

Entre Levinas y Lacan: el deseo*

Guy-Félix Duportail¹

Resumen

El presente artículo se propone una articulación entre fenomenología y psicoanálisis, a partir de un análisis de una obra fundamental de E. Levinas, *Totalidad e infinito* (1961). En dicho análisis se explicitan dos tópicos centrales: el fenómeno del rostro y, especialmente, el deseo. A partir del estudio de este último aspecto se investiga una relación con la noción de objeto *a* de Lacan.

Palabras clave: fenomenología, psicoanálisis, Levinas.

Abstract

Between Levitas and Lacan: the desire

This article proposes a connection between phenomenology and psychoanalysis, from the analysis of a fundamental work of E. Levinas, *Totality and infinite* (1961). In the mentioned analysis there are two central topics: the phenomenon of the face and, specially, the desire. From the study of the latter aspect, a relation with the notion of object *a* of Lacan is investigated.

Keywords: phenomenology, psychoanalysis, Levinas.

Resumo

Entre Levinas e Lacan: desejo

O presente artigo pretende uma articulação entre fenomenologia e psicanálise, a partir de uma análise de um trabalho fundamental de E. Levinas “*Totalidade e infinito*” (1961). Nesta análise explicita-se dois tópicos centrais: o fenômeno do rosto e especialmente o desejo. A partir do estudo deste último aspecto, uma relação com a noção de objeto *a* de Lacan, é investigada.

* Traducción de Agustín Kripper y Luciano Lutereau.

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne. Autor de *Phénoménologie de la Communications* (Paris, Ellipses, 1999); *Intentionnalité et langage* (Rennes, PUR, 1999); *L'a priori littéral, une approche phénoménologique de Lacan* (Paris, Cerf, 2003); *Intentionnalité et Trauma, Levinas et Lacan* (Paris, l'Harmattan, 2005); *Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan* (Grenoble, Millon, 2008). E-mail: dupsf@aol.com

Palabras-chaves: fenomenología, psicanálise, Levinas.

El punto nodal en *Totalidad e infinito*

En su obra principal, *Totalidad e infinito*, Levinas opta por un enfoque económico del cuerpo. Esta elección no es fruto del azar. Cuando Levinas se enfoca en el cuerpo de la necesidad, al principio de la segunda sección, es en el contexto muy preciso de una crítica de Husserl. En efecto, por medio de una inversión completa de perspectiva, Levinas desea salir del dominio de la representación teórica, es decir, del primado de los actos objetivantes sostenido por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y las *Ideas*. Tomémonos un tiempo para comprender esta crítica de Husserl antes de penetrar más en el texto de Levinas y de enfrentarlo con el de Lacan. En efecto, ¿de qué se trata en este debate paralelo con Husserl?

La crítica de Levinas apunta principalmente a lo que él denomina el “teoricismo” de Husserl, el cual, en distintas formas, desde las *Investigaciones Lógicas* hasta las *Ideas*, otorga un lugar eminente en la vida de la conciencia a los actos o vivencias que juegan un rol central en la vida teórica, a saber, los “actos objetivantes” (*objektivierende Akte*). La especificidad de estos actos es permitir “que algo se vuelva nuestro objeto”, como “en las percepciones o en las intuiciones que aprehenden el objeto de una vez y que le apuntan con un único espectro de pensamiento; o incluso en el acto con una única articulación que expresa el sujeto de las aserciones categóricas”. El rol de estos actos llamados “objetivantes” es pues, como su nombre lo indica, asegurar *la relación con el objeto*. Este tipo de acto asegura la unidad del dominio del conocimiento, fundando y justificando el pasaje de la nominación simple al juicio, y orienta a este a la plenificación. Así, se comprende bien que las teorías, en la medida en que necesariamente se relacionan con los objetos a causa de su pretensión de verdad (como dice Husserl, “los actos teóricos son aquellos que son propiamente o explícitamente objetivantes”, §7, *Ideas II*), estén, por así decir, de la denominación al juicio, *tramadas* completamente por actos objetivantes. En cambio, la *universalidad* de los actos objetivantes en la vida de la conciencia es menos evidente.

