que lleva al otro dentro de sí, responde a “la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de” (Levinas, 2003, 125) *asegurarse* en la representación, ese yo está completamente descolocado de su concepto, no es el yo que comprende con su mirada unidireccional de lo Mismo a lo Otro, sino un yo ya fracturado por la huella. No obstante, en *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia* Levinas sigue diferenciando entre este yo alterado y el yo de la identidad (cf. Levinas, 2003, 173). Este señalamiento es pertinente en tanto Levinas no cree que haya una desaparición completa de la recurrencia al Sí Mismo, el Yo de la

totalidad seguirá apareciendo en escena, no obstante, da cuenta que inclusive el *en sí* existe por los otros (cf. Levinas, 2003, 180), ya que antes de ser para sí es pasividad por su exposición sensible al Otro, es *en sí* lo que no puedo detener con el Yo que se piensa libre del Otro.

En *Totalidad e Infinito* el carácter infinito de la alteridad exige la separación entre lo Mismo y lo Otro (cf. Levinas, 2002, 124). Dieter Gondek, autor contemporáneo interesado en poner en diálogo ciertos aspectos de la obra de Lacan y Levinas, en un artículo titulado “Cogito and *Séparation*: Lacan/Levinas” (Gondek, 1998, 22-55) a propósito de la separación entre el yo reflexivo y el Otro que analiza Levinas en *Totalidad e Infinito*, sitúa esta separación en un *cogito* que tiene la función de testimoniar eso más allá de él que se llama rostro, él, “testimonia la separación entre el sí mismo y el otro” (Gondek, 1998, 30). En otras palabras, es una separación fuera de la lógica relacional de la oposición, lógica “puramente antitética” (Levinas, 2002, 76). El día y la noche, al oponerse entre sí, se llaman para poder existir como tal. La separación entre el Mismo y el Otro responde a la trascendencia que el rostro instaura, el Otro al ser trascendencia crea una disyunción entre uno y otro que se da fuera de toda totalidad que contiene la correlación a través de la identidad ya sea por negación o afirmación.

A esta separación Levinas la llega a llamar “psiquismo” e “interioridad” (cf. Levinas, 2002, 76-83), ambos se sitúan en disparidad a los juicios *a priori* de espacio y tiempo, por lo tanto también a la lógica lineal de la historia donde todo ocurre en la continuidad del principio y el fin. La interioridad y el psiquismo establecen “un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible” (Levinas, 2002, 79). Como si inauguraran un comienzo en la existencia que no tiene causa, de tal modo que no puede localizarse como acontecimiento histórico. Psiquismo e interioridad para Levinas nada tienen que ver con la intencionalidad de la consciencia.

Aun cuando en distintas secciones de *Totalidad e Infinito* Levinas plantea al Otro en alteridad absoluta respecto del Mismo, ya viene dibujando un yo ya escindido por la alteridad, por este motivo Levinas lee en la idea del *cogito* la testificación de la presencia del rostro antes que la unidad, es decir si el *cogito* se vivencia como unidad es por la separación que el Otro instaura (cf. Levinas, 2002, 77), esa separación al no ser distinción

entre conceptos se refiere a que la unidad está ahí por la trascendencia y es completamente dependiente de esta.

Así, cuando Levinas trece años después de *Totalidad e Infinito* puntualiza que “Yo estoy en sí por los otros” (Levinas, 2003, 180) no es del todo una ruptura radical entre un Otro como exterioridad absoluta y Otro que yace bajo mi piel, sino que desde *Totalidad e Infinito*, publicado en 1961, va dando pequeños trazos del lugar que ocupa la alteridad inclusive en el Sí Mismo, más que el lugar se interesa por señalar lo inaugural del rostro desde el cuál se abre toda forma de sentido, donde eso que parece sentido del ser en realidad es herida en la piel infinitamente expuesta (cf. Levinas, 2003, 174, 213). Es importante preguntarnos nuevamente si es posible que el Sí Mismo esté trazado por el rostro si su característica es hacer de lo opaco un espejo, si el Otro yace bajo la piel es porque lo trascendente que hay en él limita la gravedad del Sí Mismo de tal manera que el Otro al estar fuera de su atmósfera ya no puede regresarlo a su territorio, la gravedad del Mismo es finita por la infinitud del rostro, ello permite que este último irrumpa en la totalidad, irrupción que se traduce en caída del Mismo.

A través de la manera en que Levinas desarrolla la expresión del rostro, a saber, en un lenguaje que no corresponde a la simbolización sino en exposición a su huella, podemos entender que el yo haya dejado de responder a la identidad del ser y ahora no retorne a su reflexión sino que va más allá de lo que su concepto puede abarcar. Al ya estar fracturado antes de cualquier principio llámese esencia, libertad, expresión del ser etc., “el Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad de universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos de término, me acusa, es mi tarea” (Levinas, 2003, 185). Si el Sí mismo puede llegar a ser sujeto es porque el Otro ha roto toda correspondencia lógica, de este modo puede responder y se responsabilizarse por el Otro que lo persigue sin ser el espejismo paranoico de la recurrencia a sí, la persecución se da en la imposibilidad de sustraerse a la huella.

