



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

FENOMENOLOGÍA DEL EROS EN EMMANUEL LEVINAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARCO ANTONIO CRUZ MARTÍNEZ

DIRECTOR: MTRO. DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

DICIEMBRE 2018

Dedicada a las personas que más quiero. A mis Padres José Arturo y María del Carmen, a mis hermanos Arturo y Jesús y para mis sobrinos Diego, Jesús y Luís.

ÍNDICE

Introducción	1
I. El Mismo y el Otro	7
I.1 Fenomenología Levinasiana	7
I.2 Mismidad y Alteridad	13
I.3 Trascendencia como idea de lo infinito	22
II. El rostro del Otro y Deseo metafísico	32
II.1 El rostro del Otro	32
II.2 Deseo metafísico	43
III. Fenomenología del Eros	54
III.1 Feminidad	54
III.2 Eros	62
III.3 La caricia	79
Conclusión	89
Bibliografía	94

Introducción

¿Se puede hablar de una fenomenología del eros? A grandes rasgos se puede decir que la fenomenología es una corriente filosófica que surge en el siglo XX, es un método filosófico que tiende regresar a la experiencia originaria en la que se dan las cosas mismas; algunos autores afirman que una vez que se regresa a dicha experiencia originaria el filósofo sólo ve y describe a la cosa misma tal y como se muestra. Cada que se habla del término fenomenología nos viene a la mente los nombres de Edmund Husserl y Martin Heidegger, cada quien a su manera contribuyeron diversas aportaciones a dicha rama de la filosofía. Para el filósofo moravo la fenomenología tenía como principal objetivo aclarar la esencia y el objeto del conocimiento, pretendía resolver el enigma que hay entre el sentido del conocimiento y el objeto de conocimiento.

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza.¹

La fenomenología husserliana tiene como esencia la intencionalidad, en dicho concepto la conciencia se muestra como conciencia de; la conciencia tiende y se dirige hacia algo y desde un modo exterior. El concepto de intencionalidad se compone de noesis y noema; a la primera le corresponde el lado subjetivo del conocer, es la actividad de la conciencia que se dirige hacia un objeto; el noema es el lado objetivo o el contenido captado del fenómeno. Tanto noesis como noema son empleados por Husserl para remitir a la experiencia originaria en la

¹ Agenda de Edmund Husserl que escribió el 25 de septiembre de 1906. HUSSERL, Edmund (2015), *La idea de la fenomenología*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 16.

que el fenómeno se da en sí mismo y poder realizar una crítica de la razón. La fenomenología descriptiva que pertenece al Husserl de juventud aspiraba a captar, esclarecer y describir las estructuras del conocimiento; se trata de una fenomenología que no toma postura alguna con respecto al fenómeno intuido, no se afirma ni se niega aquello que se muestra, sólo se describe.

Un procedimiento característico de la fenomenología husserliana consiste en otorgarle a la sensibilidad un lugar primordial en la intencionalidad, los sentidos adquieren sentido y son el medio por el cual el sujeto puede captar el noema; para Levinas la percepción sensible no sólo proporciona a la construcción científica un punto de partida, también proporciona el lugar que jamás abandonará el objeto inteligible construido². Según el filósofo franco-lituano el objetivo de la fenomenología husserliana fue poner a la conciencia en contacto con el mundo. Levinas retomará estos elementos de la filosofía husserliana y llegará a la conclusión de que la conciencia, Mismo, no puede constituir al Otro; el concepto de alteridad y de Otro no son objetos de representación, desbordan y sobrepasan la conciencia de aquel sujeto que los capta.

En la fenomenología levinasiana se puede observar una reinterpretación de la intencionalidad husserliana a través del concepto vivir de, “a lo que la existencia humana está ya previamente dirigida es al gozo de su entorno”;³ antes de la representación se vive de, los entes empíricos y los Otros no son objetos de representación sino fenómenos de gozo que se ofrecen a la morada y a la economía del Mismo. La relación que el Mismo mantiene con

² Cf. LEVINAS, LEVINAS, Emmanuel (1967), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Editorial Síntesis, p. 179.

³ ALONSO, Diego (2017), “Vivir de... Intencionalidad y “Mundo de Vida” en la obra de Emmanuel Levinas”, en *Mundo y «Mundo-de-Vida» Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*, Puebla, Buap, p. 12.

el mundo es mediante el gozo, el pan que como no es representación ni objeto de contemplación sino simplemente es aquello de lo que vive el Mismo. Las tareas cotidianas en las que se desarrolla el Mismo incluso su relación con el prójimo no se muestran como objetos de representación sino son la morada en la que habita el metafísico; otra crítica que se le puede realizar el concepto de intencionalidad es mediante el concepto de alteridad, pues la conciencia no determina lo que va a conocer del Otro sino el Otro determina lo que puede conocer la conciencia.

Para Heidegger la expresión a ¡las cosas mismas! es el principio de todo conocimiento científico, “la fenomenología sería, pues, la ciencia de los fenómenos”⁴ y fenómeno es “lo que se muestra, lo autoestrante, lo patente”;⁵ para hacer ver un fenómeno se necesita del logos, dicho concepto es un hacer ver algo como algo, es una comunicación vocal en la que se deja hacer ver aquello que se muestra (fenómeno). Uniendo los conceptos de fenómeno y logos se puede decir que la fenomenología es un “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”.⁶ Pero ¿Qué es lo que la fenomenología debe hacer ver? La fenomenología describe es lo que de manera común e inmediata no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra.⁷ Se requiere de la fenomenología porque la mayoría de los fenómenos comúnmente no están dados, se puede decir que hay un encubrimiento en los modos de darse; el fenómeno puede estar encubierto en un modo de desconocido, en que se le ignora y necesita ser descubierto o el fenómeno puede estar encubierto en el sentido de

⁴ HEIDEGGER, Martin (2012), *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trota, p. 48/28.

⁵ Idem.

⁶ Ibid., p. 54/34

⁷ Cf. Ibid., p. 55/35

que se encuentra recubierto, es decir, que en alguna ocasión el fenómeno se mostraba en sí mismo hasta que llegó a ser visible sólo como apariencia; se necesita de la fenomenología para sacar a los fenómenos del encubrimiento y hacerlos ver tal y como se muestran.

En la fenomenología del siglo XX tanto en Heidegger como en Levinas hay un retorno al sujeto, es decir en la fenomenología de estos dos autores hay un resurgimiento de la existencia tanto del hombre como de los fenómenos que se encuentran a su alrededor “el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente”.⁸ Levinas estaba de acuerdo con la filosofía Heidegger en ya no describir solamente los objetos que se le dan a la conciencia, sino en plantearse y desarrollar el tema del existir del hombre, de su existir propio en cada ocasión. No obstante, el tema del existir desarrollado por el filósofo de la selva negra llevará a Levinas no sólo a desarrollar una fenomenología del existir sino sobre la existencia del Otro.

Con todo lo antes mencionado nos surge la pregunta ¿En qué consiste la fenomenología levinasiana? La fenomenología de Levinas tiene como esencia el cuidado por el Otro, se trata de una fenomenología que va más allá de todo ente y fenómeno; el filósofo franco-lituano se aleja de la filosofía heideggeriana pues afirmaba que ser y ente son dos conceptos que se encuentran juntos y analizar al ser es como estudiar el concepto de *hay*. La definición que se da en *Ser y Tiempo* de la fenomenología como hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra se aleja de la fenomenología levinasiana, pues el Otro es un concepto que no se puede hacer ver desde sí mismo; el principal objetivo en Levinas no es describir lo absolutamente Otro sino el modo como el Mismo se puede relacionar con el trascendente sin violentar su alteridad. El filósofo franco-lituano demuestra los imposibles de la

⁸ HEIDEGGER, Martin (2009), *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, p. 21.

fenomenología husserliana y heideggeriana a través del Otro, se trata de un término que no se puede definir al tener como esencia lo infinito, que es aquello que rompe la totalidad y la morada del Mismo y se niega a ser un simple objeto de representación.

El medio por el cual se manifiesta el trascendente es por medio de su rostro; el concepto de rostro posee una significación que significa por sí misma, la conciencia no puede determinar ni representar a dicho concepto, no posee poder ni conocimiento sobre él; la epifanía del rostro es trascendencia y metafísica que rompe el tiempo presente y el mundo familiar del Mismo, es el inicio de la ética y del lenguaje. A pesar de todo lo antes mencionado no hemos respondido la pregunta principal de esta introducción ¿Se puede hablar de una fenomenología del eros? El eros es un concepto que va más allá del rostro y de los entes que se pueden representar, apunta a la feminidad que es una alteridad que en lugar de manifestarse tiende a ocultarse; pareciera que lo que sucede en el fenómeno erótico es fenomenológicamente imposible, aunque si es necesario mencionar que el eros es el regreso a la experiencia originaria del Otro.

“Cuando dos seres se abrazan, no saben lo que hacen; no saben lo que quieren; no saben lo que buscan; no saben lo que encuentran”;⁹ eros y caricia desde luego que son placer, pero dicha afirmación sería un argumento pobre. Tanto el fenómeno erótico como la caricia son metafísica y trascendencia que tienen como esencia el deseo metafísico, dichas acciones le otorgan al Mismo una experiencia originaria de la alteridad; con lo antes mencionado se puede decir que sí se puede realizar una fenomenología del eros, una fenomenología que va más allá de la representación y que regresa a la experiencia originaria donde el fenómeno se muestra.

⁹ RICOEUR, Paul (1990), *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro ediciones, p .182.

Es necesario mencionar que el objetivo de la presente tesis no es describir al Otro sino el modo como el Mismo se puede relacionar con el trascendente a través del eros. Lo primero que se abordará es una explicación de la fenomenología levinasiana, posteriormente se analizarán los conceptos de Mismo y Otro y cómo es que la idea de lo infinito se encuentra presente en la alteridad del trascendente; también se abordará el concepto de rostro que, como se ha mencionado anteriormente, es el inicio de la filosofía de Levinas así como de la ética y del lenguaje. El rostro es un concepto que va más allá del pensar y el pensar que piensa más de lo que piensa se vuelve deseo, un deseo metafísico por lo absolutamente Otro, de dicho concepto también nos ocuparemos a lo largo de esta tesis. Todos los conceptos antes mencionados serán analizados y aplicados al fenómeno erótico para demostrar que se puede realizar una fenomenología del eros y que la ética y el lenguaje no son los únicos medios donde el Mismo se puede relacionar con lo absolutamente Otro.

I. El Mismo y el Otro

I.1 Fenomenología Levinasiana

Así como para Martin Heidegger hay un olvido por la pregunta por el ser, también en la filosofía Levinasiana hay un olvido, pero por lo absolutamente Otro; se trata de una incapacidad que sufre el Mismo de escuchar a la Alteridad. Así como en Edmund Husserl “el objetivo central de *Investigaciones Lógicas* era salvar la filosofía de cualquier tipo de reduccionismo contemporáneo -llámese positivismo, empirismo o, sobre todo, psicologismo- a través de la fundamentación lógica”,¹⁰ se puede decir que uno de los objetivos de *Totalidad e Infinito* era sacar a la filosofía del egoísmo de la ontología; la ontología es tachada por Levinas como la filosofía de la injusticia, al considerarla como la doctrina que neutraliza al ente para comprenderlo, la cual no guarda ninguna relación con lo Otro, sino se trata de una reducción de la alteridad por parte del Mismo: “la tematización y la conceptualización, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión y posesión del Otro”.¹¹ Es cierto que en la posesión se afirma al Otro en cuanto negatividad, donde se pasa de un Yo pienso a un Yo puedo, haciendo de la ontología una filosofía del poder, una filosofía primera que tiene como fundamento la conceptualización convirtiéndose así misma en una filosofía de la injusticia.

La ontología le otorga poder y supremacía al Yo, de hecho para Levinas la tradición filosófica siempre ha sido ontología al resolver el conflicto entre el Mismo y el Otro mediante

¹⁰ GIBU, Ricardo (2011), *Proximidad y Subjetividad: La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México, D.F., Editorial Itaca, p. 33.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel (2002), *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 70.

la reducción de la alteridad, haciendo del Yo¹² la medida de todas las cosas en cuanto que son y no son, un claro ejemplo de la primacía del Mismo se encuentra en la mayéutica de Sócrates donde la alteridad del Otro no es tomada en cuenta, pues todas las ideas y pensamientos siempre surgen del Yo y en cuanto la alteridad pareciera que no transmite sensación alguna ni ningún tipo de conocimiento a la mismidad; tanto en la tradición filosófica como en la ontología siempre hay una primacía y triunfo de la mismidad sobre la alteridad. Así como en la filosofía kantiana hay una revolución copernicana (donde el conocimiento deja de regirse por los objetos y es ahora el conocimiento el que conforma a los objetos), se puede decir que la filosofía levinasiana también sufre de una revolución copernicana al negar la prioridad de la mismidad y apostar por la alteridad, desplazando al Yo como centro de sus reflexiones y dirigiendo su atención hacia lo absolutamente Otro; se trata de una doctrina filosófica que trata de hacer girar al Mismo en torno a lo Otro, una doctrina que su prioridad es la atención hacia la alteridad.¹³

Para Levinas las tesis de Heidegger “la preeminencia del Ser respecto del ente, de la ontología respecto de la metafísica, terminan por afirmar una tradición en la que el Mismo domina a lo Otro”,¹⁴ ya que en la introducción *De la existencia al existente* señala el filósofo franco-lituano que ente y ser no son dos conceptos separados e independientes sino todo lo contrario se hallan ante un contrato de no separación¹⁵, son dos conceptos que no se pueden separar ni estudiar de manera individual ni reducir a totalidad. De hecho la filosofía temprana

¹² El concepto Yo es utilizado como sinónimo de ego, sujeto y mismidad; el objetivo de esta tesis no es analizar las diferencias entre dichos conceptos sino son utilizados con el objetivo de demostrar la primacía del Mismo sobre lo absolutamente Otro.

¹³ A pesar de que Levinas apuesta por la alteridad, su fenomenología sigue siendo en primera persona, pues el encuentro con lo absolutamente Otro lo describe el sujeto al que se le manifiesta (Mismo); es imposible describir a la alteridad desde el trascendente.

¹⁴ LEVINAS, (1967), op. cit., p. 245.

¹⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel (2000), *De la Existencia al Existente*, Madrid, Arena Libros, p. 15.

de Levinas comienza con el concepto de *hay* que se puede definir como el existir sin existente, es el puro existir neutro sin ente “la noción del *hay* nos remite a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente”.¹⁶ El concepto de *hay* remite a un mero existir sin que éste lo acompañe ninguna forma perceptiva, se trata de un existir neutro y anónimo sin atributos donde la percepción y la sensación no perciben a un ente claro y distinto, pues en el concepto de *hay* no se puede reconocer ni captar objeto alguno; pareciera que todo ente es suprimido en dicho concepto quedando el mero hecho de existir sin ningún horizonte de conocimiento o sensación que se le pueda otorgar a la conciencia. Para Levinas el *hay*, al ser el mero existir, guarda cierta experiencia de horror, pues el hombre se enfrenta ante la experiencia de la nada, ante un espacio pleno de oscuridad, extrañeza y sin ningún ente por reconocer; el ser, que se perfila en la nada, demuestra un dominio de la existencia sobre el existente.

A partir del concepto de *hay* el joven Levinas introduce el concepto de hipóstasis el cual es el encargado de iniciar el camino hacia el mundo de los entes, es el responsable de hacer surgir los existentes concretos, visibles y reconocidos, haciendo a un lado la oscuridad que proporciona el *hay*; el sentido de la hipóstasis es que el ser, indeterminado y anónimo, se someta a los seres concretos. La hipostasis hace de la existencia un existente vinculando al ser con el ente, y por lo tanto al afirmar que una cosa es, también se afirma que una cosa existe. A partir del *hay* y con el surgimiento de la hipostasis y los entes también surgen el Mismo y el Otro, y una vez que la atención del Mismo se dirige hacia la alteridad se pueden dejar atrás dichos conceptos; de hecho una forma de salir del *hay* es a partir de la alteridad, por lo tanto se puede decir que el final del *hay* es través de una relación desinteresada hacia

¹⁶ Ibid., p. 82.

lo absolutamente Otro. El existir ya no es un concepto puro y neutro sino que deviene del existir de algo, de un objeto concreto o por mejor decir de un existente.

El *hay* es el mero hecho de existir sin que haya ningún un ente concreto, es un existir que carece de sujeto y que causa extrañeza en aquella conciencia que se expone; el *hay* guarda cierta relación con uno de los posibles sentidos del concepto de nada en Heidegger, pues ambos pueden definirse como la negación de la totalidad de lo ente; si bien Heidegger logra mediante el estado de ánimo de la angustia analizar la nada, para Levinas no se puede decir y estudiar nada acerca del *hay* y es mediante la hipóstasis donde surgen los entes concretos y determinados; dicho concepto supone una superación del *hay* y es el encargado de hacer surgir en la filosofía levinasiana el concepto de alteridad. Es necesario mencionar que Levinas no logra explicar de manera detenida cómo a través de la hipóstasis surgen los entes concretos, lo que sí resalta es que a través de dicho concepto filosófico el hombre puede reconocer todas las formas de los entes que le rodean y los Otros.

Si bien la ontología es la ciencia encargada de indagar y hablar acerca del ser (por ello Martín Heidegger le otorga gran privilegio a esta doctrina) para el filósofo franco-lituano el ser se rehúsa a toda especificación y al mismo tiempo no especifica nada; dicho concepto es esencialmente extraño motivo por el cual el hombre sufre ante su asfixiante presencia. Mientras que en Heidegger la ontología precede a la metafísica y a la ética, para Levinas “la metafísica precede a la ontología”;¹⁷ pues la metafísica no es entendida por Levinas en sentido tradicional, deja de ser esa ciencia que estudia las cosas primeras y últimas y que privilegia lo anónimo e impersonal, para convertirse en la ciencia del estudio sobre la alteridad; la metafísica desde una perspectiva levinasiana es la encargada de la trascendencia,

¹⁷ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 66.

la del recibimiento del Otro, dejando a un lado el estudio del ser; dicha ciencia va de la mano con la ética, pues se trata de un cuestionamiento que sufre el Mismo por la presencia del Otro. Con todo lo antes mencionado, sabemos el motivo por el cual Levinas afirma que ser y ente son dos conceptos que van de la mano y que no se pueden estudiar de manera individual, pues no puede realizarse una ética ni una fenomenología de la alteridad que tenga como fundamento la existencia sin existente.

La fenomenología levinasiana tiene como esencia lo absolutamente Otro, se trata de una fenomenología de la alteridad donde no hay reducción de lo Otro por parte del Mismo, donde la alteridad no se piensa de manera formal y lógica ni puede ser calculable por analogía; se trata de una fenomenología de ausencias más que de presencias, donde la Mismidad guarda una relación con lo infinito, con aquello que no se puede representar. El Otro no es un ente concreto que se le puede conceptualizar o ejercer poder sobre él, es algo que se muestra y al mismo tiempo no se puede representar; a pesar de dichas características el Yo puede entablar una relación con el Otro sin tener conocimiento de lo infinito. La fenomenología levinasiana tiene como esencia la metafísica, ya que en dicha doctrina se puede tener una relación con lo que no se puede conceptualizar ni comprender, llevándonos a la conclusión de que la metafísica se desenvuelve y es parte fundamental de las relaciones éticas; en dicha fenomenología no hay “abstracción de todo Otro por el Mismo ni deducción de todo Otro a partir del Mismo”,¹⁸ sino todo lo contrario se trata de una relación con lo invisible cuya invisibilidad no consiste en la aparición de la nada, sino en la incapacidad e ineptitud que tiene el conocimiento humano frente a lo absolutamente Otro, frente a lo infinito.

¹⁸ LEVINAS, (1967), op. cit., p. 185.

A partir de Levinas la fenomenología ya no tendrá como objetivo esclarecer y describir las estructuras del conocimiento humano ni resolver el enigma entre “el sentido de correlación de conocimiento y el objeto de conocimiento”;¹⁹ la fenomenología levinasiana no tendrá como fundamento el concepto de intencionalidad ni será necesario aplicar el método de la epojé que es el poner en cuestión todos los conocimientos previos, pues ante la presencia del rostro del Otro la mismidad sufrirá de un asombro así como de la anulación de todos sus conocimientos al encontrarse ante lo infinito. Sin embargo, algo que comparte en común tanto la fenomenología husserliana como la levinasiana es que ambas se encuentran en desacuerdo con la corriente del psicologismo, la cual fundamentaba todo en fenómenos psíquicos donde la conciencia se encargaba de dotar y dar fundamento a todos los hechos, dejando a un lado las vivencias que proporcionan los entes así como lo absolutamente Otro. El principal objetivo de la fenomenología husserliana es la descripción de aquello que se le muestra a la conciencia remontándose a aquella dación primera en que se muestra el fenómeno, a esos modos de conciencia que posibilitan la captación directa de los fenómenos; sin embargo, la fenomenología de Levinas aunque trata de remontarse a aquella dación primera en que se muestra lo absolutamente Otro le resulta un poco problemática la metodología de la descripción, pues la alteridad al tener como esencia la idea de infinito, el hombre se enfrenta ante un fenómeno difícil de describir, se trata de un concepto que se escapa de las manos de la conciencia humana.

La fenomenología levinasiana tampoco tendrá como principal objetivo esclarecer y mostrar la estructura del ser del ente o el sentido del ser en general. Como fue mencionado anteriormente, la filosofía de Heidegger se distancia de la filosofía de Levinas al otorgarle

¹⁹ HUSSERL, (2015), op. cit., p. 74.

gran primacía a la ontología, ya que según el filósofo de la Selva Negra la filosofía se ha ocupado a lo largo de su historia por una interpretación del ente dejando a un lado la pregunta por el ser, culpando a la metafísica por dicho suceso: “puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no vuelve hacia el ser en cuanto ser”,²⁰ por otro lado, el filósofo franco-lituano le otorga primacía a la metafísica y la ética al ser las doctrinas que tiene como esencia la trascendencia y la alteridad, tachando a la ontología como la doctrina que sufre de ateísmo. Levinas estaba de acuerdo con Heidegger cuando afirmaba que el ser siempre es ser de un ente y que el ser del ente no es él mismo un ente sino que es aquello que determina al ente en cuanto ente, ya que el ser no se deja representar y producir como un objeto.

