

EL EROS COMO TRASCENDENCIA NO ÉTICA Y TRÁNSITO FECUNDO. LECTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL EROS DE E. LEVINAS

Ángel E. Garrido-Maturano. Comodoro Rivadavia (Argentina)

Resumen: Introducción. 1. El plano del análisis erótico. 2. La fenomenología del eros. 2.1. La trascendencia y lo que «no es aún». 2.2. Caricia y voluptuosidad. La irreductibilidad del eros. 3. La fecundidad.

Abstract: Introduction. 1. The level of erotic analysis. 2. Eros phaenomenology. 2.1. Transcendence and «what is not yet». 2.2. Caress and voluptuousness. The irreductibility of eros. 3. Fecundity.

Introducción

Las siguientes consideraciones se proponen analizar interpretativamente y no a modo de una reexposición estrictamente fiel al autor una de las temáticas de la obra de Levinas menos estudiadas en la ya amplísima bibliografía secundaria dedicada al filósofo¹, a saber, su fenomenología del eros desarrollada en *Totalidad e infinito* (sigla TI). El análisis hermenéutico estará guiado por tres claves de lectura. En primer lugar trataremos de explicitar el carácter irreductible de la relación erótica, que permanece ajena tanto a la ética cuanto a la ontología. En segundo lugar, intentare-

¹ Entre los estudios que se han ocupado del eros y de la fecundidad en la fenomenología levinasiana podemos mencionar los siguientes: Cheterine Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, París, La nuit surveillée, 1982. Enrique Dussel, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Freiburg, 1985, p. 22 ss. (Análisis del erotismo y fecundidad en el marco de la teoría de la liberación). Torsten Habel, *Der Dritte stört*, Mainz, Matthias Grünewald, 1994, pp. 85-93. (Su análisis se centra en la noción de fecundidad y su conexión con la noción del tercero, sin entrar en el análisis de la relación erótica en cuanto tal). Klaas Huizinga, *Das Sein und der Andere. Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt a. M., Athäneum, 1988, pp. 108-117. Luce Irigaray, «Fecondité de la caresse», en: *Ethique de la différence sexuelle*, París, Ed. de Minuit (collection «critiques»), 1984, pp. 173-199. Wolfgag N. Krewani, «Endlichkeit und verantwortung in E. Levinas», introducción a: Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und sozialphilosophie*, Freiburg / München, Alber, 1987, pp. 36-38. Wolfrang N. Krewani *Emmanuel Lévinas, Denker des Anderen*, Freiburg / Müncher, Alber, 1992. (En las pp. 101-109 el autor analiza las nociones de feminidad y fecundidad en su relación con la muerte dentro del contexto de la problemática de *El tiempo y el Otro*; en las pp. 178-182 resumen las nociones de amor y fecundidad en *Totalidad e Infinito*). Marc-Alain Quaknin, *Méditations érotiques*, Editions Baland, París, 1992. Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, pp. 147-168. Ludwig Wenzler, «Zeit als Nähe des Abwesendens», epílogo a: Emmanuel Levinas, *Die Zeit ind der Andere*, trad. alemana del propio Wenzler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984, pp. 76-78.

mos dilucidar la relación existente entre eros y trascendencia o, para ser exactos, mostrar lo específico de la trascendencia erótica como trascendencia en tensión y en tránsito. Finalmente analizaremos el concepto de fecundidad. El objetivo de este último análisis no es otro que determinar si la noción de fecundidad puede o no constituir la solución de una dramática tensión existencial e incluso existenciaría que recorre la obra entera de Levinas, a saber, el conflicto existente entre el sujeto analizado como yo separado en *TI* y el sujeto analizado como «heme aquí» en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (sigla AE). Ciertamente parece haber no una contradicción pero sí una tensión necesaria e insoluble, y por ello mismo trágica, en el doble movimiento constitutivo de la subjetividad. Por un lado tenemos al sujeto como yo que vive de los elementos, gozando de manera egoísta y separada de ellos y constituyendo su mundo propio a partir del trabajo y la posesión, es decir, constituyendo su mundo a partir de su implantación económica y egocéntrica en el elemento. Por otro lado, tenemos al yo como «heme aquí» o «sí mismo», que existe para-el-otro, expuesto a la asignación del rostro del prójimo que lo convierte en responsable y servidor de su hermano hasta la substitución, es decir, hasta tener que ofrendarse sí mismo y ofrendar su mundo para el otro. Será, finalmente, cuestión de este artículo mostrar si el fenómeno de la fecundidad puede constituir una solución a esta tensión, en otros términos, si el-para-el-otro puede ser a la vez ético y gozoso.

1. El plano del análisis erótico

Levinas introduce su fenomenología del eros en *TI* determinando el plano en que ha de moverse el análisis del amor. «Necesitamos indicar, pues, un plano que sponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se exime también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad, en que la subjetividad se plantea en función de estos dos movimientos»² Para Levinas el amor supone, entonces, la epifanía del otro en el rostro, es decir, es entendido como un modo especial de relación con el otro en tanto Otro y no como una mera relación con mi propia representación del otro constituida por la espontaneidad trascendental de mi conciencia. En tanto supone la epifanía del rostro, el amor ha de respetar las características propias de la relación con él, es decir, de la relación ética, a saber, la existencia separada de los términos de la relación y su carácter no totalitario. En efecto, el amante no se fusiona con la amada en la relación ni la amada se reduce a un tema o a un proyecto de sentido constituido libremente por el amante, sino que ambos mantienen su existencia separada, sin constituir una totalidad. En la relación amorosa el contacto es con el Otro en cuanto Otro, esto es, la amada no ha de ser un mero objeto de cuyo sentido dispongo y que puedo integrar y situar a voluntad en mi mundo, atribuyéndole su función en él. Por el contrario, ella mantiene su carácter de rostro ante el cual soy responsable, responsable ante todo de garantizar su expresión y de no reducirla a un

² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 264. (Sigla: *TI*).

nóema de mi actividad intencional, de no determinar su existencia como si fuera un objeto. «Antes del Eros hay Rostro; el eros mismo no es posible más que entre Rostros»³.

