

EL PROJIMO: IRRUPCIÓN DE SU AMBIGÜEDAD

O Próximo: irrupção de sua ambigüidade

Juan Bautista Ritvo¹

Resumen

Este trabajo se propone indagar una noción crucial en el pensamiento contemporáneo: la del prójimo, que atraviesa de distintas maneras (pero siempre de modo acuciante) al psicoanálisis, a la filosofía (y de manera particular a la ética) y a la antropología. A través de textos diversos entre sí – Husserl, Lacan, Levinas – se llega a la conclusión de que la noción de prójimo no puede reducirse a la de semejante (socio o ‘partner’), y que los diversos niveles desde la cual es posible e incluso necesario acceder a ella – enemigo, huésped, amante – se rehusan a entrar en el cuadro de las morales edificantes, porque el prójimo es aquel que, antes que nada, debe ser preservado de mis tendencias destructivas, así como yo debo cuidarme de las tuyas gracias a reglas éticas que, si bien admiten formulaciones universales, deben siempre permanecer abiertas a lo nuevo de la coyuntura.

Palabras clave: Filosofía; Psicoanálisis; Ética; Moral; Próximo.

Resumo

Este trabalho propõe indagar uma noção crucial no pensamento contemporâneo: do próximo, que atravessa de distintas maneiras (mas sempre de modo rápido) a psicanálises, a filosofia (e de maneira particular a ética) e a antropologia. Por meio de textos diversos entre si – Huserl, Lacan, Levinas – chega-se à conclusão de que a noção de próximo não pode reduzir-se a de semelhante (sócio ou “partner”) e que os diversos níveis desde que seja possível e incluso a qual for necessário aceitar a ela – inimigo, hóspede, amante – se recusar a entrar no quadro das morais edificadas, porque o próximo é aquele que, antes de mais nada, deve ser preservado da minhas tendências destrutivas, assim como eu devo cuidar das suas, graças a regras éticas que, se bem admitem formulações universais, devem sempre permanecer abertas ao novo da conjuntura.

Palavras-chave: Filosofia; Psicanálises; Ética; Moral; Próximo.

¹ Universidad Nacional de Rosario
e-mail: juanritvo@sinectis.com.ar

La noción de prójimo se ha ubicado en los últimos años en el centro del pensamiento contemporáneo y no sólo de la filosofía.

El aspecto fundamental que sostenemos es que se trata de una noción radicalmente ambigua en la que las dimensiones contrarios y hasta contradictorios pueden y deben diferenciarse, pero que, en definitiva, lo desmezclado permanecerá irreductiblemente indezmesclable, entre el esplendor y la crueldad, entre la indefensión (y por lo tanto el dolor) y la potencia devastadora, hasta un punto en que estas mismas determinaciones encuentren su raíz sin fundamento en un elemento último, neutro, insusceptible de mezcla y por lo tanto de desmezcla y que sólo se lo puede captar por lo que no es él, por lo que constituye el efecto de una causa ausente.

(Y más acá, todavía, ya se verá, el reino de la pura continuidad)

De aquí extraeremos, mediante argumentación de sus presupuestos, consecuencias éticas, ontológicas y más tácitamente políticas.

Prójimo, etimológicamente el “cercanísimo”, puede ser mi vecino, mi familiar, puede formar parte de mi gente; puede asimismo ser mi amigo, en el sentido más vasto e impreciso, y por ello, a la vez que sostén de mi erotismo y quizá por lo mismo, porque me convoca a ser Uno – como en la potencia del Eros de Empédocles –, es también el grado mayor de tensión agonal.

En filosofía política un Schmitt quizó desbloquear y dividir la noción y privilegió la vertiente del enemigo, pero sin definir qué es amigo salvo por contraposición, con lo cual es posible pensar que ha puesto fuera del “amigo” el respeto y el temor y el odio al mismo amigo, pero llamándolo ahora “enemigo”.

En el plano ontológico Sartre hizo del prójimo un puro e inevitable en-sí en el cual, viscosamente, se empantana el para-sí en su pasión inútil por sintetizar en y para sí una imposible unidad. Pero, de un modo simétrico e inverso, Levinás privilegia en el prójimo el dolor, la debilidad, la menesterosidad, despojándolo de la luz del poder y de la soberanía que la tradición antigua podía encontrar allí, y así rendirme al prójimo, incondicionalmente, o rechazarlo llevan a neutralizar completamente el carácter intensamente *demoníaco* (en el sentido antiguo de la expresión, griego y no cristiano) que es propio de esta noción inquietante.

Intentaremos explorar la noción a partir del prójimo como extraño (*Fremd*) en la quinta meditación de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, las consecuencias e inconsecuencias fenomenológicas que

hay que notar allí, las que llevarían a una reforma del método (¿ no es la fenomenología, en última instancia, una fenomenología de la alteridad?) y al encuentro, desde el psicoanálisis de Freud y de Lacan, con lo que la tradición antigua, por la vía de sus mitos acerca del dionisismo y la femineidad, de la soberanía de los dioses, y el encuentro con la encarnación tal y como es pensada (o no pensada pero ese no pensamiento transmite un pensamiento) en los evangelios y en la tradición paulina.

I

Prope, proximus: en el *Evangelio según San Mateo*, el vocablo “prójimo” presenta una doble acepción. En 5, 49, tras ascender Jesús a la montaña, le recuerda a su audiencia, críticamente, el antiguo mandato: ama a tu prójimo y ten odio a tu enemigo: *Diliges proximum tuum, et odium habebis inimicum tuum*. Más tarde, tras reclamar que se ame a los enemigos y ya ante los fariseos, dirá que el segundo y también básico, esencial mandato (el primero es amar a Dios) en 22, 39, ordena “Ama a tu prójimo como a ti mismo”: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum*.

En la primera de las citas “prójimo” tiene una acepción inoculablemente tribal: el prójimo es el vecino, el que pertenece a la misma gente, el amigo, en suma.

En la segunda ya adquiere un sentido universal: prójimo es cualquiera semejante a mí por la carne, carne de sufrimiento, carne de pecado, carne de alegría. No obstante, su significación no es cosmopolita; el prójimo es cualquiera sí, pero no cualquier ser humano, sino aquel que esté de alguna manera presente ante mí en su *carne*, cualquiera que se me aproxime, como se aproxima el peregrino en busca de hospitalidad: “Acógelo porque podría el extranjero ser el mismo Cristo”, dicen antiguos cantos europeos. Es decir, por obra del universalismo cristiano el prójimo es el próximo que desde la lejanía hace presente su extrañeza sin embargo familiar; con lo cual el término y su dialéctica prepara la inquietante inversión: en mi ámbito familiar, vecinal, gentilicio, propio, puede habitar el reverso de lo propincuo, reconocido y confiable, lo desconocido y expulsado de la extrañeza que habita este lado de *acá*, mi lado.

Es que ya en la tradición multiseccular del mito, del relato antropológico, de la literatura de los pueblos, en los sueños repetidos y en los síntomas de los hombres, en los deslizamientos y fracturas de los textos teóricos de toda laya, el prójimo indisolublemente se liga a lo que Bataille ha denominado *intimidad*; término complejo en extremo y diverso a

sus cómodas y confortables implicaciones meramente psicológicas. Todo el erotismo – dice Bataille:

tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, en el punto donde se desfallece. El paso del estado normal al del deseo erótico supone en nosotros la disolución relativa del ser constituido en en el orden discontinuo... Toda la puesta en marcha erótica tiene como principio una destrucción de la estructura del ser cerrado que es en estado normal un participante del juego. La acción decisiva es el desnudarse. La desnudez se opone al estado cerrado, es decir, al estado de existencia discontinua. ...Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan la sensación de obscenidad (BATAILLE, 1967, p. 17).