De hecho, ninguna *cualidad de acto* -el hecho de que el acto sea caracterizado como deseo, demanda, interrogación, aserción, etc., es decir, determinado según su valor tético-, si no se caracteriza en sí misma como “representación”, *puede relacionarse intencionalmente con un objeto* “si no es por medio de un acto objetivante que se combine con ella en la unidad de un acto”. La razón de ello es que, precisamente, el acto objetivante le confiere su “materia”, es decir, todo lo que determina la aprehensión del objeto (que sea tal objeto y no tal otro, y “a título de qué (*als was*) lo aprehende”, en calidad de x o y, su “sentido de aprehensión”, como dice Husserl). Por consiguiente, como el acto intencional no puede existir sin una materia que determine la relación con el objeto, y puesto que la materia no es un “acto completo e independiente” y se encuentra siempre tomada ella misma en un acto de representación objetivante, de ahí se deriva que “cada *Erlebnis* intencional es, o bien un acto objetivante, o bien tiene tal acto como base”. Tal es la “nueva interpretación” de Husserl del principio brentiano, según lo cual “la representación es el fundamento de todos los actos”.

Tomemos el ejemplo del acto de desear. Como todo acto, el deseo tiene una cualidad y una materia. En los términos de las *Investigaciones lógicas*, la materia del deseo es eso mismo que es deseado, el objeto deseado. Ahora bien, el deseo solo puede relacionarse con su objeto fundándose en una “representación” de este: “un objeto o un estado de cosas deseado que no esté representado conjuntamente en y con este deseo, no solamente no existe de hecho, sino que incluso es absolutamente inconcebible” (Husserl, 1901, p. 234). Como no puede haber ninguna representación y/o materia sin un acto objetivante, el rol del acto objetivante será, entonces, fundar el deseo confiriéndole su materia, al modo en que una intención primera funda una intención segunda.

Según Levinas, el primado de la representación es *ipso facto* un primado de la mirada teórico-objetivante, la mirada *del conocimiento*, que, al mismo tiempo, relega indebidamente a un segundo plano las otras miradas sobre el mundo (en primer lugar, naturalmente, la mirada religiosa). Más aún, la mirada “teórica” o “intelectual” sobre el objeto se arroga el privilegio de una prestación de sentido (la *Sinngebung*) que *decide sobre la constitución real del mundo en su conjunto*. El diagnóstico que resulta de ello es inapelable, en reacción contra cierta violencia latente de la representación. Para Levinas, la fenomenología de Husserl habría sucumbido a un *idealismo de la representación*.

La representación, definida como “determinación de lo Otro por lo Mismo”, como anulación del efecto de retorno de lo Otro, significa en el fondo, no volver a hacer presente, sino reducir a la instantaneidad de un pensamiento todo lo que parece independiente de él. La característica esencial de la representación es, pues, la espontaneidad trascendental. Esta es el “genio” mismo de la representación, o sea la posición de un puro presente arrebatado al tiempo, al devenir, a la alteración, en suma, a la *Alteridad*:

“Seguir siendo lo mismo es representarse. La identidad de lo Mismo, inalterada e inalterable en sus relaciones con lo Otro, es ciertamente el yo de la representación” (Levinas, 1961, p. 132).

La crítica de Levinas conserva toda su pertinencia en lo que concierne a *Ideas*, que a pesar de todo constituyen la referencia principal de *Totalidad e infinito*. Si nos atenemos a este solo segmento de la obra de Husserl, la crítica levinasiana no resulta tan chocante. Así, la crítica de los actos objetivantes aparece a la postre como la condición teórica de posibilidad de un acercamiento con el psicoanálisis: *el objeto del deseo ya no es más un objeto intencional*. Por lo tanto, se ha vuelto posible el acercamiento con la teoría psicoanalítica del objeto causa del deseo. Ahora podemos dirigirnos con conocimiento de causa (¡si se lo puede decir!), al texto de *Totalidad e infinito*, en la perspectiva de una confrontación con Lacan.

La elección del punto de partida de la reflexión -el “cuerpo desnudo e indigente”- es pues, como acabamos de ver, una nueva puesta en cuestión del idealismo trascendental,

pues “el cuerpo desnudo e indigente es la inversión misma, irreductible a un pensamiento, por la que la representación se vuelve vida” (Levinas, 1961, p. 134). En esta inversión por la que la representación se vuelve vida, la reducción fenomenológica es reducida o suspendida al mismo tiempo. Levinas lleva a cabo una reducción de la reducción.

En lo que sigue del texto, el cuerpo viviente que invierte aquí la representación es exhibido rápidamente en su forma primitiva como “vivir de...”. Esta es la estructura radical y primitiva de la intencionalidad, que corresponde a la inmersión del cuerpo en lo elemental de lo cual goza. El cuerpo vive del aire, de la luz, de la tierra o incluso de una buena sopa:

“La vida es amor a la vida -escribe Levinas-, una relación con contenidos que no son mi ser, pero más caros que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, estos contenidos hacen valiosa mi vida” (Levinas, 1961, p. 115).