El advenimiento del sujeto se da en la sujeción al rostro, es la misma responsabilidad la que subjetiva al no haber nadie más que *yo* para responsabilizarme del Otro desde el momento de su llamado. Si el Sí Mismo es capaz de responder por el Otro, cualquier concepto también dejará de expresar *su* contenido, en el acontecimiento del decir



toda relación lógica se ha quebrado de tal manera que ya no tiene la posibilidad de volver a armarse, solo bajo esas condiciones el Sí Mismo es responsabilidad por el Otro.

A lo largo su enseñanza, Lacan especifica tres registros en la experiencia humana el Simbólico, el Real y el Imaginario, descritos en apartado que lleva por título La crítica al sujeto en la filosofía francesa contemporánea, en el registro imaginario acontece todo lo que tiene que ver con mi ser como unidad, llámese Yo, Sí Mismo, *cogito* etc., para Lacan el Yo siempre se sitúa en la lógica alienante, descrita por Rimbaud como *Yo es otro*, a saber, otro reflejo y complemento de mi unidad, aunque el Yo dependa de lo simbólico para Lacan éste no pierde su carácter enajenante.

Sin embargo, en Lacan el concepto *Yo* también puede deslizarse de su forma totalizadora, al invertir el algoritmo de Saussure donde el significante no responde al significado sino que se resiste a éste y además tiene primacía sobre él, el Yo dependiente de la simbolización, simbolización en su no-correlación lógica, se resistirse a su representación. En el enunciado que lleva el analizante en lo que dice de *él/ella*, lo que aparece es: eso no soy *yo*, ahí hay una verdad del sujeto, verdad en tanto no se reconoce en la construcción imaginaria del Yo.

Este Yo descrito por Levinas que antes de su origen como entidad lleva al Otro dentro de sí, es decir que inclusive en su unicidad responderá por el rostro al estar ya traumatizado, nos hace reflexionar en el carácter infinito de lo imaginario, a saber, las perpetuas formas en las que el Yo se representa en otros, abriendo la siguiente pregunta: ¿esas formas interminables no responden a la imposibilidad de abarcar el efecto trascendente que el Otro tiene en el Mismo?

Levinas ha hecho una ruptura radical con el ser de la totalidad, de tal manera que el Yo que lo entendía todo dejó de responder a su sentido, mismo que se deslizaba en un eje “entre pasividad y actividad” (Levinas, 2003, 188), eje en el que la filosofía occidental siempre se ha movido. La responsabilidad del Otro, a saber, el *heme aquí* no surge de una voluntad, sino que la misma significación del rostro al ya estar en mi corporalidad es la que despierta la respuesta, respuesta fuera de toda lógica del significante en relación a otro significante ya sea por correspondencia u oposición como día-noche, precisamente el efecto de la trascendencia es la salida de todo lo que puede ser articulado inclusive en la yuxtaposición de términos.

Levinas sitúa la ética en un campo pre-reflexivo mas no intuitivo, por ello no se preocupa por los juicios morales, mismos que ya ocupan un lugar en la reflexión que a la vez está cargada de un lenguaje de símbolos que se sitúa en la relación significante-significación, en la que el primero respondería al segundo como un símbolo que representa al objeto, la ética al estar antes de todo principio trasciende cualquier forma de sentido inclusive el no-sentido pues se traduce en responsabilidad que responde por todo, y todo se refiere a cualquier forma que escape a la aprehensión del sujeto. El filósofo lituano no circunscribe la ética a lo correcto o incorrecto sino a una disposición subjetiva que da cuenta de sí en la responsabilidad que despierta la presencia del Otro en su huella, es decir, en su ausencia a mi identidad, por ello, la ética para Levinas es una condición no elegible que definitivamente no deja lugar para juicios morales. Sin embargo, “la responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad, como si esta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es una vez más, inicialmente para otro” (Levinas, 2000b, 80).

Así, la experiencia ética ocurre en casos muy radicales como el relatado por el Dr. Pedro Enrique García en el seminario que llevó por título “Aproximaciones contemporáneas a la cuestión del otro: Emmanuel Levinas”, éste describe la reacción de la gente frente al derrumbe de edificios provocado por el temblor de 1985 en la Ciudad de México, los capitalinos dejaban de hacer su vida cotidiana para rescatar a la gente que estaba bajo los escombros sin saber quiénes estaban ahí; no había coyuntura para identificar a esas personas con un nombre, un *rango* socio-económico, color de piel y todas las atribuciones imaginarias que se hacen al Yo. Y ese dejar de hacer no estaba precedido de un juicio ni elección, sino respondía a lo inmediato que despierta el Otro en mi corporalidad.