Lo íntimo no es el mal llamado “monólogo interior”, sino la parte enigmática, incluso misteriosa que cada cual sustrae a la acción destructiva de la continuidad, esa pasión de lo real que hace hasta de la continuidad matemática y de su forma elemental, que es la compacidad, una forma aún discontinua, porque es pendiente sin límites, impensable fricción sin obstáculo (¡ sin obstáculo no hay fricción!, dice un pensamiento irreprochable), vasto desierto de nada.

Y ¿no es *El Banquete* de Platón, comentado minuciosamente por Lacan en su seminario y en este aspecto decisivo, un ejemplo fundante para Occidente de esa pasión del amante, del *erastés*, en relación al amado, *erómenos*, que quiere conquistar, a toda costa, ese interior que custodiado a veces por un exterior ingrato parece albergar un tesoro indeterminado, tanto más grato cuanto con menor visibilidad se ofrece? (PLATÓN, 1974, LACAN, 1991).

Así, el amante está poseído por el furor que lo arranca de sí y se lanza a la conquista de lo que se le hurta: el meridiano de la violencia emerge aquí nítidamente y desmiente la opinión corriente que piensa que amante y amado se totalizan en homología recíproca; la disimetría es notoria y las metáforas de la caza y de la guerra (tan encarnadas en la tradición de la poesía erótica, incluso en el *servitium amoris* de Catulo y de Propertio, en el que si el amante es siervo de la dueña, todo el vínculo está envuelto en delirio, temor, desdicha incurable) adquieren su lugar por excelencia.

Y no se trata, en absoluto, de lo que los psicólogos denominan “imagen proyectada del esquema corporal”, ni tampoco de lo que a

partir de Lacan se conoce como “estadio del espejo”. Sin duda Lacan mostró, retomando por su cuenta descripciones muy minuciosas e inteligentes de la psicología evolutiva que el yo como instancia psíquica, es cuerpo sí, pero antes que nada *imagen del cuerpo, imagen reputada propia de la imagen que de sí le ofrece el Otro*: de esta forma entre la imagen del yo y el yo mismo como internalización de esa imagen-otra, hay un transitivismo constante, nutrido de tensión agresiva.

(No necesito, creo, remitirme a una referencia clásica y que es la dialéctica de la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la cual el transitivismo especular está sometido a la alternativa absoluta de *o yo o el otro*, que es la de la lucha a muerte.)

De cualquier forma el yo sufre esa partición ontológica que el mito de Narciso indica con mayor clarividencia que la mayoría de los textos psicológicos y filosóficos dedicados al tema, incansablemente vueltos hacia lo que creen es *propio*², sin advertir que padecemos de una esquizia insuperable: me veo donde no estoy y estoy donde no me veo; en este aspecto el mito de Narciso es superior al mismo Narciso, quien cree en su propia indivisibilidad y por eso se anega en la presunta indivisibilidad del otro al que ama.

Por el contrario, la intervención de lo extraño como extraño, la ambigüedad de una intimidad que es en definitiva extimidad, nos conduce más allá de la fase del espejo, allí donde la tensión agresiva puede volcarse en odio, en crueldad; y no porque la ambigüedad sea mera ambivalencia – en la fascinación del otro predomina el rechazo sobre la atracción, rechazo que, paradójicamente, incrementa la potencia desmesurada del vértigo de la atracción –; es que la mezcla no es mero intercambio de cualidades simétricamente opuestas, como quien dice de activo y de pasivo, de odio y de amor, etc., sino intercambio de estas mismas cualidades pero en *un medio neutro y sin nombre* que las descompone y violenta sus características mas notorias y convencionales.

(Quiero señalar, siquiera sea al pasar, la progresión de una dialéctica del prójimo que es singular y se construye en tres momentos: a) *medio neutro*, el que lejos de neutralizar las oposiciones, más bien las potencia al máximo y las conduce a cruzar umbrales y niveles diferenciales; b) *ambigüedad-rechazo*: si el primer medio, al que llamo provi-

² La dialéctica hegeliana, gracias a la prueba del lenguaje, muestra que lo propio si se lo nombra como tal cesa de ser propio.

soriamente neutro, es el sitio paradójico de subsistencias sin existencias, en el que impera la experiencia de lo que no hay experiencia, su influencia efectiva sobre el segundo, allí donde emerge fenomenológicamente el prójimo– es decir, donde algo aparece *resistiéndose* a aparecer –, consiste en tramitar un rechazo: rechazo lo que podría invadirme, mas no para simplemente rechazarlo sino para aceptarlo condicionalmente; y aquí ya tenemos el tercer momento, c) el de la *ambigüedad-atracción*, que obviamente no es una pura y simple atracción, sino una atracción ahora sí *ambivalente*. De a poco iré desplegando estos momentos, los cuales, leídos estructuralmente deben ser desplegados en el orden expuesto, pero que fenomenológicamente < pero aquí el vocablo “fenomenología” está más cerca de Hegel que de Husserl > suponen un pasaje regresivo que va de capa en capa retrocediendo hasta el origen de la falta de origen: allí podemos hablar de neutralidad (BARTHES, 2004)³.

II

Cuando Husserl introduce en el párrafo 51 de las *Meditaciones cartesianas* el término apareamiento (*Paarung*) para caracterizar la correlación del *ego* con el *alter ego*, se podría pensar que se ha introducido en un camino sin salida, ya que habría quedado demorado sin remedio en el infierno dual largamente visitado ya por el *Parménides* de Platón: si la oposición del *ego* con el *alter ego* es comprendida como la relación de *uno y otro*, de uno *con* otro, relación todavía no numérica y por lo tanto insusceptible de orden, entonces terminará por brindarse a la más extrema de las confusiones: *uno* apenas mencionado se vuelve *otro* y al otro habrá que concederle que es, por lo menos, uno, para ser identificado como otro, mas ¿ cómo es posible que uno sea inmediatamente otro sin que pierda el uno (pero ¿ cuál uno?) su unicidad y el otro (pero ¿ cuál otro?) su otredad?

Estos juegos dependen, ya se sabe, de la confusión entre el uno cardinal y el ordinal, de la indiscriminación entre el número uno y sus sucesores (cada uno de los cuales es cuanto menos *uno*) y la exigencia, para cada cosa, que sea al menos *una*, id est, que constituya una unidad,

³ El autor considera que la noción de neutralidad desbarata los paradigmas binarios, entre los cuales incluye el par masculino/femenino.

En este último punto discrepo: la femineidad no tiene una relación binaria con la masculinidad.

sea la que fuera; para no mencionar al Uno inefable y absoluto, verdadera contradicción en los términos, el Uno del amor-pasión, el Uno incluso del matrimonio cristiano – *et erunt duo in carne una (Secundum Marcum, 9,8)* “...y serán los dos una sola carne” –, el Uno de la fusión del Eros presocrático y su prolongación en la mística helenística y cristiana.

(Y allí se desliza, a partir de su invención por los árabes el cero, ese cero que siempre se insinúa cuando se habla de orden porque – es la premisa inaugural de Frege-, el primer número de la serie es el cero; y el uno es el segundo y así sucesivamente.)