Así, con la estructura intencional del “vivir de...”, Levinas parece participar igualmente en el movimiento iniciado por Merleau-Ponty. La intencionalidad aquí está hundida en la corporeidad. Pero, como veremos, Levinas prosigue su gesto adoptando una estrategia bien diferente de la de Merleau-Ponty. El cuerpo originario de Levinas es el ejemplo mismo de un ente que tiene su interior en el exterior, de manera excéntrica. El valor de la vida no está en ella misma, sino en una relación con el exterior que la constituye: los elementos de los que vive. Es lo que Levinas denomina “lo elemental”, como la tierra que sostiene nuestro andar, el aire nuestra respiración, la luz nuestra visión; por lo tanto, lo elemental no se da como una cosa de la que uno podría apropiarse. Nadie posee la tierra, la luz, el aire o la ciudad en la que vive. Lo elemental es pues, esencialmente, lo que no se puede poseer. Positivamente, podría decirse de lo elemental que es lo que envuelve sin poder ser envuelto él mismo. No tiene propiamente una cara, no se lo puede rodear, ni explorar sus horizontes internos o externos. Por consiguiente, siempre se está en lo elemental, sumergido dentro de él. La exterioridad con la cual se relaciona el “vivir de...” se experimenta entonces como un medio tranquilizador, como “la tierra que me sostiene sin que me inquiete por saber qué la sostiene” (Levinas, 1961, p. 145).

El cuerpo levinasiano, lejos de ser una unidad de resistencia a la adversidad o un elemento de un quiasma reversible como en Merleau-Ponty, aparece como un ser fuera de sí mismo, un ser que no existe más que en dependencia con las riquezas del mundo de las que se nutre y que lo sostienen. Además, la maravilla del “vivir de...” es hacer posible la independencia del sujeto viviente. La independencia en cuestión es individuación de la sensibilidad, es separación de una parte de la totalidad del ser. La vida que goza de la vida es la vida que goza de sí misma; ella engendra así el ego:

“Uno se vuelve sujeto del ser, no asumiendo el ser, sino gozando de la felicidad, por medio de la interiorización del goce, que es también una exaltación, un “por encima” del ser” (Levinas, 1961, p. 124).

Así, el ego se enraíza en la satisfacción de la necesidad. El ego aquí aparece como el hogar del enroscamiento de la satisfacción sobre sí misma que termina por producir una interioridad primera. La intencionalidad del “vivir de...” es, pues, auto-referencial. Al dirigirse hacia la Alteridad del elemento, en verdad no hace más que dirigirse hacia sí misma, siguiendo un movimiento espiralado en el seno de los elementos:

“El yo es la contracción misma del sentimiento, el polo de una espiral cuyo goce dibuja el enroscamiento y la involución: el hogar de la curva forma parte de la curva. Es precisamente como ‘enroscamiento’, como movimiento hacia sí mismo, que se juega el goce” (Levinas, 1961, p. 123).

No obstante, si el “vivir de...” se curvara totalmente en el enroscamiento de una espiral, la relación con la exterioridad se vería amenazada, y el “vivir de...” renunciaría a su carácter de ex-stasis intencional. El mantenimiento de una apertura es, pues, tan necesario a la vida sensible como la involución hacia sí misma concomitante a la plenificación del cuerpo en el goce (el cual, para Levinas, es satisfacción plena en este estado, a diferencia de Lacan). Por ende, la interioridad debe estar a la vez separada del mundo y abierta a la Alteridad. De hecho, lo que Levinas denomina la “Casa” o la “morada” es la solución a esta ecuación delicada.

La Casa (generalmente con mayúscula en Levinas) es el nombre concreto dado a este dispositivo que permite estar en lo de uno² en la exterioridad de los elementos. La Casa permite la apertura, la acogida del otro, así como el cierre al mundo. La fenomenología del cuerpo de Levinas no es una filosofía de la exterioridad pura: no es subjetiva. Incluso en los aspectos más traumáticos de la apertura al Otro, siempre habrá una tentativa de respuesta a través de la cual se instituirá el sujeto, incluso si puede parecer problemática. Lo confirma en *Totalidad e infinito* el hecho de que pasemos del Yo a lo de Uno, a la Casa abierta a la alteridad.

