

El sujeto y la alteridad

VIRGINIA CORNEJO

Amarás al señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente. *Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y también los profetas.*

Mateo 22:37

El estudio del tema de la alteridad es indispensable para pensar las problemáticas relacionadas a la globalización y los movimientos migratorios presentes en la contemporaneidad. Los diferentes enfoques y visiones con respecto al concepto del prójimo, la exterioridad y la otredad trazan límites y fronteras que, junto a los procesos culturales, definen nuevas perspectivas y posicionamientos sociales. El estudio de la ética tanto desde el psicoanálisis como de la filosofía y el desarrollo de esta temática a lo largo del transcurso de la historia occidental es importante para pensar las situaciones que se presentan en la actualidad y las implicancias de la otredad en el mundo contemporáneo.

El prójimo, lobo o semejante

El estudio del otro es un tema recurrente a lo largo del desarrollo histórico occidental. Desde el psicoanálisis se toma el mandamiento bíblico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que, según Freud, es uno de los reclamos ideales de la sociedad culta. Él presenta su desacuerdo con este mandato:

“Sería una injusticia con respecto a los míos si pongo al extraño en igualdad con ellos [...]. Me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea con tanta solemnidad un

precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?”
(Freud, 1930: 107)

El extraño se vuelve para Freud más digno de su hostilidad y su odio que de su amor. Él encuentra una justificación en los procesos históricos de batallas y guerras que reflejan el interés que tiene la cultura por premiar la maldad: “el ser humano no es un ser manso, amable, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad”. Refiere así que el prójimo se presenta desde una posición hostil y genera una tentación para satisfacer mediante él la agresión.

Inclinación agresiva, hostilidad primaria y recíproca, serían los fundamentos que encuentra Freud para cuestionar el precepto divino. Nada más contrario a la naturaleza humana originaria que amar al prójimo, y encuentra en la cita de Plauto: “*Homo homini lupus*”, una definición más fiel a la descripción de lo que es el semejante (Freud, 1930: 108).

El hombre es el lobo del hombre. Freud se inclina desanimado ante la “verdad objetiva de esta concepción” (Freud, 1930: 1992). Refiere que las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. Pero si así es como fundamenta Freud que la hostilidad proviene de pasiones pulsionales, se podría poner en cuestión lo referido anteriormente por él mismo sobre el prójimo: “Me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo”. ¿Un juicio de la razón basado en pasiones pulsionales? ¿Desde qué perspectiva entonces se toma la idea del hombre como el lobo del hombre? ¿Desde el interés del juicio de la razón? ¿Desde la idea de una hostilidad primaria y recíproca pulsional?

Con respecto al mandamiento bíblico, refiere Freud: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aún en épocas históricas” (Freud, 1930: 106). Cabe poner en cuestión si no es un precepto lo suficientemente viejo para ser desconocido por los hombres en épocas históricas. Se puede pensar a qué se refiere con épocas históricas y cuán antiguo debe ser un precepto para ser considerado “muy viejo”. La cita del precepto en relación al prójimo se encuentra en Mateo 22:37, y ésta a su vez proviene

de Deuteronomio 6:5 en combinación con el Levítico 19:18, uno de los libros bíblicos más antiguos, de aproximadamente quinientos años a. C. Es posible reflexionar entonces sobre el dilema de si amar o no amar al prójimo como a uno mismo, y proponer que el problema de la otredad es fundante de la cultura occidental.

El extranjero, fronteras y leyes no escritas

El estudio de la ética es central en la historia del psicoanálisis. La intención en este apartado es realizar un análisis del mito de Antígona desde la perspectiva de Lacan, y reflexionar sobre cómo influye esta en relación a la concepción de otredad, de lo extraño y ajeno, de las leyes implícitas que rigen las relaciones entre los sujetos y las implicancias éticas que tiene el mito para la cultura occidental.

Los mitos presentan diferentes versiones y es posible encontrar varias interpretaciones de los mismos. Lacan, en el *Seminario 7*, presenta su perspectiva del análisis del mito de Sófocles y lo contrasta con el análisis clásico del mismo, el cual se centra en el plano de las leyes: las creadas por los hombres y las provenientes de los dioses (las leyes escritas y las no escritas).