Pero si bien el amor supone la epifanía del rostro y en este sentido implica responsabilidad por la amada y relación con una alteridad trascendente, la trascendencia propia de la relación erótica no es identificable con la trascendencia ética, que se realiza en el lenguaje entendido como la secuencia asignación —respuesta, esto es, asignación a la responsabilidad y cuestionamiento de mi libertad en la epifanía del rostro y respuesta responsable, en la que garantizo ilimitada y asimétricamente la vida y la expresión del Otro existiendo para él. Será cuestión, pues, de mostrar en qué medida y por qué la relación erótica implica la relación con una alteridad trascendente y cuál es la característica propia de la trascendencia erótica que la convierte en irreductible a la ética. «Vamos a mostrar como, por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje»⁴ Para ello será necesario analizar la estructura de la relación erótica, determinar qué es lo que se ha de entender por tal. El rastreo de la fenomenología del eros permitirá a su vez retrospectivamente comprender mejor el plano en el que Levinas sitúa el análisis del fenómeno.

2. La fenomenología del eros

2.1. La trascendencia y lo que «no es aún»

El amor erótico no es la consumación de un proyecto previo. No es el resultado de una actividad intencional e intencionada. No se le entiende como el producto de un proceso deliberativo que el sujeto hubiera llevado a cabo a partir de un propósito previo. Por el contrario, el amor acaece. El amor *le acaece* al sujeto. En el amor el sujeto padece una relación con una exterioridad que él no ha producido y se ve arrojado a esta relación con anterioridad a haber decidido entrar en ella. La relación ocurre antes de cualquier representación que de ella hubiera podido tenerse y el modo en que me acaece rebasa todo proyecto que de ella hubiera podido hacer. En este sentido el amor al igual que la ética, y por un aspecto esencial, acaece como trascendencia, como relación con una alteridad exterior e inabarcable. El deseo erótico busca aquella alteridad a la cual se ligó *antes* de haber tomado la iniciativa de la búsqueda, y que por ello mismo permanece trascendente. Se trata, pues, de una aventura padecida, de una «elección de lo que no ha sido elegido»⁵.

Pero, por otra parte, el amor es para el sujeto una necesidad, dado que él encuentra en el eros una de las más altas formas del gozo personal. Y el gozo es uno de los modos de identificación del yo como Mismo separado y egoísta. En el amor del Otro se convierte en el necesitado objeto de gozo del yo; gozo que puede presentar-

³ Emmanuel Levinas, *Entre nous*, París, Grasset, 1991, p. 132. (Sigla: EN).

⁴ *TI*, p. 265.

⁵ *Ibid.*

se por cierto bajo las formas más viles, invirtiendo así la audacia de la trascendencia amorosa en un movimiento de caída de acá de la inmanencia misma. La necesidad erótica presenta, entonces, una estructura equívoca: por un lado es necesidad de lo que no puede contener, y, en tanto tal, remisión a la trascendencia, por otro lado es necesidad de gozo, y, en tanto tal, un modo de relación mía con mí mismo y una forma de inmanencia. Esta especial relación en la que el Otro aparece como objeto de una necesidad del yo al mismo tiempo que conserva su alteridad y exterioridad, esta simultaneidad de la concupiscencia y de la trascendencia constituye la estructura equívoca de la trascendencia erótica y es el rasgo que la distingue esencialmente de la trascendencia ética, en la que el yo es cuestionado por el Otro y responsable por él independientemente y más allá de su gozo.

La relación erótica se produce entonces como una trascendencia equívoca. equívoca no porque el Otro deje de ser trascendente en la relación, deje de ser rostro y yo deje por ende de ser responsable por él, sino porque en ella lo trascendente se mantiene como trascendente siendo sin embargo objeto de gozo.

Ahora bien, el Otro trascendente con quien me relaciono en el eros, si bien lo supone, no es el rostro que cuestiona mi libertad y me ordena la responsabilidad por él, sino aquello que Levinas denomina lo que «no es aún».

Con la expresión lo que «no es aún» mienta Levinas el cuerpo de la amada. Sin embargo, este cuerpo no debe ser confundido con el cuerpo-rostro propio de la relación ética. Menos aún habrá de identificársele con el cuerpo-objeto, por ejemplo, el del fisiólogo. El cuerpo como objeto es el cuerpo propio de la ontología, pues es ella la que se encarga de trazar las categorías más generales de la objetividad de los objetos. Tampoco se trata del cuerpo-propio del yo puedo y la intencionalidad operante. Si el cuerpo objeto es el resultado de la actividad ontológica, el cuerpo propio es su protoagente. El cuerpo de la amada, lo que «no es aún», lo caracteriza Levinas con las expresiones «lo carnal», «lo tierno por excelencia» o «desnudez erótica». Según nuestra lectura, el cuerpo erótico que «no es aún» debe entenderse como sensibilidad-pasividad encarnada y convocante. Antes de explicitar esta caracterización será conveniente referirnos al *estado* en que aparece lo que «no es aún», el cuerpo de la amada, a saber, la debilidad. En efecto, el amante está dirigido a la alteridad de la amada en su dimensión de debilidad o fragilidad. «El amor apunta al Otro lo señala en su debilidad»⁶ Esta debilidad no mienta el grado inferior de un atributo cualquiera, porque me hallo arrojado a la relación *antes* de la determinación deliberativa o de la evaluación de los atributos de la amada. Por el contrario, la debilidad califica el estado en el que se anuncia el cuerpo de la amada misma. «Amar es tener por otro, socorrer su debilidad»⁷ La amada se anuncia (sin terminar de aparecer para ofrecerse como fenómeno a una contemplación objetivante) como vulnerabilidad, como aquella que es susceptible de ser herida por mí. Ella se anuncia —y en este sentido está adviniendo a la presencia— pero como aquella que de pronto

⁶ *TI*, p. 266.