Levinas en distintos momentos de su obra ejemplifica la *persecución* que ya ocupa el Otro en el sujeto, como en el caso del insomnio, “en el insomnio, se puede y no se puede decir que hay un ‘yo’ que no llega a dormirse. La imposibilidad de salir de la vigilia es algo ‘objetivo’, independiente de mi iniciativa. Esa impersonalidad absorbe mi consciencia; la consciencia está despersonalizada. Yo no velo: ‘eso’ vela” (Levinas, 2000b, 46). Efectivamente no es al Yo a quien se le imposibilita entrar a la vida onírica, ni quien voluntariamente se entregará a los brazos de Orfeo, hay algo más de lo que no puedo

desprenderme y habita mi corporalidad, ese algo que está más allá de mi Levinas lo llama el “hay” (Levinas, 2000b, 46), el ejemplo del insomnio lo usa para hablar de experiencias próximas al hay que nada tienen que ver con el ser, el hay para el filósofo lituano como un eco que eternamente acompañará al ruido que no quiere ser escuchado, justamente el insomnio es como un eco que por más que trato de sosegar su presencia en los infinitos intentos por llegar a las profundidades del sueño, no puede más que hacerse presente.

A través de la descripción de la experiencia del hay, Levinas da cuenta de la pre-existencia del rostro a la subjetividad, por eso lo característico de esta última es responder a la relación ética que se inaugura con él, dando lugar a la responsabilidad por el Otro, un responder del que no me puedo sustraer. “Puede que la muerte sea una negación absoluta, donde ‘la música ha terminado’. Pero en la enloquecedora ‘experiencia’ del ‘hay’, se tiene la impresión de una imposibilidad total de salir y de ‘parar la música’” (Levinas, 2000b, 44). Es como un sujeto que no puede parar de revelarse al Sí Mismo no como una fuerza opositora sino en su trascendencia, a saber, a través de la huella del Otro que habita hasta el poro más invisible de mi piel.

### **§ 9. Configuraciones de la subjetividad ética**

Levinas reconoce que el discurso responde a algo más que permanece inasible a la comprensión situada en el significado de los representantes, “el discurso y su obra lógica no están en el conocimiento del interlocutor sino en su proximidad” (Levinas, 2005a, 319). Al llamar proximidad a ese más allá del entendimiento, aclara que esa alteridad se aproxima mas no se toca, lo que se toca pertenece al orden de lo absoluto, y si este fuera posible el representante ya no sería necesario en el sujeto, precisamente el representante responde a esa alteridad que no puede nombrar, esa imposibilidad de nombrar inherente al Otro de Levinas es la que abre la infinitud de la cadena significante, infinitud por su calidad no-unívoca. El nombramiento es una de las formas en las que el ser busca abarcar la huella del rostro, y lo único que aparece en él es el carácter inextinguible de la huella, siempre queda un excedente fuera de la simbolización, por ejemplo la idea de Dios en Descartes (cf. Descartes, 1977, 39).

Lacan, igual que Levinas reconoce que la simbolización no responde a la necesidad de representar al objeto sino a una alteridad primera que Freud llamó *Das Ding* (*la Chose*, la Cosa). Por ello, en el momento que el objeto es designado lo único que aparece es un hueco que da lugar a otra designación (cf. Borch-Jacobsen, 1991, 193). Ambos pensadores dan cuenta que la experiencia ética tiene que ver con un más allá de la simbolización, en Levinas con lo infinito del rostro, es decir en lo inextinguible de su alteridad y en Lacan con lo Real: *Das Ding*. La experiencia de la relación ética siempre se da de manera oblicua, ya que tanto para Levinas como para Lacan no puedo acceder ni al rostro ni a lo Real en tanto que ambos exceden a la simbolización.

Aun cuando en Lacan y en Levinas la ética tiene lugar fuera de los límites del lenguaje, ambos reconocen que el lenguaje ya está intervenido por esa alteridad irreconocible en la comprensión. Las expresiones inconscientes (metáfora o condensación y metonimia o desplazamiento) testifican la alteridad que habita en el sujeto, sujeto de la cadena significante, de este modo, inconsciente y lenguaje no pueden pensarse por separado. Para Levinas, la lógica del discurso antes de ser tematización es exposición al rostro, “significación en la significancia del signo antes de la esencia” (Levinas, 2003, 59), a saber, antes de *ser* representación.