No obstante, para llegar a ese espacio a la vez abierto y cerrado que es la Casa, debemos volver a pasar por el lugar del que venimos, es decir, por la lógica interna del goce. Levinas comprende que “es preciso que, en la interioridad misma que ahonda el goce, se produzca una heteronomía que incite a otro destino que esta complacencia animal”; es preciso que, en el descenso involutivo del goce hacia el ego, “se produzca un choque que, sin invertir el movimiento de interiorización, sin romper la trama de la sustancia interior, proporcione la ocasión de reanudar la relación con la realidad” (Levinas, 1961, p. 159).

En el corazón mismo de la dependencia que tiene el cuerpo respecto de lo elemental, el “choque” del que habla Levinas no deja de producirse. Este choque no es otro que la preocupación por el mañana, donde “reluce el fenómeno original del porvenir

² [En francés, *être chez soi*. Puede traducirse por “estar en (su) casa”, en el sentido impersonal de “estar en la casa de uno mismo”. En este párrafo, hemos optado por realizar cierto forzamiento traduciendo la expresión por “estar en lo de uno”, para conservar este elemento del “uno mismo” (*soi*) que reaparece más adelante, y para diferenciarla del concepto de Casa (*Maison*). N. de los T.]

esencialmente incierto de la sensibilidad” (Levinas, 1961, p. 160). El futuro incierto también es un dato muy importante de la intencionalidad del “gozar de...”. El jardinero que se deleita con las rosas de su jardín depende del tiempo que hará mañana, así como la voluptuosidad del amante depende del porvenir incierto de los sentimientos su pareja.

Con la nada de goce inscrita como posible en el futuro de la vida de la necesidad, las cuestiones del trabajo, como goce diferido, y de la propiedad, como goce asegurado, se perfilan en el horizonte a título de precauciones contra esas amenazas. Pero antes debe resolverse la cuestión de la significación del porvenir. Es el propio sentido del porvenir el que primero debe advenir al Yo, y esto incluso antes de que encuentre una respuesta pragmática en lo que dibuja “un ribete de nada en torno a la vida interior”, como dice Levinas.

El porvenir tiene el sentido de un aplazamiento, de un plazo en la obtención de la satisfacción. En suma, es una especie de fuera de la esfera de atracción inmediata del elemento que imanta el cuerpo y que presupone una representación, que, a su vez, remite a una forma de recentrado distinta del enroscamiento del goce y que Levinas denomina el “recogimiento” o la “retirada” de los elementos, y que concretiza la “Casa”:

“Para que este porvenir surja en su significación (...) el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones. El recogimiento y la representación se producen concretamente como habitación en una morada o una Casa” (Levinas, 1961, p. 161).

La separación del Yo del resto del mundo no está, pues, completamente acabada con la felicidad del cuerpo. Aún es preciso que exista para la efectuación de este corte cierta distancia entre el Yo y los elementos; que el Yo tenga la capacidad de extraerse del furor y el ruido del mundo en su recogimiento, a fin de *representarse* el mundo como un mundo “exterior”. Ahora bien, la condición de esta representación del mundo como mundo exterior es, justamente, habitar una Casa. Desde entonces, la cuestión se vuelve comprender qué recubren estos términos y expresiones sorprendentemente concretos, como “Casa” y “habitar una Casa”.

Evidentemente, la función de la Casa consiste en constituir un espacio de intimidad. La intimidad es la verdadera interioridad, hecho que ilustra la expresión “tener una casa”. La “casa” [*chez soi*] es la verdad del Yo separado y capaz de representarse el porvenir; es la instancia independiente de los elementos, o incluso la emancipación de la incertidumbre del mañana. En este punto, la originalidad de Levinas consiste en mostrar que la intimidad no es el hecho de un *solus ipse*, sino que se constituye en la relación con el Prójimo como intimidad *con* alguien del que, al mismo tiempo, se está separado.

Ya que, incluso antes del enfrentamiento con la nada con los rasgos del porvenir, o, más exactamente, para captar la génesis misma del tiempo enraizado en una impresión originaria, debemos deducir un impacto absolutamente primero para la sensibilidad, un impacto que desvía al Yo de su búsqueda de la felicidad. Esta afección no

es una vivencia de displacer ni la dureza de la ley moral, sino, muy por el contrario, la dulzura del encuentro con el Prójimo, “que se revela precisamente -y a causa de su alteridad- en absoluto en un impacto negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura” (Levinas, 1961, p. 161).