Pero el apareamiento de Husserl – y es ésta su novedad – es *impar*, si cabe la expresión (HUSSERL, 1997)⁴. Quiero decir, promueve y conserva un elemento tercero que se denomina *extraño*; en el comienzo del párrafo 50, formula el momento decisivo del “paso hacia lo otro”: “...la aclaración trascendental de la experiencia de lo extraño (*Fremderfahrung*) tomada en el sentido de que el otro (*der Andere*) todavía no ha llegado a cobrar el sentido ‘hombre’ (*Mensch*)”

En este breve cita se advierte cuál es el problema trascendental: hacer “descender” por así decirlo, los significados cristalizados en expresiones convencionales (y tal es el caso de la expresión “hombre” y del conjunto de sus presupuestos y de sobreentendidos), estrato tras estrato, hasta descubrir la huella de la certidumbre de lo extraño que, ya veremos (dicho esto con y también contra Husserl) es la *huella de una donación sin origen pero con comienzo cada vez datable en la anticipación del “presente viviente,” que no es el presente de la presencia de sí a sí, sino el presente siempre intersticial, siempre discontinuo, siempre necesitado de reasunción, de quien en cada caso dice y actúa en primera persona.*

Algo del otro, dice Husserl (1997), me resulta extraño, de lo contrario el otro y yo seríamos uno y el mismo (§ 50); mas el cuerpo del otro (*Leib*) no es un *segundo* cuerpo *propio*, con lo cual entraríamos en la perspectiva indefinida de la proliferación: segundo cuerpo propio, tercero, y así *n* (§51). No, ese cuerpo es para mí irreductiblemente extraño. Y como lo extraño para mí no es directa e inmediatamente familiar para él, porque, en primer lugar, aunque pudiera ocupar de hecho su lugar físico, jamás podría sentir como él y así, inevitablemente, *presumo sin certeza* que lo familiar para él es lo extraño para mí, y en segundo

⁴ *Even or odd*, dicen en inglés: par o impar. Pero *odd* significa asimismo lo raro, extraño, intrigante.

lugar porque mi pasado en tanto se aleja de mi “presente viviente” se me torna extraño, entonces hay un núcleo de extrañeza a la vez enteramente particular – porque es la extrañeza motivada por la presencia de un cuerpo otro – y enteramente universal, porque es el *medium* ambigüo en el cual todos, absolutamente todos, nos movemos y orientamos.

Ni lo extraño de uno es lo transparente para otro, ni tampoco hay una sucesión indefinida de mónadas aisladas en su familiaridad cada una consigo misma. ¿Qué tenemos entre manos? Quizá el comienzo *impar* (*odd*) de una fenomenología de la alteridad.

Veamos las cosas más de cerca.

En los esenciales párrafos 50 y 51 Husserl introducirá una serie de distinciones binarias pero no simétricas, porque en la correlación los términos mantienen entre sí relaciones no sólo asimétricas y hasta antisimétricas, sino paradójicas, difíciles de asir. El otro ofrece a mi sensibilidad su cuerpo (*Körper*)⁵; empero, para sí mismo, él es carne (*Leib*). Ahora bien, la dualidad que descubro en él retorna sobre mí, no sólo porque le ofrezco a él el doble aspecto de un cuerpo que remite a una carne enigmática: mi carne terminará por tornarse enigmática para mí; para decirlo con y contra Husserl, una vez más, soy el primer extraño para mí en tanto aquello que nuestro autor llama sugestivamente “auto-dadidad” (*Selbstgebung*) y que transmite (*dona*) la extrañeza, permanece como incógnita, quizá indespejable.

Hay otras dos correlaciones que operan en el mismo sentido: la presentación del cuerpo del otro *remite o refiere o se empareja* (todos términos infinitamente complicados) a la presentación⁶ de su carne; el fenómeno que es vivencia propia indica el co-fenómeno del prójimo.

Mas, ¿cómo mantener, cómo conservar, cómo retener el espaciamiento simple entre estos términos sin que se contaminen y entrecrucen sus sentidos de manera incesante, incluso salvaje? El co-fenómeno introduce algo nocturno en el mismo fenómeno, que quizá gane en

⁵ Mario Presas, en su cuidadosa versión de las *Meditaciones* ha vertido *Körper* por “cuerpo físico” y *Leib*, por “cuerpo orgánico”. He seguido aquí el criterio de las versiones francesas en los dos tomos de Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, Epiméthée, PUF, París, 2001. Al final del tomo primero hay una discusión acerca de las dificultades para traducir *Leib*. El título es sugestivo: “La traduction de *Leib*, une *Crux phænoménologique*.”

⁶ *Apprésentation* no tiene el mismo sentido que “apercepción” (en el sentido kantiano), no es conciencia de conciencia, sino, literalmente co-presentación: lo que se presenta o efectúa con.

certeza en el instante en que llegue a perder evidencia; la co-presencia, que acompaña a la presencia ya no es un eco invertido suyo sino un torbellino ligado al órgano de la decepción.

(Sólo en el descubrimiento de lo recibido, sólo allí donde me reconozco constituido – y no cabe la menor duda de que el Husserl último transitaba esta vía un poco a pesar suyo –, puedo, en un doble movimiento de anticipación y de retorno, alcanzar la oscura certeza de que la declinación de lo constituyente que me constituye, su imperiosa debilidad, libera mis posibilidades.)

En este punto es preciso retomar de *Experiencia y juicio*, la diferencia capital entre horizonte de experiencia exterior e interior.

Nuestro mundo en torno pre-dado está “pre-dado” ya como un mundo multiforme, está formado de acuerdo con sus categorías regionales y tipificado de acuerdo con múltiples géneros particulares, especies, etc. Esto significa que lo que afecta el trasfondo y que es aprehendido en el primer abordamiento activo lo conocemos en un sentido mucho más amplio; significa que ha sido captado ya pasivamente en el trasfondo no sólo como “objeto”, como algo experimentable y explicable, sino como cosa, como hombre, como obra humana, y así sucesivamente en diversas particularidades. Posee, pues, su *horizonte vacío de un desconocimiento [Unbekanntheit] conocido*, que se ha de escribir como el horizonte universal “objeto” con indicaciones o, más bien, pre-señalamientos específicos (...) Aún así, este horizonte es por ello vacío, es un horizonte de indeterminaciones, de desconocimientos que como determinables habrán de llevarse a la cognición [*Kentniss*] y al conocimiento [*Bekanntheit*] (HUSSERL, 1980, p. 40-41).

Es decir, hay un doble desvanecimiento de la positividad del referente: cuando capto al horizonte del objeto que intenciono, ya hay, de antemano e irreductiblemente, un horizonte pre-dado que me constituye: es lo que, en lenguaje de Heidegger, podemos llamar, con propiedad, *facticidad*; pero, en un segundo momento, la retirada, la retracción, el vaciamiento del horizonte que es previo a mi inspección pero que descubro a posteriori de ella, se repite en el corazón del objeto; es como si la cosa más trivial, más elemental, se sustrajera al ideal cubista que muestra todas las caras de la cosa sin perspectiva, en aparentemente perfecta simultaneidad de aprehensión (lo cual no es cierto, como sabemos: estamos ante una mera apariencia); en la realidad perceptual situar-

me en perspectiva quiere decir, sencillamente, que cada vez algo se sustrae a mi examen y que estoy forzado (de un modo tan cotidiano que ya casi ni lo advierto) a completar los esbozos percibidos actualmente con los retenidos en la memoria sin que nunca pueda abarcar una totalidad como tal, salvo en la mera suposición: el corazón del objeto es un hueco y esto es válido tanto para la percepción sensible como para la intelección de los objetos más refinados.⁷

Como es evidente, estas determinaciones – determinaciones que intentan determinar <parcialmente> el círculo < que posee, por así decirlo, zonas borrosas, difuminadas> de lo indeterminado –, configuran la trama implícita, latente, de la captación del prójimo, de su extrañeza radical. En este punto la intención (en el sentido rigurosamente fenomenológico, no sólo como referencia a..., sino como referencia sintética, de una síntesis que constantemente está sometida a revisión) excede al cumplimiento intuitivo: lo que se presenta se hurta del reconocimiento.⁸

El horizonte exterior es la condición de la aprehensión de cualquier objeto, el que sea; nunca puede ser reducido a objeto-espectáculo, objeto situable especularmente frente al observador, porque así perdería su carácter de horizonte: el horizonte de objetividad jamás será un objeto percibido: ni lo percibimos ni lo representamos: lo *suponemos*. Se dirá: pero puede pensárselo. Eso depende. De hecho ahora lo estamos pensando, mas (y esta reserva es esencial, esencialísima) cualquier horizonte pensado *supone* (vuelvo a subrayar la expresión “supone”) el horizonte en el cual somos incluidos como objeto, y si bien es cierto que nos excluimos de él, pero sólo puntualmente, en el instante, en el *kairós* de la enunciación, es también cierto que la distancia de sí a sí no es recuperable: la hendidura entre exclusión e inclusión, entre exclusión en el momento de la enunciación y de inclusión como cuerpo, como objeto en el mundo, no puede reunirse en autoconciencia alguna⁹.