*Das Ding* y condición de rehén como eso que me hace responder por el Otro sin que yo elija hacerlo, está más allá del lenguaje, es posible que eso de lo que se quiere liberar el ser, libertad buscada a lo largo de la tradición filosófica, sea de su condición de rehén, pero rehén del goce, de eso que goza de mí sin la posibilidad de que la voluntad consciente se libere de ello y no libertad del *otro* que me aliena. Si acaso hubiera una libertad posible para Levinas, ésta se daría en tanto el sujeto se hace responsable del llamado del Otro, pues es el momento en el que el Sí Mismo (ego) muere, se libera de sí. El morir del Sí Mismo como la condición de posibilidad para la relación ética (cf. Critchley, 1999b, 194).

Para enfatizar el talante afectivo que caracteriza al sujeto, el cual lo hace responsable del Otro, Levinas recurre a términos como acusación, obsesión, obediencia, substitución, persecución, sufrimiento, traumatismo y “abandono al otro” (Levinas, 2003, 186). Critchley pone en diálogo la categoría de trauma en Levinas con la del psicoanálisis (cf. Critchley, 1999b, 183-197) con el objetivo de dilucidar las coordenadas que dan lugar a la relación ética. En Freud, “trauma es un concepto económico y se refiere a una catexis

masiva de estímulo externo que rompe el escudo protector del sistema percepción-consciencia o ego” (Critchley, 1999b, 191) el remanente de excitación es tal que queda fuera de las representaciones inconscientes, a saber, la metáfora y la metonimia en Lacan o condensación y desplazamiento en Freud. De este modo, el principio del placer queda inhabilitado para regular el efecto displacentero que causa este exceso de excitación. Para Lacan el trauma es el efecto del encuentro con lo Real.

Si para Levinas el carácter sintiente del sujeto pasa por el “traumatismo de la persecución” (Levinas, 2003, 179), desde una lectura psicoanalítica el sujeto ético sería “un sujeto que compulsivamente *quiere* repetir el origen del trauma” (Critchley, 1999b, 194). Critchley escribe *quiere* en cursivas en tanto es fiel a la obra de Levinas, pues la repetición se traduce en responsabilidad por el Otro que no comienza en el sujeto de la voluntad, sino en algo más allá de mí que me obliga a responder por él/ella. Levinas recurre al efecto del trauma para mostrar que la proximidad con el Otro es afectiva, un afecto que no tiene relación con la percepción-consciencia, sino con un más allá que excede a la significación, que justamente por ese sobrante la relación ética puede traducirse en términos de trauma, el Otro acusa a un sujeto que ya no puede recurrir al Sí Mismo (ego) para liberarse de su responsabilidad, sino que en una especie de acto compulsivo responderá por esa alteridad.

En el Seminario de *La Ética del Psicoanálisis*, Lacan sitúa la ética en “la ‘relación sin relación’ a *das Ding*” (Critchley, 1999c, 200), de este modo, se diferencia abismalmente de cualquier ética inscrita en la tradición filosófica. *Das Ding* pertenece al orden de lo Real, a eso que está fuera de las fronteras de la ley significante, orden inaccesible para la simbolización. Hemos observado que “el *Ding* como *Fremde*” (Lacan, 1990, 68) es la primera experiencia de exterioridad sobre la cual todos los surcos de la subjetividad se abren paso, entre ellos la significación en tanto que esta es un andar “de referencia al mundo de sus deseos” (Lacan, 1990, 68), referencia que le garantiza que eso sigue ahí, a saber, *das Ding*, y continua ahí en tanto que cada vez que nombra la Cosa le es inaprensible.

Tanto para Lacan como para Levinas, la ética es posible por una disposición ajena al mundo de las representaciones, para Levinas en la relación sintiente del sujeto con el efecto de trauma causado por una alteridad que ya significa en sí, relación que llama lenguaje ético, y en Lacan en relación a *das Ding*, en tanto el deseo gira alrededor de él,

traduciéndose en que a toda acción la acompaña su deseo inconsciente, así, la ética queda imposibilitada de universalizarse sobre la intesionalidad de la conciencia.

El contacto con lo Real, no-lugar donde se sitúa esa primera exterioridad (*Fremde*), “deja al sujeto con el afecto del trauma” (Critchley, 1999c, 199). Al pensar el sujeto ético desde la lectura del trauma, nos permite estimar por qué la huella del Otro es irreductible al Mismo, en él todo pasa por el filtro de su percepción-consciencia, así, nada se le escapa a eso que llama unidad: *ego cogito*, sin embargo, el efecto del trauma permite que el Mismo caiga en el instante que queda imposibilitado de rellenar la falta que aparece al querer subsumir al Otro. Esa falta para Levinas aparece en tanto la persecución del la huella ya no deja que el Mismo recurra a sí. Sin esa exterioridad como trauma, solo existiría el universo de la representación en el que no hay ocasión para la relación ética.