Una de las cuestiones que remarca Lacan, a diferencia del análisis clásico del mito, es que la maldición del linaje empuja a Antígona hacia la *áte*¹. Antígona se sacrifica por la *áte* familiar y a partir de este sacrificio describe a lo largo de su recorrido la inhumana crueldad de Antígona y la crudeza de sus dichos. El mito comienza en la madrugada siguiente a la batalla en donde se enfrentan sus hermanos Etéocles y Polinices y ambos mueren en manos del otro. Antígona se encuentra en una situación dilemática: Etéocles será enterrado con honores, pero las leyes de la ciudad prohíben el entierro de Polinices debido a que ha sido, además de extranjero, un enemigo invasor. Se decreta que su cadáver sea dejado a la intemperie fuera de la ciudad de Tebas y sea devorado por los perros.

La batalla en donde se enfrentan los hermanos de Antígona e Ismene se describe en la tragedia *Los siete contra Tebas*, de Esquilo. Dado que Etéocles y Polinices acordaron

¹ *Áte*, personificación del Error, divinidad que Zeus arroja del Olimpo cerrándole las puertas para siempre. Por eso el Error es una herencia de la Humanidad (Grimal, 1951: 59).

turnarse el trono del reino de Tebas, la guerra se origina cuando Etéocles destierra a su hermano y le niega el trono. Polinices declara la guerra a Tebas con siete ejércitos y en la lucha ambos hermanos mueren al mismo tiempo. Se aproxima el cortejo con los cadáveres de los príncipes:

“¡Vamos, amigas! Siguiendo el viento de nuestros gemidos, con ambas manos daos en la cabeza con ritmo del remo que siempre acompaña en la travesía del Aqueronte a la nave de velas negras sin aparejo, portadora de peregrinos a la tierra sin sol en que Apolo jamás puso el pie, tierra invisible que a todos recibe.” (Esquilo, 2006: 91, v. 885 y ss.)

En el párrafo anterior se hace alusión al inframundo, reino de Hades que a todos recibe siempre que se haya pasado por el ritual de la triple libación, primero con leche y miel, luego vino dulce y finalmente con agua.²

En el cortejo fúnebre, Ismene acompaña a Etéocles y exclama: “¡Oh Etéocles, jefe de nuestra familia!” (v. 999) y se marcha sin percatarse de que Antígona, que acompaña a Polinices, es detenida por un soldado que le informa el decreto dictado por el consejo de Tebas, al cual pertenece Creonte, el tío materno. Éste se refiere a arrojar a Polinices fuera de la ciudad y dejarlo insepulto como botín para los perros, por ofender a “los dioses de nuestros abuelos” (Esquilo, 2006: 98, v. 1019).

Se presenta una situación límite, que demarca dónde comienza la otredad, lo extranjero, frente a lo que es propio, conocido y familiar. Es aquí cuando comienza el problema de Antígona, cuando decide qué ley obedecer y se dirige a Ismene en pedido de colaboración para enterrar su hermano. Las mismas mantienen un diálogo sobre el que Lacan dice que, en ese instante, Antígona se presenta como un ser inhumano y poco civilizado con respecto a su hermana:

“Este diálogo es de una crueldad excepcional. Ismene le hace notar – Escucha, verdaderamente en la situación en la que estamos, no estamos demasiado incómodas, no volvamos a empezar. Antígona inmediatamente salta sobre esto –Sobre todo ahora no retomes lo que acabas de decir, pues

aunque quisieras soy yo la que nada quiere de ti [...]. Cuando su hermana retorna hacia ella para compartir su suerte, aun cuando no ha cometido la acción interdicta, ella igualmente la rechazará con una crueldad y un desprecio que superan en el refinamiento todos los límites, pues le dice – Quédate con Creonte al que tanto quieres.” (Lacan, 1959-60: 315)

Se puede poner en cuestión el nivel de crueldad de Antígona si se tiene en cuenta la respuesta de Ismene al comienzo de la obra al pedido de colaboración de su hermana (“¿Qué ventaja podría sacar yo?”, v. 40). Ella continúa con que el entierro del hermano está prohibido para la ciudad, que lo ha prohibido Creonte, que cómo van a forzar la ley y transgredir “el decreto o el poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto [...]. Pues al obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido” (Sófocles, 2006: 138). Ismene parece reflejar el juicio de la razón en su posición frente a la situación. En ningún momento menciona al cadáver de su hermano, sino que parece más preocupada por sus comodidades, más allá de lo absurdo de la tiranía de su tío.