Como dice Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*¹⁰ lo visible no es aquello que tenemos frente a nosotros en la geometría de una

⁷ Las matemáticas, por ejemplo, pueden aprehender el conjunto del *conjunto* vacío, pero no el *vacío* mismo.

⁸ Marion, J.L., *Acerca de la donación*, UNSAM (Universidad Nacional de San Martín), Buenos Aires, 2005, p.16.

⁹ Algo que era claro para Kant, el Kant de la *Crítica de la Razón Pura*: El Ego trascendental funda el orden del conocimiento objetivo sin fundarse a sí mismo, ni siquiera en el orden moral.

¹⁰ *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964.

forma-espectáculo sino algo que nos rodea por todos lados: el mundo percibido presenta una forma elíptica, en el doble sentido del vocablo: la elipse como figura opuesta al círculo y el movimiento de elisión del corazón mismo de la experiencia. Y así llegamos al horizonte interior, que es un vacío convergente, allí donde todas las líneas de fuerza de la percepción apuntan; pero ese punto ya es pura sustracción, del mismo modo que es pura sustracción ese supuesto objeto que causa amor en el ejemplo clásico de Alcibíades. En el mundo percibido estamos sometidos al doble juego de la *elipse* y de la *elipsis* (ambos provienen del latín *ellipsis* y del griego *elleipsis*), rodeados por un trayecto que preexiste a nuestra visión y una sustracción que parece guiarla hacia una misteriosa, diríamos apelando a la clásica expresión freudiana, *identidad de percepción*.

En su notable texto *Sur la phénoméologie du langage*¹¹, Merleau – Ponty sostiene que el retorno al mundo de la vida (*Lebenswelt*) es, “en particular, el retorno del lenguaje objetivo a la palabra, ...”, entendiendo por tal el retorno desde una perspectiva eidética acerca de todo lenguaje posible, tal y como había sido delineada programáticamente en las *Investigaciones lógicas*, al sujeto que habla, “a mi contacto con la lengua que hablo”.

(Esta visión, distinta sin duda de la de Husserl, no deja de mantener correspondencia con la de éste, a quien el mundo de la vida se le figura como un hontanar originario para el cual faltan, en definitiva, los nombres, justamente porque la ocasión de la palabra se gesta a partir de esta falta en última instancia irreductible.)

Hay una significación ‘lenguajera’ (*langagière*) del lenguaje que culmina la mediación entre mi intención todavía muda y las palabras, de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento. Los signos organizados tienen su sentido inmanente, el que no manifiesta al ‘yo pienso’, sino al ‘yo puedo’.

Es preciso subrayar cómo, en primer lugar, una intención muda, aún no constituida, puede alcanzar eficacia causal al vincularse, de un modo sin duda vacilante y a los tropezones, con el orden de las palabras de tal manera que ellas vuelvan sobre el que las pronuncia para “enseñarle” el sentido.

¹¹ En *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

En segundo lugar, esta tensión inicialmente muda en el sujeto viene a alcanzar su culminación en la relación entre la intención significativa (tanto la del que habla como la de aquel que escucha: el sujeto habla, antes que nada, para saber él mismo cuál es su objetivo y qué es lo que falta, de qué está privado) y lo que el mismo Merleau-Ponty afirma en *itálicas*, “*un cierto vacío determinado*”.

Este arco que conduce desde la mudez inicial – que es un punto de partida fenomenológico y no genético –, a la constitución de un vacío determinado que oriente el flujo del discurso entre los participantes del diálogo, finalmente llegará a plantear el problema del prójimo (*autrui*).

“... no puedo reenviar a la simple apariencia psicológica el fenómeno de la encarnación – dice – y, si estuviera tentado de hacerlo, estaría impedido por la percepción del prójimo (*autrui*). ... La posición del prójimo (*autrui*) como otro (*autrè*) diverso de yo mismo no es en efecto posible si es la conciencia la que debe efectuarla: tener conciencia es constituir, yo no puedo entonces tener conciencia del prójimo porque ello equivaldría a constituirlo como constituyente, y como constituyente respecto al acto mismo por el cual yo lo constituyo. Esta dificultad de principio, puesta como un límite en el inicio de la quinta *Meditación Cartesiana*, no ha sido en ninguna parte levantada”.

Podemos decir que esta objeción es una objeción por entero clásica, que sería válida e ilevantable si Husserl no hubiera establecido un lazo inédito entre presentación y apesentación, entre fenómeno y cofenómeno. Es más, pese a sus limitaciones, que ya resultan notorias, es indudable que, por vías oblicuas, que son las de la reducción gradual e incesante de lo constituido a lo constituyente, el camino de Husserl permite llegar a esta conclusión que Merleau-Ponty sienta de inmediato: “Este sujeto, que se experimenta como constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo”.

De otro lado, es obvio que la objeción objeta a Husserl sobre el mismo juego de transparencia que le atribuye: que lo constituyente no pueda a su turno ser constituido en el mismo lugar y en el mismo respecto, es una incoherencia lógica sólo para quien se ubica en el campo de la transparencia. Fuera de él, pierde validez; ¿no hemos visto, acaso, que el mismo *Cogito* mantiene con su pasado efectivamente pasado un vínculo de opacidad? ¿No debemos pensar que constituir no puede significar constituir desde y por el origen sino, al revés, reconocer en la au-

sencia de origen, en la ausencia de fundamento, la recepción, la transmisión, la donación (estos vocablos confluyen sin superponerse) de algo sin origen asignable y no obstante efectivo, efectivo como lo es lo heredado, efectividad a la que el sujeto no consagra pasivamente, porque la *debilidad* de esa transmisión, su fragilidad, requiere del concurso del existente para ser recibida?

Las notables intuiciones de Merlau-Ponty, una vez llegadas al tópico de la intersubjetividad, simplifican abusivamente la relación del ego con el alter ego, al punto de simetrizarlas: “Cuando hablo o cuando comprendo, experimento la presencia del prójimo en mí o de mí en el prójimo, que es la traba de la teoría de la intersubjetividad”. Y de esta manera, cuando retome la proposición de Husserl – “La subjetividad trascendental es intersubjetividad” – lo hará, inevitablemente, allí donde el horizonte de pensamiento queda referido (y reducido) a la indefinida y amorfa multiplicación de los sujetos unos con otros: pasamos de la mónada a la multiplicación sin límites donde sólo cabe contar $n + 1$ del modo más inocuo; es, se sabe, la dificultad mayor del pensamiento que habla de la relación de *un* sujeto con los *otros* sujetos de una manera tan indeterminada como recíproca.