De hecho, existe allí una ambigüedad, y probablemente una engañifa, pues quien aparece como el primer otro del sujeto no es el Prójimo como tal, como gran Otro indeterminado, sino el Prójimo como “feminidad”. El primer rostro encontrado es el fenómeno original de la dulzura; o sea, para Levinas, es un encuentro con el rostro femenino. La primera revelación del Prójimo tiene lugar en la relación con el otro sexo. Es gracias a esta dulzura “del rostro femenino, donde el ser separado puede recogerse y gracias a la cual habita, que, ‘en su morada’, este lleva a cabo la separación” (Levinas, 1961, p. 161).

“La luz del rostro” y, lo que es más, la del rostro de una mujer, es “necesaria para la separación”. En consecuencia, como el rostro es la huella del Infinito, se puede -e incluso se debe- pensar que es la idea de infinito la que, en última instancia, funda la intimidad, la idea de la verdadera “casa” [*chez soi*] concretizada por la Casa. Antes del recogimiento en la soledad, habría una respuesta del Yo a la acogida femenina, que también toma la forma de una llamada. Entonces, la retirada femenina, el pudor, ese “desfallecimiento delicado en el ser”, logra desviar al Yo de su felicidad en el goce egoísta e incita al Deseo. En efecto, lo que queda en la ausencia y permanece sustraído hace nacer el deseo. En otros términos, la dependencia de los elementos nutricios solo se transforma en independencia positiva y separación del mundo por la mediación de una alienación positiva al Otro misterioso del deseo, lo femenino. Es otra voluptuosidad la que viene a disputar el Yo a la Venus vulgar de la necesidad, en su propio terreno, la sensibilidad, y así “el goce extático e inmediato al cual (...) el yo ha podido abandonarse, se posterga y se da un plazo en la casa” (Levinas, 1961, p. 167).

La cuestión de la significación del porvenir encuentra entonces su desenlace: el objetivo del porvenir nos es dado en la *intencionalidad del erotismo*; este es interpretado como deseo de lo inaccesible, de lo siempre por venir, como el impoder de la caricia que no sabe lo que busca. La impresión originaria es el dulce impacto del otro, al experimentar la caricia, como el goce dulce de un porvenir sin contenido. En ese sentido, la dulzura del rostro femenino me revela esencialmente una ausencia: no una nada que se convierte en ser en una ecuación inmediata, sino una retirada del ser. En otras palabras, lo femenino nos revela la diferencia como tal, la diferencia como esencia positiva encarnada en un ser, en este caso una mujer, y, por ende, nos es dada en la dimensión de lo que excede a la ontología y la totalidad:

“El sexo no es una diferencia específica cualquiera. Se sitúa al lado de la división lógica en géneros y especies. (...) La diferencia de los sexos ya no es más la dualidad de dos términos complementarios, ya que dos términos complementarios suponen un todo preexistente. Ahora bien, decir que la dualidad sexual supone un todo es plantear por anticipado el amor como fusión. Lo patético del amor consiste

en una dualidad insalvable de los seres. Es una relación con aquello que se evade para siempre” (Levinas, 1980, p. 78).

La intimidad con alguien aquí consiste en una *relación de deseo* con una ausencia, con un ser esencialmente caracterizado por la evasión. Ahora bien, esta retirada del ser equivale a un exceso de la ontología. La intimidad con el otro sexo es al mismo tiempo una apertura al Infinito³, en la medida en que el deseo del rostro femenino es *ipso facto* deseo del Infinito, deseo metafísico del más allá del ser por excelencia: “la acogida del rostro, de entrada pacífica, ya que responde al Deseo inextinguible del Infinito (...) -se produce, de una forma original, en la dulzura del rostro femenino” (Levinas, 1961, p. 166).

