

Entre Lacan y Levinas: el sujeto

Luciano Lutereau¹

Resumen

Luego de este análisis comparativo de los modos de constitución del sujeto en la filosofía de Levinas y el psicoanálisis de Lacan, en el presente trabajo se demuestran las siguientes tesis: a) por un lado, a pesar de la cercanía temática entre ambos pensadores, las teorías del sujeto que subtienden sus proyectos de pensamiento van en direcciones divergentes; b) por otro lado, a pesar de la divergencia, ambos autores convergen en proponer una constitución del sujeto que no es constituyente, y que requiere del Otro para alcanzar su estatuto.

Palabras clave: Levinas, Lacan, teoría del sujeto.

Abstract

Between Lacan and Levinas: the subject

After this comparative analysis of the ways of constitution of the subject in Levinas's philosophy and Lacan's psychoanalysis, in the present work the following theses are demonstrated: a) in spite of the thematic nearness between both thinkers, the theories of the subject on their projects of thought goes in divergent directions; b) on the other hand, in spite of the difference, both authors converge in proposing a constitution of the subject that is not constituent, and that needs of Other one to reach their statute.

Keywords: Levinas, Lacan, theories of the subject.

Resumo

Entre Lacan e Levinas: o sujeito

Depois desta análise comparativa dos modos de constituição do sujeito na filosofia de Levinas e a psicanálise de Lacan, no presente trabalho, das teses seguintes são demonstradas: a) de um lado, apesar da proximidade temática entre ambos pensadores, as teorias do sujeito que subtemem seus projetos de pensamento entram em endereços divergentes; b) por outro lado, apesar da divergência, ambos autores convergem

¹ Jefe de trabajos prácticos de la cátedra I de "Psicología Fenomenológica y Existencial". Profesor adjunto UCES. Autor de *Lacan y el barroco. Hacia una estética de la mirada* (Buenos Aires, Grama, 2009). Autor y compilador de *Lecturas de psicoanálisis y filosofía* (Buenos Aires, IROJO, 2010) y *Estudios de fenomenología y psicoanálisis* (Buenos Aires, JVE, 2010). E-mail: lucianolutereau@hotmail.com

propondo a constituição do sujeito que não é constituinte, e que requer do Outro alcançar o seu estatuto.

Palavras chaves: Levinas, Lacan, teorias do sujeito.

El encuentro fallido

Podría suponerse que ningún autor de la tradición fenomenológica se encuentra más próximo del psicoanálisis de Jacques Lacan que E. Levinas. El particular estilo de este último -caracterizado, según Ricoeur, “por un tono que cabe llamar declaratorio, por no decir kerigmático, sostenido por un uso insistente por no decir obsesivo, el tropo de la hipérbole” (Ricoeur, 1991, p. 18)- podría ser asimilado al estilo fragmentario y alusivo utilizado por Lacan; y la presencia de determinados tópicos o palabras clave -enunciado/enunciación, goce, Otro, trauma, semejante, etc. (Cf. Fryer, 2004)- podría inducir a considerar que ambos autores se constituyeron como interlocutores privilegiados.

No obstante, es notable destacar que en la obra de los dos autores no existe referencia explícita al otro, a pesar de haber sido coetáneos. Ni en la reconstrucción biográfica de ambos se revela lo que implícitamente pudiera estar expuesto en las obras publicadas. Tampoco podría titularse la relación de Levinas con Lacan (y viceversa) con un motivo de M. Blanchot, quien sí fue un autor cercano de la filosofía levinasiana, como una “imposible amistad” (López Gil/Bonvecchi, 2004). Quizás sí podría resumirse el vínculo entre ambos pensadores con el título del reciente libro editado por Sara Harasym, *El encuentro fallido* (Harasym, 1998).