Es preciso, aquí, avanzar en una trama jerárquica que sea capaz de diferenciar lugares cualitativamente diversos y articulados en dimensiones temporales también diversas, avanzar en lo que me es “originariamente inaccesible” y que no obstante me incumbe, pero ¿cómo?

Vuelvo al lazo entre presentación y apresentation para introducir la imprescindible noción de *vestigio*, vinculada etimológicamente a través de *vestigium* a ‘investigar’. Vestigio, pisada, planta del pie, sitio, paraje, residuo, fragmento, escombros. *Vestigo*, es seguir la pista; y la pista conduce a aquello que a través de vislumbres se ofrece a la captación intermitente.

Hay que saber leer las pistas, hay que captar esa *casí* nada que resta.

Lo que se sustrae a la presencia, lo no fenoménico en lo fenoménico, tiene, no obstante que darse de alguna manera fenoménicamente: es la exigencia de que la *trascendencia* original del otro debe poder ser captada *trascendentalmente*: si la trascendencia indica el más allá de la inmanencia, el punto de vista trascendental exige que la posibilidad esté dada ya en lo que en el más acá indica el más allá; con lo cual una *efectividad* precede, en todos los sentidos, a la posibilidad; punto radical

de separación, se advierte sin necesidad de mayores comentarios, con el kantismo.

(Sólo podemos reconocernos los unos a los otros allí donde la imposibilidad del reconocimiento se torna certeza, en ese exceso que es simultáneamente un exceso defectivo, que nos comunica separándonos.)

Quando Husserl hable de *analogon*, para dar cuenta del vínculo entre lo propio y lo ajeno, el acento habrá que ponerlo, simultáneamente, en lo semejante y en lo desemejante, pero para mostrar que allí hay un **incommensurable**, sobre el cual quiero poner el acento.

Dice en el § 54:

Hay, por tanto, un *ego* presentado como otro *ego*. La coexistencia simultánea, incompatible en la esfera primordial, se hace compatible por el hecho de que mi *ego* primordial constituye el *ego* que es otro para él en virtud de una apercepción representativa; y esta apercepción, de acuerdo con su peculiaridad, jamás exige ni admite su plenificación por medio de una presentación.

De otra forma, es preciso recalcar que cuando habla del “yo mismo uno e idéntico”:

Ich das eine identische Ich-selbst, ese polo uno e idéntico no es un polo psicológico de vivencias por decirlo de algún modo “íntimas”, sino eso que actúa en mí de manera literalmente *incurable*. No me puedo curar de la referencia planteada como un transitivismo reflexivo, per menos todavía de lo que el último Sartre denominó “conciencia no tética de sí” que, en última instancia, se aleja de todo lo que habitualmente se liga a la noción de “conciencia”, porque, primero, es un sí ante sí puramente formal, vacío, universal, y luego e inmediatamente se transforma en su contrario: el dominio de la materialidad patética, en el sentido riguroso del término, que mienta un patetismo si identidad ni intencionalidad. Puedo renunciar a mi vida suicidándome, pero mientras esté vivo no puedo renunciar a esta enfermedad mortal del sí ante sí *sufriente*; y una vez más, no se trata de un sí que se posea a sí mismo, de un sí indiviso, sino de una referencia ineluctable constantemente intermitente y dividida por esa misma intermitencia.

Conservando una cierta analogía, externa, por cierto, con las matemáticas, se puede decir que lo incommensurable no es lo incomparable, sino aquello que en la comparación escapa al cotejo, al menos

bajo su forma exacta, pero que en virtud de ello mismo constriñe a bucear en los recursos retóricos para que este vacío de la comparación nos conduzca a formas nuevas de medida común; una medida común que no impera idénticamente sobre los comparados, que no los domina porque hay demasiadas disimilitudes, pero que arma una suerte de puente entre dos orillas para hallar el *punctum* de la certeza en la cual lo extraño llega a fecundar lo que se cree *propio*, para transformarlo en un impropio sentimiento de sí que adquiere densidad y relieve cuando es llamado a la decisión.

¿Cómo puedo rozar, captar, leer la pista del otro con el que entro en competencia, sea de mi sexo, sea del otro sexo, sea mi amigo o enemigo, e incluso si emerge como fantasma, como un aparecido que parece llamarme desde lo que el cristianismo denomina, sin duda con un expresión que tiene algo de siniestro, la “comunidad de los santos”?

El narrador de *En busca del tiempo perdido*, al hablar de *monsieur* de Norpois y tras señalar las “proporciones inesperadas” de distracción y de presencia de ánimo, de recuerdo y de olvido que son propias del ser humano, escribe:

- ¡Oh, señor – dije a *monsieur* de Norpois, cuando anunció que iba a comunicar a Gilberte y a su madre la admiración que yo sentía por ellas –, si hace usted eso, si habla uste de mí a *madame* Swann, no me bastará toda la vida para probarle mi gratitud, y esa vida le pertenecerá! Pero debo decirle que no conozco a *madame* Swann, y que nunca le he sido presentado. Añadí las últimas palabras por escrúpulo y para que no pareciera que quería darme corte con una relación que no tenía. Pero, al pronunciarlas, comprendí que ya eran inútiles, porque, desde el momento en que empecé a darle las gracias, con un ardor que lo heló, vi pasar sobre el rostro del embajador una expresión de duda y de descontento, y apareció en sus ojos una mirada vertical, estrecha y oblicua (como en el diseño en perspectiva de un sólido la línea huidiza de una de sus fases) mirada que se dirigía al interlocutor invisible que uno lleva en sí mismo, en el momento en que se le dice alguna cosa que el otro interlocutor, el señor con quien se habla hasta ese momento – yo en la circunstancia – no debe escuchar (PROUST, 1988, p. 49-50; 2002, p. 58).

“Con un ardor que lo heló”: aquí el narrador capta inmediatamente algo del otro que se *retrae* de un modo tan evidente como invo-

luntario. Pero esa inmediatez tiene un horizonte que no es otro que la mediación que la “mirada vertical” produjo en el mismo narrador: la presencia de *otro interlocutor* produce una partición en el *hablante*, el que se dirige hacia su *interlocutor invisible*. Aquí en escena hay tres: uno y otro hablante, Otro como interlocutor invisible que los liga, pero de un modo *antisimétrico*.

Un tercero entre dos, por el cual se captan en alternancia: uno en posición de sujeto y el otro en posición de objeto: no cabe que dos sean para sí y para otro sujetos, por algo que captó Sartre aunque finalmente lo traicionó: la mirada del otro (del Otro, o más bien del otro en posición de Otro) que me coagula, sólo puede captarme, para usar la terminología de la gramática, como *predicado*, o en todo caso como *predicativo*, nunca como *sujeto*¹², en el sentido primero y lingüístico de la expresión, puesto que al detenerse en mí me *fija*, corta el flujo de la llamada *stream of consciousness*. Pero esa fijación no es ajena a mí; me constituye ambigüamente.

Soy objeto y sólo así puedo ser tomado por el otro; pero ese objeto que soy para el otro *me determina sin saturarme* a mí mismo: es el dominio de la ambigüedad; mas sujeto es aquí el *presque-rien* de Jankélévitch y no alguna sustancia íntima o, en todo caso es el vértigo que opera cuando la sustancia íntima se evapora; y objeto designa un *punctum* de coagulación extrema, cuyo límite es lo contrario del don: el parásito.

(No es posible acceder al problema del prójimo de una manera que no sea edificante, sin advertir hasta qué punto donación y parasitismo, herencia y robo se implican de continuo en la vida humana).