⁷ *Ibid.*

puede retirarse sin haber consumado su estar adviniendo en una presencia cabal, en cuanto mi conducta hacia ella dañe o hiera la fragilidad de su advenimiento. Fragilidad en el doble sentido de un estar adviniendo que no termina de ser (tan frágil es) y de la vulnerabilidad de lo que adviene. Así el cuerpo de la amada «no es aún». La debilidad de su advenimiento la hace flotar entre el ser y el no ser, en el límite entre ambos, «como un dulce calor en el que el ser se disipa en radiación, (...), ya evanescencia y desmayo, fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esta fuga el Otro es el Otro, extraño al mundo, demasiado grosero y demasiado hiriente para él»⁸

La debilidad constituye el estado en que se hace presente sin llegar a la presencia del cuerpo vulnerable de la amada. La fragilidad de su corporalidad, nos dice Levinas, no se distingue de su régimen de ternura. «La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad»⁹ Aquí la ternura mienta, por un lado, la característica propia del advenimiento recatado y nunca definitivo del cuerpo erótico, que convoca al amante sin ejercer violencia o determinación alguna sobre él. Por otro lado, como el cuerpo erótico se anuncia siempre frágil y vulnerable, reclama ternura, esto es, compasión y protección por parte del amante. La debilidad es, pues, ese estado en que se anuncia el cuerpo de la amada, lo que aún no es, invitándome sin violentarme ni determinarme a ello (tiernamente) a que cuide y socorra su vulnerabilidad.

Ahora bien, ¿cómo habrá de entender el cuerpo de la amada que constituye la alteridad con la que me relaciono en el eros y que se anuncia o desputa en un grado de fragilidad extrema? Este cuerpo que «no es aún» puede ser considerado como sensibilidad-pasividad encarnada y convocante. La expresión sensibilidad-pasividad encarnada refiere al quién del «no ser aún»; el término convocante señala la modalidad en que se anuncia el cuerpo de la amada en su fragilidad. El cuerpo erótico no se muestra como una libertad en rivalidad con mi propia libertad. Lo erótico no radica en la exhibición de las potencialidades corporales-operantes o intelectuales de la amada, sino en el anuncio encarnado de una sensibilidad y una pasividad que *están* (sin ser aún) más allá de mis poderes de comprensión y determinación.

Lo que se encarna en primer lugar (sobra decir que todo acontece simultáneamente y las distinciones son sólo propedéuticas) en el cuerpo erótico es su pasividad, es decir, su susceptibilidad y vulnerabilidad ante mí y ante el mundo. Es precisamente el modo en que es afectada (padece) mi amada su relación con el mundo antes de que ella misma articule en una determinada comprensión esa afección lo que, encarnado en el cuerpo erótico, suscita mi amor como compasión. El amor deviene así pasión pro la pasión del Otro, compasión y complacencia en esa compasión.

En segundo lugar, en el cuerpo de la amada se encarna su sensibilidad. La sensibilidad mienta también una relación previa a la comprensión ontológica del mundo, pero no alcanza el grado de pasividad de la pasividad afección, aunque la supone. En

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

el cuerpo de la amada se encarna, pues, su modo de recibir, de sentir aquello que le afecta. Se trata de una receptividad anterior a la comprensión y determinación de lo recibido, un modo de sentir evanescente y misterioso que encarnado en el cuerpo erótico suscita mi amor como enamoramiento. Amo el modo en que siente (recibe) y me siente mi amada, y gozo de ese enamoramiento. Si la pasividad que el cuerpo erótico trasluce mienta la afección y la vulnerabilidad de la amada suscitando mi compasión, la sensibilidad que él encarna señala un modo de recibir el mundo y relacionarse con él que «no es aún» comprensión ontológica ni condición de posibilidad de una tal comprensión, pero que suscita mi amor con deseo-gozo del estar juntos y voluptuosidad (enamoramiento). La simultaneidad de la pasividad y la sensibilidad encarnadas en el cuerpo erótico constituye el quién con quién me relaciono en la relación erótica. Su carácter trascendente radica en que, como tales, ellas jamás pueden ser experimentadas por mí mismo, me son exteriores. Gozo de y compadezco aquello que va más allá de mis poderes, que no tiene en mí su origen y que no puedo producir. Precisamente por ello podemos afirmar que la relación erótica es relación con un Otro trascendente, a saber, con la pasividad y la sensibilidad encarnadas de la amada, expresión ésta que podríamos sintetizar, tal vez, en el vocablo «feminidad».

El Otro trascendente en el eros es, entonces, la feminidad. El estado en que adviene a la presencia la debilidad o fragilidad y el *modo* de su epifanía, lo que propiamente me convoca o seduce, es lo que Levinas llama profanación. La profanación es la modalidad en que el cuerpo erótico aparece sin aparecer, convocando y suscitando tanto mi compasión cuanto mi deseo de gozar, mi voluptuosidad; presenta la estructura de lo visible-invisible. Levinas define la profanación con estos términos: «Lo esencialmente oculto se arroja a la luz, sin llegar a ser significación»¹⁰ La pasividad y la sensibilidad de la amada (su feminidad) se arrojan a la luz en cuanto se encarnan en un cuerpo que se muestra, pero la exhibición del cuerpo no agota sea feminidad. Que no las agota, significa que no las convierte en una materia susceptible de ser formada por mi actividad intencional y traducida así en significación unívoca. Por ello puede hablar Levinas de la «ultramaterialidad exorbitante» de lo erótica, porque la «materia» erótica —el cuerpo— revela sin dejar apresarse una dimensión de la amada —su feminidad— que escapa a todo intento de determinación, y, en tanto tal, constituye una materia más material que toda materia que pueda recibir una forma. En el erotismo se introduce así una dimensión ajena a la ontología, la del «no ser aún». En efecto, la simultaneidad de lo clandestino y lo descubierto del cuerpo erótico, que me convoca y me atrae —me seduce—, *está* ante mí sin llegar a ser aún, sin que pueda jamás convertir su estar en un sentido determinado y fijo, sin que pueda agotar su poder de sugerencia tematizándolo como un esto o un aquello, «sin que esta irrealidad en el umbral [pero siempre en el umbral y nunca traspasándolo AG] de lo real, se ofrezca como un posible para apresarse»¹¹.

¹⁰ *TI*, pp. 266-267.

¹¹ *TI*, p. 267.