A partir del diálogo entre la categoría de trauma de Levinas, Freud y Lacan, Critchley afirma que “el sujeto Levinasiano es un sí mismo traumatizado, donde el sí mismo se experimenta como la fuente inasumible de lo que está faltó desde el ego – un sujeto de la melancolía” (Critchley, 1999b, 195). En este punto el filósofo inglés ha errado en tanto que no es sí mismo melancólico el que puede verse alterado por la huella; en el apartado titulado Rostro, lenguaje y significación de la presente tesis, se señaló la importancia de permanecer lo más fiel posible a lo inaccesible del rostro llamando sujeto de la responsabilidad a quien responde por el Otro en vez de “Yo ‘asediado’ por los otros” (Levinas, 2009, 330). Parece que el estallido de la alteridad abre una paradoja, por un lado provoca que cualquier significante deje de responder a *su objeto*, de ahí el abandono del *Yo* a su carácter de unidad, razón por la cual se ve habilitado a responder por el Otro, y por otro lado el “despertar de lo Mismo por lo otro” (Levinas citado por García Ruiz, 2012, 217) se vuelve imposible en tanto que el rostro apunta a un más allá de la identificación, no podemos pensar un Mismo como identidad y uno que la pierde, ya que lo que se pierde se quiere volver a encontrar, justamente la melancolía adviene por el efecto de pérdida, sin embargo, el sujeto responsable se sabe faltó del Otro, el sujeto melancólico es el que en la tematización cree encontrar eso que perdió, no obstante, la herida infinita que deja el rostro irrumpe en la totalidad del Mismo dando lugar al sujeto responsivo.

Para Levinas la ética sí se articula en un lenguaje, en el lenguaje del decir, a saber, en la exposición infinita de mi cuerpo al rostro, en la herida que ya no puede cerrar por el

carácter inextinguible de la alteridad. Para Lacan la ética se constituye alrededor de *das Ding* en tanto que “el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien –que el Soberano Bien, que es *das Ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicto y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral” (Lacan, 1990, 88), así, si hay algún bien para Lacan es el mantenernos alejados de la Cosa, en tanto no entro en contacto con ella el río del deseo y la posibilidad de significar siguen su camino.

Claramente el lenguaje de Levinas y de Lacan son distintos, sin embargo, ambos se sostienen sobre la disrupción entre significante y significado que provoca ese más allá de la simbolización, a saber, el estadillo de la huella sobre el sujeto sintiente y el deseo inconsciente que se erige desde *das Ding*. “El rostro *significa el infinito*” (Levinas, 2000b, 87), si *significa* está escrito en cursivas es para señalar que se trata de una significación diferente de la lógica de los símbolos, ésta la excede, es innombrable. El significante como efecto de la infinitud del deseo, mismo que se ordena alrededor de *das Ding*, y como proximidad antes que referencia, siempre pondrá fuera al significado hasta el fin del mundo.

El lenguaje ético es esa “condición de rehén” (Levinas, 2003, 187) a la que no me puedo sustraer, condición de rehén porque al Otro no lo puedo dejar de sentir. Aunque el lenguaje ético se da bajo la condición sintiente del sujeto, la relación ética es incomprensible porque ese lenguaje no aparece en el sujeto solo, éste, adviene en su condición de exposición al Otro. Acaso ¿el sujeto solo puede sentir?, la respuesta es No. En la relación ética la intencionalidad viene del Otro hacia la pasividad de mi sensibilidad, “estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí” (Levinas, 2003, 57). La responsabilidad no es una propiedad de la subjetividad, ella aparece con la relación ética igual que mi posibilidad de ser sujeto en tanto que soy “para otro” (Levinas, 2000b, 80), es decir, para ese Otro que está fuera de la lógica de la representación. Es como si la naturaleza misma nos hubiera dado los sentidos para el Otro. El pez de los ríos subterráneos (*Astyanax mexicanus*) perdió los ojos porque dejó de haber un estímulo que le diera sentido a su vista. Sin el Otro mi calidad sintiente se extinguiría.

En Levinas “la palabra ‘ética’ significa lo totalmente otro” (Critchley, 1999a, 16). Lo totalmente otro porque ha perdido su peso histórico y filosófico, por ello para el filósofo

lituano llega un momento en que del Otro nada puedo decir. La experiencia ética se expresa en la proximidad, en el decir donde la alteridad a la que mi cuerpo está expuesto excede a la significación del logos. La alteridad en ambos pensadores se caracteriza por lo inextinguible que hay en ella, por esa propiedad es imposible que sea reducida a lo Mismo. Todo el peso del infinito lo hace desaparecer dejando lugar al sujeto de lo inconsciente y a un sujeto sintiente que en la proximidad, a saber, en la exposición sensible que lo sujeta al Otro, adviene. Para Lacan no hay un sujeto ético como tal como sí lo hay para Levinas, no obstante conocer las coordenadas jugadas en la ética del psicoanálisis nos hace no olvidar que cualquier sujeto, inclusive el de la responsabilidad, está intrínsecamente marcado por el deseo inconsciente, hendidura que también forma parte de la herida infinitamente expuesta. Por otro lado, la lectura de Levinas permite que el río no deje de sonar, a saber, en la no huida a nuestra responsabilidad. No obstante, la inmediatez que despierta la relación ética de Levinas es tal que inclusive el deseo inconsciente que acompaña cada acción puede llegar tarde al acto de la responsabilidad.