El “ardor que lo heló” y la “expresión de duda y de descontento” están en niveles diversos de abstracción. “Helado” quiere decir que el narrador reconoce con certeza tan oscura e intuitiva como se quiera pero inapelable, que el otro ha sido tocado en lo más íntimo; pero la expresión de duda, de descontento, por el contrario, captura al narrador y lo vuelve a él mismo objeto para el Otro.

Llego al otro como objeto antes que el otro se anticipe a sí mismo y descubra que ha sido alcanzado. A la inversa, la mirada divertida o helada o maligna de alguien que me ha “alcanzado” (siempre las

¹² Sujeto en el sentido en que Kant emplea la expresión en los *Prolegómenos*: es esa x del sujeto absoluto que falta a todos los predicados, ya que el nombre mismo del sujeto puede convertirse en predicado, pasando así desde Juan es tal o cual cosa a X es Juan.

metáforas de los juegos amorosos y también guerreros) me divide antes de que yo caiga en la cuenta de tal división. Si estuviera solo no habría división (ni vida alguna para mí); mas si la presencia de otro me cruza oblicuamente, es de esa misma presencia que debo retraerme para constituir ya no mi presunta intimidad, sino mi posibilidad de decidir y de obrar.

Entonces: en el momento en que intento alcanzarme a mí mismo, *cogito me cogitare*, este movimiento que es rigurosamente hablando un movimiento de **anticipación**, soy alcanzado desde otro lugar por quien me mira y se dirige a mí.

La anticipación anticipada por un elemento tercero, que está entre dos, podrá muchas veces inhibirme, pero en determinado momento, sin duda privilegiado, momento en que suspendo la querella con el otro como semejante, en ese preciso momento el otro adquiere para mí existencia al mismo tiempo que me la concede.

En este punto, el movimiento de la reflexión no puede reflexionarse y su fracaso es aleccionador porque radicaliza de la presencia del prójimo.

III

Es a través de un doble movimiento, de una doble intervención, – en todos los sentidos del vocablo, incluso y fundamentalmente el etimológico, “lo que viene entre”_que quiero comenzar esta sección de mi exposición: una primera intervención del psicoanálisis en la filosofía, la que presupone, retrospectivamente, una intervención anterior, quizá más discreta pero igualmente efectiva, en el psicoanálisis.

La primera intervención (que es igualmente una irrupción) puede medirse con el alcance ético y ontológico (dejo por el momento en suspenso cuál de estos términos tiene la primacía, o si hay algo tercero, aún innominado, entre ambos) de la siguiente afirmación de Lacan que aparece en el capítulo XV de su seminario titulado *La ética del psicoanálisis*.

...el retroceso ante el *Tú amarás a tu prójimo como a ti mismo* es lo mismo que la barrera frente al goce y no su contrario. Retrocedo en amar a mi prójimo (*prochain*) como a mí mismo en la medida en que en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad. En esta dirección, amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel.

En el capítulo anterior del mismo seminario, dice:

Quienes prefieren los cuentos de hadas hacen oídos sordos cuando les habla de la tendencia nativa del hombre *a la maldad, a la agresión, a la destrucción y también, por ende, a la crueldad*. Y esto no es todo, en la página 47 del texto francés < se refiere Lacan a la paginación de la edición francesa de *El malestar en la cultura* de Freud>: *El hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo* (LACAN, 2003, p. 223; 235).

Freud había intentado fundar la relación del hombre con su prójimo o, más bien, señalar los límites del vínculo del hombre con el hombre desde el punto de vista de la cura, los límites de lo que bien podemos llamar *lo incurable*, de lo incurable en la cura, en descripciones, articulaciones conceptuales e hipótesis provisionarias así como en el mito extraído de la tradición presocrática – Empédocles –, el de las dos fuerzas cósmicas opuestas y a primera vista complementarias, Eros y Discordia (FREUD, 2003),

Desde luego, un mito no admite “verificación”, en ningún sentido del vocablo; pero sí puede argumentarse lo que él evoca sin decir, sin que este metalenguaje pueda superarlo – y si lo hace, entonces ha caducado la potencia signifiante del mito.

Obsérvese el lugar que le concede al Amor: tiende a hacer Uno de todas las cosas (es el rasgo más notable de la concepción empedocleana que ha subsistido en el interior del cristianismo para darle consistencia y finalidad al matrimonio); así, Eros es incurablemente destructivo. De su parte, la Discordia (las pulsiones destructivas en la terminología de Freud) es el verdadero lugar del principio de individuación: no hay individuo y la clase que fuera (y de manera especial, no hay sujeto) sin que la discordia separe a la entidad en cuestión de la fuerza destructiva de Eros.

En un lenguaje más cercano al de la modernidad, es posible (más: es necesario) hablar del *trabajo de la negatividad*, expresión que claramente dice algo que es esencial a todo movimiento del sujeto, se oriente hacia las cosas o se oriente hacia otros o, en definitiva, se oriente hacia sí: la palabra gangrena lo que nombra y al nombrar destituye, y al destituir constituye al referente en un enigma, causa de amor, causa de odio, causa de una mezcla de ambos; enigma que lejos de perder consistencia por este movimiento de la negatividad, lleva al paroxismo su extraña y persistente viscosidad.

La destrucción, con todo, no es equivalente a la negatividad, puesto que hay una negatividad que afirma la vida y otra que la arrebatada, aunque en cada caso es difícil percibir la orientación final de esta operación.

La presencia de la destrucción en la vida social es indisociable de la producción; la producción produce detritos cada vez más inasimilables y que instauran el dominio creciente del consumo improductivo que abrasa y devora a la naturaleza, incluida la humana. ¿Y qué decir de la segregación que es inherente a la formación de masas –basta que dos se identifiquen con un tercero para que inmediatamente se constituya un cuarto en objeto repudiado¹³ –, de la profunda hostilidad de estas mismas masas que se transforma e idealiza bajo la forma, siempre precaria, de la reivindicación de justicia que apenas si encubre el anhelo desnudo de venganza, de la pasión del sobreviviente descrita por Canetti (2005) que consiste en identificarse con el poder a secas, con la voluptuosidad que asalta al que permanece en pie mientras el enemigo yace rendido o aniquilado?

¿Qué decir de las formas del amor de la pareja, trabajadas por el equívoco de la palabra, la fragilidad del objeto desplazado y fragmentado por ese mismo equívoco, del anhelo de posesión que fracasa al satisfacerse y hace de la distancia con respecto al objeto (como en el amor cortés) un modo doloroso pero aceptable de pacificación?

Y si se se habla del amor puro, habría que recordar las paradojas del amor cristiano que ha sabido evocar Lacan en su seminario ya citado acerca de la ética y que Jacques Le Brun ha vuelto a exponer y decantar siguiendo el hilo de un Fénelon mucho más inquietante de lo que creíamos¹⁴, paradojas en las que por amor se renuncia a todo lo que podía dar sentido a la existencia, hasta el punto de volver irrisorio el objeto del amor, porque hasta su inexistencia no es objeción válida contra la pasión desmedida que no posee otro orgullo que la pérdida de todo – el Dios Supremo en Maldad de Sade planea sobre los agonistas de esta extraña inversión de la teodicea, los que llevan a sus últimas instan-

¹³ Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, en ob. cit. en nota anterior. Esta ley no fue formulada en estos términos por Freud, pero se desprende de la lectura atenta del texto citado, a condición de que se tengan en cuenta las aisladas pero precisas reflexiones sobre la segregación que aparecen en la obra de Lacan y, por supuesto, en libros que llevan (como los de Adorno, para citar un ejemplo emblemático) la marca de Auschwitz.