La feminidad encarnada deviene, entonces, erótica y convocante a través de esta modalidad de anunciarse que es la profanación. En la profanación se da un juego constante de visibilidad-invisibilidad de lo que se muestra; no porque lo que se muestra o anuncia (la feminidad) sólo muestre una parte o se muestre a medias, sino porque *en* su anunciarse permanece más allá de la visibilidad. En lo erótico, la sugereancia desborda la visión. El cuerpo erótico que despinta tras las vestiduras expresa este desborde de la conciencia tematizante propio de la feminidad profana. En efecto, el cuerpo más erótico es aquel más sugerente, aquel que aparece sin aparecer, que sólo anuncia. Así los senos más seductores no son los senos desnudos, sino los senos visibles bajo una túnica, aquellos que intermitentes centellean tras los pliegues del vestido. Analógicamente la feminidad erótica se encarna (se hace visible) pero permanece oculta (invisible) en su encarnación, sugiriendo más de lo que puedo aprehender. Simultáneamente centellea y se anuncia, pero desbordando los poderes de mi visibilidad. Así como el vestido viste y anuncia el cuerpo, el cuerpo viste la feminidad de la amada, la sugiere y la exalta más allá de toda las condiciones de visibilidad de los objetos, y, haciéndolo, me convoca y me atrae. En este doble juego inescindible de los dos términos de la analogía, por un lado el cuerpo físico que se muestra sin mostrarse, sugiriéndome más de lo que puedo ver, y por otro la feminidad, que se encarna anunciándose, pero simultáneamente trascendiendo toda tematización posible, radica la *modalidad* en que se manifiesta la alteridad erótica. Si hemos llamado, con Levinas, profanación a esta modalidad, y a la sensibilidad y pasividad encarnadas de la amada feminidad, podemos definir ahora al Otro trascendente de la relación erótica como *feminidad profana*. Donde el término profano mienta el hecho de que lo separado y santo, la alteridad del Otro, se ofrece en su anunciarse al gozo del Mismo (se profana), pero siempre públicamente, pues en su anunciarse no desmiente su carácter de alteridad, en tanto se anuncia como lo que «no es aún», guardando asimismo la posibilidad de retirarse o desencarnarse en cuanto se la quiera convertir en un esto o en un aquello.¹²

En nuestra explicación de la alteridad erótica nos distanciamos de la reciente interpretación de lo erótico en la fenomenología levinasiana llevada a cabo por Mark Alain Ouaknin en su libre, de reciente aparición, *Méditations érotiques*. Ouaknin reduce lo erótico a la modalidad de su manifestación, es decir, a la estructura visible-invisible¹³, desconociendo que es esencial a lo erótico no sólo su modo particular de aparecer sin aparecer, sino también *quién* aparece en la simultaneidad de lo descubierto y de lo clandestino, a saber, una sensibilidad-pasividad encarnada. No todo lo que se manifiesta retrayéndose, no todo lo que presenta la estructura visible-invisible es erótico. Así el ser heideggeriano no es erótico, aún cuando se hace visible en el ente como su sentido y fundamento, manteniéndose sin embargo en la invisibilidad en cuanto como ser es inconceptualizable. El ser, que se manifiesta

¹² Tal vez en este sentido halla que interpretar la frase levinasiana «virginidad jamás violada de lo femenino».

¹³ «Nous appelons érotique cette simultanéité du clandestin et du découvert qui constitue l'équivoque par excellence». Mark Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Editions Balland, París, 1922.

bajo la estructura de la visibilidad-invisibilidad, que ilumina al ente en su verdad, retrayéndose simultáneamente como ser, no suscita mi compasión y mi voluptuosidad, no *está* allí como una corporalidad en la que se encarnan la sensibilidad y la pasividad persona de la amada. Por la misma razón consideramos inapropiada la atribución del predicado erótico a Dios,¹⁴ pues, aunque el paso de Dios en la filosofía levinasiana presenta esta estructura de la visibilidad-invisibilidad, no se encarna en su cuerpo la sensibilidad de Dios y su pasividad para ofrecerse a mi gozo y a mi compasión. Por el contrario, Dios permanece separado y santo. Ciertamente, Dios da testimonio de sí de acuerdo con la estructura visibilidad-invisibilidad: EL aparece como tercialidad (ileidad) en el rostro del Otro que me conmina a la responsabilidad más acá de mi voluntad y de su voluntad, manteniéndose a su vez en la invisibilidad en tanto pasa sin mostrarse como un fenómeno determinable. Sin embargo, en el caso de Dios, no se da un cuerpo en el que se encarne la sensibilidad y la pasividad divina, y que en su mostrarse alternante se ofrezca, convocándome a la compasión y al gozo. La reducción de lo erótico a la forma de la modalidad de su manifestación permite la aplicación ilegítima de esta categoría a dimensiones a las que es ajena, por ejemplo, a Dios. La responsabilidad ética por el otro hombre, único testimonio del paso de Dios, pertenece a una dimensión distinta a la del erotismo. Levinas es claro al respecto: «La responsabilidad por el prójimo es, sin duda, el nombre severo de lo que se llama amor por el prójimo, amor sin Eros, caridad, amor donde el momento ético domina al momento pasional, amor sin concupiscencia.»¹⁵

Hemos analizado el Otro trascendente de la relación erótica, a saber, lo que «no es aún» y su modalidad de convocar al Mismo. Sin embargo, lo erótico no es tan sólo uno de sus términos, la feminidad profana, sino una relación. Debemos analizar ahora, pues, esa especial relación que va del sujeto erotizado a la alteridad erotizante y que reviste las formas de la caricia y la voluptuosidad.

2.2. Caricia y voluptuosidad. La irreductibilidad del eros

El movimiento del amante ante la debilidad profana de la feminidad no es ni pura compasión ni puro gozo, sino compasión en la complacencia y complacencia en la compasión; su intencionalidad propia es la caricia.

La caricia es sensibilidad, pero no sensibilidad entendida como un modo de receptividad que fuera ya el primer paso hacia la futura conformación objetivante del aquello a lo que la caricia está dirigida. «La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un provenir jamás lo bastante porvenir, en solicitar eso que se oculta como si *no fuese aún*. Busca, registra. No es una intencionalidad de desvelamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido *expresa* el amor, pero sufre por incapacidad de decirlo.»¹⁶ El

¹⁴ «Ainsi peut on dire que “Dieu est érotique”» *op. cit.*, p. 26.