Así, Levinas nos invita a pensar la separación del Yo bajo la condición de una falta inaccesible y misteriosa ubicada en su centro. Del mismo modo que el Dios de San Agustín le es dado a Agustín como “interior íntimo meo”, la retirada femenina es un *vide interne*, el sentimiento de “en casa” [*chez soi*]. Se trata, como lo hemos presagiado más arriba, de la idea del Infinito cuyo rostro es la huella que, en última instancia, funda la intimidad. Gracias a la divina feminidad que manifiesta como dulzura el Infinito, la Casa de Levinas puede advenir como esas *altas esferas* del Deseo con D mayúscula. Un Deseo que solo se nutre de sus propias hambres no es por lo demás una vivencia intencional, pues contraviene a la gramática husserliana de la mención signitiva y su plenificación. Por consiguiente, la idea de una intencionalidad erótica evocada más arriba debe ser relativizada en cuanto a su denominación. Incluso si el vocabulario levinasiano sigue siendo ambiguo a causa de sus relaciones originales con la fenomenología, es como potencia de afección siempre capaz de responder a la ausencia que debe ilustrarse el Deseo del Infinito. La interacción relacional y asimétrica ha sustituido a la famosa trascendencia en la immanencia de la intencionalidad objetivante. Este es, por lo demás, el sentido obvio de su insistencia en la *relación* con el prójimo que extrae de Martin Buber⁴. La relación buberiana es jugada contra la intencionalidad husserliana. Pero, más aún, la causalidad metonímica del Deseo va acompañada de una topología. El movimiento de la temporalización afectiva del tiempo por parte del Deseo no se despliega fuera del espacio. El Deseo inextinguible es un Deseo ubicado y ubicable en un espacio determinado: la Casa, como lugar de acogida del Infinito actual.

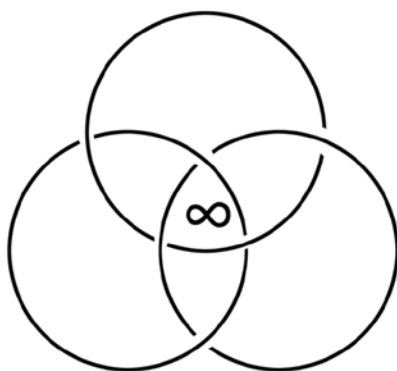
Detengámonos en la topología de la Casa consustancial al Deseo de Infinito. La Casa es el lugar de emergencia del Deseo que pone fin al imperio del goce (en el sentido trivial sobre el cual volveremos) en el cuerpo de la necesidad. El Deseo de lo que se evade en el porvenir y más allá de la totalidad ontológica es aquí, efectivamente, una *separación* en acto que *une*, en la alteridad del futuro, lo masculino y lo femenino.

³ Entre el Otro sexo y el Infinito existe, no obstante, una distancia análoga a la que hay entre el “usted” y el “tú”. La feminidad endulza, en cierto modo, la relación con el Infinito (Levinas, 1961, p. 166).

⁴ Más cercano a nosotros, Francis Jacques (1983) retoma la misma estrategia de oposición a la fenomenología partiendo del principio “*primum relationis*”. En esta filosofía la referencia a Levinas y Buber es explícita.

Ahora bien, este espacio-tiempo que articula al hombre, el mundo y dios como femi- nidad, es lo que esquematiza concretamente la Casa. La Casa es un espacio a la vez de protección y de reserva, y también es un lugar de apertura y de acogida. Aparece como un corte que vincula, muy exactamente al modo de un nudo borromeo. De hecho, casa y nudo son dos nombres diferentes para una misma función topológica de *separación vinculante*. La casa es este “entre” a la vez cerrado y abierto que establece un vínculo entre el hombre y su dios separando el cuerpo del mundo.

En los términos de nuestra exposición topológica, está perfectamente justificado decir pues, como hemos hecho para comenzar, que la Casa de *Totalidad e infinito* cumple la función de nudo borromeo. Coloca el Infinito en la misma situación que el objeto *a* en Lacan, de modo que Levinas instituye el Infinito como un *punto verdade- ro*. Ahora bien, es precisamente esta característica, manifiesta en la retirada de la femi- nidad, la que permite incluir, *via* la susodicha femi nidad, el Infinito divino en lo finito humano. Así, el dispositivo levinasiano logra hacer *lindar* el Infinito *como punto* con los otros puntos del nudo a través de la constitución de un conjunto habitable por el cuerpo, el espacio del Deseo. La Casa de *Totalidad e infinito* es un nudo espacial que ciñe el Infinito en posición de punto. *A parte subjecti*, este nudo es vivido como inti- midad del Sí mismo cohabitante con el Otro femenino. El genio filosófico de Levinas es anudar, gracias a la topología de la Casa, el Infinito a lo finito:



La idea del nudo que ciñe el Infinito se impone a partir del propio texto de Levinas. Este último pensaba, por ende, haber producido para los hombres y las mujeres un *sinthome universal*, a saber, una casa para todos, denominada la ética del otro hombre. En este sentido, Jacques Derrida tenía toda la razón cuando, luego del fallecimiento de Levinas, habló de *Totalidad e infinito* como de un gran libro sobre la hospitalidad. Esta es una de las razones, a nuestro parecer, del éxito de Levinas por fuera del círculo de especialistas. Levinas ofrece al público en general un reparo ético en la confusión de los tiempos, un “*saint Home*”⁵.