Creonte representa las leyes del país y las identifica con los decretos de los dioses. Lacan refiere sobre éste: “verdugos y tiranos son personajes más humanos, sólo los mártires pueden no tener compasión ni temor” (Lacan, 1959-60: 320). En cambio, relaciona la crudeza e inflexibilidad de Antígona con algo no civilizado, que sale de los límites humanos. Se podría pensar aquí sobre la cuestión de la crueldad, y si la respuesta de Ismene no es también un tanto inhumana. Se comprende que Antígona no acepte su ayuda luego de conocer su posición frente a la situación.

Lacan también remarca “la idiotez de Antígona en el verso 70”, que es cuando responde: “Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. Yo lo enterraré” (Lacan, 1959-60: 317). Refiere que el accionar de Antígona con respecto a su hermana es inhumano y cruel, pero es pertinente tener en cuenta que desde la tragedia anterior, *Los siete contra Tebas*, ya se observan las diferentes posiciones de las hermanas con respecto a la situación.

² La apertura del reino de Hades se encuentra relacionada al ritual que bordea la muerte. La libación a los muertos es la llave al inframundo en el descenso a los infiernos de Odiseo en la Rapsodia XI de la Odisea (Homero, 1993: 384).

Al transgredir el decreto y enterrar a su hermano, Antígona reclama a su tío que el que ha transgredido las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses ha sido él, un simple mortal. En el verso 450 le contesta a Creonte la pregunta por el atrevimiento de transgredir los decretos que prohíben el entierro de Polinices:

“No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres [...]. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno.” (Sófocles, 2006: 153).

En este punto se puede reflexionar sobre el origen de las leyes no escritas, que no son ni de Zeus ni de los hombres. No son de ayer ni de hoy, ni nadie sabe de dónde surgieron. Para Lacan las *leyes ágrapta*, traducidas como “no escritas”, se relacionan con un horizonte determinado por el lenguaje. El hombre inventó la sepultura, Polinices mantiene el valor de su ser, el registro del ser ubicado mediante un nombre, y debe ser preservado por los funerales: “Todas las nubes de lo imaginario se acumulan a su alrededor y todas las influencias que se desprenden de los espectros se multiplican en la vecindad de la muerte” (Lacan, 1959-60: 335). Parece haber un peso importante de todos los registros en este punto que rodea a las leyes no escritas que rigen las relaciones con los semejantes.

Lacan presenta a Antígona como sirvienta de un orden sagrado. Es así porque es así, presentificación de la individualidad absoluta, una evocación del orden de la ley, pero que no está desarrollada de ninguna cadena significativa, en nada. Sin embargo, este horizonte es determinado por el lenguaje, en donde algo puede ser dicho, algo de ese “carácter imborrable de lo que es” (Lacan, 1959-60: 334).

La pregunta que surge a partir de esto es desde dónde pensar la determinación de Antígona: ¿desde una pura individualidad o como la salvadora mártir del linaje de los Labdáceos? ¿De dónde nace la necesidad de cumplir las leyes no escritas? ¿Es un mandamiento familiar? ¿Es por salvar a la familia? ¿Surge de una movilización intra-subjetiva frente a la necesidad de un semejante, frente a un prójimo, desde una posición de pura individualidad? Los desarrollos de la idea de hospitalidad brindan una aproximación a estas cuestiones.

Exilio y hospitalidad

La hospitalidad de Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 2000) comienza con un acercamiento al acto de hospitalidad: éste acto sólo puede ser poético, la dificultad de dar; la noche y la oscuridad se oponen al día y lo visible, es el lado nocturno del discurso. Su etimología, *hosti*, se relaciona con huésped a la vez que con extraño, extranjero. Alguien extranjero se entiende sobre la base de tres instancias determinadas, la familia, la sociedad civil y el estado nacional. Estos son sus límites. El extranjero es un invitado o un enemigo hostil, extraño, alguien que viene a ocupar el lugar propio. Esta invitación es límite y prohibición, conlleva una paradoja. ¿Cómo invitar a un lugar que es propio y familiar? No hay hospitalidad sin elección y exclusión. Una reflexión sobre la hospitalidad presupone la delimitación de fronteras entre lo familiar y lo no familiar, el ciudadano y el no ciudadano, entre lo público y lo privado (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 49).