¹⁵ *EN*, p. 121.

¹⁶ *TI*, pp. 267-268.

término caricia ha de ser entendido aquí metafóricamente como cualquier modo de dirigirse a lo que no es aún (a la feminidad profana) que no lo tematiza, desvirtuándolo así como tal, sino que lo busca, solicita su advenir a la presencia, donde presencia cobra el significado de estar juntos. Existe un juego en el amor entre auspicio y solicitud. La profanación propia de lo erótico auspicia la intencionalidad de solicitud y búsqueda —la caricia— y la solicitud responde a este auspicio. La caricia busca expresar el amor, pero no puede, sin embargo, hacerlo, porque la feminidad de la amada «no es aún» y toda comprensión en un Dicho lo es del ser. Pero si la caricia fracasa como expresión-comprensión, no lo hace como expresión-confesión. La caricia es, por cierto, la confesión de que la feminidad de la amada en su profanación me ha afectado, ha alcanzado una dimensión de mi sensibilidad más profunda que aquella de la mera receptividad de la materia que en el decurso de la experiencia recibirá una forma. La imposibilidad de expresar el amor de la que sufre la caricia es el testimonio de esta indecible dimensión de sensibilidad del sujeto. Sin embargo, es ese mismo sufrimiento lo que le concede a la caricia su estructura enfática: el fracaso en el intento de expresar el amor alimenta el hambre de expresión. «En su satisfacción, el deseo que la anima renace, alimentado en cierto modo por lo que *aún no es*, remitiéndonos a la virginidad, jamás violada, de lo femenino»¹⁷ Jamás violada porque la feminidad de la amada se mantiene como una instancia trascendente: no puedo decir ni traducir en un concepto aquello que amo. La feminidad se sitúa así en un futuro o porvenir tan lejano que escapa a todos mis posibles, un más allá del advenir a mí mismo que ninguna proyección apresa en el presente. La feminidad a la que la caricia se dirige no es, entonces, ningún posible que se ofrezca a la anticipación, ni tampoco la caricia es una intencionalidad de proyección (ontológica), sino de búsqueda de aquello que no puede ser des-velado, sólo profanarse, pero nunca del todo. Magia de la feminidad que *está* siempre a la puertas del ser, pero, menos (o más) que ente, nunca se rinde a su luz. En cuanto la amada es objetivada, en cuanto se torna un posible apresado su feminidad ha huido y el contacto erótico se ha roto, dando paso a lo meramente obsceno.

El secreto tanteado por la caricia —la feminidad de la amada— no es informado como experiencia. La caricia, en su búsqueda, ya responde al auspicio suscitado por la profanación. En este sentido trastorna la relación ontológica del yo consigo mismo. En efecto, en la caricia el Mismo se dirige a un porvenir suyo que ya no es posible, a saber, el amor de la amada. A través de ella el yo se dirige a un Otro que «no es aún», que se mantiene amorfo, pero que lleva al sujeto a un futuro absoluto, en el que pierde su posición de sujeto y ya no es meramente con el otro, sino gozosamente para sí siendo generosamente para el otro. Pero además la caricia trastorna la relación ontológica del yo con el otro, en tanto es un modo de dirigirse a él del que no resulta ninguna determinación del Otro por el Mismo; esencia ésta de la relación ontológica.

¹⁷ *TI*, p. 268.

Sinteticemos pues lo hasta aquí desarrollado. En la relación erótica la feminidad se profana haciendo aparecer la sensibilidad y la pasividad encarnada de la amada. La profanación convoca, suscita o auspicia el deseo del amante de compadecer y gozar aquello que se anuncia sin devenir fenómeno. La intencionalidad propia de ese deseo es la caricia. En ella el yo se dirige a la amada, pero se trata de una intencionalidad irreductible a la intencionalidad ontológica, en cuanto hay un giro o conversión respecto de la comprensión ontológica: en la caricia busco lo que no es aún no para determinarlo (pues permanece no siendo en el contacto que la caricia establece), sino para ofrecer-me (gozosamente) a él. La relación con lo que «no es aún» —la relación erótica— se mantiene pues irreductible a la relación con el ser, a la relación que funda el ser del ente: la relación ontológica. El amor es trascendencia.

Pero la trascendencia es equívoca. En el amor habita también una tensión insuperable. La gozosa búsqueda del otro (el ofrecer-se a él, la compasión ante su fragilidad que me lleva a preferir mi muerte a la suya) puede convertirse en búsqueda del propio gozo: la caricia deviene voluptuosidad. La ternura y compasión ante la debilidad en la que se anuncia la amada se complace de sí misma. «La ternura es una piedad que se complace, un placer, un sufrimiento transformado en felicidad: la voluptuosidad.»¹⁸ El amor es deseo del Otro que, no siendo aún, es trascendente, pero también deseo del propio gozo. La voluptuosidad comienza ya en el deseo erótico, que en todo momento permanece transido de voluptuosidad. La voluptuosidad no es, entonces, un modo de calmar el deseo, es este deseo mismo de gozar del otro y simultáneamente gozar ser gozados por el otro. La profanación es ya también voluptuosa: desea el deseo del otro, goza provocando el deseo de gozo.

El amor como compasión y ternura, como sufrimiento por el sufrimiento del otro, se entrega y es para el Otro. El amante se da todo él y es para la amada. Antepone el Otro al yo, se siente ilimitadamente responsable por la vida de su amada, llegando hasta la muerte para salvar su vida. En este sentido el amor se acerca a la ética. Pero simultánea e inescindiblemente el amor es voluptuosidad. Busca la sensibilidad y la pasividad encarnadas de la amada para gozar egoístamente de ellas. Por otra parte, el amor anhela el amor de la amada, aspira a la reciprocidad y la simetría. En este último sentido lo erótico escapa de la ética. «En la relación con el rostro lo que se afirma es la asimetría: en el punto de partida poco me importa como él es frente a mí, ése es su problema; para mí, él es ante todo aquél del que yo soy responsable»¹⁹ La voluptuosidad, sin embargo, no recae en una relación ontológica. La voluptuosidad que se dirige al otro buscando el propio gozo y buscando ser amado por el otro en una «intencionalidad sin visión», es decir, la voluptuosidad no produce la luz, no convierte aquello a lo que se dirige en objeto; «lo que descubre no se ofrece como *significación* y no ilumina ningún horizonte.»²⁰ La voluptuosidad es, en este sentido, como la caricia, una experiencia pura, intraducible en concepto. Así

¹⁸ *TI*, p. 269.