Se puede afirmar que la filosofía de Heidegger y de Levinas tienen elementos de la filosofía husserliana, ya que los tres autores concuerdan en que la “fenomenología es ante todo un modo de investigar en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra”.²¹ Dicha corriente filosófica será para los tres autores la ciencia de los fenómenos, la ciencia de aquello se muestra, lo automostrante, lo patente, ya que hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo es un volver a ¡las cosas mismas!

1.2 Mismidad y Alteridad

Tanto Otro como Mismo son dos conceptos filosóficos que aparecerán a lo largo de la filosofía levinasiana, dándole más importancia a la alteridad, pues uno de los objetivos de Levinas es describir la distancia infinita entre el extranjero y la mismidad.²² El metafísico

²⁰ HEIDEGGER, (2009), op. cit., p. 67.

²¹ HEIDEGGER, Martin (1999), *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, p. 95.

²² Cf. LEVINAS, (2002), op. cit., p. 74.

siempre se encuentra rodeado y en relación con las cosas y con otros entes, jamás existe en singular, siempre se encuentra relacionándose con lo absolutamente Otro, sólo que la mismidad sufre de una gran incapacidad de escuchar al trascendente. Si bien hay una relación con lo extranjero a través del tacto, la vista, la empatía y el trabajo en común, tanto en la sociedad como en la filosofía la mismidad ejerce un gran poder ante la alteridad, haciendo de su espacio circundante un mundo de útiles a su disposición y poder. Comúnmente el Otro carece de lugar en la mismidad y pareciera que el único objetivo del Mismo es buscar su autoafirmación mediante la relación con el trascendente; el mundo circundante del metafísico se basa en el poder y el igualar haciendo de todo otro y Otro²³ un simple objeto de consumo y de utilidad. También una forma de relacionarse entre el metafísico y el trascendente es mediante el infierno del igual, donde dichos conceptos guardan una relación armoniosa y de empatía y la alteridad se reconoce como semejante a la mismidad.

En la filosofía levinasiana la relación con el Otro no es una relación que se basa en la igualdad ni en la supremacía del Yo, se trata de una relación con lo absolutamente Otro, con lo extraño, donde no se conoce al trascendente por empatía ni como otro-yo-mismo, pues la relación entre el Mismo y el Otro no es recíproca, ya que el extranjero con el que se relaciona es aquello que no es igual o parecido al metafísico. Si bien, en la relación con el Otro, la mismidad tiende a identificarse con él, la fenomenología de Levinas ha demostrado que la alteridad del Otro permanece radicalmente extraña, es una relación donde el Mismo no puede ejercer su poder sobre dicho concepto porque va más allá de sus conocimientos y poderes, se trata de una alteridad que asombra de manera radical al sujeto que la contempla, se trata de

²³ A partir de Levinas Otro es aquel concepto que se refiere a la alteridad que guarda una distancia absoluta con el Mismo; se refiere al extranjero y lo extraño que va más allá de la morada del Mismo. El concepto otro hace referencia a un ente común y empírico, es un útil que el sujeto lo puede usar a su disposición.

un concepto que el Mismo no puede poner a su disposición ni representar, sin embargo en el metafísico surge el deseo por una alteridad no apresable, surge un anhelo que va más allá de lo que pueda colmarlo, surge el deseo metafísico por lo absolutamente Otro, ya que la alteridad permanece radicalmente extraña haciendo que la mismidad tenga una relación con lo inasimilable, con aquello que no se deja comprender y que no se le puede designar ni conceptualizar bajo alguna forma; la relación entre estos dos conceptos filosóficos no termina en una totalidad humana, se trata de una relación metafísica que el Yo mantiene con lo infinito.²⁴

A pesar de todo lo antes mencionado, es necesario plantearnos la siguiente pregunta: ¿En qué consiste el concepto de Mismidad y Otridad en Levinas? El Mismo es un concepto que se muestra como egoísta al privar al Otro de su alteridad, es un concepto que al habitar en su mundo familiar todo lo demás lo toma a su disposición, sin embargo “el ser prisionero que ignora su prisión, está en su casa”;²⁵ se puede decir que el metafísico se encuentra en prisión al ejercer su poder y su supremacía sobre los Otros, ignorando en su morada a la alteridad, sufriendo de un gran ateísmo al mantener una separación radical con lo Otro. Pareciera que el Mismo sufre de depresión²⁶ al tener una relación exagerada y enfermiza consigo mismo viviendo en un mundo en donde se encuentra abandonado el Otro; la mismidad depresiva se encuentra ahogada en sí misma haciendo que el metafísico se derrumbe consigo mismo, aunque pareciera que no se encuentra agotado ni fatigado de su mismidad. La depresión en la que vive la mismidad hay un abandono por la alteridad del

²⁴ Esa relación metafísica que el Mismo mantiene con lo infinito es denominada por Levinas como deseo metafísico, el cual no es añoranza ni deseo por lo perdido sino es el deseo que apunta hacia lo absolutamente Otro.

²⁵ Ibid., p. 78.

²⁶ El concepto de depresión es usado a partir de Byung-Chul Han, que define dicho concepto como una enfermedad narcisista donde un sujeto tiene una relación exagerada y enfermiza consigo mismo manifestando un abandono por lo Otro.

Otro, ya que en la forma de relacionarse con el trascendente emplea los métodos de conocer, poseer y aprehender los cuáles son sinónimos de poder y la alteridad deja de ser lo absolutamente Otro para convertirse en un simple ente que es sometido a la utilidad y poder por parte de un Yo.

La mismidad se encuentra encadenada a sí misma y el Mismo se relaciona identificándose en lo diverso, ya que tanto en los acontecimientos que le ocurren y en su forma de relacionarse con el mundo, el Mismo sigue aferrado a su mismidad impidiendo el paso a la alteridad. Las cosas, las ideas y los Otros se encuentran ante un mundo donde son conquistadas, dominadas y poseídas por el Mismo que se encuentra en depresión y vive en ateísmo y que mediante la razón reduce a todo ente que se encuentra a su alrededor; el metafísico vive en su morada donde todo lo asemeja consigo y donde parece que no puede encontrar algo verdaderamente asombroso y extraño, pues hay una desaparición absoluta de la alteridad, haciendo del mundo un conjunto de útiles a disposición del Mismo. La mismidad se encuentra poseída por su inmanencia, permanece en sí mismo y en su propia identidad ignorando la apertura hacia la alteridad. No es que el Mismo se encuentre aislado y sea un sujeto antisocial, sino que es todo lo contrario, es un sujeto que vive en sociedad y que en todo momento se relaciona con otros entes, sólo que en su relacionarse con el Otro es cuando sufre de una gran tiranía al tematizar y conceptualizar a la alteridad, haciendo de su relación una relación de poder.

El Mismo no es un ser que permanece siendo el mismo sino es un ser cuyo existir consiste en identificarse así mismo consigo mismo, en recobrar su identidad en todo lo que le acontece. La mismidad que piensa y escucha su pensar se asombra de sus reflexiones y para sí mismo es otro pero nunca llega a ser Otro; si bien el Mismo cuando escucha sus pensamientos se muestra como dogmático y extraño habiendo una distinción del Mismo en

la mismidad, tal diferencia no es una diferencia trascendente, pues el Yo como otro, no es Otro. Se puede hablar de una alteridad relativa en el Mismo donde puede tomarse como otro el pensar de la mismidad cuando impacta la imaginación del poeta, pues se trata de un simple juego que el metafísico guarda con su mismidad y no se trata de una alteridad en la identidad. El Yo distinto en su mismidad no posee alteridad ni trascendencia, sino es un irse reconociendo en su inmanencia y en lo que le acontece, se trata de la identificación de sí mismo consigo mismo, pues la identidad es por excelencia la obra original de la identificación del Yo, motivo por el cual la mismidad no le da paso a la alteridad en su identidad sufriendo de un gran ateísmo y depresión, haciendo de su relación con otros entes una identificación de sí mismo consigo mismo, aunque en su estancia en el mundo y en la vida en sociedad el Mismo puede experimentar de manera indirecta la alteridad y la trascendencia mediante la manifestación de lo absolutamente Otro.

El Mismo se queda y vive en ateísmo, sufre de una gran depresión lo cual hace que sólo busque en el Otro la confirmación de sí mismo y sólo mediante la manifestación del Otro el metafísico podrá salir del ateísmo y de la depresión en la que vive, donde el Yo deja de contemplar su propia mismidad para relacionarse con lo exterior, en especial con lo Otro. Existen diversas maneras en la que la alteridad puede sacar a la mismidad de su depresión y un claro ejemplo es el tema de esta tesis: eros, el cual está dirigido hacia lo absolutamente Otro, es el encargado de arrancar al metafísico de su mismidad y conducirlo hacia la alteridad, motivo por el cual se puede decir que “el Eros hace posible una experiencia del Otro en su alteridad, que saca al uno de su infierno narcisista”,²⁷ mientras que el egoísmo y la depresión son acontecimientos ontológicos que provocan un desgarramiento y ruptura en toda

²⁷ HAN, Byung-Chul (2014), *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, p. 6.

afectividad y sensación humana. El eros es uno de los modos encargados de vencer el ateísmo de la mismidad haciendo una relación con el Otro que va más allá del rendimiento y del poder; de hecho, cuando se sustrae todo poder es cuando surge la experiencia erótica, ya que como afirma Byung-Chul Han “la atopía del Otro se muestra como la utopía del Eros”.²⁸

Es necesario desarrollar ahora que entiende nuestro autor por Otredad; lo absolutamente otro es Otro, es el extranjero que perturba la morada y la economía del Mismo motivo por el cual no debe ser tratado como un simple objeto ya que no es una cosa entre las cosas, aunque es necesario mencionar que no está jamás separado de ellas. El Otro no se puede conceptualizar, pues cuando se tematiza un concepto el Mismo lo pone a su disposición y poder sufriendo de violencia la alteridad, el Otro puede ser considerado como noúmeno²⁹ ya que se manifiesta a través de una relación de no violencia y no poder. La alteridad del Otro tiene como esencia lo infinito motivo por el cual no se puede tener conceptualización alguna ni representación sobre dicho concepto; el trascendente no puede ser calculable por analogía tampoco “el Otro no es un Yo situado en la orilla, sino que siempre es de distinto nivel”;³⁰ la otredad es el extranjero, es aquello de lo que no se tiene conocimiento y que se encuentra más allá del mundo familiar de la mismidad, es aquel que se escapa del conocimiento y del poder pues tiene como esencia lo infinito, la cual no puede ser representada por un ser finito como lo es el Mismo; lo infinito se muestra de manera asombrante en una mente finita, en una mente que es incapaz de ejercer su poder y su conocimiento sobre dicho concepto.

²⁸ Ibid., p. 7.

²⁹ Cf. LEVINAS, (2002), op. cit., p. 21.

³⁰ Ibid., p. 37.

Lo absolutamente Otro es lo absolutamente novedoso, pues lo inesperable pertenece a lo totalmente externo, siendo la alteridad un concepto absolutamente lejano del conocimiento y de la morada del metafísico. El Mismo es aquel sujeto al que nada le parece externo y vive como en una gran casa en la que cada ente tiene su propia función y utilidad, aparece ante una sociedad en la que los Otros son unos simples entes a su disposición viviendo en un mundo en donde lo extraño no tiene lugar; sin embargo, el trascendente es el extranjero que perturba el mundo en el que vive el metafísico, es lo absolutamente extraño que sobrepasa toda comprensión y poder del Mismo

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» (Merlau-Ponty), un «no lugar» del rostro que se sustrae a mí (Levinas). Estamos aquí ante formas de lo extraño y de lo exterior que no proceden de una alineación ni de privación ni abandono.³¹

En la manifestación del Otro, el Mismo no puede ejercer sobre la alteridad un Yo puedo o un Yo pienso, pues lo infinito va más allá de todo conocimiento, de todo poder y de toda aprehensión, pero no por ello se puede decir que a la mismidad le resulte imposible entablar una relación con la alteridad pues el hombre, el Yo, tiende a desear lo invisible. Si bien el Mismo sufre de cierta incapacidad de conocimiento ante la manifestación de la alteridad, también es necesario mencionar que el Otro es un ente que se niega a darse, es un ente que tiene como esencia la negatividad³², pues guarda cierta resistencia que se opone al Mismo, aunque esa resistencia puede superarse a través de un deseo desinteresado por el Otro (a través del deseo metafísico) o también puede superarse a través del eros, donde se guarda una relación desinteresada y de no-poder con la alteridad. Lo absolutamente Otro es un

³¹ WALDENFELS, Bernhard (1999), “La pregunta por lo extraño”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 91.

³² El Otro no aparece, no es un fenómeno.

maestro que le comparte una enseñanza al Mismo (pues le enseña al metafísico lo que desconoce e ignora como es lo infinito) además, es el origen de toda afectividad que el metafísico puede experimentar, ya que lo absolutamente Otro es el origen de todas las emociones y sentimientos que surgen en el Mismo, mientras que la inmanencia es el peor estado de la mismidad que pone en riesgo su relación con la alteridad.

La alteridad puede ser definida como la condición de ser Otro, es lo infinitamente trascendente, es la responsable de hacer surgir las relaciones éticas así como cualquier emoción y afecto que pueda experimentar el metafísico, convirtiendo al Mismo de un ser que se encontraba en depresión y vivía en ateísmo en un ser para el Otro; “la relación con el Otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído”,³³ ya que lo absolutamente nuevo es el Otro, el cual despierta la experiencia de novedad en el Mismo sin salir del mundo en el que vivimos; sin embargo, el Mismo puede experimentar de manera indirecta lo infinito por el simple hecho de vivir en sociedad, aunque de manera tradicional es el Mismo el que determina lo absolutamente Otro. Levinas afirmaba que se puede acceder a la alteridad a partir de la sociedad que el Mismo mantiene con ella, pues en todo momento el metafísico se encuentra en relación con el trascendente; el Otro en tanto otro es Otro y sólo lo absolutamente extraño puede instruir al Mismo “y sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño”.³⁴ Levinas afirma que el ente por excelencia es el hombre, pero también es el Mismo y el Otro, así que el trascendente es aquel sujeto que mediante la manifestación de su rostro impone en el Mismo lo infinito.

La relación con el trascendente se da a través de la relación social donde lo absolutamente Otro llama y solicita al Mismo a relacionarse con él por medio de epifanía de

³³ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 191.

³⁴ Ibid., p. 97

su rostro, la cual consiste en solicitar al Mismo justicia y cuidado por el trascendente. La metafísica se desenvuelve en las relaciones sociales, en las relaciones entre los hombres o, por mejor decir, en las relaciones entre el Mismo y el Otro, ya que en la metafísica, un ser puede estar en relación con aquello que no se puede comprender ni designar bajo alguna forma, con aquello que no se puede poseer. La metafísica aborda sin tocar ni violentar al trascendente ya que su modalidad no es el acto sino la relación social donde la mismidad aspira a lo infinito, aunque la idea de lo infinito no es idea sino deseo; “morir por lo invisible: ha aquí la metafísica”,³⁵ se trata del deseo por lo absolutamente Otro ante un siglo XX que Levinas afirmaba que la mayoría de sus pensadores eran llevados por las necesidades humanas, dejando aún lado el tema de la alteridad; la filosofía de Levinas no convierte al Otro en una propiedad y la forma en que se relaciona el Mismo con él no tiene como fundamento la tiranía y la posesión.

La metafísica es de suma importancia en el pensamiento del filósofo franco-lituano, ya que es la doctrina que puede posibilitar al Mismo una experiencia con una realidad distinta a él que tiene como objetivo transportar al metafísico más allá de su naturaleza. Para comprender al extranjero, el metafísico necesita experimentar la alteridad del Otro a través de un deseo desinteresado, dejando a un lado el yo pienso (que es la acción del alma cuando tiene un diálogo consigo misma) y la razón (donde se reduce la alteridad a apropiación y poder); la metafísica tiene como objetivo vincular al Mismo y al Otro en una relación desinteresada por medio de la ética a tal manera que el Mismo pueda hacerse cargo del Otro, pues la ética crea una responsabilidad en el metafísico hacia la alteridad, se trata de una responsabilidad ética en donde no se pueda representar y dominar al Otro, y en donde la

³⁵ Ibid., p. 59.

mismidad tendrá como máxima: no matarás, donde el Yo se hará responsable de los entes que le rodean y con los que se relaciona; el Mismo será responsable del Otro. La alteridad no puede ser representada como un simple ente que el Mismo lo puede aprehender y poseer, ya que lo trascendente se encuentra más allá de todo conocimiento y poder, se encuentra en un nivel superior al metafísico, por el simple hecho de que la alteridad tiene como esencia la idea lo infinito.

1.3 Trascendencia como idea de lo infinito

Para Levinas “lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente Otro”;³⁶ dicho concepto se encuentra muy alejado y separado del Yo que piensa y puede, pero sólo puede haber la idea de lo infinito en la mismidad (aunque la alteridad de lo infinito no se anula ni se destruye en aquel pensamiento que la piensa), lo infinito no es un concepto que se le puede aprehender, tematizar, ni señalar, lo infinito no es un ente, pues se encuentra infinitamente alejado y separado del conocimiento y poder que tiene el metafísico. Lo infinito es lo radical y lo absolutamente Otro que se le manifiesta a un ser finito y la experiencia de la idea de lo infinito³⁷ se puede obtener a través de la relación con el prójimo, pues dicha idea es la relación social, la cual consiste en abordar y relacionarse con un ser exterior, aunque la exterioridad del ser infinito se manifiesta en una resistencia absoluta que destruye todas las capacidades y fuerzas que posee el Mismo. Aunque el metafísico no pueda poseer y dominar al trascendente no significa que no se puede entablar una relación entre estos dos conceptos, pero dicha relación no es con una resistencia muy

³⁶ Ibid., p. 73.

³⁷ Lo infinito no es una idea. El término “la idea de lo infinito” lo emplea Levinas para referirse al concepto de infinito cartesiano, se trata de un concepto que se encuentra más allá del conocimiento del hombre, es lo perfecto y lo absolutamente supremo, es Dios. Sin embargo, en la fenomenología levinasiana lo infinito deja de referirse a Dios y es llevado al rostro del prójimo; lo infinito es lo absolutamente Otro que se aleja de la morada y del conocimiento del Mismo.

grande sino con lo absolutamente Otro, el cual es el responsable de sacar de su imperialismo a la mismidad.

En la relación que guarda el Mismo con el Otro la alteridad no se reduce a la mismidad ni sus ligaduras unen en un todo al metafísico con el trascendente, se trata de una relación donde se excluye la preposición “con” pues es una relación de desiguales entre lo finito y lo infinito. En Descartes el yo pienso mantiene una relación con lo infinito, pero es incapaz de contener y asimilar dicha idea; en *Las meditaciones metafísicas*, el filósofo francés desarrolla en la tercera meditación las ideas del hombre llegando a la conclusión de que hay tres tipos de ideas: las adventicias (ideas extrañas y que vienen de fuera y son percibidas por los sentidos), las fácticas (fusión de las ideas adventicias que han sido hechas e inventadas por el hombre) y las inatas (no se adquieren ni se construyen pero se encuentran presentes en el hombre desde su nacimiento);³⁸ Entre estas últimas, Descartes encuentra una de suma importancia: la idea de infinito, la cual carece límites, ya que no conoce principio ni fin pero ¿cómo es posible que una mente finita puede contener la idea de lo infinito? Para el filósofo francés, en la mente del hombre el concepto de infinito no pudo ser dado mediante las ideas adventicias y tampoco por las ideas fácticas, por lo tanto alguien puso en la mente humana dicho concepto y ese fue un ser perfecto e infinito como lo es Dios.

Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté presente en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita, si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita.³⁹

La idea de infinito en Descartes es puesta en la mente humana mediante un ser perfecto e infinito como lo puede ser Dios, mientras que la idea de infinito en Levinas se muestra en el Mismo mediante la manifestación de lo absolutamente Otro; la alteridad con el que se

³⁸ Cf. DESCARTES, René (2011), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, p. 28.

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

relaciona el metafísico le manifiesta a través de su rostro la idea de infinito pero ¿cómo es posible que el Otro, el cual no es un ser perfecto e inmortal, manifieste al Mismo la idea de infinito? Por el simple hecho de que al Otro no se le puede poseer, por el hecho de que el trascendente no forma parte de la mismidad, sino que es lo extraño que perturba la familiaridad y la morada del Mismo. El psiquismo es un acontecimiento del ser y modalidad de una vida interior, la cual guarda cierta resistencia que opone un ser a su totalización; el Mismo no puede conocer y poseer el psiquismo del Otro motivo por el cual se le presenta como extraño e inalcanzable, haciendo que la alteridad se muestre como infinita. Por medio del psiquismo y de la negatividad es posible que surja entre la mismidad y la trascendencia un deseo metafísico, un deseo por lo que no se puede poseer y no una simple relación de iguales que se basa en necesidades humanas. La idea de infinito en Descartes sigue presente en la filosofía de Levinas y se manifiesta a través del rostro del Otro.⁴⁰

Tanto en Levinas como en Descartes lo infinito no se puede comprender ni alcanzar mediante el pensamiento o la razón, ya que dicho concepto se manifiesta de manera absolutamente extraña e incomprensible al pensamiento que lo piensa, pues va más allá de su conocimiento y poder; el Yo no puede contener lo infinito y se encuentra separado de dicha idea, sin embargo en la filosofía de estos dos autores el Yo que piensa y el Mismo mantienen una relación con lo infinito de una manera no violenta, pues la alteridad de lo absolutamente Otro no se anula ni se destruye ante el pensamiento que la piensa o ante el deseo que la desea. Mientras que en Descartes la experiencia de la idea de lo infinito se

⁴⁰ La idea de infinito no significa lo mismo en ambos autores. En Descartes dicho concepto hace referencia a un infinito matemático, perfecto y supremo; lo infinito es Dios. El concepto de infinito en Levinas es un infinito encarnado que resplandece en el rostro del Otro. Sin embargo, algo que guarda en común el concepto de infinito en ambos autores es la forma como se relaciona el sujeto con él, se trata de una relación de no violencia donde la alteridad no es suprimida por aquel sujeto que la contempla, se trata de la relación entre un ser finito y lo infinito.

obtiene a través del argumento ontológico de la existencia de Dios, en Levinas la experiencia de la idea de lo infinito surge en la relación social haciendo que en el imperialismo irresistible del Mismo surja la dimensión absoluta de lo infinito, creando una relación entre el Mismo y el Otro sin términos ni conceptos y que tiene como esencia un anhelo insaciable donde la alteridad permanece absolutamente extraña y opuesta al Mismo.

