



EL LABERINTO DE LAS ESTRUCTURAS

Margarita Gasque
Helí Morales Ascencio

Volumen a cargo de
Helí Morales Ascencio

Frida Saal

Néstor A. Braunstein

Susana Bercovich

Daniel Gerber

María Teresa Orvañanos

Fernanda Navarro

Juan Alberto Litmanovich

Fanny Blanck-Cerejido

Alfredo Mogel

Fernando del Moral

COLOQUIOS DE
LA FUNDACIÓN

XXI siglo
veintiuno
editores



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

portada de maria luisa martinez passage
edición al cuidado de josefina anaya

primera edición, 1997

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2052-6

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: ESTRUCTURA Y PASIÓN, <i>por</i> HELÍ MORALES ASCENCIO	9
LA ESTRUCTURA DEL LABERINTO, <i>por</i> MARGARITA GASQUE	13
ESTRUCTURA, SIGNIFICANTE Y SUJETO, <i>por</i> HELÍ MORALES ASCENCIO	19
LA CARTA FORZADA DE LA CLÍNICA, <i>por</i> FRIDA SAAL	47
LA CLÍNICA EN EL NOMBRE PROPIO, <i>por</i> NÉSTOR A. BRAUNSTEIN	70
EL AGENTE DEL LABERINTO, <i>por</i> SUSANA BERCOVICH HARTMAN	97
FICCIONES DE VERDAD, <i>por</i> DANIEL GERBER	109
EL PSICOANÁLISIS, ENTRE LA HISTORIA Y LA ESTRUCTURA, <i>por</i> MARÍA TERESA ORVAÑANOS	126
LEVINAS... DESESTRUCTURANDO SISTEMAS Y TOTALIDADES, <i>por</i> FERNANDA NAVARRO	136
DE BORDES, MELANCOLÍAS Y ESCRITURAS, <i>por</i> JUAN ALBERTO LITMANOVICH	141
PSICOANÁLISIS Y NUEVAS TÉCNICAS REPRODUCTIVAS, <i>por</i> FANNY BLANCK-CEREIJIDO	155
TESEO Y EDIPO: DOS LABERINTOS, UNA ESTRUCTURA, <i>por</i> S. ALFREDO MOGEL C.	164
SENDEROS EN LA DEFINICIÓN DE LA ESTRUCTURA, <i>por</i> FERNANDO DEL MORAL LÓPEZ	172

LEVINAS... DESESTRUCTURANDO SISTEMAS Y TOTALIDADES

FERNANDA NAVARRO

Levinas, lituano de nacimiento, y de lengua francés, hace un cuestionamiento radical desde los presocráticos hasta Heidegger. Vive la revolución rusa y posteriormente estudia en la Universidad de Friburgo. Husserl y la fenomenología lo cautivan en un primer tiempo; después Heidegger y finalmente la influencia de la universalidad francesa dejarán en él su huella. Su originalidad estriba en romper con los modelos trascendentales de la conciencia de sí y de las filosofías de la Representación para elaborar una Filosofía de la Alteridad o del Encuentro.

Uno de sus blancos teóricos será la *totalidad* como concepto que evidencia la enajenación y por su incapacidad de escuchar al "otro". desnuda la violencia que toda objetivación implica y pone el énfasis en lo singular, concreto, en la subjetividad —en suma, en la experiencia.

Justamente la fenomenología lo atrajo por sacar a la filosofía de la encrucijada idealismo-realismo, dirigiéndola "a las cosas mismas" en una aspiración por lo concreto. La intencionalidad de la conciencia pretendía poner entre paréntesis toda construcción previa para *ir al ser antes de interpretarlo*. Sin embargo, la fenomenología dejaba de lado el aspecto existencial. Ahí será Heidegger quien colme ese olvido y sumerja al hombre en la existencia. De él tomará también un procedimiento: comprender lo que *es* (lo concreto, el ente, el existente) por lo que *no es* (el ser = como anónimo = existencia = "*es gibt*" = "*il y a*"). El individuo se ve enajenado por la totalidad y sólo puede ser rescatado por una salida hacia lo *otro*, que sea, al mismo tiempo, una salida ética. Esto implica un cuestionamiento radical a la supremacía del *todo* o el *uno* sobre la diversidad.

La violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso.

La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas. En hacerlas desempeñar papeles en los que no se encuentran; en hacerles traicionar no sólo compromisos sino su propio ser [Levinas, *Difficile liberté*].

Si se pretende superar el solipsismo por el saber o la intelección, el ente concreto se dirige a su enajenación. Se trata de encontrar otro género de trascendencia que no sea la comprensión y que prefigure un absoluto hacia el cual pueda abrirse el ser individual sin que resulte enajenado. Este absoluto es el imperativo *ético* que funda toda racionalidad. La *ética*, para Levinas, es anterior a la *ontología*. Habrá pues que anteponer, como fundante de la universalidad y de la racionalidad de la norma *ética*, una relación “cara a cara” concreta, que haga posible no sólo una razón práctica sino también una razón teórica. Pues el primado de la ontología sobre la ética y del concepto sobre lo individual-concreto ha anticipado la supremacía del estado hegeliano sobre el individuo. Ha subordinado su posibilidad de realización moral a la historia y a la totalidad.

El “cara a cara” es condición de la moralidad objetiva del estado —Levinas mantiene la distinción hegeliana entre moralidad individual, *Moralität* y moralidad social, *Sittlichkeit*. Es también condición de la libertad que necesita de la ley escrita para preservarse a sí misma. Desde esta relación que es primera y condicionante en el nivel del ser y no meramente antropológico comenzará la crítica al *sistema* hegeliano, a la *totalidad*. El estado será considerado como *totalidad enajenante* (equivalente a la neutralidad del ser heideggeriano que produce la enajenación del ser [*es gibt*]).

Su obra *Totalidad e infinito* no está apoyada en la universalidad de la razón ni en la objetividad de la totalidad sino en la *interpelación* del Otro. Exige un lenguaje más cercano a lo profético que a la neutralidad y racionalidad filosóficas.

La relación fundante del “cara a cara”, exterior a la *totalidad*, es el fundamento absoluto y sin equívocos de la moral que propone Levinas. Es una relación sin violencia, fundada en el lenguaje.

Será el *rostro* lo que posea un sello netamente ético. Es el que más se muestra y expone sin defensa. “Es la piel del rostro la que está más al desnudo, más al descubierto... y es el rostro el que nos impide matar” (el rostro más que la mirada sartreana).

El Otro es lo que *no* se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así

la violencia de la conversión del Otro en Mismo.

En otras palabras, no me hago una *idea* de la alteridad, no se trata de pensar al otro sino de aproximársele, “hablarle de tú”, Aproximarse al “tú” como aquel que se relaciona con el “yo”, como si llegara a florecer en la piel del “Tú”: un retorno a sí mismo a través del tú... un contacto original inmediato, real, donde el objeto no tiene cabida. “Sólo cuando toda mediación desaparece se produce el encuentro”, particular, siempre nuevo. Lo importante es que el yo no se represente al tú sino que lo encuentra. Yo hablo *con* él antes de hablar *de* él. Esto es lo que confiere el carácter de irrepetible y única a la relación.

Pero atención a la tentación de la fusión. Vínculo no es fusión. La fusión anula la relación, los dos polos, al fundirse, se vuelven uno solo. Y para que haya vínculos se requiere la alteridad, un no-yo.

El “otro” no es un yo calculable por analogía, por ello Levinas elude el término “libertad” para referirse al “otro”. Otra libertad como la mía no es el “otro”. No se trata de un espejo en el que se proyectaría y objetivaría mi propia imagen. El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal, como lo ha expuesto Hegel.

La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que se degrada en lucha. Por ello, el planteamiento de la analogía puede encubrir las mayores hipocresías e ideologías. Es necesario garantizar un esquema descriptivo de la relación con la alteridad que no se una (reúna) dialécticamente en el *uno*, en el Mismo. No puede plantearse como un sistema de correspondencias.