¹⁹ *EN*, p. 123.

²⁰ *TI*, p. 270.

como la profanación es un modo de epifanía irreductible a la aparición de un fenómeno, del mismo modo la voluptuosidad es un modo de dirigirse a la alteridad irreductible a la intencionalidad, que determina la alteridad determinando su sentido. El eros no se cumple ni como relación sujeto-objeto ni como proyección hacia un posible mío o un posible de un ser neutro e impersonal. Su movimiento consiste en ir más allá de todos los posibles, en desear lo absolutamente Otro, a saber, la voluptuosidad desea la voluptuosidad del Otro de mi propia voluptuosidad. Deseo que ya no es mi posible, pero que tampoco es neutro. El otro que la voluptuosidad desea y del cual goza permanece absolutamente Otro en la relación. La relación con lo erótico —caricia y voluptuosidad— no hace devenir al ser lo que no es aún. Es así trascendencia y un fenómeno del que no puede dar cuenta ninguna ontología.

Sin embargo, a distinción que la trascendencia ética, se trata de una trascendencia equívoca. En primer lugar, como ya dijéramos, porque es una trascendencia interesada que busca el propio gozo, y, en segundo lugar y como consecuencia directa de lo anterior, porque aspira a la reciprocidad. En efecto, el amor es caricia, búsqueda del otro como Otro para ponerse a su disposición, pero también voluptuosidad. La voluptuosidad, por cierto, también apunta al otro en cuanto Otro. Su meta no es una libertad «amansada y objetiva». «Nada se aleja más del eros que la posesión.»²¹ Su meta es una libertad «indómita». Pero no la desea en calidad de rostro, que cuestione la libertad del Mismo asignándolo a la responsabilidad sin dar nada a cambio (asimetría ética), sino en su carácter de clandestinidad profana, que en su anunciarse se ofrece sin cuestionarme, prometiendo algo que no es aún, que el yo desea y no puede producir. No obstante, no se trata de un deseo desinteresado. El eros, en tanto voluptuosidad, desea gozar sintiendo a la amada y desea el deseo de la amada. «La voluptuosidad apunta pues al Otro, pero su voluptuosidad es voluptuosidad de la voluptuosidad, amor del amor del otro.»²² El eros voluptuoso instaure así una comunidad o unidad equívoca en el seno de la relación trascendente con la que «no es aún», a saber, la comunidad de sintiente y sentido. El amante haciendo sentir se siente (al modo de un yo separado de sí) como sentido por la amada. La amada siendo sentida se siente (también al modo de un yo separado de sí) como sintiendo al amante. La relación es fluida, simétrica, cerrada, interesada en el gozo y egoísta, en tanto excluye al tercero. Esta comunidad egoísta es la esencia equívoca de la trascendencia erótica y lo que impide asimilarla a la trascendencia propiamente ética. Levinas lo expresa con claridad: «Si amar es amar el amor que la Amada me tiene, amar es también amarse en el amor y retorno de este modo a sí mismo. El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos».²³

El amor, siempre equívoco, es irreductible no sólo a la ontología, sino también a la ética, porque al devenir voluptuosidad pretende simetría, y, así, la dirección hacia el otro revierte en interesada dirección hacia sí mismo. El amante, sintiéndose

²¹ *TI*, p. 275.

²² *TI*, p. 276.

²³ *Ibid.*

sentido por la amada, se encuentra como un yo separado de sí en el Otro. Pero precisamente como separado y no como idéntico. El yo que ama voluptuosamente, arrastrado por el deseo de esa sensibilidad anhelada —que no es aún—, el llevado a ser más allá de sus posibles, pierde el «control de sí» y sobrepasa todo proyecto (por pre-teórico que fuese), escapándose de sí mismo para encontrarse (y no re-encontrarse) como otro que sí mismo en el amor que a la amada profesa. Uno de los aspectos más fascinantes del amor es esta capacidad involuntaria de la amada de convertir al amante en otro que sí mismo. En el amor el yo es arrastrado por el Otro, y sin que éste siquiera lo sepa o lo haya previsto, a una existencia que no tiene su origen en sí. Se halla lanzado a ella, convertido en una sorpresa para sí mismo. Todo enamorado es inspirado, y capaz de cualquier «locura» que de él no se habría supuesto. Así, el sosegado Alonso Quijano, como bellamente apunta Don Miguel de Unamuno, por amor a Dulcinea es convertido en Don Quijote, y, adarga en mano, peto y espaldar, emprende el camino del heroísmo: «Dímelo a mí a solar, Don Quijote mío; dime: el intrépido arrojo que te llevo a tus proezas, ¿no era caso el estallido de aquellas ansias de amor que no te atreviste a confesara Aldonza Lorenzo». Lo que «no es aún», la amada, lanza al yo a un porvenir inesperado que ha recibido desde el Otro. En efecto, «cruzan el mundo Aldonzas Lorenzos que lanzan a inauditos heroísmos a Alonsos Quijanos y se mueren tranquilamente y en paz de conciencia sin haber conocido la maternidad que les cupo en los heroísmos tales.»²⁴

El amor es, entonces, trascendencia equívoca, porque va el Otro interesado en el gozo, y de ese modo vuelve a sí, Pero también y simultáneamente es inspiración del yo, implica la maternidad de la amada de un yo en mí que es otro que mí mismo. En efecto, el amante se dirige a la amada, pero lo hace como otro que sí mismo. Alonso Quijano sale a conquistar el mundo para Dulcinea como Don Quijote. El amante se vuelve una sorpresa para sí mismo. El amor introduce así una maravilla en el ser: convierte al yo en sí de otro (la amada) y no sólo en sí de sí mismo²⁵. Por virtud del amor el yo se torna trascendente para sí mismo. El amor erótico transfigura y separa así de sí mismo al sujeto, que a partir de aquí tiene su identidad no ya como iniciativa de su poder, sino que la recibe como una constante iniciación, a la que se ve atraído por la profanación de la feminidad de la amada. «Es pasión y turbación, *iniciación* constante en un misterio, más que *iniciativa*»²⁶ En la relación erótica, entonces, no sólo la amada permanece trascendente, sino también el yo se trasciende (o es trascendido) por encima de sí mismo.