Desde la perspectiva lacaniana, el “encuentro” (*Tyché*) denota un modo de determinación azarosa, caracterizada por la contingencia -que Aristóteles creía privativa de los seres capaces de elección-, mientras que “fallido” podría ser el predicado capital del acto, en la medida en que este siempre desilusiona la intencionalidad o el propósito del ser hablante. Es con este método de lectura que Guy-Félix Duportail, en su artículo “Levinas y la topología lacaniana del deseo” (2011), que retoma el trabajo de uno de sus libros sobre fenomenología y psicoanálisis -*Intentionnalité et Trauma* (2005)- apronta la relación entre Lacan y Levinas. Antes que encontrar convergencias preestablecidas entre ambos pensadores, el intento que los aúna -de avanzar en la formalización de esa instancia no intencional de la subjetividad, más allá de los actos objetivantes que constituyen el núcleo de la fenomenología clásica husserliana, y que puede ser el lecho del deseo y de la constitución subjetiva con/en el Otro- podría ser el motivo de una “corrección mutua” (expresión que Duportail suele utilizar para referirse a la relación entre Lacan y otro fenomenólogo, M. Merleau-Ponty, Cf. Duportail, 2011, p. 90).

Por lo tanto, antes de propugnar una exploración de las semejanzas temáticas entre ambos autores, es preciso reconstruir el basamento de sus respectivos pensamientos: la concepción del sujeto que los subtiende, y el propósito que ocasiona la puesta en marcha del pensar, que, en ambos casos, coincide inicialmente con el rechazo de toda posición metafísica.

El sujeto y el Otro

La filosofía de Levinas tiene su inicio, en sentido estricto, en la confrontación de la tradición fenomenológica: poniendo en cuestión la correlación intencional husserliana -que, en sentido amplio, reduce al prójimo a un objeto (o un yo desdoblado)- avanza también *más allá del ser* y la ontología fundamental heideggeriana. Podría advertirse que este mismo propósito es el que se encuentra en el psicoanálisis cuando en el *Seminario 10* Lacan afirma que “Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido” (Lacan, 1962-63, p. 114). Respecto de Heidegger, el psicoanálisis no es menos exigente -a pesar de la influencia que pueda atribuirsele (Cf. López, 2011)- y, así, podrían tenerse presente las primeras cuatro clases del *Seminario II*, donde Lacan crítica severamente cualquier intención metafísica con que se pueda pretender gravar su teoría.

Si bien las dos obras fundamentales del pensamiento de Levinas son *Totalidad e infinito* (1971) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978), en este artículo nos detendremos en el comentario de unas conferencias precedentes, pronunciadas en 1946-47 y publicadas con el título *El tiempo y el Otro* -en la edición francesa *otro* está en minúscula- en 1979 (luego de una aparición previa en 1948). La detención en esta obra radica en que por su extensión abreviada permite un comentario pormenorizado, como el que aquí intentaremos, y en que resume suficientes de los tópicos elaborados con mayor dedicación en las obras fundamentales. Levinas mismo sostiene esta posición cuando afirma que estas conferencias son “el nacimiento y la primera formulación” de su filosofía” (Levinas, 1948, p. 68).

La tesis principal de *El tiempo y el Otro* radica en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad -ni como el horizonte ontológico del ser del ente- sino como una relación con lo absolutamente otro, que es inasimilable. Se presenta, entonces, a través de la temporalidad, un precedente de la idea de Infinito, tal como fuera expuesta en la obra posterior sobre el tema. Se encuentra también en esta formulación la antesala de los tópicos relativos a la responsabilidad y la proximidad, retomadas en *De otro modo que ser...* En resumidas cuentas, el propósito de *El tiempo y el Otro* es ensayar una “fenomenología de la alteridad y de su trascendencia” (Levinas, 1948, p. 74). Es interesante notar que la alteridad trascendente, en este ensayo, es pensada a través de la diferencia sexual (siendo el Otro por excelencia el “Otro sexo”, la feminidad), aspecto propicio para intentar una aproximación con el psicoanálisis lacaniano (y, por ejemplo, las fórmulas de la sexuación en el *Seminario 20*). No obstante, ¿es del mismo Otro que hablan la fenomenología levinasiana y el psicoanálisis de Lacan?

El alcance de la reducción fenomenológica -tal como era pensada por Husserl- consistía en advertir el carácter fenoménico del mundo y del objeto como correlato intencional de la conciencia. Frente a esta posición, Levinas es un enfático defensor del “enigma” (próximo del “misterio” de G. Marcel), modo de manifestación reticente a manifestarse, no objetivante y no intencional. Su presencia por excelencia se da en el Rostro del Otro, epifanía que descubre un nivel capital de la existencia subjetiva. El Otro no es el doble, ni el correlato contemporáneo en la relación Yo-Tú (como,

por ejemplo, proponía M. Buber); por eso, esta aparición enigmática remite también a un pasado irrecuperable, que no puede ser actualizado porque nunca fue presente. El sujeto se encuentra habitado por una alteridad radical. De este modo, el sujeto “no remite a un sujeto aislado y solitario” (Levinas, 1948, 77), sino que la relación con el Otro deslíe cualquier pretensión de individualidad. Con el propósito de esclarecer este aspecto Levinas se dedica a un análisis de la soledad.