Se puede decir que Levinas retomó la idea infinito en Descartes llevándola la manifestación de lo absolutamente Otro, ya que en ambos autores la idea de infinito es un concepto que desborda y excede a aquel sujeto que la piensa

En efecto, experimento ya que mi conocimiento se aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedirle que se aumente cada vez más hasta el infinito...Sin embargo, mirando esto un poco más de cerca, reconozco que ello no puede ser; porque, en primer lugar, aunque fuese verdad que mi conocimiento adquiere todos los días nuevos grados de perfección, y que ha habido en mi naturaleza muchas cosas en potencia que no están allí actualmente, sin embargo todas estas ventajas no pertenecen, ni se aproximan de ninguna manera a la idea que tengo de la Divinidad, en la que nada se encuentra solo en potencia, sino que todo está allí actualmente y en efecto.⁴¹

Se puede observar que para Descartes Dios es una infinidad de cosas que el hombre no puede comprender y alcanzar a través del pensamiento, por el simple hecho de que lo infinito no pertenece a la naturaleza del hombre la cual es finita, limitada e imperfecta, y a pesar de que el conocimiento del hombre se encuentre en potencia y aumente cada vez más no podrá llegar a poseer la idea de infinito, pues jamás llegará a ser perfecto e infinito; lo infinito no puede ser comprendido por un ser que existe sólo en potencia, mientras que Dios es un ser formal y actual de perfección e infinitud. En Levinas el Mismo no puede poseer a lo absolutamente Otro por el hecho de que no pertenece a la naturaleza del metafísico que se muestra siempre egoísta y depresivo, tampoco puede a llegar a poseer la alteridad del trascendente que se manifiesta como lo absolutamente Otro, y si dicha alteridad es sometida al poder del Mismo

⁴¹ Ibid., pp. 35-36.

se caería en una relación de violencia y de conceptualización. No es que el trascendente en la filosofía de Levinas tenga las mismas cualidades que Dios en Descartes, pues el Otro no tiene como característica la perfección en acto, pero si tiene como esencia la idea de infinito la cual es la responsable de hacer surgir en el Mismo un deseo metafísico por lo invisible, por el trascendente. Tanto en Descartes como en Levinas lo perfecto e infinito no se reduce a la negación de lo imperfecto y lo finito, se trata de cualidades esenciales de lo absolutamente exterior llámese Dios u Otro; y si bien se puede reducir la alteridad metafísica a partir de los seres que el Mismo pone a su utilidad y familiaridad, tanto el Dios de Descartes como el Otro de Levinas son dos conceptos que no están al alcance del metafísico y que perturban su mundo familiar.

Como ya se ha dicho anteriormente, Levinas retoma la idea de infinito en Descartes, sólo que no la utiliza con el objetivo de demostrar la existencia de Dios sino para introducirlo a lo absolutamente Otro y hacer de dicho concepto aquello que desborda y excede el conocimiento y poder del Mismo. La manifestación del trascendente, al igual que el Dios de Descartes, se expone ante un sujeto que no puede contener, asimilar ni dominar dicha idea creando en la mismidad un anhelo insaciable por la alteridad; a través de la idea de infinito el metafísico se relaciona con la alteridad que es aquello que le sobrepasa absolutamente, y es en los vínculos sociales donde el Mismo puede experimentar dicha idea. La experiencia de la idea de infinito no es un consuelo que se le da un ser finito, sino que es algo que le ocurre al Mismo perturbando su mundo familiar; Levinas retoma el concepto de infinito cartesiano con el objetivo de hacer referencia a aquello que supera y rebasa las capacidades de aquel sujeto que lo contempla y no hay mejor ejemplo de dicha idea que la alteridad de lo absolutamente Otro; para el filósofo franco-lituano existen diversos modos de manifestación de lo absolutamente Otro como es el caso del concepto de Dios (que se refiere a un ser

absolutamente trascendente que manifiesta una alteridad suprema) y como es el caso de lo femenino (que manifiesta una alteridad enigmática e incognoscible) y que se analizará de manera detenida en páginas posteriores.

El Mismo nunca puede contener y poseer la idea de infinito y cuando piensa en dicho concepto el pensamiento piensa más de lo que piensa, pues pensar el infinito (el cual es la esencia de un ser trascendente o de lo absolutamente Otro) no es pensar un simple objeto sino es pensar lo extraño “pero pensar lo que no tiene los alineamientos de objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar”,⁴² es desear. La manifestación del Otro anula todas las capacidades y poderes del Mismo, pues se muestra como aquello que no tiene forma ni alineamientos, despertando en el metafísico un anhelo insaciable por la alteridad de lo absolutamente Otro; dicho anhelo crea una experiencia de lo absolutamente extraño y del noúmeno surgiendo en el Mismo un deseo que no se termina con la posesión de lo deseado, sino un deseo infinito donde lo deseable no se puede satisfacer. Con todo lo antes mencionado, podemos decir que la idea de infinito no es idea sino deseo y en todo deseo se desea lo deseado, hay una tendencia hacia algo y en este caso dicha tendencia es hacia la alteridad del trascendente a la cual sólo se puede acceder a partir de las relaciones sociales, pero nunca se puede llegar a una totalidad humana entre el Mismo y el Otro, así como tampoco se puede hablar de la posesión de la alteridad.

El Mismo es un sujeto que nunca podrá asimilar y contener la alteridad del trascendente, por el hecho de que no pertenece a su naturaleza y se manifiesta como lo extranjero y lo extraño, motivo por el cual el Otro enseña e instruye al Mismo, pues le manifiesta aquello que el metafísico ignora y se encuentra más allá de su conocimiento y

⁴² LEVINAS, (2002), op. cit., p. 73.

poder, se trata de un acto de aprendizaje que le muestra al metafísico lo desconocido. La idea de lo infinito deja de ser un objeto de contemplación intelectual, como lo veía Descartes, y dicha idea es llevada por Levinas a las relaciones sociales y un ejemplo más específico es el del eros; se trata de una relación con lo absolutamente ajeno y externo al Mismo donde nunca se podrá aprehender y asimilar la alteridad de lo femenino, que es una forma de mostrarse de la alteridad. El acontecimiento del eros tiene como esencia la justicia pues hay una consideración del Otro de manera no violenta y es mediante el deseo metafísico donde se reconoce la alteridad del Otro y hay una relación con lo que no tiene alineamientos ni forma y que nunca llega a una totalidad humana.

Tanto en Descartes como en Levinas un ser finito es tocado y afectado por lo infinito y si bien el pienso luego existo cartesiano se queda encarcelado en el pensamiento donde el “Yo pienso, es el pensamiento en primera persona y el alma que conversa con ella misma”,⁴³ en Levinas el pensamiento comienza por ocuparse del Otro que se encuentra en una sociedad, el pensamiento piensa más de lo que piensa para convertirse en deseo. Una característica principal de lo absolutamente Otro es que se manifiesta a través de su rostro el cual revela al Mismo la epifanía de una alteridad pura sin contexto ni atributos objetivos, provocando en la Mismidad un gran asombro así como las preguntas ¿Quién es? ¿De dónde viene la alteridad que se manifiesta? pero a través de la infinitud del rostro del Otro el Mismo es instruido y se hace responsable del trascendente. Como podemos ver, en la relación entre el Mismo y el Otro no existe el concepto de totalidad, pues dicho concepto empieza y termina en injusticia donde el metafísico conceptualiza y tematiza la alteridad de lo absolutamente Otro y no es

⁴³ LEVINAS, (1967), op. cit., p. 240.

porque ignore la alteridad del trascendente sino porque es sometida al poder y posesión del Mismo.

La relación entre el Mismo y el Otro no es una relación de comprensión, pues la alteridad del trascendente desborda toda comprensión y conocimiento del Mismo, no se trata de una relación con otro, sino con aquello que afecta y perturba el mundo familiar de la mismidad; el Otro no es un objeto de comprensión tampoco es un objeto de manipulación y de captación, se encuentra absolutamente separado del conocimiento y poder del Mismo, pero dicho encuentro se da en la sociedad humana aunque dicho acontecimiento no puede reducirse a una propiedad cualquiera pues “lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder”,⁴⁴ pues la exterioridad con la que se relaciona el Mismo es una exterioridad sin violencia. Se puede decir que el Mismo vive y existe como totalidad ocupando el centro del ser y del mundo circundante donde todos los entes son creados y comparados con él incluyendo el hombre, experimentando todo otro y Otro como integradas a sus necesidades y a su goce; es por ello que lo absolutamente Otro debe manifestarse como lo infinito, como lo absolutamente extraño que saca al Mismo de su ateísmo y de su vida útiles para despertar un anhelo insaciable por la alteridad. Nuevamente se puede observar que la metafísica y la ética preceden a la ontología, aunque Levinas creía que la ontología también pertenece a las relaciones sociales.

Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta comprensión, incluso aunque sea olvido del ser. No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura o, si se prefiere, hay humanidad porque el ser es inteligible.⁴⁵

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel (2001), *Entre Nosotros: Ensayos para pensar en Otro*, Valencia, Pre- Textos, p. 23.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

Levinas consideraba que para Heidegger a todo ente se le podía comprender y encontrar un útil, incluso hasta en las relaciones sociales, pues el hombre siempre andaba en busca de la comprensión del ser; sin embargo para el filósofo franco-lituano en todo ente hay una comprensión del ser excepto en el caso de los Otros, pues si bien en la relación con lo absolutamente Otro consiste en querer comprender la alteridad del trascendente, dicha relación desborda la comprensión del Mismo, pues la alteridad tiene como esencia la idea de infinito, y dicha idea no puede ser comprendida por un ser finito como lo es el Mismo, y al tratar de pensar la alteridad, el pensamiento piensa más de lo piensa lo cual es sinónimo de un anhelo insaciable que surge en el Mismo por parte de la alteridad. Al Otro no se le puede comprender sino se le desea, por ello “la relación con el Otro no es pues, ontología”,⁴⁶ pues el vínculo con la alteridad no se reduce a la representación del Otro sino a su invocación que tiene como fundamento la no comprensión, o por mejor decir la idea de infinito.

La relación con el trascendente no es una relación de violencia ni una relación donde hay una negación del Otro, por el hecho de que el ente con el que se relaciona el Mismo no se encuentra a su disposición y poder, el trascendente “nunca llega a ser mío”;⁴⁷ La posesión es la peor forma de relacionarse con lo exterior, ya que en dicha acción el trascendente deja de existir, negado por la tiranía de la mismidad haciendo de lo absolutamente Otro un instrumento o útil consumible, que tendría como función el goce, el cual forma parte de la posesión del Mismo. El Mismo es aquel sujeto que vive con una gran tranquilidad al encontrar su cultura normalizada, pero cuando se manifiesta el trascendente hay un vacío de sentido en aquel sujeto que la contempla; el Otro es lo absolutamente extraño, es la mera alteridad que no se deja pensar porque aparece fuera del ámbito del Mismo, por ello se

⁴⁶ Ibid., p. 19.

⁴⁷ Ibid., p. 21.

manifiesta como lo inquietante e intranquilizador frente a la familiaridad del trascendente. Lo absolutamente Otro tiene como esencia lo extraño y “lo extraño es, en primer lugar, lo que sucede fuera de nuestro propio ámbito; en segundo lugar, lo que pertenece a otro, y, en tercer lugar lo que es de modo extraño, de índole extraña”⁴⁸ y lo extraño es la alteridad de lo absolutamente Otro.

A pesar de que el trascendente es lo infinito y se manifiesta como lo absolutamente extraño, dicho encuentro se da en el Mismo a través del rostro del Otro; el trascendente a través de la desnudes radical de su rostro manifiesta al Mismo desprotección, necesidad y miseria, demuestra una indigencia de la cual el metafísico se tiene que hacer responsable, pero al mismo tiempo el rostro del Otro manifiesta lo infinito. De dicho tema nos ocuparemos en el siguiente capítulo de nuestra tesis.

⁴⁸ WALDENFELS, Bernhard (2006), “Europa frente a lo extraño”, en *Recerca*, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, p. 21.

II. El Rostro del Otro y Deseo metafísico

II.1 *El rostro del Otro*

«El rostro del Otro sería el comienzo mismo de la filosofía.» ¿Quiere usted decir que la filosofía no comienza con y en la experiencia de la finitud sino más bien en la de lo infinito como apelación a la justicia? ¿Comienza la filosofía antes de sí misma, en una vivencia anterior al discurso filosófico?⁴⁹

El rostro del Otro es un concepto de suma importancia en la filosofía de Levinas, pues es el medio por el cual el trascendente se manifiesta a través de un lenguaje no instrumental; como hemos dicho en el capítulo anterior, lo absolutamente Otro va más allá del conocimiento y del poder al tener como esencia lo infinito, motivo por el cual el concepto de rostro no debe considerarse como aquellos rasgos físicos que se dan a través de los sentidos, pues dicho concepto no tiene relación con ninguna forma plástica, tampoco se trata de una identificación para designar a un ente familiar, sino “llamamos rostro a la epifanía de lo que puede presentarse tan directamente a un Yo y, por eso mismo, tan exteriormente”.⁵⁰ Cuando Levinas habla acerca del concepto de rostro se trata de una experiencia pura, es decir, de una experiencia sin concepto que tiene como referencia lo absolutamente Otro y que no por ello se puede decir que carece de sentido; el rostro es un concepto de expresión que expresa su expresión misma, es un concepto que rechaza todo tipo de identificación y que no entra en las categorías de lo ya conocido. El rostro del Otro no se reduce a una manifestación como forma, pues cuando el hombre se relaciona con formas u objetos los convierte en útiles usándolos a su disposición y poder; además, aquellos entes que se manifiestan a través de formas la mayoría de veces son definidos por su finitud.

⁴⁹ LEVINAS, (2001), op. cit., p. 129.

⁵⁰ LEVINAS, (1967), op. cit., p. 248.

El rostro del Otro no tiene forma ni percepción sensible⁵¹, es aquello que no tiene alineamientos de ente mientras que la forma es aquello que puede ser definido y ofrecido a la aprehensión; el mundo de las formas es el mundo del Mismo cuando vive en ateísmo y depresión, estableciendo y definiendo a todo ente que se encuentra a su alrededor como un simple sólido, en dicha acción egoísta no se toma en cuenta la alteridad del trascendente. El rostro del Otro no entra en las categorías del sensualismo y el empirismo, pues percepción es aprehensión, apropiación y adquisición de aquel ente que se manifiesta como forma; percepción es un ofrecerse a la mano que aprehende, donde el sujeto capta y dispone del ente que se manifiesta, se trata de una supremacía del Mismo y de la inmanencia ante la alteridad y la trascendencia. En ese mundo donde el Mismo nombra a las cosas y a los Otros para utilizarlos de acuerdo a su disposición es donde el poder hace su aparición, ya que el metafísico como ateísta puede considerarse como aquel sujeto que siempre anda en busca del poder y de la adquisición de las cosas ejerciendo su supremacía sobre los entes que se encuentran a su alrededor; cuando hay posesión y dominación por la alteridad y lo absolutamente Otro hay un olvido de la justicia.

Cuando se ignora al Otro no hay una buena relación entre los sujetos y se puede afirmar que tampoco hay buena política, ya que el olvido de la alteridad promueve el poder; en la guerra se suspende la moral, es la acción más egoísta donde la alteridad del Otro es violentada y reducida y el concepto de rostro se vuelve un concepto que carece de significación. La guerra es el mundo del Mismo, es el estado donde no hay relación con lo infinito y lo único que importa es el poder y la dominación; si bien la guerra es el peor de los males es por el hecho de que no se toma en cuenta al Otro, en dicha acción egoísta la alteridad

⁵¹ El concepto de rostro no se manifiesta como lo informe, surge en el mundo de los entes y al mismo tiempo trasciende de él. El rostro se da en la socialidad con el Otro.

es sometida al poder en lugar de al querer. En la guerra el hombre se vuelve un depredador en búsqueda del poder, de hecho uno de los objetivos de *Totalidad e infinito* es saber si la moral es una farsa o no, pues cuando la alteridad del Otro es violentada la moral se vuelve un discurso farsante sin ninguna significación donde el Mismo se muestra como egoísta y sólo, sin tener referencia de la alteridad. Si bien para Heidegger el hombre es un sujeto que se encuentra en el mundo sin comprender por qué vino a él, para Levinas el hombre no sólo debe buscar la comprensión de su existir o de su estar ahí, sino debe buscar también la comprensión de su estar con los demás, pues al mundo al cual fue arrojado también se encuentran con él los Otros, con los cuales se encuentra siempre en relación.

La forma hace de las cosas un útil, es el medio por el cual la mayoría de los entes se muestran y se pueden aprehender, sin embargo el Otro y la alteridad se manifiestan como aquello que no tiene forma ni alineamientos⁵² o si queremos jugar un poco con el concepto de forma, se puede decir que alteridad se manifiesta mediante la forma de lo incomprendible y lo incognoscible, motivo por el cual la alteridad rompe con toda percepción sensible para manifestar lo infinito; con todo lo antes mencionado, podemos observar que no hay concepto alguno ni forma con el que puede describirse la alteridad o lo absolutamente Otro, sin embargo el rostro del Otro manifiesta expresión, expresa su expresión misma y otorga cierto sentido a aquel sujeto que se le manifiesta “la epifanía del rostro es íntegramente lenguaje”,⁵³ pero ¿Por qué el rostro del Otro es lenguaje? Para el filósofo franco-lituano el acontecimiento que lleva al Mismo a la trascendencia es la alteridad que se encuentra en la relación social,

⁵² El Otro es un sujeto concreto que le es desconocido al Mismo; es el huérfano, la viuda, el extranjero, el amigo, el padre o la amada con el que día a día el metafísico se relaciona. El Otro vive en sociedad con el Mismo, es el prójimo que se encuentra en el mundo de los entes y al mismo tiempo va más allá de los fenómenos y lo empírico; el prójimo es el absolutamente Otro.

⁵³ Ibid., p. 249.

en el rostro humano; toda relación con el trascendente es una relación social, sólo en ella lo infinitamente Otro solicita y llama al Mismo, el prójimo se expresa a través de su rostro y manifiesta una exigencia que llama al Mismo a respetarlo.

La palabra es el origen de toda significación y toda significación se origina en la alteridad,⁵⁴ en especial en el rostro del Otro que es el acontecimiento mismo de la trascendencia y la exterioridad; para Levinas es posible relacionarse con el rostro del Otro por medio del lenguaje, dicho concepto no debe comprenderse como un simple diálogo entre dos sujetos sino la esencia del lenguaje consiste en que la primera palabra que se afirma no proviene del Mismo sino del Otro, se trata de la significación que manifiesta el rostro del extranjero que rompe toda forma, sensibilidad y con el tiempo presente. El rostro del Otro es significación que significa por sí misma, es significación absoluta que hace de la epifanía del rostro una palabra que no requiere de ninguna asimilación para comprenderlo; la presencia del rostro consiste en ir hacia el Mismo, en solicitar asilo y atención aunque no deja de ser una significación sin contexto. Hemos insistido que el concepto de rostro es significación sin contexto, pero ¿Qué es y en qué consiste dicha significación? La significación que expresa el rostro sólo puede ser significación ética, es la experiencia que pone en cuestión la libertad y el poder del Mismo en tanto que se origina como exterioridad.

Las palabras éticas que manifiesta el rostro del Otro en su epifanía o revelación exigen justicia, llaman a la conservación y al cuidado de la alteridad del Otro, manifiesta el mandato no matarás; la primera palabra que manifiesta el rostro del Otro es el no matarás, expresa una orden, el concepto de rostro es ante todo un mandato y al mismo tiempo el rostro del Otro se encuentra desnudo, es el indigente o el pobre al cual el Mismo puede ayudar. Se puede definir

⁵⁴ Cf. GIBU, (2011), op. cit., p. 85.

el concepto de rostro como un llamado ético que procede de una exterioridad infinita y extraña que invoca a la responsabilidad y al cuidado del Otro; tanto el lenguaje y el significado que provienen del rostro surgen en el mundo pero trascienden de él. La exterioridad de lo Otro es la negación de la inmanencia y del ateísmo del metafísico; para que el Mismo pueda experimentar la idea de lo infinito es necesario que se encuentre absolutamente separado de ella, sólo en la separación absoluta el Yo puede experimentar el acontecimiento de la alteridad. Es necesario mencionar que la alteridad solo es posible a partir del Mismo que la experimenta, esto no quiere decir que la alteridad del Otro puede ser definida por el metafísico sino en la separación infinita entre el Mismo y el Otro la alteridad se hace presente.

La morada⁵⁵ y la familiaridad pertenecen al egoísmo del Yo y con la manifestación del trascendente surge en la mismidad la pregunta ¿Quién? la cual apunta a un rostro que no tiene ningún tipo de forma que lo identifique pero tampoco se manifiesta como lo informe; mientras que la forma se muestra como silueta o perfil y hace de los entes objetos de aprehensión y al final de cuentas lo comprendido y tocado es referenciado con otros objetos y así la mayoría de los entes adquieren significación por referencia a otros objetos, el rostro del Otro no puede ser un ente ni forma por el simple hecho de que no posee sentido y significación en sentido empírico o sensualista. Se puede decir que el rostro no tiene forma mientras que la mayoría de las cosas no tienen rostro por el hecho de que sólo él es portador y sede de la alteridad de lo absolutamente Otro, es la raíz de todo fundamento y responsabilidad ética sin embargo, dicho concepto crea en el Mismo una experiencia que

⁵⁵ Las tareas y relaciones cotidianas en las que el Mismo se encuentra ocupado constituyen la morada del trascendente, se trata de un estar como en casa que la impide el paso al extranjero y lo extraño; la morada del Mismo es la totalidad que ignora lo absolutamente Otro.

escapa a todos sus poderes y conocimientos; el rostro del Otro es una acción metafísica y de trascendencia que saca al Mismo de todo egoísmo e inmanencia para convertirlo en un sujeto ético que se hace responsable de los Otros.