Mas no se trata aquí de una trascendencia ética por ser interesada y egoísta. Amante y amada constituyen una comunidad cerrada que excluye al tercero. Su voluptuosidad ciega los hace ignorantes del rostro del otro que reclama justicia desde el exterior de la comunidad. Se trata de una sociedad no social. La relación erótica permanece, pues, como intimidad injusta, como «soledad de a dos», como lo esen-

²⁴ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, en: *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1968, tomo III, p. 102 y p. 102.

²⁵ Cf., *TI*, p. 279.

²⁶ *Ibid.*

cialmente no público. La doble relación cerrada que la comunidad de sentiente y sentido instaura en la voluptuosidad deviene una totalidad egoísta frente al tercero, y, en tanto tal, en una comunidad no ética, en la que sus términos, ciegos de voluptuosidad, ignoran el rostro apelante del tercero. Pero si esa totalidad (por cierto no ontológica) no es tampoco ética frente al tercero, ¿lo es dentro de su inmanencia? Ciertamente la ética supone el rostro: el amante cuida de la amada, se siente responsable de ella. En este sentido el amor es compasión y es ética. Ante el frágil rostro de la amada el amante abandona todo interés egoísta y se lanza generosamente al mundo para proveerla de lo que necesite y defenderla de lo que pueda herir su fragilidad. A esta forma ética del amor erótico podríamos denominarla, nuevamente con Don Miguel de Unamuno, quijotesca. En efecto: «Don Quijote amó a Dulcinea con amor acabado y perfecto, con amor que no corre tras deleite egoísta y propio; entregóse a ella sin pretender que ella se le entregara. Se lanzó al mundo a conquistar gloria y laureles para ir luego a depositarlos a los pies de su amada.»²⁷

Pero si el amor es compasión y supone el rostro de la amada, es también voluptuosidad y lo supone en tensión. La forma ética del amor erótico está esencialmente en pugna con el deseo del otro por deseo del gozo propio. El amor no es sólo el de Don Quijote, sino también, y esencialmente, el de Don Juan Tenorio: «Don Juan Tenorio habríase dedicado a rendirla con la mira de poseerla y de saciar en ella su apetito, no más que por amor de gozarlo y pregonarlo.»²⁸ A su manera, ni siquiera Don Quijote se vio libre de esta dimensión egoísta del erotismo: «Y así fue como Don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la Gloria, y ya que no pudiera perpetuarse por ella en hijo de carne, buscó eternizarse por ella en hazañas de espíritu.»²⁹ La relación erótica oscila, pues, esencialmente entre dos extremos, entre Don Quijote y Juan Tenorio, entre la compasión responsable que conduce al heroísmo y la voluptuosidad egoísta. Como compasión es trascendencia y para el Otro, pero como voluptuosidad es simetría, retorno a sí y para sí. Frente al tercero la relación erótica no es ética; entre los amantes es equívoca: soy para el otro, es cierto, pero lo soy por interés en mí mismo. La tensión entre ambos extremos persiste insoluble en la relación: el amor es tanto compasión como voluptuosidad y ninguno de los dos términos puede imponerse definitivamente. Si el para-el-otro fuese por completo desinteresado abandonaríamos el terreno del erotismo y entraríamos en el de la relación ética: el eros habría devenido ágape y el cuerpo erótico rostro³⁰. Si, por el contrario, se impusiese plenamente la voluptuosidad, el eros habría devenido obscenidad y el cuerpo erótico objeto. El amor se mantiene así en lo equívoco, siendo, por su propia naturaleza, irreductible tanto a la ontología como a la ética. Siendo trascendencia, pero trascendencia no ética.

²⁷ M. De Unamuno, op. cit., p. 99.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Op. cit.*, p. 98.

³⁰ Sin embargo, el cuerpo erótico, aunque no aparece como rostro, supone el rostro. Sólo el rostro puede descubrirse lascivamente, porque sólo aquel que es origen de su significación puede descubrirse como no significado profano, puede descubrirse como lo que «no es aún».

Mas el eros, que une en la cópula a hombre y mujer, no los confunde en su unión, en su «trans-substanciación», sino que va más allá de ambos y engendra el hijo. El amor transita así hacia un porvenir que no es un posible de los amantes. Es fecundo.

3. La fecundidad

Dista de ser el objetivo de este trabajo emprender un análisis minuciosos de la fecundidad en la obra de Levinas. Consideraremos el concepto sólo bajo la perspectiva de determinar si la fecundidad puede o no ser una posible «resolución» a la ya señalada tensión inherente a la relación ética en función de la doble constitución de la subjetividad.

En la cópula, en la que la voluptuosidad erótica ciegamente se dirige hacia el otro para satisfacer su deseo, el sujeto no descubre a la amada «impúdicamente», no torna objeto lo que «no es aún» no agota su significación como un tema. Por el contrario, descubre al hijo. «Por una trascendencia total —la trascendencia de la trans-substanciación— el yo es, en el hijo, otro.»³¹ La totalidad erótica (la comunidad de placer), cerrada ante el tercero, está sin embargo en tránsito hacia un tercero. En efecto, en el momento en que la totalidad erótica más se cierra al tercero, en el momento del coito en que los cuerpos se transubstancian, la totalidad transita ya hacia más allá de sí misma; transita hacia una alteridad irreductible a la de los dos amantes. Está en tránsito, pues, hacia la alteridad de ese tercero que es el hijo, y es fecunda. Paradoja de un movimiento que buscando la mayor inmanencia genera la trascendencia mayor: la alteridad el Otro hombro. Los amantes, intentando fundirse a espaldas del tercero, lo generan. De dos que quieren ser uno resultan tres. El eros es, gracias a la fecundidad, una relación siempre en tránsito hacia una alteridad exterior a los términos de la relación.