Si bien Heidegger ya se había ocupado de la relación con el otro -a través de su noción de *Mitsein* (ser con)-, Levinas destaca que los análisis de *Ser y tiempo* se refieren, principalmente, a la impersonalidad y al *Dasein* aislado. Asimismo, la relación propuesta por Heidegger considera el modelo de la asociación con un fin concreto. Frente a estos motivos, es preciso buscar un estrato más originario de relación con el Otro. Tomando la soledad como punto de partida, Levinas propone dar cuenta de un esquema que permita entrever su superación. La explicitación de los momentos propios de la soledad tiene como objetivo localizar en el sujeto “una relación que no se reduce al puro y simple retorno a su soledad” (Levinas, 1948, p. 80).

En rigor, el existir rechaza toda relación; se presenta como un hecho *intransitivo*, dado que no es posible vivir la vida del otro, punto en el que la dualidad se desleiría. De este modo, la soledad no denota tanto el aislamiento como la “unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir” (Levinas, 1948, 82). Levinas denomina *hipóstasis* al acontecimiento que vincula al existente a *su* existir. Sin embargo, es preciso notar que este acontecimiento se recorta sobre un trasfondo de existir anónimo -que retoma la noción heideggeriana de *Geworfenheit* (traducida como desamparo, o bien “hecho-de-ser-arrojado-a...”-, que Levinas elabora a partir de la noción de “hay” (*il y a*) en interlocución con Blanchot. Al sujeto precede algo que no es sujeto, el murmullo impersonal del silencio, un vacío anónimo, “irremisible existir puro” (Levinas, 1948, p. 84). Esta afirmación del existir en su propia aniquilación se caracteriza por la ausencia de todo *sí mismo*. Podría dársele a este *hay* el nombre de *eternidad*, pero solo como un modo de destacar que el sujeto, en su finitud, tiene un comienzo. Asimismo, el *hay* no debería ser caracterizado como una forma de negatividad, sino como un ser pleno, “ser sin nada, que no deja aberturas, que no permite escapar” (Levinas, 1948, p. 87).

La aparición del existente, la realización de la hipóstasis, como constitución del sujeto, implica la acción de una forma de identidad, dado que “debido a su identificación, el existente está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad” (Levinas, 1948, p. 89). Ahora bien, la aparición del sujeto instituye el presente, figura temporal que no cabe reducir al esquema lineal cronológico ni a la duración; el sujeto se constituye como *evanescencia*, porque el presente se afina en el límite del existir y el existente.

De acuerdo con la hipóstasis, la soledad no es un hecho desesperado, o un modo de privación, sino constitución y afirmación, de dominio del sujeto sobre el existir, y ocupación de *sí*. Esta manera de estar ocupado de *sí mismo* es lo que Levinas llama “materialidad del sujeto” (Levinas, 1948, p. 93). Esta materialidad implica el hecho de

que la liberación respecto del existir propia del presente es, al mismo tiempo, un encadenamiento, un retorno sobre *sí*. “El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de *sí*” (Levinas, 1948, p. 93). Es notorio, en función del esquema lacaniano de constitución del sujeto -que será comentado posteriormente- que Levinas recurra a una dialéctica de la alienación y la separación; para el caso, es también importante destacar que la alienación, en este caso, constituye en un repliegue sobre *sí*, lo que podría llamarse una constitución narcisista.