El rostro del Otro intranquiliza y desborda la conciencia de aquel sujeto que lo capta, dicho concepto se manifiesta como lo irrepresentable que carece de contexto y atributos objetivos, pero tampoco se manifiesta como lo informe; el rostro es un concepto metafísico indefinido por la desnudez y la sinceridad con que se manifiesta al Mismo, dicha desnudez es una expresión no familiar que se niega a ser aprendida haciendo del rostro un concepto que no puede ser visto, tocado o violentado. Mientras que la mayoría de los entes aparecen a través de un horizonte y contexto, el rostro manifiesta una alteridad radical que es ajena a la morada y a la economía del Mismo; como he insistido en páginas anteriores, lo absolutamente Otro y su rostro son infinitamente trascendentes, son aquel extranjero que nunca puede poseer el Mismo, el concepto de rostro se opone a todo tipo de dominio y posesión al desbordar los márgenes de conocimiento y poder del metafísico. Aunque el Mismo quiera ejercer su poder y dominio sobre la alteridad que se muestra, el rostro del Otro se manifiesta con una desnudez absoluta e infinita que perturba todo conocimiento de la mismidad.

El rostro del Otro es significación ética que impone ciertas máximas morales: no matarás, no dimanarás y no conceptualizarás, pues una manera de aniquilar la alteridad del Otro es mediante la posesión; la palabra del rostro enseña, es un discurso que se vuelve ante todo enseñanza moral. La palabra que manifiesta el rostro trasciende lo sensible y al mismo tiempo se expresa en lo sensible, la epifanía del rostro es terrestre, se manifiesta en la socialidad con el Otro; la manifestación del rostro es trascendencia y metafísica que solicita al Mismo atención ética. El lenguaje es la relación con el rostro donde la primera palabra que se expresa proviene de la alteridad; la fenomenología levinasiana demuestra que no es el

Mismo el que determina lo que va a conocer del Otro sino el Otro determina lo que va a conocer el Mismo.

El rostro del Otro es trascendencia que tiene un sentido metafísico y al mismo tiempo tiene una referencia empírica, sin embargo “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos en efecto, rostro”;⁵⁶ para Levinas el significar del rostro no es dar sentido a un ente, sino es la manifestación de la exterioridad, es la manera en que la otredad se le presenta al Mismo. En su mostrarse el trascendente puede manifestarse a través de la verdad o la mentira, de la sinceridad y la simulación y disponer de la inmanencia del metafísico; sin embargo el Otro en su manifestación no puede disimular la franqueza de su rostro descubierto, su sinceridad no podrá ocultarse y jamás podrá mostrarse⁵⁷ como apariencia, pues la epifanía del rostro es por esencia lenguaje. La desnudez del rostro manifiesta indigencia y el Mismo se hace cargo de dicha indigencia sin negar la alteridad de lo absolutamente Otro; el concepto de rostro es el medio por el cual el trascendente se manifiesta personalmente.

La trascendencia del rostro no se desenvuelve fuera del mundo, “ver el rostro es hablar del mundo”;⁵⁸ es el inicio de toda relación ética y metafísica entre el Mismo y el Otro. El rostro es significación, es un discurso que se vuelve enseñanza que viene del exterior y trae consigo más de lo que contiene el Mismo; la enseñanza es la cogida de la exterioridad y de la excedencia de sentido que revela el rostro. El concepto de rostro exige justicia e invita al mismo al surgimiento del lenguaje y de la ética; el ser exterior que se expresa se impone a través de la desnudez de su rostro a tal manera que el Mismo renuncia a su inmanencia para

⁵⁶ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 74.

⁵⁷ Manifestación, mostrar y epifanía se han estado utilizando a lo largo de esta tesis como sinónimos.

⁵⁸ Ibid., p. 192.

hacerse cargo de la alteridad del Otro. Es necesario también mencionar que “el rostro en el que se presenta el Otro no niega al Mismo, no lo violenta como opinión”,⁵⁹ el rostro solicita y reclama atención, contiene una excedencia de sentido que se vuelve enseñanza para el metafísico; el rostro del Otro llama a la responsabilidad y al surgimiento de la ética y del lenguaje.

La manifestación del rostro del Otro no revela una nueva región para comprender y aprehender, se trata de aquel sujeto que vive y se desarrolla en sociedad y se encuentra en todo momento en relación con otros entes que ignoran su alteridad, aunque si es necesario mencionar que lo absolutamente novedoso es el Otro que despierta en el Mismo la experiencia de lo extraño y lo infinito. “El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro”.⁶⁰ La expresión del rostro del Otro no entra en las categorías de lo ya conocido, hay un rechazo a la identificación, no es un simple dato empírico que puede ser captado por la conciencia; el rostro es significación que contiene una excedencia de sentido que el Mismo no puede asimilar, es por tal motivo que el Mismo no puede determinar lo que va a conocer del Otro sino el trascendente determina lo que va a conocer el metafísico.

El trascendente manifiesta a través de su rostro una exigencia a respetarlo y el Mismo accede a su alteridad a través de diversas relaciones sociales de no violencia, ya que para Levínas no se debe dejar a un lado la relación con el trascendente para que el Mismo reflexione sobre sus términos. Lo absolutamente Otro es el prójimo que se manifiesta al Mismo como lo exterior y lo extranjero, se trata de un maestro que manifiesta un significado

⁵⁹ Ibid., p. 216.

⁶⁰ Ibid., p. 226.

ético a través de su rostro. La alteridad se encuentra absolutamente separada de todo tipo de empirismo y sensualismo, nunca llega a ser comprendida ni contenida, por tal motivo no puede considerarse como un fenómeno, pues lo absolutamente Otro y su rostro no puede ser representados ni vistos⁶¹. El rostro del Otro es significación absoluta y esa significación sólo puede ser ética, impone cierto mandato universal: el no matarás, la cual es la primera expresión del rostro; el encuentro con el rostro del Otro despierta en el Mismo una responsabilidad hacia el trascendente. Para Levinas “la justicia aparece siempre a partir del rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás”,⁶² donde el Otro no es utilizado como una simple herramienta a disposición del Mismo, sino se trata de una relación justa y sin violencia donde Mismo se hace responsable por el cuidado de la alteridad de lo absolutamente Otro.

El concepto de alteridad en Levinas deja de ser la idea de infinito en Descartes, pues no se trata de una relación con lo divino y lo supremo (Dios) sino con la alteridad que se manifiesta en la relación social, en el rostro humano. La relación con el rostro del Otro es una relación con lo absolutamente débil, con lo absolutamente desnudo haciendo del Mismo un sujeto que se hace responsable de la indigencia del trascendente. El rostro solicita atención y responsabilidad, y dichos conceptos no tienen como referencia la compasión sino la justicia; cuando se habla del concepto de rostro se trata de una significación pura, pues la alteridad y la separación absoluta que guarda el Mismo con el Otro se manifiesta a través de la epifanía del rostro, del encuentro cara a cara que mantienen el Mismo y el Otro. La

⁶¹ El Otro es el prójimo que vive en sociedad, pero sí entra en la categorías de lo visto se convierte en un objeto que puede ser comprendido por el Mismo, por ello se ha dicho que el Otro y su rostro no son fenómenos ni entran en la categorías del sensualismo y el empirismo.

⁶² LEVINAS, (2001), op. cit., p. 130.

dimensión ética es una dimensión que se manifiesta en el cara a cara con el Otro que ordena al Mismo a hacerse responsable de la alteridad del trascendente.

En palabras de Gottlob Fregue se puede decir que el concepto rostro posee sentido pero carece de referencia⁶³, ya que dicho concepto no representa un nombre propio ni es un objeto determinado; es necesario recordar que para la mayoría de los filósofos analíticos así como para los empiristas el pensamiento pierde valor para el sujeto cuando una de sus partes carece de referencia empírica aunque también para Frege el hombre nunca debe quedarse tan solo con la referencia objetiva de un enunciado. En la fenomenología de Levinas es más relevante el sentido que la referencia en sentido sensualista, pues “el pensamiento sigue siendo el mismo, tanto si el nombre Ulises tiene una referencia como si no”⁶⁴ es decir, podemos reflexionar y filosofar sobre el concepto de rostro aunque dicho concepto no se reduce a una referencia empírica pero sí tiene una referencia trascendente que es lo infinito, la cual no se puede aprehender ni conocer al ser un concepto que rebasa la capacidad de aquel sujeto que lo contempla y sin embargo de manera fenomenológica se puede describir la relación infinita que guarda el Mismo con dicho concepto.

El trascendente no se encuentra al nivel del Mismo, él instruye y le enseña al metafísico aquello que ignora, le muestra absolutamente novedoso y lo extraño. El concepto de rostro se refiere a la manifestación del Otro en su absoluta indigencia y desnudez, es la llamada invisible a la responsabilidad ética y al cuidado del prójimo, el rostro del Otro despierta en el Mismo una sensación de radical extrañeza, pero también es la responsable de crear relaciones éticas, religiosas y erótico o amorosas en donde la alteridad precede a la

⁶³ Estamos hablando de una referencia en sentido empírico donde el Otro puede ser poseído y utilizado a disposición del Mismo.

⁶⁴ FREGE, Gottlob (1984), *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ediciones Orbis, p. 61.

mismidad y hace del metafísico un ser para el Otro; el concepto de rostro es la trascendencia misma, es metafísica y es ética por excelencia.

El rostro es sede de la alteridad y núcleo de la sociabilidad que invita a la responsabilidad ética hacia el Otro; el concepto de responsabilidad puede definirse como el preocuparse por el cuidado del Otro, es el ocuparse de la indigencia y de la miseria que manifiesta el rostro del trascendente. “El lenguaje es la relación misma con el rostro del Otro”,⁶⁵ que no inicia en el la mismidad sino en la alteridad; rostro es significación absoluta que no puede ser asimilado por contexto, y como se ha mencionado anteriormente, dicha significación sólo puede ser ética. El lenguaje tiene como objetivo la proximidad que guarda una distancia absoluta con el trascendente, se trata del lenguaje ético que se manifiesta en el cara a cara con lo absolutamente Otro sin que su alteridad sea violentada, sacando al Mismo de su morada.

“El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento) sino una relación original con el ser exterior”,⁶⁶ se trata de un discurso ético esencialmente no violento que es capaz de mantener absolutamente alejado al Otro sin introducirlo o reducirlo a la inmanencia del Mismo; para Levinas el discurso no aborda al Otro ni al Mismo de manera directa como si fuera una simple cosa, sino va hacia el metafísico y solicita su asentimiento, el discurso no es psicología, pedagogía ni retórica donde hay una especulación acerca de la alteridad que se manifiesta, el verdadero discurso es enseñanza y justicia al no tener como fundamento la conceptualización y la violencia “la exterioridad del discurso es una exterioridad sin violencia”.⁶⁷ El lenguaje es la relación con lo absolutamente extraño, es

⁶⁵ GIBU, (2011), op. cit., p 99

⁶⁶ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 89.

⁶⁷ LEVINAS, (2001), op. cit., p. 35.

un discurso que se vuelve enseñanza al manifestar aquello que desborda el conocimiento del Mismo. El discurso no es una simple confrontación entre dos sujetos en donde el metafísico domina la alteridad del Otro, el discurso es relación que solicita y llama al Mismo a hacerse responsable de la alteridad del Otro.

El lenguaje pone en contacto al Mismo con la alteridad a través de una distancia absoluta, aborda sin tocar, es la trascendencia y el acto metafísico que se relaciona sin violentar la alteridad del trascendente. El discurso es enseñanza, deseo y oposición pacífica y sólo es posible cuando la palabra renuncia a la manipulación y a la dominación; es necesario mencionar que el lenguaje que manifiesta el rostro del Otro no consiste en otorgar o reflejar la interioridad del trascendente. El discurso tiene como esencia una significación ética que cuestiona, asombra y hace poner al Mismo al servicio de la alteridad; el rostro del Otro es la llamada a la responsabilidad y al cuidado por el Otro.

“La esencia del lenguaje es la relación con el Otro”⁶⁸ y “la esencia del discurso es ética”,⁶⁹ dichos actos metafísicos se dan en el rostro, en la trascendencia misma. Podemos afirmar que la significación del rostro del Otro no sólo es ética también manifiesta lo infinito; dicha significación despierta en el Mismo un deseo insaciable por la alteridad de lo absolutamente Otro.

II.2 Deseo metafísico.

Ante el encuentro que sufre el Mismo con la presencia de lo absolutamente Otro, despierta en el metafísico un asombro radical y un anhelo insaciable por la alteridad y lo trascendente; como hemos visto a lo largo estas páginas, la fenomenología Levinasina tiene como esencia

⁶⁸ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 230.

⁶⁹ Ibid., p. 229.

lo absolutamente Otro, se trata de una fenomenología que apuesta por la alteridad, lo extraño y la exterioridad, es por este motivo que para Levinas “la verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la «la otra parte», y el «otro modo», y lo «otro»;⁷⁰ y al estar dirigida la verdadera vida hacia lo absolutamente Otro, hacia el extranjero que se encuentra muy alejado del mundo familiar del trascendente, el Mismo sufre un deseo insaciable por alcanzar la alteridad, se trata de un deseo metafísico que no se engloba en los términos de satisfacción y goce. El Otro metafísicamente deseado no es otro, no es un simple ente con el que el Mismo puede cubrir y satisfacer sus necesidades donde la alteridad es absorbida o poseída por la inmanencia del Mismo, tampoco es un anhelo de un ser indigente despojado de su grandeza pasada.

“El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente Otro, hacia lo absolutamente Otro”,⁷¹ no es nostalgia ni añoranza por lo perdido, tampoco se trata de un deseo que reposa en la familiaridad y en lo común, el deseo metafísico no tiene ningún parentesco previo con aquel sujeto que lo anhela, es un deseo que no se puede satisfacer al desear más allá de todo lo que pueda colmarlo. La distancia que guarda el Mismo con el deseo metafísico sólo es posible cuando no existe la posibilidad de anticipar lo deseable, cuando no se puede pensar lo deseado previamente y cuando el deseo es puro; en dicho anhelo insaciable el Mismo va hacia la alteridad absoluta que es imposible anticipar. El deseo es absoluto y metafísico cuando aquel sujeto que lo desea es mortal y el deseo es insaciable, inalcanzable e invisible; el deseo metafísico desea lo que está más allá de las satisfacciones y los entes, desea la alteridad de lo absolutamente Otro, no se trata de un deseo que puede aplacar los sentidos y las necesidad del hombre sino se trata de un deseo sin satisfacción, que anhela el alejamiento,

⁷⁰ Ibid., p. 57.

⁷¹ Idem.

la alteridad y la exterioridad de lo Otro. La mayoría de los deseos que no son puros, son deseos que solo buscan la satisfacción y el goce del Mismo donde la alteridad es suprimida y poseída por el trascendente.

Porque se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades morales y religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El deseo metafísico tiene otra intención: desea más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo.⁷²

El deseo metafísico se nutre de su propia hambre y de su propia insatisfacción, no hay nada que pueda colmarlo sólo se profundiza; en dicho deseo no existen los términos poder y tematización, sino es un deseo de bondad y desinteresado que deja a un lado la inmanencia del Mismo, lo saca de su depresión y ateísmo mediante la trascendencia para surgir una relación desinteresada entre el Mismo y el Otro que tiene como esencia el deseo metafísico. El Mismo y el Otro se encuentran absolutamente separados y el deseo metafísico surge de esta separación, es un deseo que no se puede satisfacer y no puede llegar a una totalidad humana. Sólo sometiendo el deseo metafísico a los términos de poder y satisfacción es como podrá suprimir la distancia absoluta entre el trascendente y el metafísico sometiendo a la alteridad al poder y conocimiento del Mismo. En las diversas maneras en la que el Mismo se relaciona con el Otro se trata de alcanzar la alteridad del trascendente mediante el deseo, pues lo infinito no es objeto de conocimiento sino de deseo, lo infinito es el encargado de despertar en el Yo el deseo metafísico por lo extranjero y por lo incognoscible y crear una relación con el trascendente.

⁷² Ibid., p. 58.

A pesar de todo lo antes mencionado es necesario hacer una distinción entre necesidad y deseo metafísico; en cuanto al primer concepto se refiere a aquello que se puede satisfacer y dominar, de hecho los ejemplos que da Levinas sobre este concepto son el pan que como, el país que habito, el paisaje que contemplo, el hambre que se satisface y la sed que se calma, pues dichas afirmaciones son simples necesidades que el hombre pueda satisfacer y gozar de ellas, además de que el concepto de necesidad hace referencia al empirismo, al sensualismo y la familiaridad, se tratan de anhelos simples donde el otro que se consume o se contempla no es Otro. El concepto de necesidad podría interpretarse como simple falta, como un vacío que se puede llenar o satisfacer; la necesidad como privación de algo también implica distancia, solo que esa distancia es susceptible de satisfacción y se llega a la asimilación de lo otro. Dentro del concepto de satisfacción también se encuentra el concepto de goce y placer, donde el otro es sometido al poder y la inmanencia del Mismo; el eros no debe ser considerado como una simple satisfacción de un hambre sublime, no es una simple necesidad por satisfacer, y cuando en dicho concepto surgen los términos de goce, placer, poder, necesidad y mismidad hay una agonía del eros.

El deseo metafísico es el deseo por lo absolutamente Otro, es el deseo por lo infinito, por la alteridad y por lo extraño que perturba la morada y la economía del Mismo, se trata de un deseo por lo que no se tiene idea ni conocimiento; el dese metafísico es un deseo ausencias más que de presencias, es un deseo por lo invisible o por mejor decir por aquello que carece de límites y formas, es un anhelo insaciable que nunca llega a concretarse en satisfacción; al desear lo absolutamente Otro se deja a un lado el egoísmo y la inmanencia en la que vivía el metafísico y el Mismo se responsabiliza de la alteridad del Otro. Las necesidades materiales capaces de satisfacer pertenecen al mundo del Mismo, mientras que el deseo metafísico pertenece a lo extraño y lo infinito; mediante dicho anhelo insaciable el Mismo puede estar

en relación con lo absolutamente Otro, un claro ejemplo se puede ver reflejado en el fenómeno erótico, donde la alteridad que se manifiesta como lo femenino nunca es poseída por el Mismo, pues “el Eros, el deseo erótico, vence la depresión. Conduce del infierno de lo igual a la atopía; es más, a la utopía de lo completamente Otro”.⁷³

La alteridad de lo absolutamente Otro despierta en el Mismo un deseo insaciable, un deseo que como hemos mencionado nunca se podrá satisfacer, haciendo del Mismo un sujeto de pasión, pues “es llamado generalmente por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien le ocurre y una acción respecto de a aquel que hace que ocurra”,⁷⁴ a partir de la cita de Descartes se puede decir el Mismo se vuelve un sujeto de pasión por sentir un deseo insaciable por el trascendente, y el Otro se vuelve acción al ser el responsable de despertar en el metafísico dicho anhelo. Con ayuda de Descartes, el deseo metafísico puede considerarse como la pasión más profunda e intensa que el Mismo puede experimentar ante la manifestación del Otro y se trata de un deseo que sólo el hombre puede experimentar al considerar al otro en tanto que Otro; el deseo metafísico es un anhelo que reconoce la alteridad del Otro, es un deseo por lo infinito que respeta la infinitud de lo infinito y deja de ser ese simple movimiento que se apropia de aquel ente que desea, pues el deseo difiere radicalmente de la necesidad. Ante lo que se puede satisfacer, aplacar y serenar, existe también lo absolutamente Otro que el Mismo desea más allá de estas simples satisfacciones, se trata del deseo por la infinitud de la alteridad de lo absolutamente Otro.

En el capítulo anterior mencionamos que la idea de lo infinito es un pensamiento que piensa más de lo que piensa y el pensamiento que piensa más de lo que piensa es deseo y “el

⁷³ HAN, (2014), op. cit., p. 9.

⁷⁴ DESCARTES, René (2011), *Las pasiones del alma*, Madrid, Gredos, p. 155.

deseo mide la infinitud de lo infinito”,⁷⁵ es el encargado de mostrar al Mismo la separación absoluta que guarda con el trascendente donde el deseo va más allá de lo deseable. El Mismo sólo puede reconocer su imperfección ante la idea de lo infinito y cuando no sufre del encuentro ante la alteridad, el metafísico se queda en su mundo familiar de depresión y ateísmo donde no podrá experimentar un deseo desinteresado que tenga como esencia la infinitud del Otro. La presencia del Otro provoca temblor y desconocimiento en aquel sujeto que lo contempla, creando un vacío que nunca se llena, es decir un deseo por aquello que no se puede satisfacer ni señalar; no se trata de una necesidad que se puede satisfacer como el hambre que se nutre con el pan, tampoco se trata de un sueño romántico, pues el deseo metafísico se coloca más allá de la satisfacción, se trata de una relación con el Otro que tiene como esencia la idea de lo infinito. Dicho deseo no solo respeta sino desea la alteridad del Otro al encontrarse absolutamente separado del metafísico, es el responsable de crear una relación con el Otro donde no se superan los términos de poder, tematización y supremacía por parte de la inmanencia del Mismo.

El deseo metafísico es un deseo insaciable no porque corresponda a una hambre infinita sino porque se desea la alteridad de lo absolutamente Otro, desea lo invisible y lo extraño, es un deseo insaciable pero no por la finitud del Mismo; no se trata de un deseo nostálgico. Con lo anteriormente mencionado, podemos decir que el deseo metafísico no tiene relación ni comparación con el mito del andrógino de Aristófanes donde hay un deseo que se vuelve añoranza por lo perdido.