La relación de fecundidad es incomparable a las relaciones ontológicas. En ellas el Mismo, a través del proyecto o la intencionalidad, ilumina y comprende la exterioridad convirtiéndola en idea; de ese modo el elemento caótico y material deviene mundo, con-formación, plexo de sentido. Sin embargo ninguna comprensión que el Mismo por sí mismo pudiera tener genera al hijo. Es necesario el encuentro con el Otro en tanto que femenino para que el yo devenga a un porvenir que no será ya su posible: el del hijo. El hijo va más allá de mis posibles en dos sentidos. Por una parte, no puedo dar cuanto de él como doy cuenta por mí mismo del mundo luminoso, sino que necesito de la amada. Mi hijo es mi posibilidad pero también la suya. Por otra parte, los posibles del hijo que he engendrado ya no son mis posibles, son los suyos. La fecundidad genera así un provenir, él de mi hijo, que ya no es mi advenir, sino mi futuro. En la dimensión ontológica del poder ser la indeterminación de las posibilidades no evita la superflua repetición de lo inútil. Al final de su trascendentalidad el sujeto se re-encuentra a sí mismo más viejo y cada vez más cerca de la

³¹ *TI*, p. 276.

muerte, reconociendo así «una trascendencia simplemente ilusoria en la que la libertad no esboza más que un destino.»³² En cambio en la fecundidad el yo genera al Otro reinstaurado la juventud en el ser, introduciendo la novedad de la esencia. La fecundidad, que podría ser definida precisamente como la relación que engendra un provenir irreductible a los posibles, «continúa la historia sin producir la vejez». Así definida, la fecundidad no es sólo biológica. El yo es fecundo de diversos modos. Obviamente la fecundidad puede ser también, por ejemplo, pedagógica. El discípulo ha sido engendrado por el maestro, no obstante es un provenir irreductible a los posibles del maestro. La relación ética es siempre fecunda. Siendo responsable por el otro, asistiéndolo en su desfallecimiento, engendro un provenir que me es ajeno.

Pero regresemos a la fecundidad biológica, a la que surge del gozo voluptuoso. ¿Es posible pensar la relación con el hijo como un modelo de relación en la que se resuelve la tensión originaria de la ética levinasiana? En otros términos, ¿puede la fecundidad ser un modo gozoso pero no egoísta de ser-para-el-otro? Y, además, ¿puede la relación con el hijo ir más allá de ese sistema cerrado, de esa «soledad de a dos» propia de la relación erótica sin convertirse en una soledad de a tres?

Soy de la opinión de que las preguntas precedentes pueden ser respondidas afirmativamente. En efecto, a distinción del eros, la fecundidad no exige simetría. El padre es para el hijo, pero no lo es porque desea que el hijo sea para él. En la fecundidad, *en tanto fecundidad*, el yo es para el otro más allá de toda concupiscencia y voluptuosidad. Lo es desinteresadamente. En este sentido la relación fecunda es ética. La trascendencia hacia el hijo, que los padres cumplen siendo responsables por él, va más allá de todo egoísmo y búsqueda de simetría, y es, en este preciso sentido, trascendencia ética. Sin embargo el ejercicio de la responsabilidad por el hijo es un ejercicio gozoso. Los padres aman a su hijo y se complacen en ser para él. La responsabilidad que el rostro débil e inocente de mi niño me encomienda no se presenta como una exigencia dolorosa, como «deber» en tensión con las inclinaciones, sino que, por el contrario, los padres la ejercen gozosamente. El amor al hijo es compasión sin voluptuosidad, asimetría. Es un ser para el otro gozoso que no esconde ningún egoísmo. Se trata, pues, de una trascendencia que no regresa a sí, y es, en tanto tal, cabalmente ética. En la fecundidad el para sí y el para el otro se funden, dejan de manifestarse en tensión; el padre es gozosamente para el hijo, pero sin que el para-sí del gozo sea el motivo del para-el-otro. Hay pues que reconocer esta dimensión de esencial generosidad propia del amor paternal.

Por otra parte cabría preguntarse si no corre la fecundidad el riesgo de revertir una totalidad cerrada, como aquella que la voluptuosidad erótica instaura. ¿Es la fecundidad, pues, una relación que acaba en sí misma? De este riesgo la rescata su estructura enfática, esto es, su infinición. En efecto, la fecundidad es trascendencia en tanto genera un futuro absoluto, el de mi hijo, que es Otro. Pero el Otro no es el término de ese movimiento. El Otro que trasciende hacia aquel que trasciende. La fecundidad engendra fecundidad. El Deseo de ser fecundado se cumple en el hijo,

³² *TI*, p. 278.

pero al hacerlo no agota la fecundidad, sino que la renueva. El Deseo de ser fecundado engendra el Deseo. Levinas sintetiza del siguiente modo esta estructura enfática de la fecundidad, por la cual ella deja de ser el inicio de una nueva totalidad cerrada para convertirse en origen del ser infinito: «Lo Otro que el Deseo desea es aún Deseo, la trascendencia trasciende hacia aquel que trasciende (...). La fecundidad que engendra la fecundidad realiza la bondad.»³³

El análisis del amor erótico nos lo ha revelado como trascendencia no ética. Sin embargo, el eros, sin ser ético, está siempre en tránsito hacia la fecundidad, hacia aquel acontecimiento maravillosos que introduce la infinitud en el ser y supera, en el amor paternal, la tensión ética nuclear del para-sí y el para-el-otro. Esto es, aquel acontecimiento que convierte el para-el-otro en gozoso sin recaer en egoísmos. Por ello ha podido afirmar Levinas que en el plano del amor y de la fecundidad «el yo se transporta más allá de la muerte y se exime también de su retorno a sí»³⁴. Por ello mismo también no es lícito afirmar que el amor erótico está «más acá», pero también va «más allá» de la ética misma.

* * *

Angel E. Garrido-Maturano
 CONICET - Universidad Nacional
 de la Patagonia San Juan Bosco
 Comodoro Rivadavia, Argentina

³³ *TI*, p. 279.

³⁴ *TI*, p. 264.