No obstante, la materialidad del sujeto es una instancia que debe ser trascendida a partir del mundo. En la existencia cotidiana, se produce un intervalo entre el yo y el *sí mismo*, el sujeto idéntico no retorna a *sí* inmediatamente. Es interesante notar que, en este punto, la presentación que realiza Levinas del mundo cotidiano cuestiona el carácter utilitario con que Heidegger describió la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo en *Ser y tiempo*. En lugar del útil, Levinas privilegiará la participación del alimento, introduciéndose aquí su reflexión acerca del goce (*jouissance*) -un término fundamental en el psicoanálisis lacaniano- que luego encontraría un desarrollo ampliado en *De otro modo que ser...* La relación con el objeto que se establece en el goce es, al mismo tiempo, la de una absorción y un distanciamiento. Lo significativo es que en el goce el sujeto se separa de *sí* mismo y, en este sentido, el goce es *luz*. Pero también el goce implica un saber, relativo a la incorporación; y, en este sentido, el goce es *conocimiento*.

Para Levinas, el goce no puede ser considerado en términos de pérdida y/o beneficio, lo que es decir que se trataría de un modo de ser que pudiera aprehendido cuantitativamente. Asimismo, en ese terreno lindero, entre lo interior y lo exterior, la trascendencia del goce no basta para la liberación del yo. Su trascendencia condesciendo a la inmanencia, lo iluminado no es más que una proyección que sale del *sí mismo*. Por lo tanto, el *conocimiento* no supera la soledad, dado que no puede proveer un interlocutor. Respecto del goce, el útil tiene una función derivada, y declina en el trabajo y el sufrimiento. La soledad, entonces, no se vincularía tanto con la angustia ante la muerte como con el dolor y la imposibilidad de alejar de *sí* el padecer. Esta imposibilidad de distanciamiento que caracteriza al sufrir, en su relación con el goce, tiene un límite en la incógnita que representa la muerte. La muerte no puede ocurrir en la *luz*; entonces, implica el caso de una relación del sujeto con algo que no proviene de *sí mismo*.

En el sufrimiento se anuncia la muerte como testimonio de una pasividad irreducible. Esta pasividad no es el correlato del saber que, por mediación de la *luz*, condescendía al distanciamiento y la incorporación del objeto -modo levinasiano de presentar la correlación intencional husserliana a partir del goce-. A su vez, la incógnita de la muerte -a diferencia del *ser para la muerte* heideggeriano- denota, en su pasividad, el encuentro con un imposible, “el sujeto parece haber llegado con ella al límite de lo posible” (Levinas, 1948, p. 112).

La proximidad de la muerte indica la presencia algo absolutamente otro, “algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante

el goce” (Levinas, 1948, p. 116). Esta última noción, como ya fuera entrevisto, implicaba la posibilidad de recuperación de la alteridad en una forma de mismidad. La relación con la muerte, en cambio, está hecha de una alteridad irrecusable. De este modo, la muerte no confirma la soledad -como sí lo hacía el goce-, sino que la trasciende. Lo mismo podría decirse el porvenir, que no debe ser confundido con la expectativa y la anticipación propia del presente. El porvenir, al igual que la muerte, determina un momento de exterioridad que rompe con la soledad. Este modelo de una presencia exterior es el que, a su vez, Levinas utiliza para dar cuenta de la relación intersubjetiva, dado que la situación cara a cara es la realización misma del tiempo. Es en la relación intersubjetiva que el porvenir puede entrar en relación con el presente y constituir la temporalidad -que, por lo tanto, no es ni la duración bergsoniana ni el tiempo extático heideggeriano-.

Esta relación con la exterioridad obliga a una “definición del sujeto que resida en su pasividad” (Levinas, 1948, p. 125). El sujeto, en la separación de *sí* que implica la relación con la alteridad, pierde toda condición constituyente, y se demuestra y expone como un efecto de esta apertura.

La constitución lacaniana del sujeto

En el *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1963-64), Lacan presenta un esquema articulado de constitución del sujeto. Lo que debe llamar la atención, entonces, es que el sujeto del psicoanálisis no es constituyente, sino constituido. Antes que una instancia agente, el sujeto es un efecto del lenguaje sobre el viviente. El sujeto es aquello que el ser hablante testimonia en su división en el síntoma.

El esquema propuesto por Lacan en este seminario -formalizado de modo estricto en el escrito “Posición del inconsciente” (1964)- se resume en dos operaciones: *alienación* y *separación*. Un primer detalle significativo es que para Lacan el punto de partida se encuentra en el Otro, mientras que para Levinas el descubrimiento de la radicalidad de la alteridad implicaba un pasaje previo por la *hipóstasis*.