En tiempos muy remotos, los hombres eran más poderosos y completos de lo que son ahora. Tenían dos cabezas, cuatro brazos, cuatro piernas y dos sexos; y para andar, giraban sobre su tronco, moviendo las extremidades como una doble aspa: esto los hacía muy fuertes y temibles. Temerosos o envidiosos los dioses de esa fuerza humana, o sobrehumana, decidieron precaverse de posibles rivalidades; y así Zeus los partió por el eje y

⁷⁵ LEVINAS, (1967), op. cit., p. 249.

encomendó a Apolo que remediase el corte, para que no quedase rastro de él en ninguna forma que ahora presentamos. Pero, si bien Apolo consiguió que no quedase huella exterior ninguna de aquel corte, no evitó en cambio que quedara una huella interior. Los hombres, convencidos de nuestra insuficiencia, de que somos más que medio ser, andamos anhelantes de encontrar a nuestra “cara mitad” para reunirnos a ella y completar de este modo nuestro ser, al completar el suyo. Y este anhelo permanente es lo que se llama amor.⁷⁶

Una vez que el andrógino era cortado a la mitad se encontraba añorando su forma original, sufrían de nostalgia por lo perdido, por su forma original, y si bien ese deseo era permanente no deja de ser añoranza por algo perdido; el mito de los andróginos nos demuestra un deseo que reposa en la familiaridad y en el conocimiento de que aquel sujeto que lo desea, no se trata de un deseo por lo infinito, lo extraño o lo absolutamente Otro; el mito anteriormente citado no coincide con lo que Levinas llama deseo metafísico, pues la añoranza por lo perdido y por aquello que se conoce y se puede anticipar no es el objetivo de deseo metafísico, sino es lo absolutamente Otro, el extranjero; el principal objetivo del deseo metafísico es la alteridad de lo absolutamente Otro, por lo tanto dicho concepto también es justicia, pues hay una supremacía por el cuidado del Otro hasta tal punto que el mismo se responsabiliza de los Otros y renuncia a su propia inmanencia. El deseo metafísico no es nostalgia ni añoranza por lo perdido y no reposa en ningún parentesco previo, sino tiende hacia lo totalmente Otro, hacia lo absolutamente Otro. El Mismo no posee conocimiento ni comprensión sobre el Otro metafísicamente deseado, se trata de un deseo por lo que no tiene alineamientos ni forma sino por lo infinito y lo extranjero.

El deseo metafísico no tiene satisfacción por el hecho de que hay una supremacía por la alteridad del Otro, se trata del deseo en el que lo deseado no colma sino profundiza el deseo; no se trata del deseo por lo perdido sino es deseo absoluto que se produce en un ser

⁷⁶ NICOL, Eduardo (2007), *Las ideas y los días*, Estado de México, Afínita Editorial, p. 127.

que el Mismo posee y no puede poseer o alcanzar su alteridad, se trata de la indigencia en la riqueza misma. El deseo metafísico se puede asimilar con el mito del nacimiento de Eros donde su Madre, Penia, representa la indigencia, la pobreza, la ignorancia y lo finito, mientras que su padre es el Dios Poros y representa todo lo contrario a Penia. Eros (hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente) es siempre pobre, seco y sin casa, se acuesta a la intemperie y es compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Por otra parte, Eros también es bueno, valiente audaz y activo, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, “Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia”.⁷⁷ Tanto el mito del nacimiento de Eros como el deseo metafísico lo que consiguen se les escapa, hay indigencia en la riqueza y siempre se encuentran deseando más allá de lo que se pueda colmar; Eros nunca se encuentra y llega a la satisfacción y un ejemplo de ello es que desea metafísicamente a la sabiduría, es un amante del conocer, pues se encuentra en medio del sabio y el ignorante, desea y ama a la sabiduría y es un deseo metafísico que jamás podrá satisfacer.

En el deseo metafísico y en el mito de Eros hay una indigencia en la riqueza, se trata de un deseo que anhela más allá de lo que pueda colmarlo y que no reposa en la morada del Mismo, se trata de un deseo que no tienen ninguna comparación con la satisfacción. El deseo metafísico es una excedencia de sentido y significación, de un deseo que nunca llega a colmarse porque su propio anhelo aleja el objeto deseado. Entre el Mismo y el Otro hay una separación absoluta y lo que se desea metafísicamente es lo absolutamente Otro, el prójimo; una vez que el trascendente se manifiesta a través de su rostro y responsabiliza al Mismo de

⁷⁷ Platón, (2010), *El banquete*, Madrid, Gredos, 203e.

su alteridad, la vida del metafísico se vuelve un anhelo constante por lo absolutamente Otro y se deja a un lado el egoísmo del Yo. Cuando lo absolutamente externo llega a tocarse y es conceptualizado surge el poder que hace del Mismo un sujeto aislado y egoísta sin referencia a ninguna alteridad o ningún Otro; cuando se respeta la alteridad de lo externo surge la ética y el fenómeno erótico donde hay una relación de Unos con Otros y el trascendente se vuelve un ser para el Otro que vive en sociedad y anhela la alteridad de su prójimo.

Eduardo Nicol en su artículo *El Equilibrio del Poder* afirma que “el hombre es el único animal insaciable. De ahí vienen todos sus males, pero también todos sus bienes. La insaciabilidad es la primigenia distinción del hombre”;⁷⁸ para el filósofo español, la animalidad es inocencia por el hecho de que el animal conoce la saciedad, desea y sacia su deseo, su apetito se convierte en cumplimiento y el deseo se vuelve satisfacción. La tensión surge en el hombre cuando anhela lo insaciable, cuando anhela aquello que no tiene como referencia el poder, el lujo ni la posesión. El deseo metafísico hace que el objeto exterior desborde la utilidad y no sea un simple objeto de necesidad, pues la relación con el Otro y su irreductibilidad escapa al saber tematizante y asimilador. La relación entre el Mismo y el Otro no es una relación de correlación, sino es una relación asimétrica donde el trascendente se encuentra absolutamente separado del metafísico. El deseo metafísico se asemeja con los deseos que se pueden satisfacer en las decepciones de aquello que se anhela o se satisface, donde el egoísmo y el ateísmo recuperan su poder y hay un fracaso en la relación con la alteridad.

El deseo metafísico es un deseo que depende tanto del Mismo como del Otro, pues como se ha mencionado anteriormente la alteridad sólo es posible a partir del Yo, de aquel

⁷⁸ NICOL, (2007), op. cit., p. 257.

sujeto que piensa lo que no tiene alineamientos ni forma y que a través de ese pensar hace más que pensar, desea la alteridad de lo absolutamente Otro. El deseo metafísico hace del Mismo un sujeto generoso; para Descartes la generosidad “consiste solamente, en parte, en que se da cuenta de que nada le pertenece verdaderamente”⁷⁹ y en una libre disposición de voluntades que hace buen uso de la disposición de las cosas y de los sujetos. Con ayuda de Descartes se puede afirmar que el deseo metafísico así como el encuentro con el rostro del Otro hace del Mismo un sujeto generoso, pues los generosos “consideran que lo más importante es hacer el bien a los demás hombres y despreciar su propio interés son siempre perfectamente corteses, afables y serviciales con el prójimo”.⁸⁰ La filosofía de Levinas apuesta por lo absolutamente Otro, donde el Mismo se vuelve un hombre generoso que se responsabiliza de los Otros y renuncia a su orgullo y al ateísmo de su inmanencia; la generosidad hace que el metafísico se relacione de manera desinteresada con la alteridad, no busca una conveniencia a su favor.

El encuentro con lo absolutamente Otro despierta en el Mismo la experiencia de sorpresa y admiración, pues se trata de la manifestación de lo nuevo y lo distinto, “la admiración es una súbita sorpresa del alma que le hace considerar con atención los objetos que le parecen raros o extraordinarios”;⁸¹ impresión, sorpresa y asombro son los conceptos que van unidos con la admiración, aunque para Descartes el asombro es un exceso de la admiración lo cual considera malo, pues hay una perturbación o liquidación en el uso de la razón. Con lo antes mencionado, podemos decir que el deseo metafísico tiene como elementos la impresión y la sorpresa, pues se trata de un deseo que no pertenece al mundo

⁷⁹ DESCARTES, (2011), *Las pasiones del alma*, op. cit., p. 218.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁸¹ *Ibid.*, p. 183.

familiar del Mismo “es deseo de un país en el que no nacimos”;⁸² la admiración y en especial el asombro (concepto que sobrepasa a la razón según Descartes) son otros elementos que componen el deseo metafísico, pues se trata de un deseo que va más allá de toda satisfacción, que desea aquello que no tiene alineamientos ni forma, se trata de un deseo por lo infinito por parte de un sujeto finito, se trata del deseo por lo absolutamente Otro.

La relación que el Mismo mantiene con los demás siempre es una relación ética, que parte de la responsabilidad que es la respuesta de la vulnerabilidad del Otro; el Mismo se convierte en un ser para el Otro. Los términos desarrollados tanto en el primer capítulo como en el segundo nos van a dar la pauta para desarrollar el tema central de nuestra tesis, ya que el concepto de eros tiene como esencia la idea de infinito, la alteridad, lo Otro, lo extraño, así como el concepto de rostro y deseo metafísico; La relación erótico-amorosa tiene como esencia el cuidado por lo absolutamente Otro, se trata de un deseo en potencia por la alteridad de lo femenino; el eros originario es una relación de desiguales, se trata de una relación no violenta donde la alteridad precede a la inmanencia. Mientras que la ética apunta a la indigencia del prójimo, el fenómeno erótico se dirige hacia lo femenino, la cual es otra forma radical de la alteridad, de lo absolutamente Otro. A continuación llevaremos los conceptos de Levinas aplicados a la relación erótico-amorosa demostrando que el eros es una forma en la que el Mismo y el Otro pueden mantener una relación metafísica donde hay un cuidado por la alteridad.

⁸² LEVINAS, (2002), op. cit., p. 58.

III. Fenomenología del Eros

III.1 Feminidad

Existen diversas maneras de relacionarse con lo absolutamente Otro como puede ser a través de la ética, de la religión y del eros, lo cual nos lleva a la idea de que existen diversas formas del darse de la alteridad;⁸³ lo absolutamente Otro puede ser el prójimo que manifiesta lo infinito, también puede ser Dios que es un Otro absolutamente trascendente y, por último, otra forma del manifestarse de la alteridad es lo femenino la cual guarda una naturaleza misteriosa entre lo enigmático y lo incognoscible.⁸⁴ La singularidad erótica del eros es la feminidad que se manifiesta a través del rostro de la amada (Otro), la cual hace posible una relación de no totalización y de no poder; el eros no apunta a la indigencia del prójimo sino a la feminidad de lo absolutamente Otro. La feminidad es un modo radical de la alteridad, es un modo ser Otro que por esencia es incognoscible, lo femenino existe, sólo que en su manifestación se queda en los márgenes de lo desconocido, no se ofrece ni se muestra a la visión como un ente, sufre de una incapacidad de expresarse y tiende a ocultarse. Lo femenino es lo absolutamente Otro que el Mismo no puede conocer, que tiene como esencia el retroceso y la retracción, se trata de una alteridad que se muestra y se retira al mismo tiempo del mundo de los entes, haciendo que dicha otredad no pueda ser vista por ningún sujeto.

La feminidad es un modo de la alteridad que se manifiesta al Mismo como ausencia, como un porvenir, se trata de un todavía no con el cual el Mismo puede entablar una relación amorosa mediante la voluptuosidad; el eros se dirige hacia lo absolutamente Otro, hacia lo femenino que siempre se escapa y sobrepasa a aquella conciencia que lo capta. La relación

⁸³ El Otro no llega a darse ni a manifestarse de manera absoluta; guarda una separación radical con el Mismo que lo contempla.

⁸⁴ El Otro siempre es Otro sólo que en sus formas de darse puede manifestarse como lo infinito, Dios y lo femenino.

mediante el eros no suspende ni violenta la alteridad del Otro sino todo lo contrario, en la relación erótica la alteridad se mantiene intacta e inviolable; a través del eros surge el deseo erótico el cual es sinónimo de deseo metafísico,⁸⁵ se trata de un deseo insaciable que no logra poseer la alteridad femenina, ya que el Otro no se muestra como un ente que se puede fusionar con el Mismo. Levinas no usa el concepto de lo femenino en un sentido de género ni de sexualidad, dicho concepto va más allá de la dimensión humana; en *Totalidad e Infinito* el concepto de feminidad es utilizado como aquello que no es aún, se trata de un concepto que pretende surgir mediante la *hipostasis* pero sin salir del seno del *hay* que hace de la feminidad aquello que aún no es. Se puede observar que lo femenino es una forma de la alteridad por excelencia que se manifiesta a través de lo misterioso y lo inaccesible, a través del ser y del no ser, se trata de la ausencia en la manifestación misma.

La feminidad es responsable de sacar al Mismo de su egoísmo ontológico al tener como elementos lo extraño y lo extranjero que perturban el mundo familiar del metafísico; en el fenómeno erótico lo absolutamente Otro se manifiesta a través de lo femenino y el Mismo se hace cargo de tal alteridad a través de una relación de no violencia y no poder como lo es el eros. En *el Tiempo y el Otro* Levinas afirma que la feminidad es retracción, se esconde y rehúye de la luz, además de que sus atributos principales son el misterio y la virginidad “una virginidad ontológica intangible: eternamente inviolada, en el sentido de que no es objeto de experiencia posible, de vivencia intencional: no puede ser tematizada”.⁸⁶ Lo femenino aparece ante el mundo de los entes sin desocultar su misterio, se manifiesta como

⁸⁵ Deseo erótico, deseo metafísico y voluptuosidad son empleados en este capítulo como sinónimos, con el objetivo de no repetir demasiadas veces un mismo concepto. Es necesario mencionar que a partir del capítulo cuarto de *Totalidad e Infinito* Levinas sustituye el concepto de deseo metafísico por voluptuosidad, lo cual nos lleva a la idea de que deseo metafísico es empleado análogamente en la relación ética mientras que voluptuosidad es empleado en el eros.

⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 43.

ausencia de la cual no puede extraerse ninguna significación; la feminidad no tiene sentido ni referencia⁸⁷ al tener como esencia el pudor, y gracias a dicho concepto, lo femenino garantiza su no violación ni dominación. Para el filósofo franco-lituano la profanación es un medio por el cual el Mismo puede tener una relación con la feminidad, dicho concepto no niega el misterio de la alteridad femenina sino demuestra la imposibilidad de apoderarse de dicha alteridad, no la violenta convirtiéndola en un ente.

Cuando lo femenino es poseído por la primacía y poder del Mismo no sólo pierde su misterio, se convierte en un simple objeto que es utilizado como un ente de goce; por tal motivo, para que feminidad no caiga en la posesión del Mismo, lo femenino debe ser un concepto que no apunta a nada, no es un sujeto ni *hipostasis*, se trata de lo que no es aún, del porvenir absoluto en el que el Mismo emprende una aventura sin retorno.⁸⁸ Para Levinas la otredad que retiene su absoluta alteridad es la feminidad, ya que lo femenino en cuanto Otro no es un objeto que puede tomar y llegar a poseer el Mismo sino es la alteridad que siempre prevalece en su misterio. El concepto de lo femenino no sólo es lo incognoscible sino es aquello que se oculta a la visión al tener como esencia el misterio y el pudor, la alteridad femenina no consiste en la exterioridad de un simple objeto sino es lo absolutamente Otro que perturba al Mismo mediante su alteridad misteriosa. Dicho concepto solo puede surgir a través del eros donde no hay términos de poder y totalización, se trata de la alteridad que no entra en las categorías de la nada ni de lo existente, ya que “lo femenino no se realiza como ente en una trascendencia hacia la luz, sino en el pudor”;⁸⁹ la trascendencia de la feminidad consiste en retirarse del mundo de los entes, no es captada por ninguna conciencia y no se

⁸⁷ Lo femenino es el Otro; es el prójimo que tiene referencia y significación empírica y al mismo tiempo se manifiesta como lo absolutamente Otro.

⁸⁸ Ibid., p. 45.

⁸⁹ Ibid., p. 131.

puede obtener ninguna vivencia de ella, por tal motivo Levinas denomina a dicha alteridad como misterio.

Eros se encuentra absolutamente alejado de los conceptos de poder y posesión, se dirige hacia la feminidad que es un modo de darse de la alteridad, que tiene como esencia el pudor, lo cual nos lleva a la idea de que la relación erótica es una relación con el porvenir, con aquello que jamás se da ni se muestra en el mundo de los entes. La feminidad hace del eros una relación de no violencia donde el Mismo puede entablar una relación con lo ausente, con lo que no posee significación ni parámetros de ente; lo femenino invade y hiere al sujeto que lo contempla hasta tal punto que el Mismo renuncia a su inmanencia y desea metafísicamente la alteridad femenina de lo absolutamente Otro. A partir de Levinas el concepto de feminidad entrará en las categorías de lo fenomenológico y de la otredad, se trata de un Otro “que se revela precisamente (y por su alteridad) no en un choque negador del Yo, sino como el fenómeno de la dulzura”;⁹⁰ el filósofo franco-lituano considera que en la relación erótica lo femenino se manifiesta como una fragilidad extrema llamada ternura o dulzura que invita a la profanación y al surgimiento de la caricia.

La modalidad de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad. Se manifiesta en el límite del ser y del no ser, como un dulce calor en el que el ser se disipa en radiación, como el «encarnado ligero» de las ninfas en *La siesta de un fauno* que «flota en el aire adormecido en espesos sueños», que se desindividualiza y se aligera de su propio peso de ser, ya evanescencia y desmayo, fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esa fuga, el Otro es Otro, extraño al mundo, demasiado grosero y demasiado hiriente para él.

En el capítulo cuarto de *Totalidad e Infinito* que lleva por nombre *Más allá del Rostro*, Levinas afirma que el amor apunta al Otro en su debilidad y que amar es socorrer la debilidad del trascendente; es necesario mencionar que cuando se habla de fragilidad o debilidad

⁹⁰ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 169.

extrema, el filósofo franco-lituano no hace referencia a un grado inferior de deficiencia o poder, se trata de la debilidad de la ternura⁹¹ que saca al Mismo de su inmanencia y lo invita al surgimiento de la caricia. El concepto de debilidad no sólo pertenece a los márgenes de la feminidad y del eros, también se encuentra presente en el prójimo que manifiesta su indigencia de la cual el Mismo se hace responsable. La ternura no se manifiesta como un simple objeto sino se trata de la alteridad que se encuentra en el límite del *hay* y de la *hipostasis*, dicho concepto no entra en los parámetros de lo ente y de los objetos; en la relación erótica la amada⁹² es a la vez apresable y al mismo tiempo mantienen intacta su alteridad. Lo femenino se encuentra entre lo violable y lo inviolable, entre el ser y el no ser, se trata de lo intocable en el contacto mismo; todas las características antes mencionadas son posibles por el hecho de que la feminidad tiene como esencia el pudor y una virginidad ontológica jamás violentada.

El tiempo de la feminidad es un futuro que nunca llega a ser, se aleja del pasado que ya fue y del presente que es, eros y feminidad prevalecen en lo que no es aún; de la feminidad no se puede obtener ninguna experiencia directa ni conocimiento, tampoco puede ser un objeto de gozo o de utilidad; “lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro”,⁹³ pues el rostro de la amada no expresa ni manifiesta nada a comparación del rostro del indigente, se trata de un rostro que tiene como esencia la negación del expresar que le dan fin al discurso y al acto de presencias. La debilidad de lo femenino al ser lo que no es aún no puede exhibirse

⁹¹ Levinas afirma en el capítulo cuarto de *Totalidad e Infinito* que la modalidad de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, se trata de la vulnerabilidad de lo femenino. Dicho concepto no pone en peligro al concepto de feminidad sino todo lo contrario, hace de lo femenino aquello que se encuentra más allá de mundo de los entes y de los objetos. Por ello podemos afirmar que lo tierno lejos de ser una vulnerabilidad es el modo en que se muestra lo femenino que se arroja a la luz sin llegar a la significación.

⁹² Tanto el concepto de amada como el concepto de feminidad no hacen referencia a lo femenino y lo masculino en sentido biológico. La palabra amada va hacer utilizada en la presente tesis como sinónimo de feminidad.

⁹³ *Ibid.*, p. 270.

mediante la profanación, la feminidad no despierta en el Mismo el sentimiento de piedad sino lo invita al surgimiento de la caricia el cual es un concepto que se encuentra libre de la supremacía del metafísico; el rostro femenino no tiene significación, sin embargo es necesario que sea percibido por el Mismo para que pueda adquirir su no significación. La amada a través de su alteridad femenina no se opone ni niega al Yo, se trata de lo absolutamente Otro que invita al Mismo a una sociedad íntima de dos, a una sociedad sin lenguaje que no llega a concretarse en una totalidad humana.

Levinas afirma en su libro *El tiempo y el Otro* que la feminidad es la alteridad misma, que lo absolutamente Otro comienza precisamente en lo femenino y que ha dicho concepto sólo se le puede buscar su lugar en la relación erótica; es necesario mencionar que las ideas antes desarrolladas sobre el concepto de feminidad y otredad pertenecen al joven Levinas, a partir del año de 1974 y su publicación de *Otro modo que ser, o más allá de la esencia* el concepto de alteridad y Otro tendrá otro significado y uso, del cual no nos ocuparemos en esta tesis. Siguiendo con nuestro tema, para Levinas la belleza femenina consiste precisamente en ese no mostrarse, en su no significación que se encuentra en el límite del ser y del no ser, mientras que la belleza del arte invierte, destruye y se apodera del rostro femenino; el arte somete a la feminidad a los conceptos de poder y posesión al representar lo que no es aún en una obra inmovilizada e instantánea, hace de dicha alteridad un ente de contemplación y de gozo que despierta el sentimiento de admiración pero se aleja de manera radical del misterio y la voluptuosidad; el arte sustituye lo que aún no es por lo que es, lo que llegará a ser por la presencia, el pudor por la admiración, lo que se anuncia y se oculta por la imagen y lo empírico, y lo intocable por lo palpable, el arte ha hecho la feminidad un ente.

Como se puede observar, la feminidad conserva su pudor solo en la relación erótica, donde surge y se retira en su misterio, no hay otra relación en la que lo femenino conserve

su no significación pues en la ética el rostro del Otro se expresa y posee significación ética que invita al surgimiento del lenguaje; el eros es la única forma en que el Mismo puede entablar una relación con aquello que no expresa ni significa nada, con aquello que se oculta a la visión y al conocimiento. La profanación es un medio por el cual el Mismo puede emprender una relación con lo femenino en la que no se niega ni se violenta su alteridad o su pudor; la profanación le promete al Mismo alcanzar la alteridad de lo absolutamente Otro sólo que en dicho intento hay un fracaso y deja al Mismo en su propia inmanencia, lo único que puede demostrar es que la alteridad de lo femenino se encuentra absolutamente separada de aquel sujeto que la contempla. La feminidad hace posible que en el acto de la caricia la amada sea intocable en el contacto mismo, la amada no se reduce a un ente de placer y de goce; el egoísmo ontológico que sufre el Mismo es la ruptura de toda efectividad y de toda relación con lo absolutamente Otro, dicho egoísmo puede convertir a la feminidad así como a la relación erótica en un simple acto de placer donde el Mismo puede satisfacer sus necesidades sexuales.