⁵ [Expresión que literalmente quiere decir “santo hombre”. De sus múltiples posibilidades de comprensión, nos limitamos a señalar la de “santo” y “hogar” en inglés, en un sentido cercano al del presente desarrollo. Cf. Lacan, J. (2006). Clase 1 del 18/11/1975 de *El Seminario: Libro XXIII. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós. N. de los T.]

El Infinito del rostro como velamiento del objeto a

Hemos obtenido ahora la localización de un punto nodal en *Totalidad e infinito*. Pero la idea de una coincidencia entre el Infinito y el objeto *a* ahora puede y debe cobrar otra significación. En efecto, puesto en el lugar del objeto *a*, podría ser que el Infinito recubra este objeto en el sentido de un desconocimiento y de una dialéctica de la ilusión. La progresión de *Totalidad e infinito* presenta índices más bien inquietantes en este aspecto. Si, como hemos observado, la crítica de la representación de los actos objetivantes reconduce a la corporeidad, es igual de cierto que el cuerpo del goce, en un segundo tiempo, se encuentra *suprimido* por el Deseo puro. La abstracción lógico-trascendental, destituida por la deformatización, se encuentra restablecida incluso con más fuerza⁶. Al final, el movimiento general de la “deducción” es el de una desencarnación, pues “la conciencia no cae en un cuerpo -no se encarna; es una desencarnación, o, más exactamente, un aplazamiento de la corporeidad del cuerpo” (Levinas, 1961, p. 179).

Incluso el encuentro con el otro sexo -la diferencia misma- no es encarnado, sino que es presentado como una *separación ad infinitum*, donde el sujeto deseante sufre indefinidamente la separación y la in-satisfacción. Levinas aquí explota al máximo el poder de enlace del corte:

“Como si, en la vibración del existir separado, se produjese esencialmente un nudo (...) lo cual ubica el ser separado entre dos vacíos, en el “alguna parte” donde se coloca como separado” (Levinas, 1961, p. 176).

El otro y yo somos vaciados de nuestro goce corporal, y solo subsiste la pura presencia de la falta, la ausencia metonímica del otro cuya carne se ha volatilizado en otra parte:

“Para que el desinterés sea posible en el Deseo del Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no sean una absorción en la inmanencia que así retorne, es preciso que lo Deseable permanezca separado del Deseo” (Levinas, 1992: 113).

La insistencia del Deseo del Infinito aparece desde entonces como un verdadero *goce de la castración*. Este goce que, por supuesto, Levinas no nombra como tal, pero que sin embargo está allí efectivamente, se revela aún en el hecho de que mi carne sea herida por la llamada del otro. En efecto, el sentido instituye una comunicación disimétrica en la cual la significación coincide con la sustitución de un sujeto por otro. Ahora bien, escribe Levinas, “la significación -el-uno-para-el-otro- solo tiene sentido entre seres de carne y hueso” (Levinas, 1990: 116), y “la pasividad de la herida -la ‘hemorragia’ del para-el-otro- es la arrancadura del bocado de dolor a la boca que saborea en pleno goce” (Levinas, 1990: 119). La herida es el precio a pagar por la emergencia

⁶ Raphaël Lellouche (2006) lo ha subrayado con una clarividencia magistral: “Levinas trabaja con dos grandes procedimientos metódicos: la deformatización de los conceptos teóricos, y el énfasis en su retórica moral”.

de la significación. El abandono del deleite del trozo de dolor es el abandono del goce del cuerpo, pero en absoluto de todos los deleites. En efecto, solo existen goces corporales. En cambio, el goce privilegiado por Levinas es el goce fálico, es decir, el goce *fuera del cuerpo*, el goce tomado en la significación y que presupone la castración.