A modo de avance sobre la misma, Derrida propone pensar en una bienvenida incondicional a quien sea, antes de cualquier identificación. Existe una antinomia entre la ley de hospitalidad ilimitada y las tres instancias de leyes antes mencionadas. Se crea así un conflicto entre dos planos de leyes, la ley singular contradice las leyes en plural. Se podría pensar que la Ley ilimitada de hospitalidad está por encima de las demás leyes, pero esto es a la vez ilegal desde estas mismas. La hospitalidad ilimitada sería una ley transgresora, una ley sin ley (Derrida y Dufourmantelle, 2000: 79). Antígona debe transgredir las leyes escritas para ofrecerle a su hermano la hospitalidad del entierro.

Se trata de dar lugar al otro absoluto desconocido y anónimo sin exigir reciprocidad ni pacto; pero esto rompe con la hospitalidad de derecho. El derecho de hospitalidad reconoce el hogar como propio, exclusión inherente a la desigualdad. Por eso la hospitalidad debe de ser una ley sin imperativo, y se puede pensar un más allá de la paradoja que esto conlleva a partir de la idea de responsabilidad.

Levinas refiere que la ética es una responsabilidad, es pre-ontológica. La significación precede a la esencia y a los entes, la significación antecede a la ontología. El lenguaje es pre-ontológico (Levinas, 1999: .43). La responsabilidad del ser con el otro es anterior al ser como sujeto. Hospitalidad es acoger al otro sin pregunta y sin nombre, está antes de la identificación y el derecho. El ser se hace con el otro, no es una

asistencia al semejante desde la soberanía del lugar propio. Levinas plantea la alteridad pura como una proximidad.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo se plantearon diferentes situaciones en donde se observa la problemática de la alteridad. Las dificultades que surgen respecto al encuentro del hombre con el prójimo han estado presentes desde los comienzos. Es un temática que requiere un estudio constante.

Últimamente en nuestra cultura se parte de la base: la relación con prójimo es hostil: *Homo homini lupus*. Freud realiza un recorte de sucesos históricos y mediante inducción resuelve, a partir de esta selección, que el hombre es desde su origen hostil y tiene una pulsión agresiva primaria. Parte de la frase de que el hombre es el lobo del hombre, pero no se tiene en cuenta la segunda parte de la misma que se encuentra en la obra de Plauto (2006): “el hombre es el lobo del hombre, cuando el otro hombre es un desconocido”.

Al tener en cuenta la completud de la frase, se abren otras posibilidades de reflexión. Por un lado, se podría pensar que no siempre el *hombre es lobo del hombre*, ya que esta situación se daría sólo cuando éstos son desconocidos entre sí. De este modo se podría reflexionar si dicha hostilidad primaria presente en todo hombre es tal. A su vez, tomar la frase completa abre la posibilidad para reflexionar ¿Por qué alguien desconocido, extranjero o ajeno, debe ser pensado en primer lugar como lobo, como alguien peligroso?

En cuanto al mito de Sófocles, también se puede pensar si el accionar de Antígona representa una idiotez (Lacan, 1959-60: 1990). Se puede reflexionar si su determinación en romper la ley de Creonte, que dejaba a su hermano muerto sin enterrar en el plano de la otredad en el exilio, es idiota e inhumana, dado que también es posible pensarla como una decisión tomada en una situación dilemática, en la cual ella es la única que tiene en cuenta la inclusión de la otredad. De modo que se podría cuestionar por qué es tomado como una idiotez tener en cuenta la alteridad. Sí, se pone en juego el lugar propio y amenaza la comodidad, pero la responsabilidad con el otro es anterior a nuestro ser

como sujeto (Levinas, 1999). Es importante reflexionar sobre las fronteras del sujeto y el semejante, que es una problemática que se encuentra siempre presente en el mundo contemporáneo y requiere una constante profundización.

Bibliografía

- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (1997). *Of Hospitality*. California: Stanford University Press, 2000.
- Freud, S. (1930). "El malestar en la cultura". Vol. XXI, (pp. 57-140). En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Esquilo (2006). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Grimal, P. (1951). *Diccionario de mitología Griega y Romana*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Homero (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos.
- Levinas, E. (1974). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1999.
- Lacan, J. (1959-60) *El Seminario: Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Plauto (2006). *Asinaria*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Sófocles (2006). *Tragedias*. Barcelona: Gredos.