La feminidad a través de su pudor hace del eros un deseo en potencia sin un fin determinado, hace del Mismo y del Otro unos amante delirantes por un beso, un abrazo o cualquier caricia que no termina sólo en gozo; nuevamente afirmo que la feminidad es la singularidad erótica del eros, es la responsable de que dicha relación no llegue a una totalización humana y hablar de la posesión de lo absolutamente Otro pareciera que es imposible en el fenómeno erótico. La relación erótica siempre es deseo y en su potencia despierta al deseo erótico que es absolutamente insaciable e incolmable, sólo que en lugar de apuntar a lo infinito como lo hace el deseo metafísico, apunta al concepto de feminidad; la ternura no es solamente una debilidad de la feminidad, ternura es el pudor de lo femenino que hace de dicho concepto un Otro incomprensible e incognoscible. El eros hace del Mismo

un ser para el Otro sólo que ese Otro no manifiesta nada y precisamente de esa no expresión y no significación surge la ternura y la belleza femenina; llevar la feminidad al ámbito de lo representable y de los entes es violentar contra su naturaleza, es someter su pudor a términos del poder desterrando a la feminidad de su misterio y de su virginidad ontológica.

Todo lo antes mencionado nos lleva al surgimiento de la siguiente pregunta: ¿Qué relación hay entre la idea de infinito y el concepto de feminidad? En el capítulo primero de la presente tesis se dijo que lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente Otro y el concepto de feminidad tiene las mismas características pertenece a un ser trascendente y tiene como referencia lo absolutamente Otro; tanto lo femenino como lo infinito se encuentran absolutamente separados del conocimiento y poder del Mismo, ha dichos conceptos no se les puede tematizar, aprehender ni señalar. Cuando se analiza lo que no tiene alineamientos de ente el sujeto piensa más de lo que piensa y pensar más de lo que se puede pensar es desear; tanto la idea de infinito como la feminidad no tienen alineamientos⁹⁴ de ente lo cual nos lleva a la conclusión que dichos conceptos no se piensan sino se desean. La idea de infinito es un concepto que tiene una significación infinitamente amplia mientras que lo femenino es el concepto que se niega a mostrarse, no tiene significación; ambos conceptos despiertan un deseo insaciable en aquel sujeto que los contempla, ya sea por alcanzar la alteridad del trascendente o por encontrar alguna significación de lo absolutamente Otro.

Lo absolutamente Otro es la esencia del eros, se trata de una relación con lo femenino que reposa en lo que no es aún, haciendo de la relación erótica un deseo en potencia jamás consumible ni suprimido por la inmanencia del Mismo; el rostro femenino no se expresa ni

⁹⁴ Dicho concepto ha sido utilizado como aquellas características que componen a un ente empírico que se encuentra a disposición del Mismo.

se manifiesta y es precisamente en esa no mostración donde surge la ternura y la belleza femenina, cuando se habla acerca de que el eros apunta a la debilidad de la amada dicha debilidad es la ternura. Al tener como elementos la feminidad, lo absolutamente Otro y el deseo erótico el eros se convierte en una relación jamás consumible e inviolable donde el Mismo sufre de un gran deseo por obtener algún significado acerca de la alteridad femenina. Mientras que el rostro del indigente manifiesta al Mismo el mandato de no matarás, el rostro femenino y su no significación invitan a la profanación y al surgimiento de la caricia.

Mientras que en la ética lo absolutamente Otro tiene como referencia lo infinito, en la relación erótica lo absolutamente Otro tiene como referencia la feminidad, sin embargo en ambas formas de relacionarse con el trascendente el Mismo no se encuentra al nivel del Otro y se relaciona con lo que se encuentra más allá de su conocimiento y poder. En la experiencia erótica hay un encuentro con la feminidad que tiene como esencia el no mostrarse, a través de dicha no significación surge la fragilidad de lo femenino: la ternura la cual invita a la profanación y al surgimiento de la caricia. Una vez entendido el concepto de feminidad y de haber demostrado su importancia en la filosofía levinasiana así como en la relación erótica, pasaremos a analizar la estructura esencial del eros; ¿Qué es? ¿De dónde y Cómo surge? ¿Se puede hablar de una fenomenología del eros? ¿Cómo se puede relacionar la filosofía levinasiana con la relación erótica-amorosa? Dichas preguntas se tratarán de resolver a continuación.

III.2 Eros

Eros es la relación que aborda sin tocar ni violentar la alteridad de lo absolutamente Otro, es metafísica ya que la alteridad con la que se relaciona el Mismo nunca llega a ser suya, la posesión y el egoísmo no se encuentran presentes en dicha relación; el fenómeno erótico no

es una fusión de individualidades, sino es la relación enigmática con la alteridad femenina que no llega a una totalidad humana por el hecho de que el eros se dirige hacia lo femenino que siempre se escapa del Mismo, se retrae en vez de darse. La relación amorosa no suspende ni cancela la alteridad del Otro sino mantiene el pudor de lo femenino intacto, no es suprimido ni poseído por el ateísmo del Mismo sino la alteridad se mantiene y se retira en su naturaleza misteriosa, en el eros no existe el concepto de poder pues no se puede poseer aquello que por naturaleza no se manifiesta al Mismo como lo es la feminidad; así como en la ética el Mismo no puede poseer la alteridad del Otro que tiene como esencia lo infinito, en el fenómeno erótico no se puede suprimir la alteridad de la amada al tener como esencia lo femenino, lo que no se muestra.

En el eros no hay conocimiento ni identificación del Otro, se trata de una relación excepcional donde el Mismo se relaciona con la alteridad femenina que no se muestra pero se sitúa en el mundo de los entes; el concepto de feminidad y su no significación hace del fenómeno erótico una relación con aquello que se oculta para siempre “el amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible”,⁹⁵ se trata de un deseo permanente que se aleja de manera radical de todo tipo de posesión. Los deseos que surgen en el hombre siempre saben perfectamente lo que desean hasta tal punto que llegan a convertirse en necesidades mientras que en el eros el deseo erótico es un deseo que ignora su objetivo al tener como referencia la alteridad femenina; Félix Duque señala en la introducción del *Tiempo y el Otro* que lo que en el amor se cumple es fenomenológicamente imposible, fenomenología es hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra, mientras que en el eros el concepto de feminidad no se muestra y no se puede describir dicho concepto, sin embargo,

⁹⁵ LEVINAS, (2000), op. cit., p. 55.

el Mismo puede obtener ciertas vivencias de dicha alteridad como puede ser la voluptuosidad y la caricia donde el Mismo desea metafísicamente lo femenino que tiene como esencia la no significación.

Eros es la relación con la ausente, con lo que no es aún y con lo que no se muestra, dicha relación apunta y se dirige hacia lo absolutamente Otro, hacia la alteridad femenina; el fenómeno erótico es una nada activa que acontece en el Mismo, es aquello que se encuentra en los límites del *hay* y de la *hipostasis*, si el eros entra al territorio del ser se convierte en un ente que tiene la posibilidad de ser poseído y si se queda en los marcos de la nada el Mismo no podrá tener ninguna significación o experiencia dicho concepto, por ello se puede decir que el fenómeno erótico es una nada activa, una nada que despierta un hambre sublime en aquel sujeto que la contempla, una nada que le proporciona al Mismo experiencias de la alteridad femenina y de lo erótico. Heidegger afirma que “adueñarse de una cosa o de una persona en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar su esencia”;⁹⁶ para el filósofo de la Selva negra querer significa la esencia del ser capaz que logra que algo se presente mostrando su origen, querer es hacer que algo sea, sin embargo en el fenómeno erótico el concepto de querer se convierte en un deseo que nunca alcanza su fin, ya que hacer que la feminidad sea es imposible en el eros.

En el deseo del amante por su amada goce y placer son dos conceptos que no agotan el movimiento hacia lo deseado, se trata de un ir más allá de la inmanencia y del egoísmo del Mismo; en el eros hay una imposibilidad de apoderarse de lo Otro, el Mismo no tiene el poder de tocar y someter a la feminidad a los márgenes de un ente, ya que el fenómeno erótico “su trascendencia está en vuelta en la inmanencia”.⁹⁷ Por medio de la profanación el Mismo

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin (2013), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 20.

⁹⁷ LEVINAS, (1993), op. cit., p. 104.

pretende alcanzar y poseer la alteridad femenina del Otro, solo que dicho concepto lo único que hace es demostrar la separación absoluta que guarda el amante hacia su amada, lo deja en su inmanencia misma; sólo en el eros el Otro mantiene su alteridad intacta y pura lo cual nos lleva a la idea de que el fenómeno erótico consiste en una dualidad insuperable de dos seres, es la relación con aquello que se oculta para siempre y que mantiene a la alteridad intacta. Tanto en la muerte como en el eros el metafísico se enfrenta ante una relación que no proviene de él y que no puede poseer, dichos conceptos no tiene como esencia el tiempo presente sino el porvenir, se trata de un futuro que el Mismo no puede asumir; en el eros el Mismo se relaciona con aquello que no se da jamás en el mundo de los entes, con aquello que no está presente cuando todo está presente.

En la relación erótica el Mismo no representa la alteridad del Otro sino la desea, la alteridad femenina invade y hiere al Yo que la contempla y cuando la posesión y el poder no se encuentran presentes surge el fenómeno erótico; si fuese posible conocer o aprehender la alteridad, el trascendente ya no sería Otro sino otro ya que cuando el poder se hace presente el eros cae en agonía “no hay que pensar que sea siempre el odio lo contrario del amor; lo contrario es poder y el odio hijo de éste”.⁹⁸ Cuando surge el poder el Mismo domina y se apropia de los entes, sólo en el eros originario que se le aleja de tipo de poder la proximidad con lo Otro se mantiene absolutamente separada y el trascendente se mantiene en una dimensión sin objeto. El eros originario tiene como esencia la voluptuosidad que es definida por Levinas como la persecución de una promesa cada vez más rica, se trata de un hambre insaciable que desconoce su objetivo,⁹⁹ dicho concepto hace del fenómeno erótico un deseo

⁹⁸ NICOL, (2007), op. cit., p. 263.

⁹⁹ Cf. LEVINAS, (2000), op. cit., p. 55.

sin objetivo ni términos donde el Mismo se lanza hacia un provenir ilimitado, hacia un deseo metafísico que trata de encontrar alguna significación mínima de la alteridad femenina.

El fenómeno erótico es la posibilidad misma del deseo y la voluptuosidad, es la trascendencia donde no hay ningún tipo de satisfacción que son el retorno a la inmanencia y a la morada del Mismo, lo humano siempre se ofrece en las relaciones que no son de poder como puede ser la amistad, la ética y la religión; la relación erótica puede ser considerada como la negación de la sociedad que se encuentra presente en el mundo de los entes, ya que el eros es una sociedad de dos, una sociedad de soledades que apuntan al surgimiento de un tercero,¹⁰⁰ es necesario mencionar que la fecundidad y lo absolutamente Otro son principal objetivo del fenómeno erótico. El eros no puede llegar a una totalidad humana por el hecho de que la feminidad es un concepto que no se puede poseer, es una relación esencialmente entre desiguales que vive y se mantienen de la desigualdad, lo femenino se mantiene siempre una posición superior al Mismo por el hecho de que es lo absolutamente Otro que perturba toda experiencia, conocimiento y poder del Mismo, lo femenino en lo erótico no es otro Yo situado en una orilla sino es lo Otro que hiere al metafísico con su alteridad misteriosa.

Eros es justicia, es la relación donde el Mismo se hace responsable de no violentar la alteridad de lo absolutamente Otro, por ello eros es el creador de los mayores bienes del hombre y de todas las cosas buenas que hace del metafísico un ser para el Otro que tiene como esencia la responsabilidad; el fenómeno erótico no cae en egoísmo donde no hay referencia de lo absolutamente Otro, sino lleva al Mismo a experimentar un deseo que un lugar de colmarse se acrecienta por el hecho de que apunta a la alteridad de lo Otro que tiene

¹⁰⁰ El tercero es un concepto muy cuestionado en la filosofía de Levinas, a grandes rasgos se puede decir que es el responsable de romper la intimidad con el Otro y crear un espacio común o público donde el Mismo y el Otro aparecen como sujetos entre los sujetos.

como esencia el concepto de feminidad. En el fenómeno erótico el Mismo pone en juego su inmanencia y su ipseidad apuesta por una posibilidad erótica que no posee duración ni un fin determinado y que tiene como referencia alguien absolutamente distinto al Yo que se encuentra en otro lugar y sin embargo perturba la familiaridad y el egoísmo del metafísico; no se puede hablar del fenómeno erótico cuando el Mismo se ama de manera excesiva a sí mismo, el amor propio es un egoísmo originario de la supremacía del Mismo. Eros siempre desea lo exterior, se trata de una exterioridad afectiva que permanece suficientemente separada de aquel sujeto que la desea, eros requiere de distancia y del recorrido de dicha distancia que nunca se llega a completar.

El Mismo es el amante que desea la alteridad femenina de su amada, dicho deseo se aleja de todo tipo de seducción, según Jean-Luc Marion en su libro *El fenómeno erótico* la seducción es el avance provisorio que termina por anularse, pues una vez seducido el Otro el Mismo no amará de manera desinteresada la alteridad femenina; la seducción hace del eros una relación recíproca y de iguales que busca el gozo entre dos sujetos¹⁰¹ mientras que la voluptuosidad se lanza hacia un avance sin retorno que no será anulado, donde el Otro no es tocado ni sometido a la posesión del Mismo. En el fenómeno erótico el Mismo soporta desde renunciar a sí mismo hasta responsabilizarse de los Otros, el amante desea al trascendente sin ver, no puede conocer el objeto que desea o lo llevaría al mundo de los entes; el eros se dirige al Otro que carece de lugar y que no puede alcanzarse mediante la morada del Mismo, se trata de una relación de desiguales en donde el metafísico no se puede medir ni comparar con aquello que desea. Eros arranca al Mismo de su mismidad y lo conduce hacia lo Otro, es el responsable de crear en el metafísico una experiencia del Otro en su alteridad; el deseo erótico

¹⁰¹ Cf. MARION, Jean-Luc (2005), *El fenómeno erótico: seis meditaciones*, Buenos Aires, Ediciones Literales, p. 100.

vence a todo tipo de depresión, egoísmo, ateísmo y mismidad, hace del Mismo un sujeto que desea metafísicamente la alteridad de lo absolutamente Otro.

El fenómeno erótico es la relación que se encuentra más allá de la igualdad y del poder por el hecho de que el Otro a través su alteridad misteriosa guarda cierta negatividad de ser poseído, el Otro sólo puede aparecer en una relación de no poder, cuando se aniquila la alteridad no se puede amar al trascendente sino se consume, se vuelve un objeto de gozo; la alteridad es un concepto que impone distancia mientras que el poder aniquila lo absolutamente Otro, eros y poder son dos conceptos contrarios. Eros tampoco es una forma de disfrute ni el creador de sentimientos agradables: no es emoción, ni excitación ni un drama con tintes novelescos, el fenómeno erótico invade y hiere al Mismo y lo lleva a experimentar la no significación del rostro femenino, crea en el metafísico la experiencia de la voluptuosidad que es un deseo que nunca llega a la satisfacción ni a la posesión de la alteridad femenina. Eros es la negación del presente que puede ser considerado como el tiempo de lo igual y de las totalidades mientras que el futuro es el tiempo del Otro, es el horizonte con ausencia de tiempo presente que apunta a la sorpresa, al misterio y la responsabilidad de la alteridad; el futuro hace del Otro un ente que no se puede consumir, un ente que se da y al mismo tiempo se oculta haciendo de la relación erótica un deseo en potencia entre dos sujetos desiguales totalmente separados.

El eros originario es aquel que tiene como esencia la trascendencia, se trata de un habérselas con un no Yo que provee cierto sentido, es un encuentro con lo ausente que hace del eros una relación de desigualdades; la esencia de la relación erótica presupone la renuncia del Mismo a su mismidad donde en lugar de reafirmarse a sí mismo se pierde en la alteridad de lo extraño o de lo absolutamente Otro. El amante nunca llega a apoderarse de la alteridad femenina, sin embargo, arriesga su familiaridad y su inmanencia ante dicha alteridad

misteriosa, se trata de un Otro que nunca llega a manifestarse como ente, lo cual nos lleva a la idea de que tanto el deseo metafísico como el deseo erótico son siempre el anhelo insaciable por lo Otro que no tiene alineamientos de forma. El fenómeno erótico difiere de la posesión y el poder, por ello eros es el creador de todas las acciones buenas, para Platón si un hombre que está enamorado fuese descubierto haciendo algo feo o en una acción de cobardía no sería tan vergonzoso si fuese visto por su padre o amigo, pero si fuese descubierto por la persona que ama le sería muy doloroso, “el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante su amante cuando se le ve en un acción fea”;¹⁰² eros inspira valor y hace del Mismo un hombre valiente que arriesga todo por su amada, es el creador de todas las cosas buenas al imponer la alteridad del Otro sobre la inmanencia del Mismo.

Únicamente los enamorados sacrifican su vida por el Otro, por la persona amada, los amantes están siempre decididos a entregar todo por conservar la alteridad de su objeto amado “ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza”;¹⁰³ un ejemplo del más alto acto de amor nos lo da Platón a través de Alcestris

Fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre, a los que aquélla superó tanto en efecto por amor, que les hizo aparecer como meros extraños para su hijo y parientes solo de nombre. Al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado acabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concebido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquélla admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor!¹⁰⁴

Como ya hemos mencionado anteriormente, eros es el causante de los mayores bienes para el hombre tanto individual como colectivo, es la acción donde la alteridad precede a la

¹⁰² Platón, (2010), op. cit., 178e.

¹⁰³ Ibid., 179a.

¹⁰⁴ Ibid., 179c.

inmanencia. En la mitología griega existen diversos relatos que muestran que eros es deseo siempre potencia jamás consumible, entre los más destacados están el mito de Píramo y Tíbses y el mito de Filemón y Baucis, sin embargo, el mito más celebre relativo al amor es el de Orfeo y Eurídice. Dicho mito relata que Orfeo bajó a los infiernos por el amor de su esposa; Eurídice se encontraba paseando en la orilla de un río de Tracia y fue perseguida por Aristeo, quien intentó violarla, al correr la mordió una serpiente y murió, Orfeo inconsolable bajó a los infiernos en busca de su esposa, supo conmover a las divinidades infernales con sus cantos y le fue permitido volver a llevársela a la tierra, pero con la condición de no mirarla hasta llegar a la luz del sol; Eurídice lo seguía por el camino de regreso y estaban a punto de dejar el mundo infernal cuando Orfeo no pudo resistir el deseo de mirarla de nuevo, inmediatamente Eurídice se desvaneció y una fuerza irresistible la regresó a los infiernos, Orfeo trató de recuperarla nuevamente pero en su intento fracaso y desconsolado regresó al mundo de los humanos.¹⁰⁵

Los mitos anteriormente citados nos llevan al surgimiento de la siguiente pregunta: ¿Por qué el amante arriesga tanto por su amada? Por el hecho de que eros siempre es deseo, deseo de algo que no posee el Mismo como puede ser la alteridad femenina, se trata de un acto en potencia que desconoce el tiempo, el poder y la supremacía del Mismo; en toda la mitología griega los relatos relacionados con eros el amante siempre muere por su amada demostrando que la alteridad está por encima de la inmanencia y “¿Las cosas buenas no te parecen que son también bellas? A mí, al menos me lo parece”.¹⁰⁶ El fenómeno erótico es la relación que no padece de violencia, es buena y bella al imponer la alteridad del Otro sobre la supremacía del Mismo, el poder no toca al eros, se encuentra absolutamente separado de

¹⁰⁵ Cf. GRIMAL, Pierre (1989), *Diccionario de mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós, pp. 212 y 420.

¹⁰⁶ Platón, (2010), op. cit., 201c.

él y de la alteridad, por lo tanto el concepto de eros es el nombre del deseo y de la percusión jamás alcanzada hacia la otredad; la relación con el Otro ya sea a través de la ética, de la religión o del fenómeno erótico no anula la separación que hay entre el Mismo y el Otro tampoco llega a una totalidad ni hay una integración del Yo en la alteridad del trascendente, la inmanencia del Mismo no es suprimida por la alteridad del Otro ni la alteridad del extranjero es poseída por la inmanencia del metafísico.

Eros difiere de la posesión y el poder, no es fusión ni conocimiento, se trata de la relación con una alteridad misteriosa como lo es la feminidad, la esencia del fenómeno erótico es la insuperable dualidad de dos seres; cuando dicha dualidad se vuelve superable, cuando lo incognoscible se vuelve cognoscible y el deseo se vuelve poder hay una agonía del eros: posesión, poder y fusión son los términos que pueden provocar la muerte del eros y de la feminidad. Es necesario mencionar que a pesar de que el fenómeno erótico se encuentre absolutamente separado del concepto de poder, mientras esté en potencia el deseo erótico o el anhelo insaciable hacia la alteridad femenina, eros está siempre al borde de la derrota y del surgimiento del poder. Cuando el Mismo se vuelve un sujeto que posee y conoce al trascendente convierte al Otro en una simple propiedad, haciendo del fenómeno erótico una relación de frustración y fracaso, si el trascendente es sometido al poder del metafísico el Otro deja de existir y surge la dominación del Mismo sobre todas las cosas; el poder hace del deseo erótico un anhelo de consumir, devorar y aniquilar lo absolutamente Otro y una vez que la alteridad sea explorada, familiarizada y domesticada es despojada como un simple objeto de consumo.