## Conclusiones

En el primer capítulo de la tesis, dimos cuenta que el lenguaje al estar articulado en la cadena significante no puede reconocerse en el objeto que nombra, sino en la relación entre un significante y otro *ad infinitum*, de manera que el eje objeto-representación de entrada está fracturado, fractura abierta por la forma no acabada del deseo y que gracias a ella el sujeto del inconsciente (*je*) en las fallas que la nominación suponga, advendrá.

En el apartado que lleva por título E. Levinas: la constitución ética del sujeto, observamos que el carácter sintiente del sujeto es fundamental para la apertura ética, es decir, que el cuerpo inicialmente está para responder por el Otro, hay una disposición ya ética en el sujeto sin que ésta haya empezado en él, sino que la reconoce hasta que el llamado del rostro da sentido a ella.

En el apartado § 4 se precisó con más detalle la preeminencia del significante sobre el significado que Lacan se encargó en desarrollar, ello nos permitió entender la manera en que las palabras del analizante son recibidas en un análisis, a saber, en la transliteración, la primacía del significante es tal que la verdad del sujeto, la verdad inconsciente, elegirá los significantes que le permiten mostrarse, ya sea en la negación o en el equívoco homofóbico de ciertos significantes, así, observamos que el sujeto no se expresa en la correspondencia con el objeto, sino en lo inconsciente expresado en un lenguaje que se resiste a la comprensión de la significación.

El apartado titulado Rostro, lenguaje y significación, se dedicó a mostrar el lenguaje ético de Levinas, mismo que permanece fuera de toda simbolización inclusive la planteada por el psicoanálisis, el lenguaje ético como el encuentro entre el Otro y el sujeto sintiente, es decir, en su calidad de prisionero del rostro antes que lenguaje de signos, de modo que la significación es posible por el hecho de que la huella signifique por sí misma, sin la huella todo acabaría en la totalidad de la nominación, sin embargo, al no poder borrarse ella permanece siempre trascendente al símbolo, trascendencia que da lugar al lenguaje de significantes por dejar la herida abierta, apertura que cada vez que se busca rellenar en la nominación solo desencadena un mar de significación *ad infinitum*.

Pensar el lenguaje ético como “encuentro entre lo Mismo y lo Otro” (Levinas, 2002, 66), nos pareció problemático en tanto lo Mismo permanece inmóvil, por ello creímos

pertinente pensar esa aproximación como el despertar del sujeto de la responsabilidad por lo Otro. Hay cierto carácter enigmático en la Obra de Levinas respecto al encuentro ético, por un lado señala que la responsabilidad no es algo ya dado en la subjetividad, sino que es hasta la proximidad que el sujeto ético como tal aparece (cf. Levinas, 2000b, 80), antes de eso ni siquiera existe; y por otro lado afirma que “la alteridad sólo es posible a partir del Yo” (Levinas, 2002, 63), sabemos que ese Yo no es el de la identidad sino el que no responde a su concepto porque está ahí para Otro, sin embargo, objetamos a Levinas que la alteridad comience con mi carácter sintiente, sino comienza en el despertar de mi carácter sintiente por el Otro, el sujeto solo no sabe que su piel es exposición pura.

Al poner en diálogo en el apartado § 6 el lenguaje de Lacan con la alteridad desarrollada por Levinas, dimos cuenta que sí hay intencionalidad en la subjetividad, la diferencia es que ésta no viene de ella sino de un más allá intencional con el sujeto, así, pudimos concluir que el sentido viene del Otro como rostro e inconsciente estructurado como lenguaje y no del Mismo. La particularidad inmediata de la relación ética en Levinas nos permitió advertir que Lacan sigue en una posición sumamente occidental en tanto que en la relación entre uno y otro que habita un cuerpo sólo ve una relación de agresión-altruismo, es decir, de imposición de libertades (cf. Lacan, 1990, 238), para el analista francés el bien que quiero del otro sólo es porque le deseo el mal, efectivamente así opera en la relación imaginaria entre uno y otro, sin embargo, no logra ver que hay un bien que se me impone, ese bien es la explosión del Otro en mi sensibilidad, ahí no hay un Yo que elige responder por él, sino un sujeto al que le es imposible no responder.