¹⁴ Le Brun, Jacques, *El amor puro, de Platón a Lacan*, El cuenco de plata, Córdoba, 2004.

cias la lección de San Pablo: si el Amor está por encima de la Ley (la ley judía, se sobreentiende), si aquél carece de los límites que impone ésta y propicia de esta manera el mundo excesivo de la gracia, en el cual cualquier medida ha caducado de antemano, entonces el cristianismo mismo abre las puertas de la perversión, si entendemos con esta expresión tan traída y llevada, su sentido estricto: hacer todo lo necesario para que el goce del Otro absoluto impere sin fallas; en este punto San Agustín y Sade ya no son tan opuestos el uno al otro.

Se advierte adónde quiero llegar (siquiera sea provisoriamente) con la tesis de la ambigüedad radical del prójimo: a declararlo *neutro* para evitar su *neutralización*; neutro quiere decir, en la acepción que intento darle, ni uno ni otro y a la vez uno y otro, pero indicando una dirección más allá de la oposición, una dirección sin hogar de llegada, siempre distraída por lo inconmensurable y por todas las formas tanto del deslumbramiento como del horror. Ni uno ni otro y a la vez uno y otro quiere escapar al corte limpio de la razón binaria, analítica, exhaustiva, dueña aparente de todas las disyunciones, porque siempre indica un lugar de perturbación que muestra intermitente e insistentemente, el intervalo entre dos que es defectivo ante tanta proliferación de sentidos desmesurados, y que, sin embargo, es rápidamente cubierto una vez que lo hemos señalado, cuando buscamos ceñirlo, por las perturbaciones del continuo de lo real que yace más acá de todas las discontinuidades, como el océano de ruidos, de desórdenes, de adherencias parásitas que encadenan los actos de donación, de torbellinos de destrucción interrumpidos por una calma asfixiante, vasto océano que rodea y amenaza al frágil archipiélago de lacunarias (y sin duda preciosas) relaciones de orden, progresivas, distribuídas en niveles diversos, estratificadas por el laborioso pensamiento analítico (SERRES, 1980).

El prójimo atraviesa todas las posiciones del otro y del Otro e incluso desmultiplica los campos que podemos adscribir a estas nociones, no es objeto, aunque esté ligado a los objetos, ni cosa aunque impere en él algo de lo que Kant llamó Cosa en sí y Freud volvió a denominar sugestivamente “la Cosa del semejante”; y si mi estrategia consiste en no reducirlo a lo conocido es, en primer lugar, porque posee una *ubicuidad que podemos reducir si eliminamos la noción*. Si se sigue atentamente el movimiento del discurso en Lacan, se advierte, de inmediato, que la noción de *prochain* no discrimina puntualmente *mi lado* del lado del *otro* y que el franqueamiento de los límites ya no es la

duplicación de la imagen especular del semejante, la que, en definitiva, no franquea ningún límite; no es un franqueamiento *real* que compromete la *carne del otro que soy y del otro que jamás alcanzaré*, discriminación entre otro y otro que, por lo que tengo dicho, no podría nunca llegar a la puntualidad que reclama, desesperadamente, la razón formal:

...el prójimo, sin duda, tiene toda esa maldad de la que habla Freud, pero que aquella no es otra cosa sino aquella ante la que retrocedo en mí mismo. Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad. ¿La suya o la mía?, me objetarán ustedes – pero acabo justamente de explicarles que nada dice que sean diferentes. Parece claramente más bien, que son la misma, a condición de que los límites que me hacen plantearme ante el otro como mi semejante sean franqueados¹⁵

En este tema, hay convergencia con Husserl, quien ha dicho algo esencial:

El yo no es algo para sí, el extraño al yo no es algo separado del yo (*Das Ich ist nicht etwas für sich und das Ichfremde ein vom Getrennte, ...*) y entre los dos no hay lugar para la orientación recíproca; al contrario, el yo y su extraño están indisolublemente ligados el uno al otro desde el punto de vista del contenido... (MONTAVONT, 1999, p. 247).

(Husserl, es verdad, refiere esta indiferenciación no al yo definitivo sino al yo tal y como es captado por la fenomenología genética en el flujo del mundo de la vida anterior a la constitución de la esfera propia de la subjetividad; pero si recordamos que el “presente viviente” no puede captar ningún pasado que de alguna manera no se conserve en este mismo presente de la actualización, entonces la afirmación alcanza su plena significación.

Lo que se pone en juego en esta determinación, es lo que la fenomenología de Merleau-Ponty habrá de captar como encabalgamiento entre el ver y el tocar¹⁶: el ver anticipa al tocar y al tocar soy tocado

¹⁵ La “Ética” cit. en nota ant. P.240 de la edición castellana.

¹⁶ Deberíamos recordar las expresiones místicas que nos hablan de “tocar a Dios”; toque extraño porque lejos de implicar la fusión con él, sólo toca el vacío de su ausencia, que es precisamente el hilo conductor de la mística judía conocida bajo el nombre de Cabala.

por lo que toco; la piel del otro, sus aberturas, al entrar en contacto conmigo, transgreden el espacio de la “intimidad” que ahora manifiesta su *extimidad*, para usar un vocablo de Lacan extremadamente sugestivo, su visible fragilidad, también su poder de anonadamiento y la creación de un nuevo sitio que, al contrario de lo que se supone, aún siendo inevitablemente un espacio de mezcla y de apertura, incluso de confusión, funda el vértigo de la atracción en el poder separador del rechazo. Lo que hay que explorar es el triple juego del ver, del oír y del tocar en relación a la dimensión más profunda del habla: el *callar*.)

De pronto, el sujeto que parecía ajeno a toda substantialidad, alcanza una, pero que si por un instante se acoge a la vida pasiva pre-dada de que nos habla Husserl, ese mundo de la vida ininterrumpida, si por un momento está a punto de replegarse en un núcleo de intimidad, por su vínculo extremo con el parasitismo que aprendimos a reconocer en la obra de Michel Serres (no obstante extrañamente optimista), es la intimidad cercana a la inermidad y a la exposición de los golpes tanto como a la inevitable imposición del dolor.

Así, cuando en su obra tan valiosa Levinás descubre en el prójimo la figura extrema del *paria*, deberíamos preguntarnos si ese abismo que establece entre la Mismidad satisfecha que encarno yo y el Otro-paria al cual me debo absoluta y radicalmente, no vuelve a rendir un último tributo a la razón clásica al separar tajantemente lo que no admite semejante corte: antropológicamente es imposible captar al paria sino por identificación proyectiva, que es el signo infalible de la piedad cristiana; pero ya sabemos dónde nos lleva tal piedad en ese abrazo hecho de culpa, resignación, hastío, expulsión, repulsión, contrición, que suele enloquecernos.

Por lo demás (y no se trata, en absoluto, de un mero demás), al romper la ambigüedad del prójimo – esa ambigüedad siempre tamizada por el rechazo, un rechazo que, de cualquier manera, es un modo de descifrar la posible dignidad del prójimo, porque en la distancia podemos acoger la dimensión más benigna, lección que antes del cristianismo ya nos había transmitido la teofanía del dios griego en sus dos caras, que son la misma cara, en definitiva, Dionisios, Apolo –, al desdeñar el esplendor que, notablemente, halló hospitalidad en el mismo cristianismo todavía bajo la luz griega, *splendor* de la belleza, desde el neoplatonismo hasta Maritain, hizo del Prójimo una suerte de inversión especular de la magnificencia antigua; de esta forma, terminó por neutralizar las

figuras del *Nebenmensch* de un modo paralelo al de Sartre, quien en sus valiosísimas descripciones fenomenológicas de las relaciones del sí mismo con su prójimo sólo pudo reflejar un mundo dual, simple, despojado también pero con otro signo, de toda ambigüedad.