En el *Seminario*, Lacan expresa el contenido de la *alienación* en estos términos: “El sujeto, *in initio*, empieza en el lugar del Otro, en tanto es el lugar donde surge el primer significativo” (Lacan, 1963-64, p. 206). Esta primera operación denota el efecto de fragmentación que supone el encuentro con un orden simbólico precedente, en el cual no queda al sujeto más que representarse a través de un significativo. No obstante, este efecto implica también la indeterminación del sujeto respecto de su ser. Mientras que para Levinas el *sí* mismo radicaba en una afirmación, que se sobreponía al *hay*, en una suerte de reaseguro narcisista, el sujeto resultante de la alienación es un sujeto indeterminado. En “Posición del inconsciente” se expresa este carácter del modo siguiente: “[...] la enajenación, es cosa del sujeto. En un campo de objetos, no es concebible ninguna relación que engendre la enajenación, sino es la del significativo” (Lacan, 1964, p. 815).

Otro modo de nombrar esta operación es como “aparición del sujeto en lo real” (Lacan, 1964, p. 815). Esta aparición radica en una identificación fija con el significativo,

en una “fijación” que coagula al sujeto. ¿Cómo entender esta referencia a una división que, a su vez, es fijación? El efecto de lenguaje, la inscripción del significante en el ser, vale como la constitución del objeto *a*, signo del goce por excelencia.

Es importante advertir que, nuevamente, podría indicarse -en su presentación formal- cierta convergencia entre Lacan y Levinas: la fijación del sujeto estaría asociada, para ambos, con la producción del objeto de goce. No obstante, una divergencia se destaca cuando se nota, también, que el goce del que habla Levinas no es semejante al mencionado por Lacan. Para este último, el goce tiene menos que ver con una incorporación del narcisismo que con algo ajeno al yo. El yo, en tanto instancia psíquica caracterizada por el desconocimiento (de sus determinaciones inconscientes, de la satisfacción, etc.), no se vincula con la pulsión más que a través del síntoma (o del carácter), pero siempre con algún tipo de “extra-territorialidad” -según la expresión que Freud utilizara en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926)-.

Asimismo, Lacan no detiene la descripción de la alienación en esta primera aproximación esquemática. En un segundo momento describe esta operación a partir de la estructura de un *vel*, esto es, de una coyuntura electiva que se propone una respuesta forzada: en cualquier circunstancia, lo que se elija conllevará una pérdida.

“El vel de la alienación se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuera la elección, su consecuencia sea ni uno ni lo otro” (Lacan, 1963-64, p. 219).

El sujeto no podría haber elegido el ser, porque eso habría implicado su desaparición. Pero la elección del significante y, entonces, del sentido, acarrea una subsistencia cercenada. El efecto fragmentado es la constitución del sujeto, y de un resto condensado en el objeto *a*, cuyo nombre más significativo es el de *afánisis*.

“La alienación consiste en ese vel que condena al sujeto a solo aparecer en esa división que he articulado lo suficiente [...] aparece como afánisis” (Lacan, 1963-64, 218).

Así como Levinas se refería a la *hipóstasis*, el correlato en la subjetivación lacaniana se encuentra en la *afánisis*. Del mismo modo, ambos pensadores tienen en cuenta un trasfondo originario en el ser, del cual el sujeto debe desprenderse. Sin embargo, si para Levinas la *hipóstasis* no implicaba una instancia negativa, para Lacan el encuentro con el Otro es un momento de pérdida irrecuperable.

Según Lacan, “el sujeto traduce una sincronía en esa primera pulsación temporal que es el fading constituyente de su identificación” (Lacan, 1964, p. 815). Este *fading* radica en que el sujeto, al haber caído bajo la barra del significante, no podrá menos que indeterminarse en la cadena metonímica. Si un significante pudo nombrarlo alguna vez, es porque cualquiera podría haberlo hecho; eso equivale a decir ningún significante nombra el ser del sujeto, sino que su condición es de pura *evanescencia*.

No obstante, como ya fuera dicho, esta *evanescencia* no es la misma que Levinas mencionara, porque para este último, la intersección del presente con la eternidad no implicaba una nihilización, sino un gesto positivo. La evanescencia según Lacan, en cambio, puede pensarse de dos maneras: a) entre el ser de goce y el ser de lenguaje del sujeto; b) en este último campo, a partir de la división propia de la cadena significante. De este modo, en la alienación, el sujeto oscila entre fijación y fading.