La supremacía del Mismo ha estado presente en la filosofía a lo largo de su historia, en *La Ciencia Jovial* Nietzsche considera al hombre como un sujeto egoísta que anda en busca de la posesión del Otro, incluso el hombre benevolente y compasivo siempre se

aprovecha del sufrir del trascendente para apoderarse de él; el fenómeno erótico es considerado por Nietzsche como un simple amor sexual donde el amante no quiere otra cosa que la posesión exclusiva e incondicional de la persona anhelada, desea tener el poder absoluto del Otro tanto de su alma como de su cuerpo haciendo del eros un concepto que no es lo opuesto al egoísmo sino es la expresión más ingenua del egoísmo y el poder.¹⁰⁷ A partir de Levinas eros ya no es considerado como el dominio del Otro por el hecho de que la relación erótica apunta a la alteridad misteriosa de lo femenino y lo que no es aún no puede ser poseído ni dominado por el Mismo; solo lo que tiene parámetros de ente y de objeto puede ser sometido a la posesión mientras que lo que aún no es se encuentra absolutamente separado de todo poder, es lo absolutamente extraño y lo extranjero que perturba el mundo familiar del Mismo y lo incita al surgimiento del fenómeno erótico.

La esencia de la relación erótica mantiene a la alteridad del Otro intacta, no es poseída ni asimilada por aquel sujeto que la desea por el hecho de que eros es una iniciación constante hacia el misterio de la feminidad; el fenómeno erótico es un préstamo con un futuro incierto y probable que hace del deseo erótico un anhelo sin ningún fin determinado. Eros siempre es un anhelo de preservar y amar al Otro querido, es un ir más allá de la inmanencia del Mismo donde hay una supervivencia del Yo a través de la alteridad del trascendente; podemos afirmar que amar significa estar a disposición y responsabilizarse de la alteridad de la persona amada “el amor es una red arrojada sobre la eternidad”¹⁰⁸ y la voluptuosidad es la responsable de que dicha red no tenga como objetivo atrapar algo y que en su lanzamiento nunca se llegue a romper. El fenómeno erótico apunta hacia la alteridad femenina, hacia lo absolutamente

¹⁰⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich (2014), *La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, pp. 348-349/ 1:14.

¹⁰⁸ BAUMAN, Zygmunt (2017), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

desconocido y lo completamente impenetrable, se trata de la alteridad misteriosa que nunca llega a manifestarse y que no posee significación que arranque al Mismo de su inmanencia y lo convierte en un ser para el Otro; eros es la relación que pretende un compromiso indefinido y duradero con respecto al bienestar del Otro.

La intención amorosa va hacia el Otro, hacia la amada, aunque en dicho acontecimiento metafísico el recibimiento del Otro no se produce como hospitalidad, eros como trascendencia que va hacia lo absolutamente Otro arroja al Mismo en su propia inmanencia, dicha acción hace del metafísico y del trascendente dos sujetos absolutamente separados; eros sufre de una gran ambigüedad que se sitúa entre los límites de la inmanencia y la trascendencia, invita al Mismo a conocer la alteridad del Otro y lo único que le demuestra es su inmanencia misma, creando en el metafísico un deseo insaciable por lo absolutamente Otro, se trata de un movimiento sin término hacia un porvenir incognoscible. El fenómeno erótico se sitúa entre la necesidad y el deseo, entre lo confesable y lo inconfesable, dicha ambigüedad es la originalidad de lo erótico, que según Levinas, es lo equívoco por excelencia; hemos dicho anteriormente que el eros apunta al Otro en su debilidad que tiene como referencia el régimen de la ternura que es lo femenino por excelencia, se trata de lo esencialmente oculto que se arroja a la luz sin llegar a la significación ni a la manifestación, no se trata de una nada sino de aquello que aún no es.

La relación erótica apunta siempre a un Otro que tiene como esencia una alteridad femenina, se trata de la relación con lo intocable, lo oculto y lo misterioso que es descubierto por el eros y al mismo tiempo se niega al eros; el fenómeno erótico no es un conocimiento de elementos afectivos, no es un concepto ni tiene una estructura de sujeto-objeto, no se lleva a cabo como un sujeto que capta a un objeto ni como una planificación hacia el futuro, la esencia del eros consiste en ir más allá de lo posible, se trata de una intencionalidad sin visión.

Eros demuestra lo que fenomenológicamente es imposible ya que el concepto de intencionalidad siempre tiende hacia algo, se dirige o se refiere hacia un objeto, incluso en los actos inconscientes siempre hay referencia a un objeto, a un concepto o algo que es; eros es una intencionalidad sin visión pues al objeto que apunta es algo que aún no es, es aquello que se encuentra entre el *hay* y la *hipostasis*, se trata de lo femenino que tiene como esencia una alteridad misteriosa que en lugar de mostrarse se oculta. A pesar de que el fenómeno erótico apunta a lo que aún no es, dicha alteridad misteriosa despierta en el Mismo la experiencia de la voluptuosidad y el surgimiento de la caricia; la voluptuosidad es la impaciencia misma, se trata de una impaciencia que avanza sin ir hacia un fin u objetivo y la caricia es el deseo por lo que no se puede aprehender, dichos conceptos siempre se encuentran unidos y apunta a la alteridad femenina.

Eros va más allá de todo ente, va más allá del rostro y de lo posible, la desnudez erótica del Otro tiene un gran impacto por el hecho de que no posee sentido, permanece en lo oculto y en lo misterioso y “nada se aleja más del eros que la posesión. En la posesión del Otro, poseo al Otro en tanto que él me posee, a la vez amo y esclavo. La voluptuosidad se extinguiría en la posesión”;¹⁰⁹ si bien es cierto que la amistad también apunta hacia lo Otro, el fenómeno erótico busca lo que no tiene estructura de ente y lo infinitamente futuro, sólo la relación erótica apunta a lo que aún no es, a lo que no tiene significación como lo es el concepto de feminidad. En algunas ocasiones el mismo Levinas afirma que el eros se manifiesta en la no socialidad, se trata de una sociedad cerrada, una soledad de dos que permanece en la intimidad y que excluye al tercero, la no sociabilidad del eros se debe a la imposibilidad de reducir la voluptuosidad a lo social, ya que dicho concepto aísla a los

¹⁰⁹ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 275.

enamorados como si estuviesen solos en el mundo; en otras ocasiones firma nuestro autor que eros no pertenece totalmente a la no sociabilidad por el hecho de que apunta al surgimiento del tercero. Es necesario mencionar que el objetivo principal del eros es la alteridad de lo absolutamente Otro y la fecundidad, dicho concepto hace que relación erótica no excluya al tercero y no caiga en una sociedad de dos sujetos.

Uno de los objetivos de eros es la fecundidad, pero no se trata de la fecundidad en sentido biológico, dicho concepto es la trascendencia hacia la primera realidad humana que es el Otro, se trata de una acción metafísica que despierta en el Mismo el cuidado y la responsabilidad hacia los demás; “la fecundidad es la fuente de valor que nos permite abrimos a la persona, lo que supone habilitar el valor y la interrelación de lo humano como un espacio indispensable dirigido con y para los Otros”.¹¹⁰ En la fecundidad la bondad y la responsabilidad hacia el Otro es engendrada, el Mismo descubre al trascendente hasta desvivirse por él; el concepto que estamos analizando es el inicio de la vida del Otro, es el acto de la trascendencia misma. La fecundidad lleva consigo el concepto de fraternidad que es la acción metafísica donde el hijo lleva al Mismo más allá de su morada, es la acción donde el metafísico se hace responsable de lo absolutamente Otro; en el eros la presencia del Otro se convierte en un anhelo insaciable por relacionarse con el extranjero, se produce una unión entre dos seres que anhela ir más allá de las sustancias hasta alcanzar la fraternidad; el concepto de fraternidad puede ser definido como la relación misma con el rostro del Otro donde el metafísico se hace responsable por el trascendente. Con todo lo antes mencionado se puede decir que la fecundidad es el ocuparse de un futuro que no es parte del Mismo, se trata de un futuro absolutamente exterior que nunca será del metafísico y aun así se hace

¹¹⁰ MILLÁN, Atenciano y Tomás y Garrido (2013), “La fecundidad: la primera realidad humana. Una visión sobre la persona desde Lévinas”, en *Persona y Bioética*, Bogotá, Universidad de la Sabana, p. 190.

responsable de él. Hemos definido a grandes rasgos lo que es la fecundidad y su relación con el fenómeno erótico, una vez hecha tal aclaración seguiremos con el tema principal de la presente tesis.

El eros siempre va más allá de los objetos y los rostros, va hacia un porvenir que no es aún y que el Mismo no puede poseer, se encuentra más allá del deseo y se aleja de todo tipo de satisfacción, se trata de una relación que tiene como esencia la voluptuosidad que hace del fenómeno erótico un deseo insaciable por la alteridad de lo absolutamente Otro. En la relación erótica el amante debe desear desinteresadamente la alteridad del Otro, de dicha acción emerge el eros, ya que si la alteridad se somete al poder del Mismo, el Otro se convierte en un simple objeto que no se puede amar; la relación donde el Yo se despoja de su inmanencia por medio de la alteridad femenina no hay otra forma de llamarle más que eros, es el acto donde el Mismo establece una relación con aquello que no puede conocer. El fenómeno erótico tiene una duración temporal que nadie puede determinar, y solo a través de la relación erótica los mortales pueden experimentar la eternidad donde no se encuentra el tiempo presente ni los sentimientos de nostalgia y de esperanza; dicha relación apunta a un porvenir, a un futuro absolutamente incognoscible para al Mismo y esto se debe al hecho de que eros es la relación con lo no es aún, lo cual hace que el Otro mantenga una distancia totalmente lejana con el Mismo.

En toda relación metafísica el Mismo se hace responsable del Otro, el Yo renuncia a su inmanencia y se pone al servicio de los demás sin esperar nada a cambio, ya que al no poderse representar ni dominar la alteridad del trascendente lo único que le queda al metafísico es hacerse responsable de él, con lo cual puede entablar una relación desinteresada a través de la ética, religión o eros donde el Otro permanece absolutamente alejado y superior al Mismo, ya que lo extraño pierde su extrañeza en la posesión. El metafísico siempre es el

responsable de todo lo que le acontece al Otro mientras que la raíz de toda posible afectividad que el Mismo puede experimentar se encuentra en el trascendente, la alteridad es el origen de todas las emociones y sentimientos que el metafísico experimenta incluso en la depresión, que es la enfermedad más egoísta del Mismo, se comienza con la eliminación de toda exterioridad y termina derrumbándose en un infierno narcisista. En la ética el Otro y su alteridad infinita son los responsables del surgimiento del deseo metafísico, en el eros el Otro y su alteridad femenina son los responsables del surgimiento de la voluptuosidad, dichas ideas confirman el argumento de que todo sentimiento y emoción que experimenta el metafísico son originados por lo absolutamente Otro.

Eros es voluptuosidad, es el deseo insaciable por la alteridad femenina que tiene como esencia la no significación, ya que si lo femenino llegase a manifestarse inmediatamente sería poseída y dominada por el Mismo, mientras que en la relación ética el Otro que se manifiesta a través de un rostro indigente no se puede poseer al tener como esencia lo infinito; en ambas relaciones el Mismo se relaciona con lo absolutamente Otro, aunque el modo como se da el Otro no siempre es igual: en la relación ética el Mismo se enfrenta ante lo infinito mientras que en la relación erótica se topa ante el concepto de feminidad.¹¹¹ Eros es el encuentro metafísico que se da con la alteridad femenina, es aquella relación que apunta a un porvenir totalmente desconocido; en el fenómeno erótico el rostro del Otro no se muestra, se oculta bajo los parámetros de lo tierno que hacen del trascendente aquello que encuentra en los límites del ser y del no ser, se trata de una relación que el Mismo entabla con lo que no aún no es. La relación erótica siempre es el deseo en potencia por alcanzar alguna significación

¹¹¹ En toda relación con el trascendente el Otro siempre es Otro, lo único que cambia es el modo como se muestra. Lo absolutamente Otro puede manifestarse como lo infinito o como feminidad, sin embargo esto no quiere decir que existan diferentes otredades.

mínima de la alteridad femenina, se trata de un anhelo que se aleja de todo poder y posesión donde el Mismo se hace responsable del Otro y renuncia a su propia inmanencia; eros no es la única relación en la que el Mismo se puede relacionar con aquello que no puede conocer, dicha expresión sería totalmente falsa, aunque si es la única relación en la que el Mismo se enfrenta ante lo que no es aún.

El fenómeno erótico tiene como elementos la feminidad (que es un modo radical de la alteridad), la voluptuosidad (que hasta ahora lo hemos empleado como sinónimo de deseo metafísico) y la caricia, dichos conceptos hacen de la relación erótica un modo en el que el Mismo se puede relacionar sin supremacía sobre los demás entes; eros es una intencionalidad sin visión al apuntar a un Otro que todavía no es y la caricia es la acción metafísica y el fenómeno en el que se muestra eros. La relación erótica va más allá del rostro, aunque no deja de ser una relación metafísica que se encuentra presente en el mundo de los entes y de los sujetos, también el concepto de feminidad y su no significación se encuentra presente en dicho mundo, se trata del prójimo con el que el Mismo se relaciona e inicia una relación erótica y ama insaciablemente; eros y feminidad provienen del mundo de los entes pero no se quedan en él, trascienden para convertirse en lo absolutamente Otro.

El fenómeno erótico siempre es un deseo en potencia por lo femenino, es un anhelo insaciable por lo absolutamente Otro, sin embargo, “eros no puede ser fiel a sí mismo sin practicar la caricia, pero no puede practicarla sin correr el riesgo del dominio. Eros impulsa a las manos a tocarse, pero las manos que acarician también pueden oprimir y aplastar”;¹¹² del concepto de caricia nos ocuparemos en el siguiente apartado, demostrando que dicho concepto va más allá del empirismo, el sensualismo y lo corpóreo y trataremos de responder

¹¹² BAUMAN, (2017), op. cit., p. 23.

las siguientes preguntas: ¿Qué relación guarda el eros y la caricia? ¿El concepto de caricia es el fin de eros? ¿Eros y voluptuosidad guardan alguna relación?

III.3 La caricia

Eros impulsa al Mismo al surgimiento de la caricia, se trata de un acto que tiene como esencia la voluptuosidad que mantiene absolutamente alejada e inviolable a la alteridad femenina; comúnmente dicho concepto ha sido definido como el hecho sentir placer o hacerlo sentir, se ha hecho de él un simple tocarse entre dos sujetos en donde percibe algo objetivo y exterior; la caricia es empleado por poetas y escritores de novelas amorosas como una extrema suavidad en el movimiento del tacto, se trata del deslizar o rosar suavemente la piel del Otro que se excita e invita al deseo carnal, sin embargo dicha acción no deja de ser un simple tacto que hace del Otro un objeto de consumo. Para José Gaos “el acariciar consiste en un pasar o deslizar suavemente la parte interior de los dedos y la palma de la mano por la superficie de un objeto”,¹¹³ se trata de la expresión misma del tacto que Gaos considera como una exclusiva del hombre por el hecho de que él sabe distinguir entre la delicadez que produce placer y lo grotesco y el apretón que producen dolor, pero a pesar de ello el concepto que estamos analizando se queda en los marcos de la sensación táctil. La caricia corporal tiende a la repetición, a la insistencia y a la lentitud de un momento de placer, se tratan de caricias momentáneas y fugaces que no apuntan al porvenir de la alteridad femenina sino a un objeto de placer.¹¹⁴

¹¹³ GAOS, José (1945), *Exclusivas del hombre: La mano y el tiempo*, Nuevo León, Universidad de Nuevo León, p. 56.

¹¹⁴ Para Levinas la caricia va más allá del tacto y de la sensibilidad, aunque dicha acción no deja de ser el contacto entre dos sujetos que se provocan placer. El concepto de caricia no sólo es gozo, también es transcendencia y metafísica que apuntan a lo absolutamente Otro.

La forma le otorga un gran poder a la mano, un poder que toma, arranca, tritura y amasa a todo ente y objeto exterior, lo Otro que se manifiesta bajo la forma de ente u objeto puede ser definido como un simple objeto de consumo que se encuentra a disposición del Mismo; la mano lleva a las cosas que toca al gozo, las lleva al plano de lo sensible, de las formas y de lo útil, dicha parte humana aprehende, comprende y reconoce al ente tocado. La mano comprende a los objetos no porque esté dotada de una exagerada sensibilidad, los comprende por el hecho de que somete a dominación a los entes que toca, posesión y aprehensión son los principales atributos de ella; la mano sirve para tomar, agarrar y tocar entes exteriores, es “órgano de conocimiento, del conocimiento sensible”.¹¹⁵ Dicho órgano sensible produce el surgimiento del gozo que consume y usa a todo objeto con alineamientos de forma. La mano al ser el órgano sensible por excelencia se aleja de todo tipo de relación con el Otro, en especial en el acto de la caricia que es la única acción donde el tacto no puede adquirir ningún conocimiento del objeto tocado, lo que aprehende se le escapa, lo que toca nunca es realmente tocado, en dicho acto metafísico la mano del Mismo no puede comprender ni conocer la alteridad femenina del Otro.

El objetivo del movimiento de la mano es buscar y atrapar el objeto tocado; Levinas afirma que dicho órgano sensible es por esencia tanteo y dominio que son la condición de toda técnica que hace del Otro una simple herramienta para llegar al gozo. En la fenomenología levinasiana cuando se habla de fenómeno se hace referencia a un ente visible y tocado; la visión invita a la mano al contacto, es la superación del *hay* que hace de las cosas y de los Otros objetos físicos y empíricos, por ellos podemos afirmar que la visión y el contacto no son trascendencia. Las formas de los entes u objetos invitan a la mano a la

¹¹⁵ Ibid., p. 32.

aprehensión, donde todo es comprendido, tomado y referenciado con otros objetos; todas las cosas que son tocadas y vistas adquieren su significación por comparación con otros objetos, haciendo de todos los Otros unos simples objetos de utilidad que carecen de significación propia o autónoma.

Todo tipo de caricia que tenga como esencia el tacto hace del Otro un ente de goce, es el acto donde se suprime la alteridad, la feminidad y la voluptuosidad; la caricia corporal expresa y provoca afecto, trata de calmar, consolar o excitar un ente exterior, es un concepto que tiene como elemento principal el placer que incita a la reciprocidad. Dicho concepto tiene como objetivo el colmar y dar consuelo al trascendente, por ejemplo, el Mismo puede acariciar al extranjero para consolar un dolor, para calmar alguna preocupación o para colmar algún deseo que se puede satisfacer, se trata de una acción superficial que por más maravillosa que parezca convierte al Otro en un ente con alineamientos de forma; en párrafos anteriores se ha mencionado que eros apunta aquello que no tiene alineamientos de ente, ya que cuando lo absolutamente Otro llega a ser tocado es sometido a la supremacía del Mismo. La caricia dentro del fenómeno erótico va más allá del tacto y de lo empírico, apunta a lo que a lo que no se puede tocar ni conocer, a lo que no se muestra ni posee significación como lo es la alteridad femenina, la cual se mantiene completamente impenetrable y se queda en los márgenes de lo absolutamente desconocido.

A parir de Levinas la caricia se convierte en voluptuosidad, no se reduce en el tocar algo exterior sino es aquella trascendencia que se dirige hacia lo femenino, no es sometimiento ni apropiación del Otro sino es el deseo que genera una distancia absoluta entre el metafísico y el trascendente; la caricia es metafísica, ya que dichos conceptos tiene como esencia la trascendencia y el recibimiento del Otro y ponen en cuestionamiento el mundo egoísta del Mismo. La caricia metafísica se dirige al Otro, se aleja de todo tipo de opresión,

desigualdad y violencia en su relación con el trascendente, no es un concepto que hace referencia a un simple deseo con ganas de consumir, tampoco es solamente sensación corporal placentera que lo único que hace es demostrar la supremacía del Mismo sobre el Otro. La caricia no sabe lo que busca; la caricia toca sin tocar, no hay fusión o mezcla entre dos sujetos, tampoco se llega a una totalidad humana por el hecho de que la alteridad femenina permanece y se retira en su misterio. Lo absolutamente exterior que se esconde bajo la feminidad nunca llega a ser tocado ni conceptualizado, se trata de la alteridad que se aleja de manera radical del concepto de poder, dicha alteridad hace del eros y de la caricia acciones justas que imponen la alteridad del Otro sobre la inmanencia del Mismo.

Para el filósofo franco-lituano el concepto de caricia va más allá del contacto, es una búsqueda que carece de fin, meta u objetivo, dicho concepto apunta hacia lo invisible y hacia el futuro (que es el tiempo del Otro), es una promesa que nunca acaba de cumplirse; la temporalidad de la caricia es el futuro que nunca llega a concretarse, dicha temporalidad hace de la caricia un hambre perpetuamente insatisfecha que se alimenta de su propia hambre. Eros y caricia son dos acontecimientos que apuntan un futuro vacío de contenido, donde el Otro mantiene su alteridad intacta y absolutamente superior al Mismo; caricia es voluptuosidad y deseo, persigue lo inaprehensible y lo que no tiene de alineamientos de ente como lo es la alteridad femenina, se trata del deseo que no conoce el objeto que desea, que no conoce la satisfacción ni calma alguna. La caricia no es contemplación, conocimiento ni comprensión del Otro sino es un juego con algo que se escapa, es el acto donde el Mismo busca y anhela lo que aún no es, apunta a un porvenir cada vez más lejano al Mismo, se trata de un acontecimiento asimétrico donde la alteridad del Otro nunca llega a consumirse.

La sensibilidad y lo empírico no pertenecen a la estructura esencial del eros originario, los sentidos se alejan de la relación erótica con el Otro, no es que los sentidos engañen al

Mismo (como lo pensaba Descartes), sino que ellos se muestran deficientes ante el encuentro con el Otro, ya que el sensualismo no le puede otorgar al Mismo ninguna experiencia de lo que aún no es; la caricia no se reduce la percepción sensible ni en aquello que tiene parámetros de ente u objeto, apunta hacia al porvenir y a lo que no es aún, ya que “podemos, en nuestra relación con el mundo, separarnos del mundo”.¹¹⁶ En la percepción se nos da el mundo, pero Otro, eros y caricia van más allá del mundo de los entes, se alejan de todo tipo de formas y objetos, por ello se dijo en el capítulo primero de la presente tesis que la filosofía levinasiana es una fenomenología de ausencias más que de presencias, al estar dirigida a lo absolutamente Otro que se extravía en un porvenir totalmente desconocido y lejano; el movimiento de la caricia consiste en abandonar la percepción y el mundo sensible, cada roce con el Otro despierta en el Mismo un deseo insaciable hacia lo invisible, hacia alteridad del trascendente que se aleja cada vez más del poder y la supremacía del Mismo.