Más arriba cité a Proust para tematizar un poco al sesgo, alguna de las relaciones posibles con mi prójimo, que escapan a la férrea cárcel conceptual que habitualmente domestica al pensamiento filosófico.

El mismo Proust puede indicar el final provisorio de este trabajo. En el comienzo, tan célebre, de *En busca del tiempo perdido*, hay un yo que no es el del durmiente (el que duerme no es el que sueña, hay yo en el sueño pero no en la premonición de la muerte que es el dormir) ni tampoco el yo atento del que está instalado en plena vigilia. Es el yo de la duermevela, el yo que comienza a arrancarse de la vida dormida y gira, por un instante en torno a sí y no consigue, aún, retomar las coordenadas que dejó cuando entró en el abismo del dormir.

El pensamiento, dice, vacila “en el umbral de los tiempos y de las formas” (y es exactamente eso la duermevela); expresión insustituible para decir cómo el cuerpo recompone su memoria en torno a un centro opaco que oficia, misteriosamente, de ancla de la existencia y hace que vuelvan las diversas facetas e impresiones de lo que es estar acostado sobre un lado o de otra manera habitual de reposo, mientras la ventana deja pasar las primeras luces del día y todo adquiere en torno forma, composición, color, densidad (PROUST, 1988, p. 6). En ese yo que despierta, que está aún despertando, se descubre la falta de naturalidad de nuestra vida; la costumbre retorna a sus primeros y titubeantes pasos y el volver a componerse del sujeto, el volver a componer la imagen del cuerpo y la del aparato simbólico, deja en el que despierta, en el narrador, en el lector, el rastro pesado que delata una frase corriente – “volver en sí”, para el caso –, y que implica un volver en sí atraído, ambigüamente atraído, por alguna de las enigmáticas figuras del prójimo, entre la saturación y la debilidad, entre el poder que se yergue y el que decae, casi con vergüenza.

Quedan por desarrollar algunos aspectos que de manera programática me limitaré a puntualizar.

1) El trabajo de la negatividad: La figura inaugural de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la que examina el *esto* sensible y el *yo* que

dice *esto*, me refiero a la *la certeza sensible*, sienta la premisa esencial para articular, fenomenológicamente, el carácter desrealizador del lenguaje: "...no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos".¹⁷ El espaciamento entre el decir las suposiciones del decir, en sus distintos niveles, ramas, articuladores, sistemas y subsistemas, es un factor de nihilización constante del discurso que proyecta la aventura humana entre la discontinuidad y su fondo de continuidad que emplaza el lugar problemático del prójimo.

2) La femineidad: En su obra ya citada Elías Canetti plantea los tres puntos de vista desde los cuales es posible examinar la masa: la oposición masculino/femenino; la de los vivos con los muertos y la del amigo con el enemigo.

El interés que presentan estas oposiciones para describir los vínculos del sujeto con el prójimo es que pese a su apariencia binaria y recíproca, están íntimamente desbalanceadas por una excedencia. Los muertos pesan sobre los vivos, mas en esta oposición ellos no tienen la palabra; en cuanto al enemigo es evidente (y lo muestra hasta la saciedad la obra de Schmitt) que posee un privilegio con respecto a la noción de amigo; esta última se constituye como la sombra y hasta el reflejo invertido de aquella.

La femineidad, por su parte, excede a la mera oposición masculino/femenino y ella, tras pasar por las oposiciones anteriores, puede acceder al nivel más radical de la proximidad, en tanto constituye el *umbral* entre el orden y el desorden, entre la vida y la muerte – y aquí oficia de medio entre la hostilidad y la hospitalidad, ya que es sabido que las sociedades masculinas terminan por jibarizar las relaciones humanas –, entre lo discreto y lo continuo y las figuras que encarnan la dimensión femenina pasan por el cuidado de los muertos, por el murmullo de las voces, voces de la noche y voces de la mañana, voces que los hombres juzgan como aturcidas y sin fundamentos y poseídas por el hechizo de lo irracional, por el cuidado también del fuego del hogar (Hestia, la diosa callada y sin historias e inmóvil en el centro mismo del fuego de la vida familiar) y el ejercicio del arte de la cocina, uno de los

¹⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, FCE (traduc. Rocés) México, 1966, p.65 (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, p. 82) El texto alemán dice: "...so ist es gar nicht möglich, dass wir ein sinnlichen Sein, das wir 'meinen', je sagen können". Rocés ha traducido *meinen* según el contexto como suposición.

pasos privilegiados de la naturaleza a la cultura; y no sólo esto: ya en un eje menos tradicional, menos evidente, pero no menos profundo y quizá más conmovedor, *encarna* (y nunca mejor usado el vocablo que habla del tránsito del logos a la carne: verbo encarnado, mutado misteriosamente en cuerpo orgánico) los contrarios en sus extremos reunidos sin síntesis, sin mediación y no obstante coperteneciéndose los unos a los otros, como islas que se comunican bajo las aguas; las profundidades del cuerpo y la “superficialidad” del adorno, o como Artemis, quien figura las fronteras del Otro para Vernant¹⁸, diosa salvaje y virgen que, no obstante, es protectora y guardiana de la fecundidad, alianza que el mismo Vernant explica: “... el vínculo que une al niño con su madre es “natural”, no social como el que lo une a su padre. ...al engendrar, como lo hacen los animales, un retoño humano, el parto, acompañado de gritos, de dolores, de una suerte de delirio, expresa a los ojos de los griegos el aspecto salvaje y animal de la femineidad en el preciso momento cuando la esposa, al entregar un futuro ciudadano a la ciudad – reproduciéndola – parece más integrada que nunca al mundo de la cultura”. (Ibd, p. 29).

Referências

BARTHES, R. **Lo neutro**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

BATAILLE, Georges. **El erotismo**. Buenos Aires: Sur, 1967.

LE BRUN, Jacques. **El amor puro, de Platón a Lacan**. Córdoba: El cuenco de Plata, 2004

FREUD, S. **Análisis terminable e interminable**. En: Obras completas. Buenos Aires: Bilioteca Nueva: El Ateneo, 2003. Tomo III.

FREUD, S. **Psicología de las masas y análisis del yo**. En: Obras completas. Buenos Aires: Bilioteca Nueva: El Ateneo, 2003. Tomo III.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología Del espíritu**. Traducción de Roces. México: FCE, 1966.

¹⁸ Vernant, J.P. *La muerte en los ojos*, Figuras del Otro en la antigua Grecia, Gedisa, Barcelona, 1996.

- HUSSERL, E. **Experiencia y juicio**. México: UNAM, 1980.
- HUSSERL, E. **Meditaciones cartesianas**. Madrid: Tecnos, 1997.
- LACAN, J. **La ética del psicoanálisis del yo**. Buenos Aires: Piados, 2003.
- LACAN, J. **Le transfert**. Paris: Seuil, 1991.
- MARION, J. L. **Acerca de la donación**. Buenos Aires: UNAM, 2005.
- MONTAVONT, Anne. **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Epiméthée, PUF, 1999.
- PLATON. Le banquet. **Text établi et traduit par L. Robin**. Paris: le Belles Lettres, 1974.
- PROUST, M. **Du côté de chez Swann**. Paris: FolioClassique, 1988.
- PROUST, M. **A la sombra de las muchachas en flor**. Traducción de Estela Canto. Buenos Aires: Losada, 2002.
- PROUST, M. **À l'ombre des jeunes filles en fleurs**. Paris: Folio Classique, 1988.
- SERRES, M. **Le parasite**. Paris: Grasset, 1980.
- VERNANT, J. O. **La muerte en los ojos**. Barcelona:

Recebido em/ Received in: 29/04/2005
Aprovado em/ Approved in: 20/06/2005