Puede ahora presentarse la segunda de las operaciones de constitución del sujeto propuestas por Lacan: la separación. Esta segunda operación espejaría la operación de apertura a la alteridad absoluta propuesta por Levinas como forma de superación de la *hipóstasis*. Sin embargo, es preciso notar una diferencia crucial: mientras que para Levinas recién esta superación de la *hipóstasis* conlleva el descubrimiento de un Otro radical, en Lacan la alienación implica desde un comienzo la presencia del Otro. Por lo tanto, la separación es otro modo de relación con el Otro, a través de otra operación de pérdida –elemento negativo que no se encuentra presente en la descripción de Levinas–. La constitución del sujeto, en ambos pensadores, podría ser descrita a través de formas de alienación y separación; sin embargo, cabría notar que, para ambos, las operaciones tienen un sentido inverso: para Levinas, del yo al Otro; para Lacan, del Otro (alienante) al otro (del fantasma), dado que en la separación “el sujeto viene a encontrar en el Deseo del Otro su equivalencia a lo que él es como sujeto del inconsciente” (Lacan, 1964, 821). Cabe detenerse en este último punto.

En la separación, “el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro” (Lacan, 1964, 822). Frente al *fa-ding* de la indeterminación significante, el sujeto ataca la cadena, pone en cuestión al Otro del significante a través de una pérdida en la que encuentra el Deseo del Otro:

Lo que va a colocar allí es su propia carencia bajo la forma que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que, si puede decirse, tiene mano, de la parte de sí mismo que le regresa de su enajenación primera” (Lacan, 1964, p. 823).

En el comentario anterior a propósito de la alienación, se ubicó la constitución del objeto *a* como uno de los efectos de lenguaje que la operación conllevaba. Objeto que falta en la estructura, objeto perdido en la petrificación del significante. Ahora bien, en la operación de separación se trata de que esa pérdida se haga causa de deseo, que el desecho (y des-hecho) que es el sujeto inicialmente en el campo del Otro pueda motivar una falta. De esta forma pueda verse, en el regreso del resto de la alienación primera, el modo en que la separación no hace más que culminar aquella operación, antes que suprimirla.

Luego de este análisis comparativo de los modos de constitución del sujeto en la filosofía de Levinas y el psicoanálisis de Lacan pueden proponerse algunos resultados: a) por un lado, a pesar de la cercanía temática entre ambos pensadores, las teorías del sujeto que subtienden sus proyectos de pensamiento parecieran ir en direcciones divergentes; b) por otro lado, a pesar de la divergencia, ambos autores parecieran converger

en proponer una constitución del sujeto que no es constituyente, y que requiere del Otro para alcanzar su estatuto. Quizás, como en el aforismo heracliteano, haya que reconocer que la fórmula de la relación entre Levinas y Lacan pueda resumirse diciendo que convergen divergiendo y que, al divergir, convergen.

En *El tiempo y el Otro*, Levinas afirmaba:

“Nos situamos en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología” (Levinas, 1948, 91).

Sería una tentación muy grande -y quizás un extravío- sostener que ese “más allá de la fenomenología” es el psicoanálisis, al que Levinas calificaba de “panerotismo”. No obstante, no debería dejar de reconocerse que el psicoanálisis puede ser un Otro privilegiado y prolífico para interrogar el método de investigación de la fenomenología más reciente, como la filosofía de Levinas lo demuestra.

Bibliografía

Duportail, F. (2011). Levinas y la topología lacaniana del deseo. En *Lacan y los fenomenólogos*. Buenos Aires: Letra Viva.

Duportail, F. (2005). *Intentionnalité et Trauma. Levinas et Lacan*. Paris: L'Harmattan.

Fryer, D.R. (2004). *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, New York: Other Press.

Lacan, J. (2007). *El Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós (Trabajo original publicado 1962-63).

Lacan, J. (1987). *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós (Trabajo original publicado 1963-64).

Lacan, J. (2002). Posición del inconsciente. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. (1964).

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós (Trabajo original publicado 1948).

López Gil; Bonvecchi, L. (2004). *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Ricoeur, P. (1999). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos (Trabajo original publicado 1991).

Artículo recibido: 9/06/2011

Aceptado para su publicación: 14/09/2011