La caricia es un consentimiento placentero y al mismo tiempo es el acto de trascendencia que le da apertura al Otro, se trata de un porvenir absolutamente lejano que apunta a lo absolutamente Otro; eros y caricia es la relación con la alteridad, con aquello que no se da jamás y que no está presente cuando todo está presente, la feminidad hace de la relación erótica la ausencia de toda fusión y totalización, es la relación con el mundo que al mismo tiempo se separa del mundo. Nuestro concepto analizado es un modo en el que el sujeto a través el contacto con el Otro va más allá de ese contacto, lo acariciado nunca llega a tocarse; caricia es búsqueda debido a que no sabe lo que busca y dicho no saber es la originalidad de la caricia, se trata de un juego con aquello que se escapa, con lo inaccesible, lo diferente, con lo siempre Otro y el porvenir; la caricia busca, espera y desea un porvenir

¹¹⁶ LEVINAS, (2002), op. cit., p. 70.

inaprensible, sufre de un hambre insaciable que no se puede colmar, dicho concepto apunta a lo absolutamente Otro que tiene como esencia la alteridad femenina.

La caricia es voluptuosidad al ser el acontecimiento mismo del porvenir, es aquel futuro que se encuentra libre de todo contenido empírico, sin embargo caricia también es deseo por lo absolutamente Otro, donde el ser que desea es mortal y lo deseado invisible; la metafísica y la caricia desean al Otro más allá de toda satisfacción y la alteridad del trascendente no se anula ni se destruye ante el pensamiento que la piensa o ante el deseo que la desea, permanece absolutamente separada y alejada de la inmanencia del Mismo. Se ha mencionado anteriormente que cuando se piensa aquello que no tiene alineamientos de ente se piensa más de lo que se piensa y pensar más de lo que se piensa es desear, por ello lo infinito y lo femenino no son sólo idea sino deseo. La caricia es el acto donde fin y comienzo no tienen ningún sentido, en dicha acción el concepto de gozo no engloba; la sensibilidad es la modalidad del gozo que surge al tocar al trascendente, en el gozo el Otro se convierte en otro, ya que el Mismo solo puede tocar aquello que tiene alineamientos de ente mientras que en la caricia lo absolutamente Otro nunca llega a ser tocado y la alteridad femenina se mantiene intacta.

En la caricia lo femenino es la alteridad esencialmente oculta que se arroja a la luz sin llegar a la significación, el movimiento que hace el Mismo ante dicha alteridad no es compasión ni apropiación de lo Otro, la única forma en que el metafísico se puede relacionar con la feminidad es mediante la caricia.

La caricia, como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No se trata de quien sienta más allá del sentido, más lejos que los sentidos, que se apodere de un alimento sublime, mientras conserva, en su relación con este sentido último, una intención de hambre que va hacia el alimento que se insinúa y se da a este hambre, sino lo que profundiza, como si la caricia se nutriese de su propio hambre. La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir -jamás lo bastante porvenir-, en solicitar eso que se oculta como

si no fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido expresa el amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento de hambre.¹¹⁷

La caricia apunta más allá del ente, es un deseo que no conoce satisfacción, se trata de un anhelo que renace y apunta a lo que no es aún; dicha acción metafísica hace de la alteridad femenina del Otro una virginidad ontológica jamás violada, ya que la caricia no busca dominar ni poseer al trascendente, apunta hacia el porvenir, lo desconocido y lo posible; la profanación que se insinúa en la caricia comprueba la ausencia del Otro deseado, comprueba la separación absoluta que guardan el metafísico y el trascendente. Lo tierno no se confunde con el cuerpo ni con la manifestación del rostro, se trata de lo femenino por excelencia, es lo esencialmente oculto que se arroja al mundo de los entes sin llegar a la significación ni a la forma; en la caricia el Otro se manifiesta bajo la modalidad de lo tierno, dicho concepto hace de la amada una otredad que no se reduce a un ente. Lo femenino es esencialmente inviolable, es lo intocable en el contacto mismo mientras que el concepto de lo tierno es la vulnerabilidad de lo femenino, dicha vulnerabilidad nunca pone en peligro la alteridad del Otro sino la mantiene intacta, por ello hemos mencionado anteriormente que lo tierno lejos de ser vulnerabilidad es una modalidad de la feminidad.

En la caricia lo carnal se vuelve lo tierno por excelencia, no porque ponga en riesgo la alteridad femenina llevándola a la significación, sino porque en lo carnal de la ternura el cuerpo se aleja del mundo de los entes, haciendo de la amada lo esencialmente inviolable e intocable; eros y caricia son dos acontecimientos que se encuentran en seno del *hay* y de la *hipostasis*, trascienden el mundo de las formas y lo que es. La caricia no se dirige a una persona ni a una cosa, es una intencionalidad sin visión, va hacia a lo que no es aún que no

¹¹⁷ LEVINAS, (2002), op. cit., pp. 267-268.

guarda ningún parentesco con lo que es; dicha acción metafísica aspira a lo tierno que no tiene alineamientos de ente, es un concepto que sale de los números y de los seres. Lo tierno no es una cualidad de un ente sino es aquello que se encuentra entre el ser y el no ser aún, es una modalidad que no se mantiene como significación y que en lugar de manifestarse tiende a ocultarse; la modalidad de lo ente y de la significación hace de la amada un sujeto vulnerable y mortal, y lleva a la caricia al plano del gozo. Lo tierno se da sólo en el acto de la caricia, ya que hace de los cuerpos que se tocan aquello que se encuentra entre el ser y el no ser, trasciende lo empírico y apunta hacia lo que aún no es; si bien el eros se dirige a la feminidad, la caricia apunta a lo tierno que hace del Mismo un sujeto que no sólo experimenta la forma del Otro en su contacto, sino lo que no es aún, lo tierno lleva al cuerpo tocado a la altura de la feminidad.

A través de lo tierno y la feminidad, la caricia se vuelve voluptuosidad, se trata del deseo erótico que en todo momento sigue siendo deseo; la voluptuosidad no viene a calmar el deseo sino es la impaciencia misma, avanza sin ir hacia ningún fin en el acto de la caricia. Dicho concepto como profanación pretende descubrir lo oculto en tanto que oculto, pero a través de lo tierno, lo femenino nunca pierde su misterio, ya que lo oculto que no se muestra nunca llega a develarse; la voluptuosidad por medio de la profanación descubre lo que no tiene significación y lo que no tiene ningún horizonte de conocimiento. Por medio de la modalidad de lo tierno, el cuerpo que toca el Mismo en el acto de la caricia no se reduce a las formas de lo ente, lo tierno lleva a lo corporal más allá del ente, lo lleva al concepto de feminidad y a lo que no es aún; lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro, el rostro de la amada manifiesta la no expresión y la no significación, tiene como esencia la negación de la expresión que es el fin de todo discurso y de toda interrupción de presencias. La caricia, al igual que el eros, no se lleva a cabo como un sujeto que capta un objeto, en

dicho acto metafísico el Mismo no se enfrenta ante un simple sujeto empírico sino ante lo que aún no es, ante aquello que carece de rostro y significación.

Eros y caricia se dirigen a un porvenir infinitamente lejano, apuntan a lo absolutamente Otro que tiene como esencia una alteridad femenina, y que por medio de la ternura nunca llega a ser poseído ni tocado por el Mismo; en dichos conceptos la significación que otorga el rostro del Otro es una expresión que deja de expresarse, en el fenómeno erótico y en la caricia la amada no se opone al Yo sino se manifiesta bajo un rostro que no expresa ni posee significación. Del eros surge la caricia, dichas acciones metafísicas van más allá del rostro, de los proyectos planeados y de lo posible, sin embargo la caricia, al igual que el eros, hace de los enamorados como si estuviesen solos en el mundo, los aísla y los separa de la sociedad, dicha acción metafísica pareciera que se manifiesta en la no sociabilidad, excluye al tercero y permanece en una intimidad de dos, se trata de lo no público por excelencia. Hemos mencionado anteriormente que la caricia tiene como esencia el Otro y al igual que eros su principal objetivo es la fecundidad.

Se ha dicho que el eros surge la caricia, ya que el Mismo sólo puede ejercer dicho acto metafísico hacia las personas que quiere, ama o estima, eros como deseo en potencia por el Otro incita a la manos a tocar al sujeto amado, pero a través de lo tierno lo tocado no es lo que tiene parámetros de ente sino lo que aún no es; en el rostro se expresa la vulnerabilidad del Otro y lo tierno es la vulnerabilidad de lo femenino que invita a la profanación y al surgimiento de la caricia, donde el Otro nunca llega a ser tocado ni poseído por la supremacía del Mismo. La caricia es la trascendencia donde el Mismo no tiene conocimiento del sujeto que desea, también es metafísica porque hay un recibimiento del Otro que no se produce como hospitalidad sino como voluptuosidad; en la caricia no hay sometimiento ni apropiación del Otro sino todo lo contrario se genera una distancia absoluta entre el

metafísico y el sujeto que desea, haciendo de dicha acción metafísica una búsqueda por aquello que siempre se escapa.

La caricia es un modo de relacionarse con el Otro, es metafísica, trascendencia y voluptuosidad, es el deseo por el trascendente; tanto en el eros como en la caricia no hay fusión de individualidades, tampoco hay conocimiento, posesión y dominación sobre el trascendente, son las relaciones que mantienen una separación absoluta entre el Mismo y el Otro, donde la alteridad precede a la inmanencia. La caricia puede caer en los márgenes del poder cuando hay una supremacía del Mismo, cuando el Otro es considerado como un simple objeto de satisfacción que el metafísico puede consumir, lo puesto a la caricia es el gozo que hace del Otro un ente de consumo que siempre se encuentra a disposición del poder y la supremacía del Mismo. El poder se aleja de toda relación metafísica: de la ética, la religión, del eros y la caricia, es un concepto que olvida la alteridad del Otro y regresa a la supremacía del Mismo.

Se ha titulado fenomenología del eros al último capítulo de la presente tesis porque se analizó la estructura esencial del eros así como los elementos que lo componen, además se puede observar que la filosofía de Levinas se encuentra presente en cualquier relación metafísica con el Otro; eros es la relación con el trascendente que se aleja del mundo de los entes y de las formas, se aleja del concepto de poder y de gozo, se trata de la voluptuosidad misma que apunta al Otro. Tanto en el eros como en la caricia el Otro tiene como esencia el concepto de feminidad, el cual hace posible que el fenómeno erótico sea una relación de ausencias más que de presencias que nunca llega a una totalidad humana.

4. Conclusión

¿Quién es el Otro? Es aquel sujeto que vive en sociedad, es el prójimo con el que día a día se relaciona el Mismo, lo absolutamente Otro es el hijo, la madre, el amigo, la amada, etc.; la sociedad con el Otro marca el fin del *hay* y hace del Mismo un ser para el Otro. “Ser para Otro es ser bueno”¹¹⁸, es la relación entre dos entes absolutamente diferentes donde no hay ninguna comprensión absoluta o delimitante del Otro; es necesario mencionar que para Levinas la moral se lleva a cabo en la metafísica y en la trascendencia, en dichas acciones el Mismo se hace responsable de todo lo que acontece al Otro y la supremacía y la inmanencia del Mismo son perturbados por la alteridad del trascendente; toda relación metafísica y de trascendencia se lleva a cabo bajo la no violencia, el Mismo se hace responsable del Otro y al mismo tiempo no lo puede dominar porque tiene como esencia lo infinito, el cual es un concepto que se aleja del conocimiento y poder del Mismo y se encuentra presente en la alteridad del trascendente.

Se puede decir que el objetivo principal de Levinas no es la pregunta ¿Quién es el Otro? sino ¿Cómo me relaciono con el Otro?, ya que si el Mismo logra vincularse y conocer al Otro, en dicha acción deja de existir el Otro. Cuanto más quiere el Mismo comprender al trascendente la otredad se aleja de él, se trata de una alteridad irreductible que sólo el concepto de poder le puede quitar su extrañeza; el gran ausente de la filosofía a lo largo de su historia siempre ha sido el Otro haciendo que el Mismo se crea único en el mundo, dicha supremacía del Mismo ha hecho de su mundo a una totalidad que impide el paso a lo nuevo, lo extraño y lo extranjero, es una totalidad que impide el paso al Otro, por ello el trascendente debe manifestarse bajo lo infinito, se trata de un concepto que desborda el conocimiento y el

¹¹⁸ Ibid., p. 271.

poder Mismo. El concepto de totalidad le impide el paso a lo absolutamente Otro, deja al Mismo en un mundo circundante donde no existe lo desconocido y lo extranjero. Se puede decir que no hay nada más cercano al Mismo que el rostro del Otro y al mismo tiempo se encuentra absolutamente alejado; el rostro solicita al Mismo hospitalidad, expresa y manifiesta una debilidad desbordante e infinita que el Mismo no puede comprender, el rostro impone al Mismo el mandato de no matarás, es decir, de no dominarás ni violarás la alteridad de lo absolutamente Otro.

Levinas afirma que el Otro es la viuda, el huérfano y el extranjero que a través de su rostro manifiestan una debilidad absoluta, dicha debilidad pone en un plano superior al Otro y crea en el Mismo un deseo metafísico por él, se trata de un deseo que no conoce satisfacción y apunta a lo que no puede conocer ni poseer; el deseo metafísico siempre se dirige a lo absolutamente Otro, es el acto metafísico donde un ser finito desea lo infinito. El Otro debe encontrarse en un plano superior para que no caiga en el dominio del Mismo, y en dicha acción el Yo sólo se puede relacionar con el trascendente mediante el deseo metafísico, ya que el conocer, comprender y entender son los conceptos que ponen en peligro la existencia y la alteridad del Otro. Los conceptos antes mencionados: Mismo, Otro, rostro, deseo metafísico y toda la fenomenología de Levinas se encuentran presentes en toda relación metafísica, sin embargo, el eros es la relación metafísica donde el recibimiento del Otro no se produce como hospitalidad sino voluptuosidad, ya que en el fenómeno erótico el Otro tiene como esencia la no significación.

Eros es una relación de ausencias más de que presencias, apunta a la feminidad que es un concepto que un lugar de manifestarse tiende a ocultarse, se arroja al mundo de los entes sin llegar a la significación; la feminidad es un concepto que reposa entre lo que no es y lo que es, se trata de lo que aún no es, por ello el rostro femenino tiene como esencia el no

expresarse. Eros es la relación con lo que aún no es que va más allá del mundo de los entes, pero “para que llegue a ser el amor un vínculo con el más allá, es necesario que venga siendo un vínculo entre los seres de más acá”,¹¹⁹ se trata de una relación que se encuentra en el mundo de los entes y de las formas y al mismo tiempo se aleja de él, eros es la relación con lo que no es aún, con lo ausente, con aquella otredad que el Mismo no llega a conocer ni a comprender; el fenómeno erótico es un deseo en potencia por lo absolutamente Otro, es un anhelo insaciable por aquello que no tiene alineamientos de ente y por tal motivo el Mismo no lo puede poseer.

A partir de Levinas eros no será el anhelo de la inmortalidad como lo consideraba Platón, tampoco es la relación con aquello que le conviene al Mismo, eros trasciende el mundo de los entes y de las formas, se trata del deseo por lo Otro. Eros es voluptuosidad, no es la añoranza ni nostalgia por lo perdido, es un deseo que no conoce lo que desea y por tal motivo no conoce satisfacción, desea más allá de todo lo que pueda colmarlo; eros es deseo metafísico que apunta a lo absolutamente Otro. El fenómeno erótico es metafísica que no se produce como hospitalidad sino como voluptuosidad, en dicha relación el rostro del trascendente no se expresa ni se muestra sino se esconde bajo el concepto de feminidad, por tal motivo el Mismo no se puede hacer responsable de la indigencia del Otro, sino mantiene una relación con él mediante la voluptuosidad.

En la relación erótica surge la modalidad de lo tierno que puede definirse como la vulnerabilidad de lo femenino; lo tierno invita a la profanación y al surgimiento de la caricia, cabe mencionar que dicha vulnerabilidad no pone en riesgo la alteridad femenina sino hace del cuerpo del Otro lo que no es aún, lo eleva al plano de la feminidad y hace de la caricia un

¹¹⁹ NICOL, (2007), op. cit., p, 262.

acto de búsqueda y que solicita aquello que no es. El concepto de caricia no se reduce a la seducción, ni a pasión, ni a excitación, tampoco se queda en la satisfacción de un simple deseo carnal; caricia es metafísica y trascendencia que apuntan al Otro con una alteridad femenina. La caricia vas más allá del mundo de lo sensual y lo empírico, vas más allá de las cosas que son; la caricia es el acto metafísico que comienza y finaliza siendo deseo, es la voluptuosidad que avanza sin ir hacia un fin. Eros, caricia, ética y religión apuntan a lo absolutamente Otro, en dichas relaciones metafísicas la alteridad precede a la inmanencia, lo único que cambia es el modo como el Mismo se relaciona con el Otro.

Las lágrimas o la agonía de eros se debe al olvido de la otredad, pareciera que en la actualidad mientras más se pronuncia la palabra amor el hombre se aleja de la esencia del fenómeno erótico, hay un sinsentido en su decir; “declarar un te amo suena, en el mejor de los casos, como una obscenidad o una ridiculez, a tal punto que en la buena sociedad, entre la gente culta, ya nadie se atreve a proferir seriamente semejante sinsentido”.¹²⁰ Todo lo antes mencionado nos lleva al surgimiento de la siguiente pregunta: ¿Por qué la filosofía debe estudiar al eros? Porque sólo ella puede describir el fenómeno erótico en su propio horizonte; tanto la poesía como la novela describen experiencias eróticas de una manera bella y entretenida, sin embargo, nunca llegan a comprender al eros en su fundamento, tanto el psicoanálisis como las ciencias positivas carecen de conceptos y palabras el describir al fenómeno erótico. La filosofía es la única ciencia que puede analizar la estructura esencial del eros, sólo ella posee el vocabulario y el conocimiento que puede proporcionar una recta opinión sobre el fenómeno erótico.

¹²⁰ Marion, Jean-Luc, *El fenómeno erótico*, Óp. Cit., p. 30.

Como pudimos darnos cuenta a lo largo de estas páginas, el Mismo se relaciona en todo momento de su vida con el Otro, desde que nace hasta que muere, es una relación metafísica inevitable que se encuentra presente en la sociedad; sin embargo, la supremacía del Mismo ha hecho de la alteridad un concepto de olvido. Comúnmente el Mismo se presenta como un sujeto egoísta que vive en ateísmo y depresión, que impide el paso a lo extraño y lo extranjero; el mundo del Mismo es una totalidad que no tiene lugar para lo absolutamente Otro. Cuando la trascendente se manifiesta bajo la idea de lo infinito, saca al Mismo de su ateísmo y es cuando surge la metafísica, la trascendencia y la ética; lo que propone la filosofía levinasiana es el cuidado del Otro, nos demuestra como el Mismo puede relacionarse con el trascendente sin que exista la posesión ni la dominación. Si la alteridad del Otro no es tomada en cuenta, se puede decir que la moral es una farsa, si el Mismo se hace responsable de lo que le acontece al Otro podemos afirmar que tanto la moral como la metafísica se encuentran presentes en la cotidianidad del hombre.

Bibliografía.

- ALONSO, Diego (2017), “Vivir de... Intencionalidad y “Mundo de Vida” en la obra de Emmanuel Levinas”, en *Mundo y «Mundo-de-Vida» Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*, Puebla, Buap.
- BAUMAN, Zygmunt (2017), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- DESCARTES, René (2011), *Las pasiones del alma*, Madrid, Gredos.
- DESCARTES, René (2011), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos.
- FREGE, Gottlob (1984), *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- GAOS, José (1945), *Exclusivas del hombre: La mano y el tiempo*, Nuevo León, Universidad de Nuevo León.
- GRIMAL, Pierre (1989), *Diccionario de mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós.
- GIBU, Ricardo (2011), *Proximidad y Subjetividad: La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México, D.F., Editorial Itaca.
- GÓMEZ, Francisco (2016), “Hacia una ontología de la Pasión”, en *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones Heideggerianas sobre la afectividad*, Ciudad de México, ALDVS.
- GÓMEZ, Francisco (2015), “Eros Politikón: Comarca del ethos originario”, en *La fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y Hermenéuticos*, México D.F., ALDVS.
- HAN, Byung-Chul (2014), *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2013), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (1999), *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.

- HEIDEGGER, Martin (2009), *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2012), *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trota.
- HUSSERL, Edmund (2005), *La idea de la fenomenología*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- LEVINAS, Emmanuel (2000), *De la Existencia al Existente*, Madrid, Arena Libros.
- LEVINAS, Emmanuel (1967), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Editorial Síntesis.
- LEVINAS, Emmanuel (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- LEVINAS, Emmanuel (2001), *Entre Nosotros: Ensayos para pensar en Otro*, Valencia, Pre-Textos.
- LEVINAS, Emmanuel (2002), *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- MARION, Jean-Luc (2005), *El fenómeno erótico: seis meditaciones*, Buenos Aires, Ediciones Literales.
- MILLÁN, Atenciano y Tomás y Garrido (2013), “La fecundidad: la primera realidad humana. Una visión sobre la persona desde Lévinas”, en *Persona y Bioética*, Bogotá, Universidad de la Sabana.
- NICOL, Eduardo (2007), *Las ideas y los días*, Estado de México, Afínita Editorial.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014), *La ciencia jovial*, Madrid, Gredos.
- NUSSBAUM, Martha (1995), “El conocimiento del amor”, en *Estudios de Filosofía*, Antioquia, Universidad de Antioquia.
- PLATÓN, (2010), *El banquete*, Madrid, Gredos.
- RICOEUR, Paul (1990), *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro ediciones.

WALDENFELS, Bernhard (2006), “Europa frente a lo extraño”, en *Recerca*, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón.

WALDENFELS, Bernhard (1999), “La pregunta por lo extraño”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.