Estas exigencias lo llevan a situar la relación del yo con el Otro como *asimétrica* o, como dirá, la curvatura del espacio ético. “El otro no es un Yo situado en la otra orilla” sino que se presenta siempre a distinto nivel y posición. La relación no parte del Sujeto hacia el Otro, desde mi libertad, sino siempre viene inicialmente hacia Mí. No parte de un “yo pienso o yo puedo”, perspectiva del *mismo* (filosofías de la subjetividad), sino que la sitúa en la pasividad de quien sufre un acontecimiento inesperado (viuda, huérfano). La respuesta del yo queda entrampada en los laberintos de una moral subjetiva.

Para nuestro autor, no se debe buscar lo humano en un movimiento de autoconciencia, sino en la respuesta al llamado de la

alteridad. Es decir, su lugar, su "patria", no es el ser sino "ahí donde la inquietud por el otro predomina; ahí donde posesiones y títulos de riqueza revelan su precariedad y su radical incapacidad de hacer surgir lo humano.

De esta relación "cara a cara" surge un imperativo para Levinas: la responsabilidad, misma que entiende de manera singular, como "algo *siempre-ya dado*". Se trata de una responsabilidad tal que desprende al *yo* del *yo*, y a lo subjetivo del sujeto. Además, no es la reciprocidad una condición de la relación de responsabilidad para Levinas. Es algo que no se le puede exigir al *tú*, sin embargo, "desde el momento en que el Otro me mira, soy responsable de él".

Terminaré haciendo referencia a la relación intersubjetiva por excelencia, la del amor. El filósofo lituano la describe como no siendo "ni lucha, ni fusión, ni conocimiento... y es sólo mostrando su diferencia con la posesión y con el poder como puede darse en ella la comunicación".

De *Totalidad e infinito* extraigo una cita de gran sutileza y profundidad:

...en la alcoba, el conjunto de inquietud, ternura y deseo que consiste en perseguir lo que ya está presente, en buscar lo ya encontrado, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma.

Finkelkraut, en su libro-homenaje a Levinas, *La sabiduría del amor*, prosigue en el mismo tenor de paradoja: "El amor es una presencia que no se deja cercar. Uno no abarca cabalmente al ser que ama..." Y en torno a las inquietudes por fijar al ser amado, dice: "Sólo hay amor en la imposibilidad de detener la fuga, sin fin, el infinito escurrimiento del otro."

Sobre la asimetría:

El *tú* del "yo te amo" nunca es exactamente mi igual ni mi contemporáneo. El amor es la insensata investigación de este anacronismo. Los amantes están juntos pero no del todo, "no todavía" (*pas encore*).

Estando presente, el otro es siempre algo futuro...

Aún al alcance de la caricia, el rostro amado se nos escapa siempre...

El amor hace de uno el rehén de un ausente que no puede fijar ni esquivar ni despedir...

En Proust, en su búsqueda del tiempo perdido, encontramos acentos igualmente sorprendentes:

El amor no se dirige ni a la persona ni a sus particularidades sino al enigma del otro, a su distancia, a su incógnito, a esa manera de no estar nunca en el mismo nivel que yo, ni siquiera en los momentos más íntimos.

Para cerrar, retornaremos a Levinas diciendo que cada encuentro es un acontecimiento sin nombre, intransferible y único. Para él la relación amorosa es una fulguración de instantes sin continuidad que rehúsa una existencia consecutiva, sujeta a la posesión un puro destello.

De *Totalidad e infinito* y *Nombres propios* entretijemos las siguientes líneas:

Salir hacia el Otro es como trascender lo humano hacia la utopía, como si ésta fuera no un sueño sino una luminosidad donde el hombre se muestra, donde el Yo se consagra al Otro... en ese "sin lugar", en ese claro de utopía, fuera de toda raigambre y de todo arraigo, de todo domicilio... Errante y apátrida, que al dirigirme al Otro me alcanzo a mí mismo y me enraizo, en una tierra descargado de todo el peso de mi identidad. ¿Tierra natal o tierra prometida, el otro?