La descripción de las maneras en las que lo inconsciente se expresa, nos autorizó para afirmar que “pensar lo *de otro modo que ser*” (Levinas, 2003, 50) no requiere de audacia para no ser traicionado como piensa Levinas (cf. Levinas, 2003, 50), el rostro al ser trascendente a lo Mismo queda imposibilitado de ser traicionado en lo *Dicho*, justamente porque la huella se define por ser inextinguible, el Otro se mostrará a pesar de la nominación. Mientras el cuerpo de los símbolos esté comandado por el rostro no habrá traición posible, lo que se llega a *traicionar* no es más que artimañas de la consciencia que en un principio quería mostrarse en su responder por el más allá del ser cuando en realidad desde el inicio sólo llevaba al Yo reflexivo bajo su máscara.

A través de la lectura de Lacan y Levinas, hemos observado que lo ético responde a un más allá del sujeto, a saber, a la responsabilidad no iniciada en mi voluntad sino en la herida que abrió el rostro antes de responder por él, y al deseo inconsciente que acompaña cada acción del sujeto, sin embargo, la huella del rostro al significar por sí misma nos a hecho cuestionar si la responsabilidad que ella despierta puede estar acompañada por tal deseo, concluimos que al estar fuera de toda iniciativa consciente o inconsciente del sujeto, el deseo inconsciente descrito por Lacan no puede más que llegar tarde al encuentro con el Otro de Levinas.

El análisis del Otro en ambos pensadores, otorga la facultad de confirmar que el sujeto no es causa de sí mismo sino efecto del Otro como lenguaje sostenido en el deseo inconsciente, mismo que se ordena alrededor de la Cosa, y sujeto en tanto es por y para Otro, ello significa que su aparición es contingente en tanto solo adviene en la responsabilidad no voluntaria. El sentido de su existencia viene del rostro no de la conciencia, así como mi cuerpo desarrolló unas cejas para protegerme del sol, la sensibilidad desde un principio responde a esa luz que no hace más que brillar en su oscuridad, brillo que Levinas llamó huella del rostro.

## Bibliografía

### a) primaria

- Assoun, P.L., (1998). "The Subject and the Other in Levinas and Lacan", en S. Harasym, ed. *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 79-101.
- Brody, D., (1998). "Levinas and Lacan: Facing the Real", en S. Harasym, ed. *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 56-78.
- Borch-Jacobsen., (1991). *Lacan, The Absolute Master*, Standford, Standford University Press.
- Chiesa, L., (2007). *Subjectivity and Otherness, A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, The MIT Press.
- Critchley, S., (1999a). "The Ethics of Deconstruction: The Argument" en *The Ethics of Deconstruction*, Indianapolis, Purdue University Press, pp. 1-58.
- . (1999b). "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis", en *Ethics, Politics, Subjectivity*, Londres, Verso, pp. 183-197.
- . (1999c). "*Das Ding*: Lacan and Levinas", en *Ethics, Politics, Subjectivity*, Londres, Verso, pp. 198-216.
- . (1999d). "Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis", en *Ethics, Politics, Subjectivity*, Londres, Verso, pp. 217-238.
- Derrida, J., (1991). "At this very moment in this work here I am", en R. Bernasconi & S. Critchley, eds. *Re-Reading, Levinas*, Indianapolis, Indiana, Indiana University Press.
- Freyer, D. R. (2004). *The Intervention of the other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, Nueva York, Other Press, 2004.
- García Ruiz, P. E., (2012) "El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV.* (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima, Pontificia Universidad del Perú, pp. 197-221.
- . (2016). *Situando al Otro. Subjetividad, alteridad y ética*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Gondek, H.-D., (1998). "Cogito and *Séparation*: Lacan/Levinas" en S. Harasym, ed. *Levinas and Lacan, The Missed Encounter*, Nueva York, State University of New York Press. pp. 22-55.
- Juranville, A., (1992). *Lacan y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- . (1998). "Ethics with Psychoanalysis", en S. Harasym, ed. *Levinas and Lacan, The Missed Encounter*, Nueva York, State University of New York Press. pp. 121-138
- Lacan, J., (1964). "Conference du Mercedi 5 février 1964", en *Les Fondements de la Psychanalyse, Séminaire 11*, Version critique J.L. et non J.L.
- . (1990). *Seminario 7, La Ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- . (2007). *Seminario 10, La Angustia*, Buenos Aires, Paidós
- . (2008a). *Seminario 1, Los Escritos Técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós.