Las consecuencias de ese gesto no son triviales, ya que la feminidad, que hace un instante creímos ubicar en el centro de la afección de Dios, no puede ser más que la pariente pobre de este dispositivo fálico. Ciertamente, la feminidad es mencionada *in absentia*, pero inmediatamente es tachada en su espesura corporal por la ficción del erotismo puro y la santidad del Deseo. La feminidad solo está presente en la forma paradójica de la *defectuosidad* fenomenal. Su corporeidad no responde a ninguna forma de manifestación sensible o sensual. Al mismo tiempo, la ética del otro hombre se encuentra fenomenológicamente debilitada en su pretensión de universalidad concreta y se expone al rechazo de la otra mitad del cielo de los goces: la mitad femenina, *no toda* en el goce fálico. Podría ser que la Casa del Deseo puro sea, en efecto, la alianza del hombre y de Dios, y que los sujetos identificados y encarnados mujeres se sientan excluidos al mismo tiempo. Por último, el corte de los cortes reside en la exclusión del rostro de la fenomenalidad: el rostro *no se ve*. Levinas considera más bien el rostro como “una palabra original”, el Verbo de Dios que me interpela y me obliga a tomar una responsabilidad ética para con el prójimo. El rostro del otro es *espiritualizado* inmediatamente por el lenguaje separado del cuerpo de las pulsiones. Persecución, herida, exclusión: a pesar de todo, ¡eso comete muchos pecados contra el cuerpo! El Infinito tiene por destino extraerse violentamente del cuerpo visible y confundirse con la rectitud del sentido invisible.

Por lo tanto, lo que se ha ganado topológicamente con respecto a M. Merleau-Ponty y M. Henry -un nudo que procede de la castración (separación) y que se presenta como un *tópos* para el Deseo: la Casa- finalmente no nos da ningún beneficio para elaborar una filosofía de la carne no separada del cuerpo. El cuerpo de carne es más bien humillado por una sobrevalorización del corte. La carne espiritualizada -el rostro- está fuera del cuerpo. Ahora bien, la castración es demasiado magnificada como para no despertar nuestras sospechas.

Si cambiamos de ángulo nuestra mirada sobre el posicionamiento del Infinito en el centro del nudo borromeo, el recubrimiento del objeto *a* por el Infinito aparece en su dimensión de sentido imaginario que recubre la Alteridad. Es precisamente lo que manifiesta el “rostro” que presenta el Otro divino con los rasgos de la ausencia que se ahueca en el deseo. La alteridad es velada por el rostro manifiestamente, ya que nada nos garantiza que el Otro de la relación asimétrica no sea en verdad el Otro de la angustia, el dios engañador cartesiano o el Otro celoso que exige sacrificios. Pareciera como si la conminación a gozar de la castración en un deseo sin fin fuese asumida para ahorrar a los hombres la vista de la sola castración que los enfadaría verdaderamente y que no sabrían soportar, a saber, la castración del Otro, como Otro barrado. En esta perspectiva, en el diagrama del nudo borromeo, el Infinito levinasiano disimularía el área del “verdadero agujero”, de la falla del Otro, allí

donde todas las engañosas y todas las máscaras son imantadas y vienen a arrimarse, incluyendo el rostro. Pero, ¿por qué debería el rostro enmascarar en este punto la falla del Otro?

En un segundo plano a *Totalidad e infinito* y la obra completa de Levinas, al igual que la de Blanchot, Adorno, Benjamin, Jabès y muchos otros, está la historia del siglo XX, la historia del hundimiento de la sustancia ética de Alemania y de toda Europa. El verdadero agujero en el Otro es aquí, en nuestra opinión, el desmoronamiento de lo simbólico en su efectividad histórica y cultural, como el espíritu objetivo en el sentido del joven Hegel. Velar al Otro barrado siguiendo la vía del Deseo puro podría interpretarse entonces como una respuesta a la catástrofe en la cultura que fue lo real de los campos. La función sintomática del rostro levinasiano sería entonces velar la impotencia del Otro divino.

Bibliografía

Husserl, E. (1993). *Recherches Logiques* (T. II). Paris: Puf (Trabajo original publicado 1901).

Jacques, F. 1983. *Différence et subjectivité*. Paris: Aubier (Trabajo original publicado 1983).

Lellouche, R. (2006). *Difficile Levinas, Peut-on ne pas être levinassien?* Paris: L'Éclat.

Levinas, E. (1990). *Totalité et infini*. Paris: Le Livre de Poche. Coll. Biblio-essais (Trabajo original publicado 1961).

Levinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France (Trabajo original publicado 1980).

Levinas, E. (1990). *Autrement qu'Être, ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche. Coll. Biblio-essais.

Levinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: Vrin (Trabajo original publicado 1992).

Artículo recibido: 9/06/2011

Aceptado para su publicación: 28/09/2011