- .(2008b). *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
- .(2008c). *Seminario 5, Las Formaciones del Inconsciente*, Buenos Aires, Paidós.
- .(2008d). “Al principio era el amor” en *Seminario 8, La Transferencia*, Buenos Aires, Paidós, pp. 11-28.
- .(2008e). *Seminario 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2008e.
- .(2009a) *Escritos*, México, Siglo XXI.
- .(2009b). *Seminario 3, Las Psicosis*, Buenos Aires, Paidós.
- Levinas, E., (1983). “Beyond Intentionality” en *Philosophy in France Today*, en Alan Montefiore, ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp.100-115.
- (1991). “Wholly Otherwise”, en R. Bernasconi & S. Critchley, eds., *Re-Reading, Levinas*, Indianapolis, Indiana University Press.
- (1993). *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós.
- (1995). *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós.
- (1997). *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós.
- (2000a). *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros.
- (2000b). *Ética e infinito*, Madrid, Visor.
- (2001a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, Valencia.
- (2001b). *La Huella del Otro*, México, Taurus.
- (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- (2005b). *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.
- (2009). *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- Visker, R., (1998). “Dis-possessed: How to Remain Silent ‘after’ Levinas”, en S. Harasym, ed. *Levinas and Lacan, The Missed Encounter*. Nueva York, State University of New York Press, pp. 182-210.

## **b) secundaria**

- Allouch, J., (2009). *Letra por Letra*, México, EPEELE.
- Aristóteles., (2012). *Ética Nicomaquea*, México, UNAM.
- Bossi, L., (2008). *Historia natural del alma*. Madrid, Antonio Machado.
- Darío, R., (2016). “Epístolas, A Ricardo Contreras”, en *Poesía Completa*, Madrid, Verbum, pp. 141-156.
- Descartes, R., (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara.
- Freud, S., (1964). “Lecture XXXI The Dissection of the Psychological Personality” en *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXII*, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, pp. 57-80
- (1991a). *La Interpretación de los Sueños (primera parte)*, *Obras Completas, tomo IV*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1991b). “Totem y Tabú, Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” en *Totem y tabú y otras obras, Obras completas, tomo XIII*, Buenos Aires, Amorrortu. pp. 1-163.

- .(1991c). “31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” en *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis, Obras Completas Tomo XXII*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 53-74.
- .(1991d). *El chiste y su relación con lo inconsciente, Obras completas, tomo VIII*, Buenos Aires, Amorrortu.
- .(1991e). *Psicopatología de la vida cotidiana, Obras completas, tomo VI*, Buenos Aires, Amorrortu.
- .(1991f). “Sobre los tipos de contracción de neurosis”, en *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber), Trabajos sobre la técnica psicoanalítica y otras obras, Obras completas, tomo XII*, Buenos Aires, Amorrortu, pp.233-245.
- .(1992a). “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras, Obras completas, tomo VII*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 109-224
- .(1992b). “Introducción al Narcicismo” en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras, (1914-1916), Obras completas, tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 65-98. (1992b)
- .(1992c). “La represión”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras, (1914-1916), Obras completas, tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 135-152.
- .(1992d). “Más allá del principio del placer” en *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras, Obras completas, tomo XVIII*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-62.
- .(1992e). “La negación” en *El yo y el ello y otras obras, (1923-1925), Obras completas, tomo XIX*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 249-258.
- .(1992f). “El Malestar en la Cultura”, en *El porvenir de una ilusión, El Malestar en y otras obras, Obras Completas, tomo XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, pp.57-140.
- .(1992g). “Lo inconsciente” en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras, (1914-1916), Obras completas, tomo XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 153-213.
- .(1992h). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años, A propósito de un caso de neurosis obsesiva, Obras completas, tomo X*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ferry, L. & Renaut, A., (1990). *French Philosophy of the Sixties, An Essay on Antihumanism*, Massachusetts, University of Massachusetts Press.
- Forthomme, B., (1979). *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d’Emmanuel Levinas*, La pensée Universelle, París.
- Ffrench, P., (2007). “Fantasizing contact: The Freudian Object” en *L’Esprit Createur Journal*, vol. 47, pp. 43-54.
- Foucault, M., (2013). *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.
- Galindo C. G. & Casas J. J., (2009), “De la *Vorstellung*, el *Vorstellungsrepräsentanz*, y el *significante*”, en *Revista Uaricha*, pp. 65-77.
- Gorostiza, J., (1996). “Muerte sin fin” en *Poesía Completa*, México, FCE.
- Heidegger, M., (2009). *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl, E., (2005). *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM.
- Kant, I., (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.
- .(2008) *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.

- Koyré, A., (2008). *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*, Madrid, Siglo XXI.
- Laín Entralgo, P., (1988). *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza.
- Merleau-Ponty, M., (1994). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta de Agostini.
- Nietzsche, F., (2011). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Sartre, J. P., (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.
- Theunissen, M., (2013). *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, México, FCE.
- Waldenfels, B., (1997). “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, en *Daimón. Revista de Filosofía*, núm. 14, pp. 17-26.
- . (1998). “La pregunta por lo extraño”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 38, pp. 85-98.